

## 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 XIII, No. 25-26, Enero-Julio 2012,  
ISSN 1665-3319. Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex  
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

### *Consejo Editorial*

Eduardo González Di Pierro  
Víctor Manuel Pineda  
Ana Cristina Ramírez  
Federico Marulanda  
Alfonso Villa Sánchez  
Mario Teodoro Ramírez Cobián

## DEVENIRES

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez  
Directores: Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo y Oliver Kozlarek  
Coordinadora editorial: Lic. Esperanza Fernández Ramírez  
Asistente editorial: Cristina Barragán Hernández  
Formación: Omar Gonzalo Color Vázquez  
Servicio social: Cristóbal Hernán Velázquez Cortés  
Roberto Alonso Conejo Carreón  
Froylán Moore Ambríz

---

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>, [publicaciones.filos.umich@gmail.com](mailto:publicaciones.filos.umich@gmail.com)  
com Precio ejemplar: \$100.00; suscripción anual en el país: \$180.00; en el extranjero: 25 dólares.



### *Comité Asesor Nacional*

LUIS VILLORO  
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN  
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL  
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

---

### *Comité Asesor Internacional*

EUGENIO TRÍAS  
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE  
Università degli Studi di Milano.

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

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

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ  
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN  
UNED, Madrid.

---

## DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XIII, No. 25-26,  
ENERO-JULIO 2012

---

### Índice

#### Artículos

- Jean-Jacques Rousseau: el ilustrado atípico y las encrucijadas de la modernidad* 9  
ROBERTO R. ARAMAYO
- Filosofía para la crisis: respuesta a "Jean-Jacques Rousseau: el ilustrado atípico y las encrucijadas de la modernidad" de Roberto R. Aramayo* 27  
JULIO QUESADA
- Ontología e intersubjetividad desde el debate Sartre /Merleau-Ponty* 32  
MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS
- Humana conditio e intersubjetividad virtual* 52  
RAÚL GARCÉS NOBLECÍA
- Soberanía alimentaria como concepto político* 71  
JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA

*La genealogía de las imágenes* 87  
LUIS ÁLVAREZ FALCÓN

*Ved, esta es mi sangre (o la Pasión según D.N.N.)* 114  
JACOB ROGOZINSKI

*Furor y lágrimas. Sobre el Filoctetes de Sófocles* 146  
VÍCTOR MANUEL PINEDA

### Testimonio

*Recordando a Carlos Lenkersdorf* 171  
FERNANDA NAVARRO

### Dossier: Modernidades otras

*La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo* 191  
OLIVER KOZLAREK

*Incorregiblemente plural: traduciendo lo moderno en América Latina, 1870 a 1930* 205  
NICOLA MILLER

*Marañas y texturas: desenredando la modernidad* 230  
SAURABH DUBE

### Reseñas

Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* 259  
POR RAÚL TREJO VILLALOBOS

Juan Carlos Rodríguez Delgado, *El desarme de la cultura. Una lectura de la Ilíada* 264  
POR CARLOS A. BUSTAMANTE

Leonarda Rivera y Sebastián Lomelí (coord.), *María Zambrano en Morelia, a 70 años de la publicación de Filosofía y Poesía* 273  
POR RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* 277  
POR MARINA LÓPEZ

Stefania Centrone, *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl* 281  
POR LUIS ALBERTO CANELA MORALES

Kozlarek, Oliver, Rösen Jörn, Wolff Ernst (eds.), *Shaping a Humane World. Civilizations-Axial Times-Modernities-Humanisms* 287  
POR ANNA POPOVITCH

**Resúmenes - Abstracts** 293

**Colaboradores** 307

---

# *Artículos*

---

**JEAN-JACQUES ROUSSEAU:  
EL ILUSTRADO ATÍPICO Y LAS ENCRUCIJADAS  
DE LA MODERNIDAD**

Roberto R. Aramayo  
Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid

Sólo cabe influir sobre las pasiones mediante las pasiones.

Rousseau, *Emilio, o de la educación*, OC IV, 640.

Dad otra inclinación a las pasiones de los polacos..., un vigor que remplazará el juego abusivo de los vanos preceptos y que les motivará a hacer con gusto lo que nunca se hace bien del todo cuando sólo se hace por deber o interés.

*Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, OC III, 960-961.

La Ilustración europea podría ser definida como una época donde se trazan las encrucijadas que van a determinar los mapas intelectuales de nuestra modernidad y, de las múltiples bifurcaciones que cabría escoger para ejemplificar este aserto, aquí nos limitaremos tan sólo a una: el binomio de razón y sentimiento. Para ilustrar esta tensión entre intelecto y pasión, sería difícil encontrar un autor más apropiado que Rousseau. La razón fue divinizada durante la Revolución Francesa por un Robespierre que admiraba sin ambages los escritos de Rousseau y, sin embargo, el movimiento romántico

también reivindica la obra rousseauiana como una de sus fuentes. ¿Cómo es posible que quien tuvo una enorme influencia sobre Kant,<sup>1</sup> emblema del racionalismo, sea igualmente musa del *Sturm und Drang*? Esta es la cuestión que se pretende abordar aquí.

Tal como señala Cassirer en *El problema Jean-Jacques Rousseau*, “a las fuerzas del entendimiento reflexivo sobre las que descansa la cultura del siglo XVIII Rousseau contraponen la fuerza del sentimiento frente al poder de la ‘razón’ contemplativa y analítica, él será quien descubra la pasión y su elemental impetuosidad originaria”.<sup>2</sup> Lo llamativo es que, aun cuando Kant y Rousseau invoquen ambos a la conciencia moral como piedra de toque para dirimir lo éticamente correcto, el primero asocia con ello a la razón como instancia suprema, mientras el segundo remita más bien al sentimiento como sustrato suyo. Como veremos, esta presunta paradoja no resulta contradictoria, dada la idiosincrasia del planteamiento de Rousseau.

Para comprender esta pseudo-paradoja conviene tener en cuenta los dos libros que Rousseau proyectó, pero nunca escribió. Los títulos previstos eran *La moral sensitiva, o el materialismo del sabio* y las *Instituciones políticas*. En sus *Confesiones* nos da ciertas claves de las líneas maestras que los habrían articulado. Su tratado ético se habría basado en sus propias observaciones, las cuales le habían hecho ver cómo la mayoría de los hombres, en el transcurso de su vida, parecen transformarse y trocarse hombres diferentes. Se trataba de indagar las causas de tales variaciones para poder atenerse a las que dependen de nosotros, a fin de modificar los deseos en sus fuentes. La idea directriz era estudiar todo cuanto condiciona nuestra peculiar maquinaria para “gobernar en su origen aquellos sentimientos por los que nos dejamos dominar”.<sup>3</sup>

De las *Instituciones políticas* quemó buena parte de lo que llevaba escrito, pero aprovechó el resto para redactar una de sus obras más conocidas: *El contrato social*. Paralelamente a lo que se proponía hacer dentro del ámbito moral, en el plano político Rousseau también pretendía indagar las condiciones infraestructurales que lo determinan todo. “Al igual que antes de erigir un gran edificio el arquitecto observa y sondea el suelo, para ver si puede sostener el peso, el sabio instituyente no comienza por redactar buenas leyes en sí mismas, sino que con anterioridad examina si el pueblo al cual las destina es apropiado para soportarlas”.<sup>4</sup> Si un buen arquitecto ha de

oficiar como geólogo, el buen legislador debe hacerse geógrafo, sociólogo, demógrafo y economista para conocer los condicionamientos del pueblo destinatario de su legislación.<sup>5</sup>

En este orden de cosas, Rousseau se propone tomar “a los hombres *tal como son* y a las leyes *tal como pueden ser*”.<sup>6</sup> Por eso nunca desatiende los aspectos materiales de la cuestión, advirtiendo por ejemplo que “bajo los malos gobiernos la igualdad no deja de ser aparente e ilusoria, no sirviendo más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación; las leyes –apostilla– siempre son útiles para quienes poseen y perjudiciales para quienes no tienen nada, de suerte que el estado social sólo es ventajoso para los hombres en tanto que todos posean algo y nadie tenga demasiado de nada”.<sup>7</sup> A su juicio, hay que comenzar por estudiar la naturaleza del hombre y cómo ésta habría quedado desfigurada por los artificios de la sociedad; decide rastrear sus rasgos primigenios buceando en su propio interior. “Así pues –le dice a uno de sus corresponsales– abandoné la *razón* y consulté a la naturaleza, es decir al *sentimiento* interior que dirige mi creencia independientemente de mi razón”.<sup>8</sup>

Lejos de ser un canto a la nostalgia que iría en detrimento del hombre civilizado para ensalzar al buen salvaje, como pretendió sarcásticamente Voltaire, el “estado de naturaleza” es una mera hipótesis metodológica que quiere conocer “un estado que ya no existe, que acaso no haya existido jamás, que probablemente nunca existirá y del que pese a todo hace falta tener nociones justas para juzgar nuestro estado presente”.<sup>9</sup> Rousseau explicita que no aboga por destruir las sociedades, abolir la propiedad y retornar a vivir al bosque con los osos, como ironizan sus adversarios.<sup>10</sup> Rousseau no quería “que el hombre *retornase* al estado de naturaleza, sino que *volviese la vista* hacia él desde el estadio en que ahora se encuentra” –sentenciará Kant en su *Antropología*.<sup>11</sup>

Aun cuando el hombre sea bueno por naturaleza, “nuestras diversas situaciones determinan y cambian a pesar nuestro los afectos de nuestros corazones; seremos malos y viciosos en tanto que tengamos interés en serlo. El esfuerzo de corregir el desorden de nuestros deseos casi siempre resulta vano y muy raramente es verdadero; lo que hay que cambiar no es tanto nuestros deseos como las situaciones que los producen”.<sup>12</sup> Por lo tanto, convendría

“evitar las situaciones que ponen nuestros deberes en oposición con nuestros intereses, y que nos muestran nuestro bien en el mal de otro”.<sup>13</sup> El hombre civilizado estaría en contradicción consigo mismo. La voz de su conciencia se ve acallada por el alboroto de las pasiones y los prejuicios. “Sus sentimientos naturales hablan a favor del bien común”, pero su razón, desarrollada en y por la sociedad, refiere todo al interés particular.<sup>14</sup>

Rousseau constata en el *Emilio* que “aquel que, en el orden civil, quiere conservar la primacía de los sentimientos, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre oscilando entre sus inclinaciones y sus deberes, nunca será ni hombre ni ciudadano; no será bueno ni para él ni para los otros”.<sup>15</sup> La hipótesis metodológica del estado de naturaleza nos permite imaginar otra situación distinta donde prima el amor de sí (*amour de soi*) y todavía no ha entrado en escena el amor propio (*amour propre*). Este último es un sentimiento relativo y artificial nacido en el seno de la sociedad que, paradójicamente, nos aleja de los demás y nos encierra dentro de nosotros mismos. “El amor propio, al comparar, nunca está contento ni sabría estarlo, porque este sentimiento, que nos hace preferirnos a los demás, exige también que los otros nos prefieran a ellos, lo que resulta imposible”.<sup>16</sup>

A juicio de Rousseau, en el estado de naturaleza “los altercados eran tan raros y las ayudas mutuas tan frecuentes que de ese comercio libre debió desprenderse más benevolencia que odio, disposición que junto al sentimiento de conmiseración y piedad que la naturaleza ha grabado en todos los corazones debió hacer vivir a los hombres bastante apaciblemente”.<sup>17</sup> Pero todo cambia con el advenimiento de la sociedad civil, que surge al instaurarse la propiedad privada. “El primero que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró gente lo bastante simple para creerle, fue el primer fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no hubiese ahorrado al género humano quien arrancando las estacas hubiese gritado a sus semejantes: ‘guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie’”.<sup>18</sup> De hecho, en el estado civil, a juicio del autor de la *Economía política*, “el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y más importante en ciertas consideraciones que la propia libertad”.<sup>19</sup>

Al mismo tiempo las comparaciones generan el amor propio y sus funestas consecuencias, tal como se dictamina en los *Fragmentos políticos*. “Tan pronto como un hombre se compara con los demás se convierte necesariamente en su enemigo, porque entonces cada cual, queriendo en su corazón ser el más poderoso, el más feliz, el más rico, no puede sino ver como un enemigo secreto a cualquiera que albergando el mismo proyecto en sí mismo se convierta en un obstáculo para ejecutar ese objetivo”.<sup>20</sup> Todo ello produce unas necesidades impostadas y superfluas para cuya provisional satisfacción requiere de los otros, “de quienes deviene esclavo en un sentido, incluso convirtiéndose en amo y señor; si es rico, necesita de sus servicios; si es pobre, necesita de su auxilio”. Además, impulsados por el amor propio a poseer siempre más, tan sólo pueden conseguirlo a costa de los otros. “Las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos asfixian la piedad natural y vuelven a los hombres avaros, ambiciosos y pérfidos”.<sup>21</sup>

Los ricos llevan la impostura hasta su paroxismo, al encubrir las ventajas que les reporta el derecho de propiedad y revestirlas bajo el manto de una convención ventajosa para todos, “trocando la usurpación en un genuino derecho y el disfrute en propiedad”.<sup>22</sup> Logran “utilizar a su favor las mismas fuerzas de quienes les atacan, consiguen convertir en defensores suyos a sus adversarios, inspirándoles otras máximas y dotándole de otras instituciones que les sean tan propicias como contrario era el derecho natural”.<sup>23</sup> Quién sería capaz de no suscribir este programa: “Unámonos para preservar la opresión sobre los débiles y contener a los ambiciosos”. Así se inventa el Estado. La meta de asociarse tendría por objetivo “asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece, reparar en alguna medida los caprichos de la fortuna sometiendo igualmente al poderoso y al débil a mutuos deberes”.<sup>24</sup>

El pacto social entre ricos y pobres queda sellado de una manera que resulta tremendamente actual, en medio de la crisis *económica* que actualmente socava los pilares del Estado de bienestar europeo y se rinde a la lógica implacable de unos beneficios tan desmesurados como injustificables: “Vosotros –escribe Rousseau– necesitáis de mí porque yo soy rico y vosotros pobres: permitiré que tengáis el honor de servirme, a condición de que me déis lo poco que os queda, a causa del trabajo que me tomaré por mandaros”.<sup>25</sup> “El dinero es la semilla del dinero, y el primer euro [la primera pistola] a veces resulta más

difícil de ganar que el segundo millón”.<sup>26</sup> Habitualmente, señala Rousseau, “la riqueza de una nación propicia la opulencia de algunos particulares en perjuicio del público y los tesoros de los millonarios aumentan la miseria de los ciudadanos”.<sup>27</sup> Dando un paso más en su inmisericorde análisis, Rousseau mantiene que los ricos y poderosos “sólo estiman las cosas de que disfrutaban mientras los demás se vean privados de ellas y, sin cambiar su estatus, dejarían de ser felices, si el pueblo dejara de ser miserable”.<sup>28</sup>

Ante semejante panorama, Rousseau quiere sondear cuál pueda ser la verdadera esencia del hombre para tenerla en cuenta y perfeccionar instituciones políticas adecuadas. “Todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad –aduce– han experimentado la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos ha llegado hasta allí”.<sup>29</sup> Él se propone rastrear “las rutas olvidadas y perdidas que a partir del estado de naturaleza han debido llevar al hombre hacia el estado civil”,<sup>30</sup> a fin de identificar las pasiones artificiales que no tienen un verdadero fundamento en la naturaleza y discriminar así la genuina esencia virtual que se actualiza cuando queda determinada por una u otra situación. Para esto no ve otra vía que la introspección, y no conviene olvidar que las vivencias de Rousseau afloran por doquier en sus escritos.

Veamos una muestra. En el octavo paseo de las *Ensoñaciones* leemos lo siguiente: “Jamás tuve mucha propensión al amor propio, pero esta pasión artificiosa se había exaltado en mí en el mundo, sobre todo cuando fui autor; al volverse de nuevo amor de sí volvió a entrar en el orden de la naturaleza y me libró del yugo de la opinión”.<sup>31</sup> Reparemos ahora en este pasaje del *Discurso sobre la desigualdad*: “el hombre sociable, siempre fuera de él, no sabe vivir sino en el parecer de los otros y, por decirlo así, es de ese juicio del que extrae el sentimiento de su propia existencia; siempre preguntamos a los otros lo que somos y nunca osamos a interrogarnos a nosotros mismos”.<sup>32</sup>

Según el dictamen de Rousseau, los gobiernos humanos necesitan una base más sólida que la sola razón.<sup>33</sup> Hay una clase de leyes “que no se graban sobre el mármol, sino en el corazón de los ciudadanos”<sup>34</sup> y, mientras otras leyes envejecen o caducan, éstas mantienen la verdadera constitución del Estado. Estamos ante las costumbres. No en vano Kant decidió componer una *Metafísica de las costumbres* al abordar cuestiones jurídico-políticas.

Llegados a este punto, es hora de preguntarse qué papel juega la piedad en el pensamiento rousseauiano.

La piedad es un “sentimiento natural” y su fuerza es tal que incluso a las costumbres más depravadas les cuesta mucho socavarla.<sup>35</sup> Ahora bien, pese a ser un sentimiento natural inserto en el corazón del hombre, la piedad “quedaría eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego. ¿Cómo nos dejamos emocionar por la piedad? –se pregunta Rousseau en el *Emilio*. Al trasportarnos fuera de nosotros mismos e identificarnos con el ser sufriente”.<sup>36</sup> En cambio, “la razón es lo que engendra el amor propio, lo que le fortifica; ella es la que repliega al hombre sobre sí mismo, la que le separa de cuanto le molesta y aflige”.<sup>37</sup>

Otra cosa es que la piedad pueda cultivarse, haciendo ver que cualquiera puede sufrir la suerte del desafortunado, pues cada cual tan sólo “puede compadecer a otro aquellos males de los que no se crea exento él mismo”<sup>38</sup> y, por otra parte, “para tener compasión del mal ajeno sin duda hay que conocerlo, mas no es necesario padecerlo. Cuando se ha sufrido o se teme sufrir, se compadece a los que sufren, pero mientras uno sufre sólo puede compadecerse a sí mismo”.<sup>39</sup>

Ahora bien, la razón también evoluciona. De hecho, la razón es una de las adquisiciones más lentas del hombre.<sup>40</sup> Los iusnaturalistas atribuyen al hombre de la naturaleza, que vive solo, aquello que sólo podrá poseer en el seno de la sociedad. Hacen del hombre de la naturaleza “un gran razonador y un profundo metafísico”.<sup>41</sup> En realidad, “la ley es anterior a la justicia y no la justicia a la ley”.<sup>42</sup> “Es del orden social establecido de donde extraemos las ideas de aquel orden que imaginamos, y no comenzamos propiamente a devenir hombres sino después de haber sido ciudadanos”.<sup>43</sup> Así las cosas, nos encontramos con una nueva paradoja. La “ley natural” no tendría sentido en el estado de naturaleza, si bien se fundamenta sobre dos pulsiones primitivas del hombre: la piedad y el instinto de conservación, es decir la repugnancia natural a ver sufrir y el interés por nuestro bienestar.

Al entender de Rousseau, “todas las reglas del derecho natural parecen derivarse [no de la razón, sino] del concurso y de la combinación que nuestro espíritu está en disposición de hacer de estos dos principios, sin que sea necesario hacer entrar en juego a la sociabilidad”.<sup>44</sup> Con la sociedad el instinto



de conservación deviene amor propio y cada cual se toma por el centro del mundo. El papel de la piedad resulta entonces aún más capital. “Es la piedad quien, en lugar de esta sublime máxima de justicia razonada: *haz a los demás lo que quieres que se te haga a ti*, inspira a todos los hombres esta otra máxima de bondad natural que, si bien menos perfecta, acaso sea más útil que la precedente: *Procura tu bien con el menor mal ajeno que sea posible*”.<sup>45</sup> La piedad es una condición de posibilidad para vivir en sociedad, al permitir a la razón el razonar en contra de sí misma. Los filósofos, los ricos y los poderosos tienen a la razón, pero se trata de una razón interesada que les hace olvidar la piedad.<sup>46</sup>

Como decíamos al principio, Kant y Rousseau se refieren a cosas muy diversas cuando apelan a la conciencia, pese a que su función pudiera tener cierto aire de familia. En efecto, “la conciencia rousseauiana nada tiene que ver con el imperativo categórico de Kant en tanto que imperativo de un desinterés absoluto, que exigiría renunciar a todas las pasiones, toda vez que en Rousseau, bien al contrario, es la pasión por la justicia lo que debe cultivarse cuidadosamente, porque sólo esta pasión puede oponerse a las pasiones sociales del amor propio. Si se concibe al hombre como un ser cuyo sentimiento o pasión dominante es el amor propio, la conciencia se opone entonces a las pasiones. Pero Rousseau invierte los valores, porque ve en el amor de sí un sentimiento bueno que, bien desarrollado, despierta una conciencia respetuosa del amor de sí de cada hombre, es decir, de su derecho natural a la igualdad y a la libertad, tanto en el plano físico como moral”.<sup>47</sup> Esta conciencia buscaría satisfacer nuestro interés particular mediante la realización del interés común.

En realidad, la razón que Rousseau critica es aquella, calificable de “técnica” o “instrumental”, que se pone al servicio del amor propio. Esta razón instrumental “inspiraría a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta tanto más peligrosa cuanto, para golpear con más seguridad, se pone a menudo la máscara de la benevolencia”.<sup>48</sup> El caso del amante celoso constituiría todo un arquetipo. “Dos amantes –leemos en sus *Diálogos*–, el uno muy enamorado, el otro bastante tibio, sufrirán el advenimiento de un rival con la misma impaciencia, el uno a causa de su amor, el otro a causa de su amor propio. Pero bien puede suceder que el odio del segundo, convertido en su pasión

principal, sobreviva a su amor e incluso se acreciente una vez extinguido este último, mientras que el primero sólo odia a causa de lo que ama y cesa de odiar a su rival tan pronto como no le teme”.<sup>49</sup>

Mientras el amor de sí propicia pasiones dulces, el amor propio auspicia pasiones crueles. “Tan pronto como el primero degenera en amor propio y comparativo, tan pronto como adopta el hábito de compararse con otros y transportarse fuera de sí para asignar la primera y mejor plaza, es imposible no tomar aversión a todo lo que nos sobrepase, a todo lo que siendo algo nos impida ser todo”.<sup>50</sup> Su ambición jamás puede quedar colmada, puesto que se proyecta entera e imaginariamente hacia el futuro y obvia cualquier gozo presente, tal como un rico avaro centenario atesora su dinero y se somete a todo tipo de privaciones por lo que pueda pasar en los años venideros.

Ahora bien, esa razón calculadora, que se pone al servicio del funesto amor propio, puede adoptar en ocasiones el disfraz de su antagonista y pretender hacerse pasar por un héroe de la razón moral frente a las pasiones más egoístas, como haría cierta filosofía ostentosa cuyos partidarios (Voltaire y Diderot sin ir más lejos) serían “demasiado fuertes, demasiado virtuosos, para temer nunca que sus intereses les tientes contra sus deberes y, en su engreída confianza, provocan sin temor tentaciones para las que se sienten muy superiores. Felicitémosles por su fuerza, pero no injuriemos al débil Jean-Jacques por no aventurarse a fiarse de la suya y preferir rehuir las tentaciones antes de tener que vencerlas, demasiado poco seguro del éxito de parejo combate”.<sup>51</sup>

Saint-Pierre supondría un exclusivo contraejemplo, al haber confiado en “que los hombres se conducen por sus luces más bien que por sus pasiones. La alta opinión que tenía de los conocimientos modernos le había hecho adoptar el falso principio de una razón perfeccionada, base de todos los planteamientos que proponía y fuente de todos sus sofismas políticos. Este hombre raro, acaso el único que desde siempre no haya tenido otra pasión que la razón, erró en todos sus sistemas por querer volver a los hombres parecidos a él, en vez de tomarlos como son y continuarán siéndolo”.<sup>52</sup> Sin embargo, su antiguo amigo del alma, Diderot, habría sucumbido a esa vanagloria por su deseo de alcanzar el reconocimiento de la posteridad.<sup>53</sup>

“La voluntad general –escribe Diderot en el artículo de su *Enciclopedia sobre Derecho natural*– es en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante, y lo que su semejante tiene derecho a exigir de él”.<sup>54</sup> Se trataría, *more kantiano*, de atender a la razón y silenciar a las pasiones. Tras citar este pasaje de Diderot en su primera versión *El contrato social*, Rousseau se pregunta “¿dónde está el hombre que pueda separarse de sí mismo y pueda forzársele a mirar así a la especie en general para imponerse a él deberes cuya ligazón con su constitución particular no ve en absoluto?”.<sup>55</sup> A Rousseau no le interesa tanto dirimir qué sea la justicia, “porque la justicia, al igual que la salud, constituye un bien del que se goza sin sentirlo, que no inspira entusiasmo alguno, y cuyo valor no se siente hasta después de haberlo perdido”.<sup>56</sup> Rousseau quiere indagar más bien “el interés que uno tiene para ser justo”, algo que requiere “inflamar el corazón con sentimientos nuevos, para preferir el interés bien entendido al aparente”.<sup>57</sup>

Si Rousseau polemiza explícitamente con Diderot en su *Manuscrito de Ginebra*, Diderot hace otro tanto en el *Suplemento al viaje de Bougainville* con el *Discurso sobre la desigualdad*.<sup>58</sup> “¿Cómo queréis –aduce Diderot– que se observen las leyes cuando se contradicen? Recorred la historia de los siglos y las naciones, antiguos y modernos, y encontraréis a los hombres sujetos a tres códigos, el código de la naturaleza, el código civil y el código religioso, conminados a obedecer alternativamente a esos tres códigos que nunca están de acuerdo”.<sup>59</sup> “Había un hombre natural, dentro del cual se introdujo un hombre artificial. ¿Hay que civilizar al hombre o abandonarlo a su instinto? ¿Qué haremos? ¿Retornar a la naturaleza? ¿Someternos a las leyes? Hablaremos contra las leyes absurdas hasta que se las reforme y, entretanto, nos someteremos a ellas. Hay menos inconvenientes en estar loco entre los locos que en ser un sabio solitario”.<sup>60</sup>

Pero, como ya sabemos, Rousseau no pretende ningún retorno a la naturaleza. Su propósito con el *Discurso sobre la desigualdad* era explicar a un lector atento “cómo las pasiones humanas se alteran insensiblemente, cambiando por decirlo así su naturaleza; por qué nuestras necesidades y nuestros placeres cambian de objetos a la larga; por qué al desvanecerse gradualmente el hombre original, la

sociedad sólo ofrece a los ojos del sabio un conjunto de hombres artificiales y de pasiones ficticias que son obra de todas esas nuevas relaciones y no tienen fundamento alguno en la naturaleza”.<sup>61</sup>

Sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* insistirán en que “prohibir las cosas que no deben hacerse será un expediente inepto y vano si no se empieza por hacerlas odiar y despreciar. Quien pretenda dar instituciones a un pueblo debe dominar las opiniones, y gobernar mediante ellas las pasiones de los hombres. Dad otra inclinación a las pasiones de los polacos –escribe Rousseau– [y obtendréis] un vigor que reemplazará el juego abusivo de los vanos preceptos, que les motivará a hacer con gusto y pasión lo que nunca se hace bien del todo cuando sólo se hace por deber o interés”.<sup>62</sup>

En sus *Cartas morales*, dirigidas a su amada Sophie D’Houdedot, Rousseau deja muy claro su primado del sentimiento sobre la razón. “Para nosotros existir equivale a sentir;<sup>63</sup> y nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra propia razón. No penséis, Shopie, que resulte imposible explicar por las consecuencias de nuestra naturaleza el principio activo de la conciencia, *al margen de la propia razón*. Y en el caso de que fuera imposible, entonces esta explicación no sería necesaria. Porque los filósofos que combaten este principio no prueban en absoluto su inexistencia, sino que se contentan con afirmarla; cuando afirmamos que existe, contamos con toda la fuerza del testimonio interior y la voz de la conciencia que declara por sí misma. ¡Cuán dignos de lástima son esos tristes razonadores! Al borrar en ellos los sentimientos de la naturaleza, destruyen la fuente de todos sus placeres y sólo saben zafarse del peso de la conciencia volviéndose insensibles. Limitémonos en todo a los primeros sentimientos que hallamos dentro de nosotros mismos”.<sup>64</sup>

Esta correspondencia con Shopie le servirá luego a Rousseau para redactar su *Profesión de fe del Vicario saboyano*, donde señala que “los actos de la conciencia no son juicios, sino sentimientos”.<sup>65</sup> Esta definición de la conciencia parece tremendamente alejada del planteamiento kantiano y, sin embargo, igual que cabe hacer una lectura kantiana de Rousseau,<sup>66</sup> quizá cupiera hacer también lo contrario. Después de todo, el respeto hacia la ley moral, del que nos habla Kant, no dejaría de ser un sentimiento que difumina nuestro amor propio y nos permite conectar con la voluntad general, dado que –según la segunda

*Crítica*— el respeto que nos induce la ley moral es un *sentimiento moral* y positivo capaz de aniquilar nuestra vanidad.<sup>67</sup> Y si el respeto hacia la ley moral socava el amor propio, por otro lado, el sentimiento subjetivo de autosatisfacción (*Selbstzufriedenheit*),<sup>68</sup> que también es calificado como un “sentimiento moral”, podría ser considerado el equivalente funcional del amor de sí que reivindica Rousseau, quien por añadidura utiliza la expresión kantiana de “hallarse contento con uno mismo”.<sup>69</sup>

De acuerdo con Rousseau, “el sentimiento natural de la piedad representa el contrapeso del amor propio. La búsqueda de nuestro beneficio a expensas de otro a veces puede verse atemperada por el dolor que se experimenta al ver sufrir a nuestros semejantes. Antes que se desarrolle el amor propio, la piedad natural aplaca el ardor de que los hombres hacen gala para alcanzar su bienestar. En el estado de naturaleza, el sentimiento de piedad cumple la función de regular las costumbres y las leyes”.<sup>70</sup> Así pues, cultivar el sentimiento de la piedad, que se ve asfixiado por las comparaciones del eternamente descontento amor propio, nos permitirá volver al amor de sí.

Mientras el amor propio sólo puede propiciar pasiones odiosas e irascibles, del amor de sí brotarán aquellas pasiones alegres por las que abogaba Spinoza, invitándonos a ver las cosas desde la *place d'autrui* de Leibniz<sup>71</sup> o, como más adelante hará Schopenhauer, atendiendo al misterioso fenómeno de la compasión.<sup>72</sup> Comoquiera que sea, según Rousseau, al cultivar la piedad, Emilio ya no la experimentará como una identificación espontánea con quien sufre, tal como hacía el hombre de la naturaleza, sino sabiéndose susceptible de correr la misma suerte. Merced a ello se logra extender el amor propio sobre los demás y transformarlo en virtud. La transmutación del mal en remedio se logra mediante una redistribución del mismo sentimiento.

Por decirlo así, Rousseau se inclinaría por un tratamiento que cabría calificar de “homeopático”, según subraya *El remedio en el mal* de Jean Starobinski.<sup>73</sup> “Hay que emplear mucho arte para impedir al hombre social ser absolutamente artificial”, leemos en el *Emilio*, donde también se dice que “sólo cabe influir sobre las pasiones mediante las pasiones”.<sup>74</sup> En los *Fragmentos políticos* y el *Manuscrito de Ginebra*, es decir, en la primera versión *El contrato social*, Rousseau realiza esta exhortación: “Esforcémonos por extraer del propio mal el remedio que debe curarlo. Mediante nuevas asociaciones,

corrijamos, si es posible, el defecto de la asociación general. Mostrémosle en el arte perfeccionado la reparación de los males que el arte emprendido hizo a la naturaleza. Esclarezcamos su razón con nuevas luces, inflamemos su corazón con nuevos sentimientos”.<sup>75</sup>

Sin duda, en Rousseau los pares conceptuales de razón y sentimiento, conciencia y pasión, amor de sí y amor propio, u otros por el estilo, son plenamente anfibológicos.<sup>76</sup> Tienen uno u otro significado en función del contexto donde aparecen. Por eso sus planteamientos admiten tantas lecturas y pueden verse interpretados desde muy variopintos registros.<sup>77</sup> Nos hallamos ante un pensamiento que no desdeña las encrucijadas y, justamente por eso, puede resultarnos muy útil a la hora de abordar ciertas cuestiones actuales atrincheradas tras estereotipos tan estériles como engañosos que urge desenmascarar, antes de que sea demasiado tarde.

### Bibliografía

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris, 1959-1995 (5 vols.).

\_\_\_\_\_, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, edición de Roberto R. Aramayo, Plaza y Valdés, Madrid, 2006.

DIDEROT, Denis, *Oeuvres*, Edition établie para Laurent Versini, Lafont, Paris, 1994-1997 (5 vols.).

KANT, Immanuel, *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968 (9 vols.).

\_\_\_\_\_, *Antropología*, ed. de Mario Caimi, Losada, Buenos Aires, 2010.

\_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica*, ed. de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

### Literatura secundaria

ARAMAYO, Roberto R., “Diderot y su revolución del ‘pensar por sí mismo’”, en *Vivir para pensar. Homenaje a Manuel Cruz*, Herder, Barcelona, 2012.

\_\_\_\_\_, “Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral”, en *Los laberintos de la responsabilidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007, pp. 79 y ss.

\_\_\_\_\_, “Las claves roussaunianas del concepto kantiano de Ilustración”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXI, 2, Buenos Aires, 2005, pp. 237-255.

\_\_\_\_\_, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, EDAF, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Universidad, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, “Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano”, en *Diánoia*, 43, México, 1997, pp. 77-94.

CASSIRER, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, edición de Roberto R. Aramayo, FCE, Madrid, 2007.

DEMOUGE, Gérard, *Rousseau ou la révolution impossible*, L'Hartmann, Paris, 2002.

\_\_\_\_\_, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, publié sous la direction de Raymon Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, Champion, Paris, 2006.

HUBERT, René, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, J. Gamber, Paris, 1928.

KOSHI, Morihiko, *Les images de soi chez Rousseau. L'autobiographie comme politique*, Garnier, Paris, 2011.

L'AMINOT, Tanguy, *Politique et révolution chez Jean-Jacques Rousseau*, Voltaire Foundation, Oxford, 1994.

MARTIN-HAAG, Éliane, *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*, Champion, Paris, 2009.

MERCIER, Louis Sébastien, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution* (édición presentée et annotée para Raymond Trousson), Champion, Paris, 2010.

RADICA, Gabrielle, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Champion, Paris, 2011.

\_\_\_\_\_, *Rousseau et les philosophes*, sous la direction de Michael O'Dea, Voltaire Fondation, Oxford, 2010.

SPECTOR, Céline, *Au prisme de Rousseau: usages politiques contemporains*, Voltaire Foundation, Oxford, 2011.

STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 165 y ss.

VIROLI, Maurizio, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. v.g., Ernst Cassirer, “Kant y Rousseau”, en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, edición de Roberto R. Aramayo, FCE, Madrid,

2007, pp. 157-232; así como el estudio preliminar a mi edición de Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2006, pp. 37 y ss.

<sup>2</sup> Cf. “El problema Jean-Jacques Rousseau”, en *Rousseau, Kant, Goethe*, ed. cast. cit., p. 103.

<sup>3</sup> Rousseau, *Confesiones*, OC I, 408-409. En adelante las obras de Rousseau se citarán sólo por el título.

<sup>4</sup> *El contrato social*, OC III, 384-385.

<sup>5</sup> Cf. Gérard Demouge, *Rousseau ou la révolution impossible*, L'Hartmann, Paris, 2002, p. 328.

<sup>6</sup> *El contrato social*, OC III, 351. La cursiva es mía.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 367 nota.

<sup>8</sup> Carta de Rousseau a Jacob Vernes del 18.02.1758, CC V, 32-33; *Cartas morales*, p. 157. La cursiva mía.

<sup>9</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 123.

<sup>10</sup> *Ibid.*, OC III, 207.

<sup>11</sup> Kant, *Antropología*, Ak. VII, 327. “Sus tres escritos acerca del daño que causaron la salida de la naturaleza y el ingreso de nuestra especie en la *cultura*, la *civilización* y una presunta *moralización*, que representaron el estado de naturaleza como un estado de *inocencia*, sólo tenían el propósito de servir como de hilo conductor para salir de los males en los que se envolvió, por su propia culpa, nuestra especie” (*Antropología*, ed. de Mario Caimi, Losada, Buenos Aires, 2010, p. 336).

<sup>12</sup> *La nueva Eloisa*, OC II, 1558.

<sup>13</sup> *Confesiones*, OC I, 56.

<sup>14</sup> *Emilio*, OC IV, 602.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 249-250.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 493.

<sup>17</sup> *Fragmentos políticos*, OC III, 476.

<sup>18</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 164.

<sup>19</sup> *Economía política*, OC III, 263.

<sup>20</sup> *Fragmentos políticos*, OC III, 478.

<sup>21</sup> Cf. *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 175-176.

<sup>22</sup> *El contrato social*, OC III, 367.

<sup>23</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 177.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Economía política*, OC III, 273.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 272.

<sup>27</sup> *Fragmentos políticos*, OC III, 523.

<sup>28</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 189.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>31</sup> *Ensoñaciones de un paseante solitario*, OC I, 1079.

<sup>32</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 192-293.

<sup>33</sup> *Cf. Ibid.*, 186.

<sup>34</sup> *El contrato social*, OC III, 425.

<sup>35</sup> *Cf. Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 155-156.

<sup>36</sup> *Emilio*, OC IV, 395-396. Curiosamente, desde un punto de vista pedagógico, el sentimiento de amistad tiene que anticiparse al del amor sexual. “El primer sentimiento del que un joven educado cuidadosamente es susceptible no es el amor, sino la amistad. El primer acto de su emergente imaginación es el aprender que tiene semejantes y la especie le afecta antes que el sexo” (OC IV, 502).

<sup>37</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 156. El *Discurso sobre la desigualdad* nos habla de un filósofo bajo cuya ventana podría degollarse impunemente a un semejante, mientras él se taponan los oídos y “argumenta un poco para impedir a la naturaleza que se revuelve en él identificarse con aquel a quien se asesina” (*Ibid.*).

<sup>38</sup> *Emilio*, OC IV, 507.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 514.

<sup>40</sup> *Cf. Carta de Rousseau a C. de Beaumont*, OC IV, 951.

<sup>41</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 125.

<sup>42</sup> *Manuscrito de Ginebra*, OC III, 329.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 287.

<sup>44</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 125-126.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 156. La cursiva es mía.

<sup>46</sup> *Cf. Gérard Demougé, Rousseau ou la révolution impossible*, ed. cit. p. 326.

<sup>47</sup> Éliane Martin-Haag, *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*, Champion, Paris, 2009, pp. 37 y 51.

<sup>48</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 174-175.

<sup>49</sup> *Diálogos: Rousseau juez de Jean-Jacques*, OC I, 670.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 806.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 855.

<sup>52</sup> *Confesiones*, OC I, 422.

<sup>53</sup> “La posteridad es para el filósofo lo que el otro mundo para el hombre religioso” (Diderot, OC VI, 606). Remito aquí a mis trabajos “Diderot, o el apogeo del filosofar”, estudio introductorio a la edición castellana de sus *Pensamientos filosóficos. El combate de la libertad*, Proteus, Barcelona, 2009, pp. 13 y ss. *Cf.* igualmente “Diderot y su revolución del pensar por cuenta propia”, en *Vivir para pensar. Homenaje a Manuel Cruz*, Herder, Barcelona, 2012 (en prensa).

<sup>54</sup> Diderot, *Derecho natural*, OC III, 47. La voluntad general se podría consultar “en los principios del derecho escrito de todas las naciones civilizadas, en las acciones sociales de los pueblos salvajes y en las convenciones tácitas de los enemigos del género humano”

(*Ibid.*, 46-47). Rousseau glosará que “no es del orden social establecido de donde sacamos las ideas del que imaginamos”.

<sup>55</sup> *Cf.* “L’Article ‘Droit naturel’ et le Manuscrit de Genève”, en René Hubert, *Rousseau et l’Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, 1928, pp. 46-47.

<sup>56</sup> *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, OC III, 955.

<sup>57</sup> *Manuscrito de Ginebra*, OC III, 288-289.

<sup>58</sup> *Cf.* “Another dangerous supplement: Diderot’s dialogue with Rousseau in the *Supplément au Voyage de Bougainville*”, in *Rousseau et les philosophes*, Voltaire Fondation, Oxford, 2010, pp. 175 y ss.

<sup>59</sup> Diderot, *Suplemento al Viaje de Bougainville*, OC II, 570.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 574-577.

<sup>61</sup> *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 192.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 960-961.

<sup>63</sup> No resulta extraño que David Gauthier haya dedicado a nuestro autor un libro titulado *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge University Press, 2006.

<sup>64</sup> *Cartas morales*, OC IV, 1109-1110; ed. cast. cit., pp. 156-158. La cursiva es mía.

<sup>65</sup> *Emilio*, OC IV, 599. La cursiva es mía.

<sup>66</sup> *Cf.*, v.g., Roberto R. Aramayo, “Las claves rousseuanianas del concepto kantiano de Ilustración”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXI, 2, Buenos Aires, 2005, pp. 237-255.

<sup>67</sup> *Cf.* I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 80, 75 y 73; *cf.* ed. cast. de Roberto R. Aramayo en Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 172, 165 y 163. *Cf.* Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, 2001; “Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones y sinrazones del (anti)eu demonismo kantiano”, en *Diánoia* (México) 43 (1997), pp. 77-94.

<sup>68</sup> *Cf. Ibid.*, Ak. V, 38 y 117; *cf.* ed. cast., pp. 111 y 231.

<sup>69</sup> “El supremo goce se cifra en ballarse contento consigo mismo” (*Emilio*, OC IV, 583); *cf.* Roberto R. Aramayo, “Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral”, en *Los laberintos de la responsabilidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007, pp. 79 y ss.

<sup>70</sup> Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonné chez Jean-Jacques Rousseau*, Walter de Gruyter, Berlin, 1989, p. 44.

<sup>71</sup> “La place d’autrui constituye el verdadero punto de perspectiva tanto en política como en moral” (Leibniz, A IV, 3, 903). *Cf.* Concha Roldán, “*Theoria cum praxis*. La vuelta a la complejidad (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)”, en *Isegoría* 17 (1997), pp. 98 y ss.

<sup>72</sup> “Ese asombroso proceso que configura el gran misterio de la ética” (Schopenhauer, ZA VI, 248). *Cf.* Roberto R. Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Universidad, Madrid, 2001, pp. 41 y ss.

<sup>73</sup> *Cf.* Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 165 y ss.

<sup>74</sup> *Emilio*, OC IV, 640 y 654, respectivamente.

<sup>75</sup> *Manuscrito de Ginebra*, OC III, 288; *Fragmentos políticos*, OC III, 479.

<sup>76</sup> Cf. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (publié sous la direction de Raymon Trousson et Frédéric S. Eigeldinger), Champion, Paris, 2006.

<sup>77</sup> Cf., v.g., Céline Spector, *Au prisme de Rousseau: usages politiques contemporains*, Voltaire Foundation, Oxford, 2011; Gabrielle Radica, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Champion, Paris, 2011; Morihiko Koshi, *Les images de soi chez Rousseau. L'autobiographie comme politique*, Garnier, Paris, 2011; Louis-Sébastien Mercier, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, édition présentée et annotée par Raymond Trousson, Champion, Paris, 2010; Tanguy L'Aminot, *Politique et révolution chez Jean-Jacques Rousseau*, Voltaire Foundation, Oxford, 1994.

**FILOSOFÍA PARA LA CRISIS: RESPUESTA A  
“JEAN-JACQUES ROUSSEAU:  
EL ILUSTRADO ATÍPICO Y LAS ENCRUCIJADAS  
DE LA MODERNIDAD”  
DE ROBERTO R. ARAMAYO**

Julio Quesada  
Universidad Veracruzana

A Juan Álvarez-Cienfuegos, compañero en Valencia  
recuperado en México: con admiración y afecto.

Esto no es una respuesta. Se trata de unas reflexiones muy fragmentarias ocasionadas por un excelente artículo que *Devenires* me hizo el honor de tener que leer. Sí, así fue y entro en materia. Al menos para mí, resulta una carga muy pesada tener que dejar lo que estás haciendo con tanto amor propio para leer un artículo y evaluarlo. Si lo lees con atención, con rigurosidad, no te queda más remedio que (hablo sólo de mí) releerlo como unas siete veces. Vas tomando notas, referencias, intentas ver el hilo conductor y reconocer, por encima de los autores, la propia voz del que firma el artículo que ha mandado para ser publicado. Mientras tanto, tienes clases, sigues con tus propias urgencias, en fin, el artículo a evaluar se te transforma en un Guadiana que aparece y desaparece de tu mesa de estudio. Y hasta te entra mala conciencia, y hasta, a veces, te pones en el pellejo del editor y,

sobre todo, del autor que estará esperando con urgencia el veredicto de la prestigiosa revista *Devenires*. Y se te va el día y el semestre.

Hasta que en la octava leída y, en mi caso, cuarta escucha, bendita sea la técnica, diga el nazi de Heidegger lo que diga, el cuerpo se enerva, se tensa, y ese que vive conmigo y me roba todo, hasta el café, que decía el Franco bueno, Franco Vatiato, escucha por fin y se le alegra el corazón ante un trabajo tan digno intelectualmente y tan necesario en tiempos de crisis. Hace falta valor, en el marco de una universidad hermenéutica sin ética, para defender la crisis de la modernidad, la crisis de Rousseau. Aquí ya no se trata del Habla que habla, ni del claro del bosque o *Lichtung* como teoría de la verdad del ser de los pueblos históricos o metafísicos con derecho a la existencia. Pero, qué valor, ¿acaso se puede pensar en alguna otra lengua que no sea el alemán? Si la crisis del espíritu europeo, que es de lo que habla realmente Rousseau, tiene que ver con la absoluta falta de sensibilidad moral de la razón, ya ilustrada y progresista, bien romántica y nacionalista, si de lo que se trata es de escuchar la voz de la piedad hacia el otro, entonces hay, como nos propone, que leer en francés. En efecto, si de lo que se trata en filosofía es de rechazar y estar alertas ante lo que nos anestesia moralmente desde la propia razón, “La razón produce monstruos” (Goya), entonces tenemos que prestar más atención a la lengua de Miguel de Montaigne y no menos atención a la lengua de Miguel de Cervantes. Siempre y cuando, claro está, el centro de gravedad de la filosofía no le haya dado la espalda a su suelo natal, la vida humana, en beneficio de los monstruos de la razón técnico-burocrática colonialistas o de los monstruos de la hermenéutica del origen racial.

Viene muy a cuento defender, como hace esta lectura, a un Rousseau que como la propia (vilipendiada) modernidad es batalla y campo de batalla. No sueña Rousseau con una vuelta a la naturaleza o al origen despreciando a la ciudadanía. Ni Voltaire, ni Marx, supieron poner el oído en el corazón del legado rousseauiano. Sólo se acerca más Kant con su “insociable sociabilidad” y, sobre todo, con la tercera Crítica en donde el esplendor pluralmente infinito de la naturaleza salvaje, frente a la exacta geometría de los jardines de Versalles, basta para llenar el corazón del hombre de una inmensa alegría ante la multiplicidad del mundo y no sólo del animal. Esta alegría por la pluralidad del mundo es lo que hace del juicio estético un juicio moral que

conecta sensibilidad con entendimiento a través de una imaginación que nos hace salir de nosotros mismos. Pero, y como nos ha ayudado a comprender el artículo a evaluar, es en Rousseau en donde esta imaginación toma la palabra para reubicar el centro de gravedad de la filosofía en la propia vida humana, contingente a diferencia de los números y sus rectas líneas del espíritu. El postulado revolucionario ilustrado de 1789, *Liberté-Fraternité-Egalité*, falló porque, como en las demás revoluciones modernas, y tanto para el totalitarismo soviético como para el totalitarismo nazi, faltó simple y llanamente la esencia de la vida humana buena, lo que Rousseau denominó intempestivamente: “piedad”. Es cierto que Rousseau inspiró al espíritu de la revolución francesa pero no a la guillotina como dueña y señora de la misma. Y, de hecho, cualquiera puede comprobar que sobre la primera y la última norma republicana se han escritos miles y miles de páginas; no así con la Fraternidad. ¿Por qué? Puede que la clave nos la dé Rousseau en lo que no hemos leído de él y que este trabajo de investigación alumbra. Eso que le escribe a Sophie (por favor, relea el artículo del que hablamos) en la intimidad de una confesión amorosa me pone en la pista de que, posiblemente, la teoría política de Rousseau, a la luz de los inéditos (hasta ahora), sobrepasa la metáfora hobbesiana del “cuerpo político” en cuyo Leviatán no puede haber piedad sino rigurosa conformación normativa de la violencia centrífuga de los salvajes. Ahora bien, si la razón tiene que ceder su apriorismo teórico en aras del práctico o moral: el individuo siempre es un fin en sí mismo y nunca un mero medio, cabe repensar a Kant desde este Rousseau en el sentido de que la base del imperativo categórico es de orden emocional. Para que nuestro corazón quiera realizar vitalmente ese imperativo tiene que hacer un acto de fe muy grande: ponerse en el pellejo del otro al margen de su sexo, cultura, religión, lengua o raza. Esto es, así como la risa es contagiosa, también lo puede ser aún más profundamente el dolor ajeno.

No, definitivamente el de Ginebra nunca quiso volver a la naturaleza para vivir como los osos. Pero sí nos alertó en pleno siglo de las Luces de los monstruos que puede producir la razón. El monstruo más frío de todos los monstruos puede que sea, adelantándose a Nietzsche, el Estado del que decía Zaratustra que era “La inmoralidad organizada”. Rousseau, sin embargo, quiere que miremos hacia atrás no para echarnos en cara nuestros

distintos “orígenes” en el sentido alemán de *Ursprung* con el que unas razas se atrincheran inmunitariamente contra otras, sino para recuperar un determinado equilibrio entre los dos sentimientos naturales más poderosos: el instinto de conservación y la piedad. El Estado, la sociedad civil, habría ido anestesiando la piedad animal o natural, la repugnancia natural a contemplar el dolor ajeno; mientras que al ciudadano se le educa en el amor propio, por ejemplo en tanto “autor” de ideas originalísimas y tan propiamente propias que están filosóficamente a punto de socavar un abismo insondable, solipsista a rabiar, entre el individuo y la sociedad, entre el yo y la gente. Qué razón tiene, entonces, este renovado Rousseau: nuestras Universidades e Institutos tan flamantes sólo dan de sí “tristes razonadores” capacitados profesionalmente, súper especializados, para lo que Henri Meschonnic (*Heidegger o el nacional-esencialismo*, Arena Libros, Madrid, 2009) ha denominado recientemente como “esa pequeña maravilla de cobardía intelectual capaz de separar el pensamiento de la vida de un autor”.

¿Y aún nos quejamos de la crisis? Lo sabemos desde hace mucho tiempo: la crisis siempre la pagan los que menos tienen. En efecto, el Estado que tanto habla de la crisis y de los necesarios ajustes que deben hacer los ciudadanos es el Estado o la inmoralidad de la crisis organizada para que el rico siga siendo más rico y el pobre aún (si cabe) más pobre. He ahí desvelado el pacto social entre ricos y pobres en plena crisis. Parece increíble pero los gobiernos tienen más piedad hacia los bancos que hacia los que están a punto de ser expropiados de sus viviendas por no poder pagar la hipoteca.

Desde esta atalaya de interpretación nos vemos obligados, como apunta..., a llevar a cabo una lectura rousseauiana de Kant.

*Sapere aude!* fue el lema que en 1784 daba Kant a la Ilustración: *¡Atrévete a servirte de tu propio entendimiento!* Desde una lectura puramente ilustrada parecería que Kant antepone como educación ilustrada, revolucionaria, el utilizar los conocimientos alcanzados en el siglo XVIII, desde escribir hasta mirar por un telescopio. Obvio resulta recordar que no hay razón pura sin libertad de prensa, de religión, de opinión. Ahora bien, creo que en ese lema se nos ha olvidado a Rousseau quien, por encima del siglo de la Razón y sus adelantos y portentos, asoma su rostro indicando que Kant, su lector, no está pidiendo más “conocimientos” (del tipo que sean), sino algo que tiene

que ver con la pasión y los sentimientos: valor, ánimo (*Gemüt*) que ninguna fórmula físico-matemática, ninguna esencia trascendental, ningún manual de filosofía, logra enseñar.

También desde esta lectura nuestra “minoría de edad” adquiere una nueva luz porque pasar de súbditos a ciudadanos es, y con más razón, un ejercicio moral. En lo que respecta a la piedad hacia el sufrimiento ajeno seguimos siendo rematadamente menores de edad. Tal vez estemos a gusto con la crisis y ninguna filosofía sirva para salir de nosotros mismos. El Estado hará lo imposible para que el de siempre en minoría de edad se acerque a la crisis a través de Internet. Es suficiente. Por esta razón, las palabras de Kant-Rousseau se nos han vuelto de tanta actualidad:

Pero oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El financista: ¡no razones y paga! El pastor: ¡no razones, ten fe! (Un único señor dice el mundo: ¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!).<sup>1</sup>

Filósofos: un esfuerzo más. ¿En qué ha cambiado filosóficamente nuestras vidas? En este punto retomo la metáfora del cuerpo político de Hobbes para concluir. Fuera posible que Rousseau ya no estuviera anclado, como sus contemporáneos, en una estrategia corporal de la política; planteamiento que quiso someter a toda costa a la naturaleza humana dentro del uniforme de una ciudadanía que razona en la medida en que obedece.

## Notas

<sup>1</sup> Immanuel Kant: “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, Traducción y Estudio Preliminar de Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964, p. 60.



# ONTOLOGÍA E INTERSUBJETIVIDAD DESDE EL DEBATE SARTRE/MERLEAU-PONTY

Maximiliano Basilio Cladakis  
UNSAM-CONICET

## I. Introducción

Las trayectorias intelectuales de Sartre y de Merleau-Ponty convergen en más de un aspecto. En efecto, son varios los puntos de contacto entre ambos autores. Sin lugar a dudas, hay un suelo común, un cúmulo de intereses compartidos. En *Historia de una amistad*, Sartre dice que, tras el reencuentro entre ambos, producido durante la Ocupación: “(...) pronunciamos las palabras fundamentales: fenomenología, existencia y descubrimos nuestras verdaderas preocupaciones” (Sartre, 1965: 10). Sin embargo, la convergencia no se agotaría en la fenomenología, en el existencialismo ni tampoco en la experiencia de la Ocupación ni en la filiación a la Resistencia. Más tarde, vendrían *Los tiempos modernos*, el compromiso político, las críticas al capitalismo, la reivindicación de la filosofía de Marx y las críticas al dogmatismo marxista de origen principalmente soviético.

Sin embargo, a pesar de las convergencias, las divergencias entre ambos autores siempre fueron evidentes. Estas divergencias hicieron que, en 1953, la relación se rompiera y que Merleau-Ponty terminara alejándose de *Los tiempos modernos*. Si bien los motivos de la ruptura fueron esencialmente políticos, las diferencias entre Sartre y Merleau-Ponty no eran sólo políticas. Incluso en el momento en que trabajaban juntos y que la relación

no presentaba ningún quiebre, Merleau-Ponty discutía varios aspectos del pensamiento sartreano. Ya en la *Fenomenología de la percepción*, publicada en 1945, el mismo año en que *Los tiempos modernos* sale a la luz, Merleau-Ponty somete a crítica algunas de las tesis aparecidas en *El ser y la nada*.

La intención que nos orienta es exponer la forma en que Sartre y Merleau-Ponty divergen en dos planos que resultan fundamentales en la constitución de sus planteos filosóficos: la ontología y la comprensión de la intersubjetividad como instancia fundamental de la existencia humana. Partiendo de la base de que ambos planos se encuentran, tanto en uno como en otro autor, estrechamente relacionados, nuestro objetivo será establecer la forma en que la oposición ontológica entre el en-sí y el para-sí, expuesta por Sartre en *El ser y la nada*, tiene como correlato una concepción de la intersubjetividad que plantea la ineludibilidad del conflicto y la ausencia de posibilidad de un reconocimiento recíproco entre los hombres. En este mismo sentido, nos interesa remarcar que las críticas de Merleau-Ponty a la ontología sartreana tendrán como correlato una crítica a su concepción de la intersubjetividad.

Con esta finalidad, el siguiente trabajo constará de tres puntos. En el primero de ellos, se expondrá el modo en que Sartre piensa la relación entre el en-sí y el para-sí, y las críticas realizadas por Merleau-Ponty. En el segundo, nos centraremos en la forma en que cada uno de los autores comprende la relación entre acción y libertad. En el tercero y último, el eje de exposición se concentrará en la intersubjetividad desde las problemáticas del conflicto y del reconocimiento. Nuestro trabajo, por otra parte, se centrará en los textos de los años 40 de ambos autores. Con respecto a Sartre, principalmente, tomaremos algunos capítulos de *El ser y la nada*. Con respecto a Merleau-Ponty, nos abocaremos a la *Fenomenología de la percepción* y a algunos de los artículos que conforman *Sentido y sinsentido*.

## II. Las dos regiones del Ser

Sartre y Merleau-Ponty piensan la conciencia de manera fenomenológica. Para uno y otro filósofo, la conciencia es conciencia intencional, lo que significa una relación ineludible entre la conciencia y el mundo. Como

acontecimiento de la facticidad, la existencia de la conciencia significa la existencia del mundo desde un primer momento. En este sentido, ambos autores critican explícitamente el paradigma cartesiano que toma como punto de partida metodológico el *cogito* reflexivo. Con respecto a ello, Sartre señala que Descartes intenta probar lo que no es posible probar ya que se trata de algo que se encuentra dado fácticamente. “(...) Descartes no ha probado su propia existencia. Pues, en efecto, yo siempre he sabido que existía, no he cesado jamás de practicar el *cogito*” (Sartre, 1948: 308). Merleau-Ponty, por su parte, dice, en relación a la primera evidencia indubitable que encuentra Descartes: “la primera verdad es, desde luego, ‘Yo pienso’, pero a condición de que se entienda por ello (...) al ser en el mundo” (Merleau-Ponty, 1945: 466).

Sartre y Merleau-Ponty concuerdan en el hecho de sostener que la relación entre la conciencia y el mundo se da en un plano más originario que el del conocimiento tal como lo plantea el paradigma cartesiano de la centralidad del entendimiento. Sin embargo, a pesar de esta concordancia, Sartre y Merleau-Ponty difieren en la forma de comprender el modo en que se da la relación conciencia-mundo. Esta diferencia tiene, a su vez, como correlato dos propuestas ontológicas diferentes. En el caso de Sartre, su propuesta ontológica es expuesta de manera detallada en *El ser y la nada*. En el caso de Merleau-Ponty, las críticas a las tesis de Sartre se hallan en paralelo con la elaboración de su propia propuesta y atraviesan su obra desde los primeros escritos, como la *Fenomenología de la percepción*, hasta sus últimas notas de curso.

En la obra de 1943, Sartre mantiene la división del ser en dos regiones. “Las reflexiones precedentes nos han permitido distinguir dos regiones de ser absolutamente diversas y separadas: el ser del *cogito* prerreflexivo y el del fenómeno” (Sartre, 1948: 31). Precisamente, esta división del ser en dos regiones es lo que posibilitará que varios autores hablen de la presencia de un “dualismo ontológico” en el pensamiento de Sartre: por un lado, el ser para-sí, que es la región del ser referida al *cogito* prerreflexivo; por otro, el ser en-sí, que es la región del ser que se refiere al fenómeno.

Sin embargo, a pesar del establecimiento de estas dos regiones ontológicas en las que se divide el ser, Sartre señala que, al pensar en la relación entre ellas, no se debe analizar a cada una por separado para luego intentar unir las

externamente. Por el contrario, Sartre plantea que se debe partir de la relación concreta ya que “(...) los resultados del análisis no pueden coincidir con los momentos de la síntesis” (Sartre, 1948: 37). En este sentido, el propio Sartre observa que el eje central de *El ser y la nada* es la relación intrínseca entre ambas regiones ontológicas. Desde la perspectiva sartreana, la relación debe ser abordada de tal manera que quede en claro la ineludible referencia del para-sí al en-sí. “Desde este punto de vista, la conciencia es un abstracto ya que oculta en sí misma un origen ontológico hacia el en-sí, y, recíprocamente, el fenómeno es un abstracto también, ya que debe ‘aparecer’ ante la conciencia” (Sartre, 1948: 37). Para Sartre, lo concreto no son los elementos aislados, sino la totalidad sintética que significa la relación entre el hombre y el mundo. La identificación de la conciencia con el para-sí tiene como finalidad volver explícita la referencia al mundo, la cual el propio término “conciencia” podría encubrir.<sup>1</sup> En *El ser y la nada* se define al ser para-sí como “el que es lo que no es y no es lo que es” (Sartre, 1948: 33) y al ser en-sí como el que “es lo que es” (Sartre, 1948: 33). Frente al modo en que ambas regiones se relacionan, Sartre sostiene que la relación originaria entre ellas es la de la negación.

Para Sartre, el para-sí es quien establece la relación, en tanto es referencia al en-sí. Dicha referencia se da, como dijimos, en el plano de la negación. El para-sí introduce la negación en el mundo quebrando la plenitud de ser del en-sí. “El hombre es el ser por el cual la nada viene al mundo” (Sartre, 1948: 60). Para Sartre, la nada entra al mundo para negarlo, y dicha nada sólo es posible a partir de la emergencia del para-sí. Así como está destinado al ser-en-sí, el para-sí está también destinado al no-ser. El ser en-sí y el no-ser son, por tanto, éxtasis del para-sí. “Nos encontramos, pues, en presencia de dos éxtasis humanos: el éxtasis que nos arroja al ser-en-sí y el éxtasis que nos compromete en el no-ser” (Sartre, 1948: 82). En este sentido, frente a la pregunta sobre la condición de posibilidad de dicha negación, Sartre afirma que ésta es posible porque la conciencia es nada. “El ser de la conciencia en tanto conciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia de sí, y esa distancia que el ser lleva en sí es la nada” (Sartre, 1948: 120). La conciencia es translucidez, unidad ilimitada y vacía, sin embargo, se encuentra escindida, y esta escisión no puede ser entendida como un algo dentro de la conciencia ya que eso implicaría una opacidad dentro de la conciencia. Para Sartre,

la distancia de la conciencia consigo misma es nula; la conciencia, pues, se encuentra dividida en sí misma por una nada, pero esa nada no es otra cosa que la propia conciencia. La nada surge del para-sí, desde el desdoblamiento que lo acompaña a cada instante y, nihilizándose, niega el ser pleno del en sí.

La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Aunque esta posibilidad original no aparece más que en el acto absoluto que la realiza. Y sin duda llega al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto no es otra cosa que el proyecto original de su propia nada (Sartre, 1948: 121).

Ahora bien, en “La querrela del existencialismo”, publicado en *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty lleva a cabo una defensa de la tesis de Sartre frente a las críticas que *El ser y la nada* recibió tanto por parte del catolicismo como por parte del marxismo. Merleau-Ponty advierte que dichas críticas se centran, tanto de un lado como del otro, en la forma en que la obra de 1943 establece la división ontológica entre el en-sí y el para-sí. Con respecto al catolicismo, Merleau-Ponty se centra en las críticas realizadas por Gabriel Marcel. El autor de la *Fenomenología de la percepción* señala dos puntos que Marcel no acepta del pensamiento sartreano. Por un lado, la tesis del en-sí como plenitud de ser. Por otro lado, la tesis de una libertad que se determina a sí misma de manera absolutamente gratuita y que no depende de un Bien único y universal. Con respecto al marxismo, Merleau-Ponty señala que las críticas a *El ser y la nada* son llevadas a cabo a partir del hecho de que en esta obra lo que aparece es una “filosofía de la subjetividad”. Merleau-Ponty advierte la existencia de un marxismo “(...) que se sitúa, de entrada, más allá de los problemas de Sartre: es aquel que niega absolutamente el interior, que trata a la conciencia como una parte del mundo, un reflejo del objeto, un subproducto del ser” (Merleau-Ponty, 1958: 134). Para esta corriente de pensamiento, en su momento hegemónica dentro del marxismo, la subjetividad no es otra cosa que un producto del mundo material. La causa única de la que depende todo lo existente es la materia; por lo tanto, hay que pensar a la conciencia como un mero producto material, mientras que lo que hace Sartre es incurrir en un pensamiento “idealista” ya que propone una distinción entre el mundo objetivo y la subjetividad.<sup>2</sup>

Si bien la defensa que Merleau-Ponty realiza de Sartre tiene como correlato la concordancia con algunos puntos del pensamiento expresado en *El ser y la nada*, en este mismo artículo el autor de *Lo visible y lo invisible* señala que “(...) el libro (*El ser y la nada*) es demasiado antitético: la antítesis de mi vista sobre mí mismo y del otro sobre mí, la antítesis del para-sí y del en-sí son a menudo presentadas como alternativas, en lugar de ser descriptos como el lazo vivo del uno con el otro” (Merleau-Ponty, 1948: 125). Precisamente, esta frase revela uno de los sentidos nodales de la crítica merleau-pontyana al pensamiento de Sartre: su carácter antitético. Por un lado, Merleau-Ponty concuerda en el hecho de diferenciar la conciencia del mundo y de mantener la idea de correlación. Para Merleau-Ponty, al igual que para Sartre, no se puede reducir el mundo a un fenómeno de la subjetividad, ni tampoco reducir la subjetividad a un producto del desenvolvimiento del mundo objetivo. Sin embargo, por otro lado, Merleau-Ponty no acepta que el núcleo de la relación entre la conciencia y el mundo sea el de la negación. En cierta medida, en Sartre, el origen de la relación entre el para-sí y el en-sí tiene un sentido unidireccional ya que es el para-sí el que, por medio de su poder de nihilización, instaura la relación, mientras el en-sí se mantiene como pura positividad. Para Merleau-Ponty, en cambio, entre el mundo y la subjetividad, hay un entrelazamiento que implica una relación dialéctica que no se limita a la negación, sino que supone un “ida y vuelta” entre los dos términos de la relación.

Precisamente, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty sostiene que “estoy arrojado en una naturaleza, y la naturaleza no aparece únicamente fuera de mí, en los objetos sin historia, es visible en el centro de la subjetividad” (Merleau-Ponty, 1945: 398). Sartre señala que el para-sí introduce la nada en la plenitud del ser; Merleau-Ponty intenta pensar una instancia en donde el ser se introduce en la conciencia. Se trata de una doble penetración en donde la naturaleza penetra en la subjetividad de la misma forma en que ésta penetra en aquélla, sedimentándola y constituyendo de esta manera el mundo de la cultura. “Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural” (Merleau-Ponty, 1945: 399).

En *Títulos y trabajos*, Merleau-Ponty afirma explícitamente que uno de los ejes centrales de su trabajo es intentar encontrar un punto intermedio entre dos posiciones extremas con respecto a la espontaneidad y a la pasividad de la conciencia. Sartre considera al para-sí como absoluta espontaneidad. La tesis opuesta como, por ejemplo, la del tipo de marxismo del que hicimos mención unos párrafos atrás, la concibe como total pasividad (la teoría del reflejo de Lenin es un claro exponente). Merleau-Ponty señala, por su parte, que la conciencia es espontaneidad pero es también pasividad. “Pero, una vez más, importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida: una actitud hacia el mundo, cuando ha sido confirmada, es para nosotros privilegiada” (Merleau-Ponty, 1945: 504).

### III. Acción y libertad

En el abordaje realizado en *El ser y la nada* de la relación entre el en-sí y el para-sí, la exposición acerca de la acción ocupa un lugar de suma relevancia. Precisamente, una de las críticas que Sartre le hace a Heidegger es no haber establecido una teoría de la acción. En el último párrafo de la tercera parte de la obra de 1943, cuando se anuncia el tema a tratar en la cuarta parte, Sartre sostiene que Heidegger “(...) calla el hecho de que el para-sí no es solamente el ser que constituye una ontología de los existentes, sino también el ser por el cual sobrevienen modificaciones ónticas al existente en tanto que existente” (Sartre, 1948: 503). A diferencia de lo que Sartre percibe en *Ser y tiempo*, el problema de la acción es uno de los ejes centrales dentro la concepción ontológica expuesta en *El ser y la nada*.<sup>3</sup> En este sentido, la forma en que Sartre concibe la acción se encuentra estrechamente ligada a la división del ser en dos regiones que tratamos en el punto anterior.

En *El ser y la nada* se afirma que “(...) una acción, por principio, es intencional” (Sartre, 1948: 508). Sartre coloca a modo de contraejemplo el caso del fumador que, involuntariamente, provocó una explosión. El individuo en cuestión no actuó en tanto no se trató de un obrar intencional. Sin embargo, el obrero que realiza una explosión a partir de una orden sí lo hace. Si bien los resultados pueden no ser totalmente acordes a lo esperado

(e incluso pueden hasta llegar a ser exactamente lo contrario del fin por el cual se la realiza), lo que define a una acción es que se realice con vistas a un fin. Sartre menciona el caso histórico de la fundación de Constantinopla. Constantino probablemente no preveía que su traslado a Bizancio traería aparejado el debilitamiento del Imperio Romano, “(...) pero ha llevado a cabo una acción en la medida en que ha realizado su proyecto de crear una nueva residencia en Oriente para los emperadores” (Sartre, 1948: 508).

Para Sartre, la acción significa la expresión más cabal del poder nihilizador del para-sí. La acción, en tanto transformación de la figura del mundo con vistas a un fin, implica una negación del mundo tal como éste se muestra. Cuando el para-sí realiza una acción niega el orden vigente del mundo. Sartre señala que dicha negación se lleva a cabo a partir de un retiro de la conciencia del ser al no-ser. “Esto significa que, desde la concepción de la acción, la conciencia ha podido retirarse del mundo pleno del que es conciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el terreno del no-ser” (Sartre, 1948: 508). El para-sí opone y elige el no-ser, frente al ser. El para-sí se proyecta sobre el mundo y lo totaliza, entonces descubre una carencia e imagina un mundo en el cual esa carencia es anulada. Sartre señala que este mundo sin la carencia no es más que un ideal. Por lo tanto, cuando el para-sí actúa lo que hace es negar el mundo que “es” en pos del que “no es”.

Para Sartre esto revela que el fundamento de la acción es la libertad. El mundo, en tanto positividad, no posee una carencia que deba ser saldada. Quien “descubre” la carencia es el hombre; y la “descubre” al confrontar el mundo que “es” con el mundo que “no es” a partir de su proyección sobre el mundo. Cuando Sartre menciona la cuestión obrera, remarca que no son las condiciones miserables de vida las que hacen que el obrero intente transformar el mundo en el cual es explotado sino la vivencia de ellas como condiciones miserables.

Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le iría mejor no son la dureza de una situación ni los sufrimientos que ella impone; por el contrario, sólo desde el día en que puede ser concebido otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y nuestros sufrimientos y decimos que son insoportables (Sartre, 1948: 509).

Para Sartre, la explotación se vive como tal sólo cuando se piensa en un estado de cosas donde ella no existe. A partir de este estado de cosas ideal se intenta terminar con la explotación. Esto significa que la acción requiere de un móvil. El obrero “(...) tendrá que concebir una felicidad vinculada a su clase como puro posible –es decir, como cierta nada actualmente–; por otra parte, se volverá sobre su situación presente para iluminarla a la luz de esa nada y nihilizarla a su vez, declarando: yo no soy feliz”. (Sartre, 1948: 509). La acción nihiliza la realidad presente teniendo como móvil la nada actual. A su vez, este móvil se presenta dentro del conjunto de proyecciones que constituye el para-sí y a partir de ello adquiere la estructura de móvil. Es así que el móvil no es causa sino parte de la acción. “Los motivos móviles no tienen sentido sino en el interior de un conjunto proyectado, que es justamente un conjunto de no-existentes. Y este conjunto es, finalmente, yo mismo como trascendencia, soy yo en tanto que he de ser yo mismo fuera de mí” (Sartre, 1948: 513).

En la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty sostiene una posición crítica de la tesis sartreana en lo concerniente a los motivos de la acción. Si bien Merleau-Ponty también indica que toda acción posee un móvil, aclara que dicho móvil no es una nada surgida de la absoluta libertad del para-sí. Para Merleau-Ponty la acción se funda en la libertad; sin embargo, hay sentidos dados, sedimentaciones, un mundo de significaciones que sirven de móvil a la acción. La acción no es una creación *ex nihilo*. Para Merleau-Ponty el mundo donde se ejerce la acción va conformando el sentido de la acción misma. Así también cada acción se ejerce dentro de una historia. Es decir, la acción presente encuentra su sentido en las acciones pasadas como así también en la proyección de futuras acciones. Según Merleau-Ponty, Sartre incurriría en el error de pensar la acción como independiente de la historia de quien la realiza. Según Merleau-Ponty, para Sartre cada acción sería algo así como una irrupción de la libertad en el mundo en la cual cada instante se encuentra absolutamente desligado de los demás.

Es, pues, necesario que cada instante no sea un mundo cerrado, que un instante pueda empeñar a los siguientes, que la decisión, una vez tomada y la acción comenzada, disponga de una experiencia adquirida, saque provecho de mi ímpetu, me incline a proseguir, es necesario que se dé una pendiente del espíritu (Merleau-Ponty, 1945: 499-500).

En estas dos formas de comprender el sentido de la acción, habitan, a su vez, dos formas de comprender la libertad. Si bien ambos autores coinciden en el hecho de no creer en una naturaleza humana que determine apriorísticamente la conducta del hombre, Merleau-Ponty sostiene que Sartre mantiene una posición extrema al afirmar la idea de una libertad absoluta. En efecto, el acto de elección es, según Sartre, absolutamente gratuito, una creación pura a partir de la nada. “El hombre está obligado a inventarse a cada instante” (Sartre, 2006: 15). En la invención de uno mismo no hay excusas a las que apelar, ni nadie a quien recurrir. Soy libre y mis decisiones siempre comprometen a los otros hombres. Cada vez que elijo, elijo a la humanidad, pero mi elección se funda en mi absoluta libertad.

Según Merleau-Ponty, la tesis sartreana se encuentra estrechamente ligada a la oposición irreconciliable entre el para-sí y el en-sí, en donde el primero es pura espontaneidad y el segundo pura pasividad. En cambio, Merleau-Ponty reconoce una dimensión de pasividad que es constitutiva de la conciencia, lo que le posibilita establecer un fondo de opacidad sobre el que se ejercería la libertad. “Si no hay ciclos de conductas, situaciones abiertas que invoquen un cierto acabamiento y que puedan servir de fondo, ya sea para una decisión que los transforme, la libertad nunca tiene lugar” (Merleau-Ponty, 1945:500). La libertad no es, por lo tanto, una creación *ex nihilo* de una nada que se autodetermina de manera gratuita. Hay elecciones anteriores, juicios de valores previos, una vida que se fue constituyendo por etapas. Merleau-Ponty cita el caso en que una persona u otra se enfrentan a un viaje. “La fatiga no detiene a mi compañero porque a éste le gusta su cuerpo humedecido, la quemazón del camino y del sol y porque le gusta sentirse en medio de las cosas, concentrar su irradiación, hacerse mirada para esta luz, tacto para esta corteza” (Merleau-Ponty, 1945: 504). Merleau-Ponty señala que hay un estilo, una manera de ser propia de cada uno de nosotros. Dicho estilo surge del pasado, de la manera en que nos fuimos constituyendo a lo largo de nuestras vidas. Lo que establecimos lo hicimos con base en un proyecto; el proyecto se fue constituyendo sobre la base de elecciones pasadas que se volvieron las sedimentaciones sobre las que obramos.

En este punto, Merleau-Ponty introduce la noción de lo probable. Si bien es imposible determinar la manera de obrar de un hombre, hay un índice de

probabilidad de que determinado individuo actúe de una forma u otra en tanto ese individuo posee un estilo de vida. Merleau-Ponty aclara que esto no hace previsible los actos humanos, ni mucho menos; pero lo que sí hace es volverlos más comprensibles. Comprenderemos mejor el accionar humano tomando en cuenta que para determinada persona con determinado estilo era probable determinada acción. Merleau-Ponty observa que si fui constituyendo un complejo de inferioridad durante veinte años es poco probable que dicho complejo desaparezca de un instante a otro ya que “(...) aun cuando no sea una fatalidad, tiene un peso específico que no es una suma de acontecimientos lejos de mí, sino la atmósfera de mi presente”(Merleau-Ponty, 1945: 505). Esto no implica que me encuentre determinado por el estilo, sino que me elijo sobre él, ya sea para continuar manteniéndolo o para transformarlo. Con respecto al caso del caminante, Merleau-Ponty dice: “soy libre ante la fatiga en la medida en que lo soy ante mi ser-en-el-mundo, libre para proseguir mi camino a condición de transformar mi ser-del-mundo” (Merleau-Ponty, 1945: 504). El estilo de vida puede transformarse ya que el hombre es libre de hacerlo. El sentido que le atribuía a mi vida puede cambiar; el sentido puede mutar, transformarse, pero siempre al sentido anterior le continuará uno nuevo.

En este último punto, encontramos una nueva diferencia entre Merleau-Ponty y Sartre. Para Sartre, el para-sí le atribuye sentido a un mundo carente de sentido. Dicho fenómeno sería una de las principales características de la libertad humana. Por el contrario, Merleau-Ponty señala que, si bien “(...) nada tiene *sentido* y valor más que para mí y por mí (...)” (Merleau-Ponty, 1945: 501), el sentido no es una creación de mi conciencia surgida de la nada. Para Merleau-Ponty, el mundo tiene un sentido, el cual es constituido de manera histórica e intersubjetiva. El individuo surge en un mundo histórico y ese mundo posee un sentido ya dado. “Eso equivale a decir que nosotros damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga” (Merleau-Ponty, 1945: 513). Se podrá continuar o modificar ese sentido, incluso negarlo, sin embargo, cualquiera de estas actitudes implica asumirlo como punto de partida. Esto ocurre también en el plano estrictamente individual, podemos transformar el sentido que le damos a nuestras vidas pero dicha transformación implica que ese sentido anterior es nuestro punto de partida.

En *La duda de Cézanne*, Merleau-Ponty expone su tesis acerca de la libertad en relación a la creación artística. Para él la obra de arte no es un acto de creación pura ni, mucho menos, una creación *ex nihilo*. El artista realiza su obra a partir de su experiencia en el mundo. Su vida, la cual se encuentra arraigada en un mundo que va más allá de sí, es el “suelo” desde donde elabora su arte. Sin embargo, Merleau-Ponty tampoco concuerda con aquellos que ven a la obra de arte determinada por la vida de su autor, como un efecto directo de las condiciones en que vive o vivió el artista. En el caso de Cézanne eran frecuentes estos tipos de exposiciones. En efecto, el pintor poseía una personalidad esquizoide, y era frecuente atribuir esto como la causa de su arte. Merleau-Ponty señala que dicho tipo de personalidad no determina la creación de la obra. No se puede inferir que la vida de Cézanne, con todos sus padecimientos y con todas sus características particulares, conlleve inevitablemente a su obra artística. El artista no crea a partir de la nada; sin embargo tampoco está determinado a su arte en el sentido de una fatalidad inexorable. Aunque, eso sí, en el pasado del artista pueden leerse anuncios o vaticinios de su obra. “Si existe una verdadera libertad, no puede ser de otra manera que en el curso de la vida, a través de una superación de nuestra situación de partida y, sin embargo, sin que dejemos de ser los mismos –este es el problema” (*Sentido y sinsentido*, 50). La creación del artista es libre pero, como hemos visto, la libertad opera sobre una vida ya constituida. El artista crea teniendo a ésta como suelo, como punto de partida cuya obra expresará. En el caso de Cézanne, Merleau-Ponty dice: “(...) que esta obra exigía esta vida” (Merleau-Ponty, 1948, 49). No era necesario que Cézanne realizara su obra, pero su obra sólo podía ser realizada por él.

#### IV. Reconocimiento y conflicto

En *El ser y la nada* Sartre toma la primera parte de la *Fenomenología del espíritu* y señala que en ella, a diferencia de lo que sucedía en Husserl, el otro es caracterizado a partir de la experiencia originaria que tengo de él. “La aparición del Otro no es indispensable ya, en efecto, para la constitución del mundo y de mi ego empírico, sino para la existencia misma de mi conciencia como

conciencia de sí” (Sartre, 1948: 291). Sartre sostiene que Hegel, al contrario de Husserl, parte del hecho de que la facticidad de la existencia en el mundo me coloca frente a una pluralidad de conciencias. Precisamente, a través de dicha pluralidad es que el para-sí se reconoce a sí mismo en tanto no es “otro”, en tanto se da “la exclusión de todo Otro” (Sartre, 1948: 291). Sé que yo soy yo siempre y cuando haya un otro que no es yo. Sartre observa que, en Hegel, el “yo” no es un elemento constitutivo de la conciencia trascendental, sino que surge de la experiencia del mundo, donde me encuentro con los otros. “La intuición genial de Hegel consiste en hacerme depender del otro en mi ser” (Sartre, 1948: 293).

En este sentido, Merleau-Ponty y Sartre coinciden en la reivindicación de la filosofía hegeliana, sobre todo de la expuesta en el texto de 1807, como un pensar situado en donde mi ser depende del otro. En “El existencialismo de Hegel” Merleau-Ponty afirma: “(...) hay un existencialismo en Hegel en el sentido en que para él el hombre no es de entrada una conciencia que posee con toda claridad sus propios pensamientos, sino una vida entregada a sí misma y que busca comprenderse” (Merleau-Ponty, 1948: 113). Ambos filósofos coinciden, también, en los límites de dicha reivindicación. Tanto Sartre como Merleau-Ponty rechazan la idea de una síntesis última en la que el conflicto entre las conciencias contrapuestas es superado. Merleau-Ponty habla de un abandono del pesimismo en Hegel, el cual, al comprender un final de la historia donde la pluralidad es absorbida en una unidad sintética, se aleja notablemente de las premisas del existencialismo. “En este punto también Hegel deja de ser existencialista” (Merleau-Ponty, 1948: 117). En este sentido, Sartre le critica a Hegel el hecho de que la lucha entre conciencias es superada en la universalidad del saber. Sartre sostiene que esto ocurre porque Hegel toma la relación con el otro a partir del conocimiento cuando ésta es “ante todo y fundamentalmente, una relación de ser a ser” (Sartre, 1948: 300).

Sin embargo, a pesar de estas coincidencias, las posiciones de Sartre y las de Merleau-Ponty vuelven a tornarse divergentes. Si bien ambos reconocen que la relación entre los hombres es un acontecimiento que se manifiesta en la facticidad del mundo y que involucra de manera total el ser de cada hombre, el sentido de la relación con el otro marca una diferencia determinante entre los dos pensadores.

Para Sartre, el sentido en que el otro constituye mi ser es que es él quien me otorga el ser. El para-sí cobra objetividad al ser para-otro. Al aparecer frente al otro el para-sí adquiere el ser y la objetividad. “Así, el otro es el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser por el que gano mi objetividad” (Sartre, 1948: 321). Sartre sostiene que esta adquisición se realiza a través de la mirada. Cuando el otro me mira me vuelvo un objeto de su mirada, ocupo un lugar espacial, soy en medio de otros objetos, alcanzo la plenitud de ser del en-sí. El otro se vuelve el sujeto para el cual soy objeto. “Soy poseído por el otro, la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como es, lo ve como yo no lo veré jamás” (Sartre, 1948: 431). El otro me reconoce de una forma en la cual jamás podré reconocerme yo mismo: como un objeto que está frente a él. Sartre sostiene que, en la dimensión del para-sí, el cuerpo se presenta como punto de vista sobre el cual no puede haber punto de vista alguno; sin embargo, al estar frente a otro surge una nueva dimensión: el cuerpo se vuelve para-otro. Mi cuerpo es visto y ese “ser visto” es algo que me resulta inalcanzable; me encuentro alienado de mi propio cuerpo.

Ante la mirada del otro, Sartre distingue dos tipos de actitudes. Por un lado, la asunción libre de ese ser que me da el otro; lo cual implica identificarme “totalmente con mi ser mirado para mantener frente a mí la libertad del otro y, como mi ser-objeto es la única relación posible entre el otro y yo, sólo este ser-objeto puede servirme de instrumento para operar la asimilación a mí de la otra libertad” (Sartre, 1948: 431). El otro puede definirme como “malo”, por ejemplo. Ese ser, el ser “malo”, me pertenece y soy yo responsable de él aunque no sea yo su fundamento sino la libertad del otro. Aceptarlo implica asumirme objetivamente, negar la “nada” que soy, para así adquirir un ser. Decir que soy “malo” implica adquirir una consistencia como la del en-sí; pero dicha consistencia depende del otro.<sup>4</sup> En este sentido depongo mi libertad a favor de la libertad del otro. Sartre identifica a esta actitud como el fondo sobre el que se fundan el amor, el lenguaje y el masoquismo.

La otra actitud implica, por el contrario, la objetivación del otro, anular su ser-sujeto. Si el otro me objetivaba al mirarme, yo lo objetivaré, entonces, al mirarlo. “Mirar la mirada del otro es afirmarse uno mismo en la propia libertad o intentar, desde el fondo de ésta, afrontar la libertad del otro” (Sartre, 1948: 448). Sin embargo, Sartre aclara que en el mismo momento en

que miro la mirada del otro, ésta deja de ser una mirada para transformarse en meros “ojos”. Sólo un sujeto puede mirar y, en tanto yo lo miro, el otro deja de ser sujeto para volverse objeto. “La objetivación del otro es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para-otro confiriendo al otro un ser para mí” (Sartre, 1948: 327). Me libero de mi ser para-otro y es el otro el que adquiere dicho modo. Recobro, entonces, mi libertad mientras que es el otro quien la pierde; el sujeto soy yo, el objeto es el otro. El deseo, la indiferencia, el odio y el sadismo, son relaciones que se fundan en esta actitud.

Si bien Merleau-Ponty acepta la idea del conflicto entre conciencias que sostiene Hegel en la lucha por el reconocimiento, critica la apropiación que Sartre realiza de ella. Para Merleau-Ponty, el conflicto no es el sentido originario de la relación entre conciencias; por el contrario, éste se funda en un reconocimiento previo. Merleau-Ponty observa que el hecho de que yo sienta que la mirada del otro tiende a volverme un objeto implica que, aun frente a ella, me reconozco como subjetividad, de la misma manera que en tanto intento yo esclavizar al otro sé que él es libertad. Antes de entablar la lucha, tanto el otro como yo nos reconocemos recíprocamente como conciencias. Como sostiene Dan Zahavi, (Zahavi, 2002: 280) para Merleau-Ponty, el error de Sartre consiste en realizar sus análisis del ser para-otro de tal manera que no revelan la intersubjetividad primordial que hace posible la alienación, el conflicto y la objetivación.

Precisamente, con respecto a esto, en la *Fenomenología de la percepción* se dice que “(...) el otro-objeto no es más que una modalidad insincera del otro, como la subjetividad absoluta no es más que una noción abstracta de mí mismo” (Merleau-Ponty, 1945: 511). El otro, en verdad, no es nunca un objeto para mí, de la misma forma en que yo no soy nunca una conciencia pura. Una vez más, Merleau-Ponty señala que Sartre incurre en estas posiciones antitéticas por las premisas ontológicas de las que parte. Si se entiende al para-sí como pura espontaneidad y como libertad absoluta, el encuentro de dos para-sí no puede tener otro resultado que la anulación (o, al menos, el intento de anulación) de uno de ellos. El ser para-otro me volvía un ser en-sí frente a la mirada ajena; mi condición de para-sí parecía subsumirse bajo la forma de objeto que adquiriría al estar el otro mirándome. Merleau-Ponty, por el contrario, afirma que el otro forma parte ya de las estructuras del para-sí. La presencia del otro no disuelve al para-sí sino que en el ser mismo de éste se

encuentra implicado el otro. El para-sí es siempre para-otro y esto no conlleva a ninguna alienación. “Es necesario que los Para-Sí –yo para mí mismo y el otro para sí mismo– se destaquen sobre un fondo de Para-El-Otro –yo para el otro y el otro para mí mismo” (Merleau-Ponty, 1945: 512).

En una de sus conferencias inéditas, Merleau-Ponty habla de la novela *La sangre de los otros* de Simone de Beauvoir (Saint Aubert, 2004, 61). Si bien dicha novela tiene un marcado estilo sartreano, Merleau-Ponty la utiliza para exponer su tesis sobre el *empietement* de la intersubjetividad como opuesta a las mantenidas por Sartre. En efecto, la obra nos narra los avatares de Jean Blomart y de cómo su vida se encuentra inexorablemente entrelazada con la de los otros. El destino de Hélène, protagonista femenina de la novela, se va forjando a la par que el suyo. El enamoramiento, el embarazo no querido, el unirse a la Resistencia y, al final, la muerte misma, todo se refiere de una forma u otra a Blomart. Precisamente, el drama que constituía la historia era el afán del protagonista de no comprometer a nadie en sus elecciones. Pero dicho anhelo resultó una quimera imposible; su existencia implicaba siempre la de los demás. Su libertad penetraba en la del otro, a la vez que la libertad del otro penetraba la suya. El límite entre ellas no estaba claro, se entrecruzaban, se mezclaban. Jean Blomart, Hélène, el joven Jacob que murió de un disparo en una reunión sindical a la que había ido para acompañar al protagonista, formaban parte de una historia en común. Esta historia, a su vez, se encontraba perpetrada no sólo por el mundo cercano, personal, del protagonista. Había fuerzas anónimas. El advenimiento de la Segunda Guerra Mundial, de la Ocupación, de los campos de concentración desplegándose sobre Europa, conformaba el suelo sobre el que emergían los individuos. No hay conciencias autónomas, desligadas las unas de las otras, sólo comprensibles por sí mismas.

“Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta” (Merleau-Ponty, 1945: 456).

A diferencia de Sartre, para Merleau-Ponty no hay una oposición entre lo que soy para mí y lo que soy para otro. Mi existencia es una existencia



encarnada por lo que yo soy lo que soy para el otro; soy mi misma situación. Si bien Sartre no afirma otra cosa con respecto a esto último, la diferencia estriba en que, aun sosteniendo esto, mantiene la idea de un para-sí que resulta alienado con respecto a su aparecer frente al otro. A partir de esta alienación se entabla la lucha entre las conciencias. Para Merleau-Ponty, en cambio, soy de la manera en que el otro me ve. Mi condición de “obrero” o de “burgués”, de “viejo” o de “enfermo”, de “funcionario” o de “celoso”, son modos en los que soy para los otros. Pero ellos no significan algo distinto de lo que soy para mí. Mi subjetividad está arraigada en la intersubjetividad, entendida ésta como una existencia común y compartida.

La verdadera reflexión me da a mí mismo no como subjetividad ociosa e inaccesible sino como idéntica a mi presencia en el mundo y al otro, tal como ahora la realizo: soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no pese a mi cuerpo y a mi situación histórica, sino, por el contrario, siendo este cuerpo y esta situación, y todo lo demás, a través de ellos (Merleau-Ponty, 1945: 515).

## V. Conclusión

Para Merleau-Ponty, los planteos sartreanos que postulan el abismo insuperable entre la conciencia y el mundo, el concepto de libertad como creación absoluta y continua, y la imposibilidad del reconocimiento intersubjetivo, son tesis que se fundamentan en el carácter disyuntivo de la relación entre el en-sí y el para-sí. En este sentido, coincidimos con Renaud Barbaras, quien sostiene que una de las principales diferencias entre la filosofía de Sartre y la de Merleau-Ponty es la manera en que cada uno concibe la dialéctica (Barbaras, 1991: 135). El estudioso francés señala que la dialéctica sartreana es una dialéctica de antinomias irreconciliables, mientras que la merleau-pontyana representa una acción recíproca entre las partes, un entrelazamiento en el cual un elemento lleva necesariamente al elemento que niega y viceversa. El propio Sartre, en *Historia de una amistad*, reconoce esta diferencia cuando llama a Merleau-Ponty “pensador de conjunto” (Sartre, 1945: 49) en oposición a su propio pensamiento antitético.

El pensamiento sartreano es un pensamiento antitético y el de Merleau-Ponty un pensamiento que intenta pensar el entrelazamiento, el punto de convergencia de términos que, en una primera instancia, pueden aparecer como contrarios. En la primera parte del trabajo hemos expuesto la manera en que Sartre y Merleau-Ponty conciben la subjetividad. Ambos autores parten de la perspectiva fenomenológica, en tanto sostienen que toda conciencia es conciencia intencional y que, por tanto, la conciencia se encuentra siempre “entregada” al mundo. En *El ser y la nada*, Sartre divide al ser en dos regiones: el “para-sí” y el “en-sí”. Merleau-Ponty acepta dicha diferenciación; sin embargo, le critica a Sartre la forma en que éste expone la relación como la de una pura oposición. Precisamente, el autor de *Signos* sostiene que entre la conciencia y el mundo hay un entrelazamiento que excede la simple oposición. Lo que existe es una penetración recíproca, una existencia en común.

Esta diferencia vuelve a encontrarse en relación a la intersubjetividad. Como señala Merleau-Ponty, la concepción sartreana de ésta se encuentra atravesada por la oposición ontológica entre el en-sí y el para-sí. Precisamente, en *El ser y la nada*, Sartre habla de la imposibilidad de un nosotros-sujeto ya que el para-sí es la unidad irreductible de la acción, pero, al mismo tiempo, su unidad insuperable. Para Sartre (al menos en *El ser y la nada*) la constitución de un nosotros sujeto es imposible ya que el para-sí es nihilización del ser, del Otro y de sí mismo. La crítica merleau-pontyana a la ontología sartreana, por tanto, tiene como correlato su forma de comprender la intersubjetividad. El intento de Merleau-Ponty por pensar la interpenetración del hombre y del mundo más allá (o “más acá”) de la oposición entre el en-sí y el para-sí, es también un intento por pensar la intersubjetividad como una estructura originaria de nuestro ser en el mundo, previa a todo conflicto y objetivación, y reconocer, a su vez, el carácter intersubjetivo de la acción humana.

## Bibliografía

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.  
 \_\_\_\_\_, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.  
 \_\_\_\_\_, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris, 1996.

\_\_\_\_\_, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968.

\_\_\_\_\_, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1948, p. 109.

SARTRE, Jean Paul, *Baudelaire*, Losada, Buenos Aires, 1949.

\_\_\_\_\_, *El existencialismo es un humanismo*, Folio, Barcelona, 2006.

\_\_\_\_\_, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1948.

### Bibliografía complementaria

BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène*, Jérôme Millon, Paris, 1991.

BEAUVOIR, Simone de, *J. P. Sartre vs. Merleau-Ponty*, Siglo XX, Buenos Aires, 1963.

BELLO, Eduardo, *De Sartre a Merleau-Ponty*, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Murcia, España, 1969.

CABANCHIK, Samuel, *El absoluto no sustancial*, Premio "Coca-Cola en las Artes y las Ciencias" 1984, Buenos Aires, 1985.

CAEYMAEX, Florence, "Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis", en *Alter. Revue de phénoménologie*, núm. 17, Editions Alter, Paris, 2009, pp. 29-44.

CORREAS, Carlos, "De la conciencia a la acción", en *El problema de la verdad*, Biblos, Buenos Aires, 1993.

DESAN, Wilfred, *El marxismo de Jean-Paul Sartre*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

SAINT AUBERT, Emmanuel de, *Du êtres aux éléments de l'être*, Vrin, Paris, 2004.

### Notas

<sup>1</sup>En este punto, es importante destacar la continuidad que los planteamientos expuestos en *El ser y la nada* guardan con las tesis mostradas en *La trascendencia del ego*. La oposición conciencia-mundo que aparece en la obra de 1936 se da en el marco de la psicología fenomenológica, primer proyecto filosófico de Sartre, mientras que la oposición para-sí/en-sí se encuadra en la propuesta sartreana de una ontología fenomenológica que implicaría una fundamentación y una radicalización de la primera propuesta. Eduardo Bello realiza una interesante exposición sobre la apropiación del lenguaje hegeliano por parte de Sartre en *El ser y la nada*. En *La trascendencia del ego*, la oposición entre las regiones mencionadas no está designada bajo esta nomenclatura como sí lo es en la obra de 1943. Sin embargo, la oposición entre éstas está presente en ambas obras por igual. Ver: Bello, Eduardo, *De Sartre a Merleau-Ponty*, Capítulo I, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1969.

<sup>2</sup>En el mismo texto, Merleau-Ponty aclara, sin embargo, que hay otras formas de comprender tanto el cristianismo como el marxismo que no partirían de los principios desde

los cuales se realizan estas críticas al pensamiento sartreano. Con respecto al cristianismo, Merleau-Ponty menciona a Pascal y Descartes. Con respecto al marxismo, ni más ni menos que a las obras del propio Marx.

<sup>3</sup>Sobre la centralidad de la acción en el desarrollo del pensamiento sartreano, consideramos sumamente interesante y sugerente el artículo de Florence Cayemaex "La Crítica de la razón dialéctica: ¿una fenomenología de la praxis?" (Florence Caeymaex, "La Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis?", en *Alter. Revue de phénoménologie*, núm. 17/2009, Editions Alter, Paris). En este trabajo, se expone que el medio por el cual Sartre intenta revitalizar al marxismo tras la esclerosis en la que lo sumergió la ortodoxia, es llevando a cabo una fenomenología de la praxis, la cual se fundamenta en las premisas establecidas en *El ser y la nada*.

<sup>4</sup>En *Baudelaire* Sartre se percata de que el poeta parisino no busca revolucionar la moral de su tiempo (como podría ser el caso de Víctor Hugo), sino que, por el contrario, su hundirse en "el mal y en el pecado" tiene como fin ser definido como "malvado" y "corrupto" ante los ojos de su madre y de su padrastro. Las blasfemias, las maldiciones y las herejías aparecidas en *Las flores del mal* no señalan, para Sartre, sino una búsqueda de ser. Baudelaire, a diferencia de los poetas revolucionarios, acepta el Bien sostenido por la moral de su tiempo para así poder definirse a partir del Mal. Un proceso similar ocurre en *San Genet. Comediante y mártir*, donde Sartre aborda la vida del polémico escritor francés y describe el sentido de sus peripecias como una búsqueda por asumirse como encarnación del Mal a partir de la mirada de los otros.

# *HUMANA CONDITIO E* INTERSUBJETIVIDAD VIRTUAL

Raúl Garcés Noblecía  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Introducción

En la redefinición del concepto de la condición humana a partir de la determinación de las actuales consecuencias derivadas de la globalización de la tecnología, no podemos prescindir de las aportaciones del pensamiento crítico desarrolladas durante las últimas cuatro décadas. Nos referimos a las posiciones teóricas elaboradas por la antropología filosófica alemana, el postestructuralismo francés y el pensamiento filosófico iberoamericano, que han construido inteligentes reflexiones y rigurosos planteamientos sobre las implicaciones éticas y los efectos sociales inherentes al desarrollo especializado de las ciencias y la tecnología, aportando ideas cruciales para formular nuestra idea sobre el porvenir de la humanidad bajo las nuevas circunstancias del avance tecnocientífico.

Tal parece que en los centros de investigación y enseñanza superior –tanto en los tecnológicos como en las universidades–, los científicos, técnicos y expertos, en su afán de resolver problemas específicos y delimitados por la misma especialización de su saber positivo e instrumental, se forman una concepción parcial y acrítica de la actividad que realizan, desatendiendo los problemas humanos fundamentales y un conjunto de presupuestos

filosóficos que han de reorientar el sentido ético y educativo, antropológico y ecológico de sus distintas actividades de investigación científica, tecnológica, divulgación y formación.<sup>1</sup>

Consideramos que desde una perspectiva dialógico-filosófica es preciso ensayar nuevas reflexiones que integren críticamente la intersubjetividad humana, sus modalidades interactivas, los conocimientos científicos y el entorno tecnológico virtual, puesto que las habituales representaciones dualistas que tienden a distinguir entre el determinismo fáctico y la libertad humana; o bien, la naturaleza humana y el artificialismo técnico; así como entre el bienestar tecnológico y la enajenación del trabajo –antagonismos recurrentes en la discusión entre los científicos y los humanistas–,<sup>2</sup> resultan ser contraposiciones insuficientes para orientar nuestra concepción y valoración crítica de los efectos globales producidos por las recientes tecnologías postindustriales y los medios electrónico-digitales.<sup>3</sup>

A continuación reformulamos las ideas y los planteamientos de algunos pensadores que han reflexionado desde distintas perspectivas los recursos tecnológicos emergentes y sus diversas consecuencias humanas y éticas. Ofrecemos algunas propuestas e ideas para repensar el concepto de condición humana a partir de los actuales modos de acción y relaciones intersubjetivas mediados por fuerzas tecnológicas virtuales, ya que consideramos nos remiten colateralmente al problema de la desinstitucionalización generalizada de las actuales formaciones sociales y políticas, dejando sin protección los derechos alcanzados por la ciudadanía.

## Condición humana de la acción

Para poder formular los presupuestos filosóficos mínimos que sirvan de orientación sobre las relaciones entre la dimensión antropológica y la esfera técnica, entre la actual concepción de la humanidad y los propósitos de la racionalidad tecnológica, es necesario reconocer los modos inéditos que revisten las tecnociencias contemporáneas. Sostenemos la idea de que las fuerzas tecnológicas constituyen los procesos y medios que conforman la condición humana, esto es, que organizan los impulsos activos correlativos

a la actualización de su racionalidad práctica y su acción instrumental. Por tanto, queremos mostrar que la racionalidad técnica se inscribe dentro del proceso de hominización que se emancipa del entorno natural, e incluso se trata del rasgo actuante e histórico que constituye la condición antropológica moderna, tal como sugiere el filósofo alemán Arnold Gehlen: “El hombre actual como ser técnico carece de una naturaleza constante, es un ser activo que difiere de una sociedad a otra. La técnica es la sangre del hombre moderno”<sup>4</sup> y, en consecuencia, evidenciar el trágico y paradójico destino del emancipador progreso tecnológico postindustrial, que ha puesto al descubierto su incapacidad e impotencia para frenar las ambiciones alienantes de las grandes corporaciones transnacionales; su negación a una reestructuración verde y radical de las grandes industrias contaminantes; el mantenimiento injusto del trabajo asalariado y degradante; la producción de objetos no reciclables y el consumo indiscriminado de energías no renovables, manteniendo entre los tecnólogos y los industriales la apatía y la indiferencia, desatendiéndose irresponsablemente de los efectos desfavorables para el ecosistema y una posible restitución de la biosfera terrestre.

Resulta ineludible la crítica y reemplazo de la “ideología de la prosperidad tecnológica” por un enfoque prudente, responsable y ecológico desde donde se discutan los errores, los riesgos y las equivocaciones inherentes del dominio de la racionalidad tecnológica sobre el entorno natural y la dignidad humana.<sup>5</sup> En las palabras del teórico francés Jacques Ellul: “Si realmente creemos que la técnica nos hace soberanamente libres, si podemos hacerlo todo, entonces debemos cobrar conciencia de la responsabilidad que tenemos al ver los espantosos monstruos que hemos creado”.<sup>6</sup>

A partir de la recuperación de los conceptos antropológico-filosóficos de *vita activa* y condición humana formulados por la pensadora alemana Hanna Arendt, buscamos, en primer término, superar una concepción esencialista y naturalista de la humanidad, ya que a través de sus planteamientos se intentan repensar las relaciones y circunstancias que conforman el campo de fuerzas constitutivas de la *humana conditio*: la *labor*, el *trabajo* y la *acción*.<sup>7</sup> Siguiendo a la pensadora, la idea de la condición humana no trata solamente de los objetos materiales transformados y producidos mediante nuestra *labor* cotidiana, sino del *trabajo mismo* como *dimensión práctico social* de las

interacciones humanas; y especialmente del valor que tiene la *acción política*, es decir, la *actuación* creadora de las formas plurales de *institucionalización de la autoproductora vida activa* de los más diversos condicionamientos humanos: la práctica ética y los vínculos sociales, la participación pública y la consolidación de la *res pública*.<sup>8</sup> Nosotros queremos destacar la actual condición humana del trabajo y de la acción a través del empleo de las tecnologías interactivas y tecnocientíficas. Reactualizando los planteamientos de Arendt, sostenemos que existe una *mundana* sobreproducción de *arteficios técnicos* que facilitan la trascendencia histórica de las generaciones, además de ampliar el *plural horizonte* de las acciones intersubjetivas implicadas y ampliadas en las actuales redes tecnológicas.<sup>9</sup> La condición actual de las prácticas humanas, esto es, la *vita activa* de la labor, el trabajo y la acción, están dando lugar a una multiplicidad de subjetividades y a una riqueza interactiva de comunidades que inventan a través de redes de comunicación nuevos condicionamientos sociales y políticos, sexuales e interculturales, mundanos y virtuales.

Durante los últimos veinte años se han incorporado a la caracterización de las recientes condiciones de la existencia humana diversos movimientos ideológicos, entre los cuales destacan el *transhumanismo* de los científicos “cruza fronteras epistemológicas” y el *posthumanismo* de los pensadores interdisciplinarios posmodernos. El transhumanismo, de orientación eugenésica, plantea entre sus propósitos programáticos augurar y vislumbrar las transformaciones radicales que acontecen a la condición humana de la acción en el contexto de las innovaciones tecnológicas y las relaciones sociales que la hacen suscitarse. La ideología transhumanista tiene como punto de partida la convergencia entre tecnologías diversas como la nanotecnología médica y la biotecnología transgénica, las tecnologías de la información y los simuladores virtuales, las ciencias cognitivas y la inteligencia artificial, que según sus expertos y promotores darán lugar a nuevas condiciones para el “perfeccionamiento inevitable” de la existencia humana. Con tesis aventuradas y acrílicas plantean que la “correlación irreversible” entre estas tecnologías paulatinamente nos irá alejando de nuestra actual conformación corporal y cognoscitiva, mental y moral para “evolucionarnos” *en algo más que humanos*.<sup>10</sup>

Mediante ideológicos planteamientos desarrollistas y alucinantes imágenes, propios de la narrativa de ciencia ficción, sostienen que las facultades físicas e intelectuales se encuentran en procesos de evolución sin precedentes biológicos, generando lo que se denomina el *posthumano*. Se trata de un modo de existencia que se perfeccionará paulatinamente, dejando en un segundo plano “experiencias indeseables” como el hambre y el dolor, las carencias y necesidades biológicas, las enfermedades congénitas y las discapacidades, el envejecimiento y, en el límite, la condición finita de la humanidad; así, entraremos en una última fase posthistórica donde se alcance a controlar la herencia genética de los individuos, para ir estableciendo proyectos sociales consensuados que orienten las caprichosas y futuras transformaciones del cuerpo y la mente, superando los defectos y límites que la humanidad ya no tendrá que soportar.<sup>11</sup> Desde esta perspectiva “redentora”, sostienen ingenuamente que las implicaciones políticas y ciudadanas involucradas con estos cambios nos conducirán al reconocimiento y la protección de la libertad “eugenésica”, la libertad “transreproductiva” y la libertad “cognoscitiva”,<sup>12</sup> consideradas dentro de una nueva generación de “libertades posthumanas” que garantizarían a los individuos la libre decisión en el empleo de tecnologías que puedan perfeccionar la corporalidad y la mente, e incluso diseñar políticas estatales y médicas para intervenir en la manipulación genética y biomecánica de las nuevas generaciones.<sup>13</sup>

Por otro lado, entre las precursoras e inspiradoras del *posthumanismo*, destaca la filósofa norteamericana postmoderna Donna J. Haraway, en cuyas propuestas interdisciplinarias se encuentran sus estudios sobre tecnociencias, etología y feminismo. La pensadora es la principal representante e impulsora del *feminismo cyborg*.<sup>14</sup> Sus tesis consisten en un conjunto de planteamientos irónicos que muestran los alcances y consecuencias derivados de los actuales procesos de reinvenición del cuerpo y la vida logrados a través de las nuevas correlaciones entre la ingeniería genética, los medios electrónico-digitales y las nuevas modalidades de interacción virtual mediante los que busca mostrar los cambios biológicos, interactivos, sociales y transgénero de la actual condición humana. A través de un singular y multidisciplinario enfoque, insiste en una denuncia radical de las posiciones feministas de orientación socialista emancipadora y jurídico-humanistas norteamericanas, a las que

considera vinculadas a prácticas postcolonialistas dominantes, cómplices de las ideologías xenofóbicas y encubridoras de las diversas modalidades de reduccionismo del erotismo a las prácticas heterosexuales conservadoras.

Inspirada en los estudios de la biología del siglo XX y la narrativa de ciencia ficción, Haraway diseña su principal propuesta teórico-filosófica, la *condición posthumana cyborg*, mediante dos “imágenes conceptuales” sobre las cuales gira su proyecto interdisciplinario: 1) la complejidad social y política de la *lógica cyborg*, es decir, la correlación y tensión inherente entre las luchas sociales, el conocimiento científico y la ficción política que se presentan actualmente en las sociedades postindustriales entre las que destacan los recientes movimientos de resistencia feministas que, afirma, han diluido la ficticia división social que separa a los hombres de las mujeres al relativizar las diferencias de género y disolver las fronteras simbólicas de la cultura: entre el espacio público y la vida privada, entre lo masculino y lo femenino, entre las relaciones afectivas y las interacciones virtuales.

De esta manera, los discursos feministas han contribuido con la *desnaturalización de la condición humana heterosexual*, al lograr formular una teoría de la experiencia y la sensibilidad postfemenina mediante la crítica del patriarcado esencialista dominante, revelando que las luchas de resistencia constituyen auténticos impulsos de las recientes *ficciones sociales y culturales transgénero*,<sup>15</sup> y 2) el *cyborg* como el más reciente *modelo de existencia posthumano* que supera a la ciencia ficción al incorporar y hacer coexistir las estructuras biológicas en los medios electrónicos y tecnológicos.<sup>16</sup> Mediante esta metáfora teórica y literaria, Haraway anuncia e insiste sobre las inéditas condiciones que estarían paulatinamente adoptando muchas de las actuales modalidades de existencia, al inventarse “seres híbridos” y formas de vida donde convergen partes orgánicas y extensiones robóticas, movimientos sociales y comunicaciones globales, prácticas transgénero y simulaciones virtuales, capaces de interrelacionarse entre ellas y, en corto plazo, reproducir inéditas modalidades de existencia.

Para Haraway, el *feminismo cyborg* se opone al control patriarcal totalitario de la sociedad conservadora y al naturalismo jurídico protector de la moralidad heterosexual para aliarse a la ingobernable insolencia de los “fenómenos híbridos” –avatares e inteligencias autómatas, órganos

y extensiones cibernéticas, comunidades y clones virtuales— derivados del empleo y aplicación de diversas tecnociencias como la ingeniería de la vida, las tecnologías hipertextuales y los simuladores virtuales que van disolviendo paulatinamente las dicotomías entre el organismo viviente y la máquina, entre la inteligencia y la percepción, entre las hembras y los machos biológicos, entre la verdad y la ilusión. Tal multitud invasiva de *cyborgs* y sus complejas manifestaciones virtuales demostrarían la insuficiencia teórica de las conservadoras tradiciones filosóficas y feministas que siguen concibiendo las relaciones intersubjetivas partiendo de los contextos esencialistas de la identidad e igualdad sexual; la autoconciencia del Yo y la concientización del Otro; las relaciones entre vida íntima y exterioridad social; divisiones obsoletas con las que se trata de anular la pluralidad de la experiencia y su apertura tecnológica irreductible: la *híbrida heterogeneidad* de la *condición posthumana*.<sup>17</sup>

### Condición intersubjetiva virtual y actualización

Probablemente no sea en los ámbitos de la ingeniería genética ni de la inteligencia robótica donde las transformaciones sobre la condición humana han impactado con mayor fuerza social y amplitud geográfica, sino en la actualización y convergencia entre los sistemas de cálculo binario, los procesadores electrónicos de información y los espacios interactivos en la red mundial de comunicación, que durante las tres últimas décadas han logrado superar nuestra concepción instrumental y mecánica de las tecnologías, consolidando a las mediaciones electrónico-digitales de comunicación y sus recientes condiciones intersubjetivas virtuales,<sup>18</sup> expresadas en el auge de los programas hipertextuales, la hipermedia, las distintas versiones de la web y los simuladores de realidad virtual, cuyo rasgo principal —respecto de la civilización de la escritura física y la representación formal-lineal— ha sido lograr digitalizar y representar, procesar y manipular casi cualquier espacio, objeto y concepto mediante los lenguajes algorítmicos y las imágenes de síntesis, que parecen no descansar en hacer surgir inéditas versiones más versátiles, amables y complejas.<sup>19</sup>

Asistimos a la consolidación de una concepción virtual y actuante de representar y concebir el mundo. Asombrosas imágenes audiovisuales capaces de indagar y explotar un amplio número de posibilidades de interpretación y aplicación, operatividad y transformación del mundo interpersonal real, social y formativo.<sup>20</sup> En este contexto, las tecnologías interactivas remiten a un conjunto de condiciones intersubjetivas y representaciones que nos permiten simular e intervenir sobre los procesos estructurantes de la naturaleza, las relaciones intersubjetivas y los proyectos sociales. Nos encontramos ante una permanente problematización de las condiciones interactivas y audiovisuales de la humanidad, ya que los procesos de representación y manipulación digital a través de la simulación y la virtualización se caracterizan no tanto por las soluciones y respuestas que nos ofrecen, sino más bien por las preguntas que nos plantean y los problemas que suscitan. Siguiendo las intuiciones del pensador posestructuralista francés Pierre Lévy, “La virtualización es un nuevo proceso de hominización que inventa preguntas, problemas, es actualmente uno de los principales vectores de la creación de la realidad”.<sup>21</sup>

Existe un manejo indiscriminado de la noción “virtual”, concepto que no sólo ha sido desvinculado de su sentido originario sino reinterpretado de maneras ambiguas ya que suele emplearse indistintamente para designar un evento probable cuyo acontecer es casi inevitable, como también para descalificar una concepción engañosa o ficticia de la realidad, y últimamente para caracterizar los recientes fenómenos de interacción y simultaneidad ofrecidos por las tecnologías de la información y comunicación. Pensamos que lo “virtual” es algo más que una mera posibilidad que está por actualizarse, una estrategia audiovisual de persuasión o el mero conjunto de efectos interactivos producidos por los medios de comunicación masiva. Siguiendo los planteamientos de Lévy, es necesaria una reformulación de la *idea de lo virtual* que nos permita ampliarla y redefinirla, remitiéndola a un conjunto de tres procesos fundacionales, prácticos e inmateriales de autocreación cultural que no cesan de transformarse profundamente: el *logos*, la *polis* y la *techné*, esto es, el lenguaje, la interacción social y la habilidad técnica y expresión artística.<sup>22</sup>

De otra manera, sostenemos que hay que concebir las recientes *condiciones virtuales* como un conjunto de *procesos lingüísticos* (las formas de representación e

interpretación que hace surgir), *interactivos* (la invención de otras posibilidades de transformación del entorno y el establecimiento de modalidades alternativas de vínculo social) y *estéticos* (el impulso de experiencias artísticas creadoras que alcanzan formas de plasticidad simbólica superiores). En suma, concebimos la *virtualización* a partir de la actualización de nuestras propias fuerzas y potencialidades creadoras que insistentemente *problematizan* la realidad, *experimentan* lo inactual y *estilizan* el mundo de la vida.<sup>23</sup>

Habrà que mostrar que la condición virtual ya no se define únicamente por el conjunto de posibilidades y soluciones prácticas que nos ofrecen los medios digitales, sino por la riqueza interactiva y la plasticidad audio-conceptual que abren un campo inédito de problemas ofrecidos por el avance del conocimiento tecnocientífico en las distintas esferas de la acción humana. Reactualizando los conceptos de Lévy, podemos afirmar que asistimos a la mundialización de la condición virtual de la representación, la modelización de la naturaleza y la formación de comunidades virtuales que reivindican acciones de resistencia social. Una creciente virtualización en distintos ámbitos emerge bajo distintas modalidades: la virtualización de la distancia y el tiempo simultáneo a través de la red global de comunicación; la virtualización de los límites de la escritura horizontal por la transversalidad de los enlaces hipertextuales; la virtualización de la asistencia médica a través de los simuladores de telepresencia; la virtualización de los seres por la clonación genética de semillas, plantas y organismos vivos; la virtualización de la guerra a través de la globalización de la desigualdad económica; la virtualización de la resistencia civil en las comunidades virtuales o redes sociales;<sup>24</sup> y la virtualización de la creación estética mediante el arte sintético.<sup>25</sup>

Por ello no es extraño que con el veloz desarrollo y la consolidación económica de las tecnologías electrónico-digitales, sus efectos sociales y culturales, diversos pensadores de varias disciplinas filosóficas se inquieten por los problemas que han suscitado en campos como la epistemología de las tecnociencias, la filosofía de la democracia, la ética aplicada y la filosofía de la cultura.<sup>26</sup> Perplejos, se preocupan por el examen crítico y los impactos que los medios interactivos tienen en las distintas esferas humanas de la interacción social y las nuevas modalidades de participación cultural. Formulan planteamientos originales, reflexivos y valorativos sobre la condición

tecnológica de la humanidad, entre los que destaca el filósofo italiano G. Sartori, que coincide en mantener una posición crítica ante la reciente condición intersubjetiva virtual, denunciando una creciente simulación de los modos de participación política a través de las redes de intervención a distancia en la recientemente denominada *teledemocracia* que, afirma Sartori, sólo expresa una nueva versión degradada y empobrecida de los modelos prácticos de la democracia directa.<sup>27</sup>

En efecto, mediante la tecnología interactiva digital se puede inducir a los ciudadanos a participar en procesos electorales desde sus domicilios, sin otro contexto ideológico que sus individualistas inclinaciones acríticas y sus impulsos conservadores irreflexivos. Se trata de una reciente promoción política interactiva que habrá que seguir con cautela, ya que esta condición virtual de la participación pública mediante recursos electrónicos puede reducirse a la misma estrategia del indiferente consumo *mass mediático*. Bajo esta modalidad interactiva sin diálogo, argumentación ni crítica, se contravienen los procesos de deliberación pública y reflexión rigurosa, es decir, se trata de un mero simulacro de participación social, donde los sujetos asumen roles de “consumidores políticos” a partir de ilusorios compromisos morales y manipuladas decisiones políticas. Por ello, tenemos que mantener una distancia crítica con respecto a estas propuestas de teledemocracia que obedecen a las estrategias del desencarnado “mercado del consenso electrónico”: un espacio económico rentable que distribuye bienes políticos y mediáticos a través de la oferta y el consumo rápido e impersonal de propuestas políticas y de asistencia social puestas al servicio de los nuevos *ciudadanos espectadores*.<sup>28</sup>

Esta concepción de la virtualización de las condiciones de participación política a través de la teledemocracia promueve una pseudo estructura interactiva que va degradando la participación pública y social concreta. Solemos olvidar que mientras los ciudadanos no intervengan en el diseño, organización y gestión de las estructuras de las tecnologías de la información interactiva, éstas seguirán estando al servicio de la rentabilidad y el interés económico de los grupos “monopolizadores del aire”,<sup>29</sup> o también bajo las políticas de Estado que, con argumentos para garantizar la seguridad nacional, suelen promover la vigilancia y el control electrónico sobre la sociedad civil, amenazando las facultades de los diversos grupos para organizarse y dialogar

libremente, poniendo en riesgo los derechos a la privacidad e intimidad de la comunicación entre los ciudadanos.<sup>30</sup>

Pensamos que existe una brecha entre las condiciones electorales interactivas y su eficiencia social práctica que se puede constatar en los diversos problemas de acceso ciudadano al nuevo orden de los condicionamientos virtuales. Esta falta de incorporación social al uso de los recursos interactivos deforma cualquier expresión de participación política concreta y permite la manipulación del procesamiento electrónico de los resultados, producto de la simulación de consensos previamente diseñados. Es por eso que no resulta extraña la idea de que las condiciones virtuales de participación simulada pueden inscribirse en el proyecto global de ir despolitizando la vida social, transformando los ciudadanos en curvas estadísticas, en “consumidores electorales” redundantes y predecibles.<sup>31</sup> En efecto, las condiciones de la acción política virtual constituyen un desafío para el porvenir de la acción política y pública, por un lado, en tanto nuevas formas de participación ciudadana y sociabilidad; por otro, bajo el riesgo de ser subsumidas en el entorno espectacular y la rentabilidad del mercado *mass mediático*; y finalmente, bajo la sombra de los mecanismos sofisticados de simulación, vigilancia panóptica y control estatal.<sup>32</sup>

No hay que dejar de insistir que uno de los principales riesgos que reviste la virtualización de la acción política consiste en suponer que la interacción simultánea y la velocidad de la información audiovisual anuncian la renovación del modelo de democracia directa. Tal como sostiene el pensador francés Paul Virilio, se trata de procesos de simulación y automatización de la participación pública a través del control de las deliberaciones mediante “reflejos condicionados” inherentes a los sondeos de opinión y elecciones ciudadanas previsibles. Las tecnologías de la interactividad pueden conducirnos a una democracia interactiva directa que dejará de ser “representativa” para convertirse en “presentativa”,<sup>33</sup> esto es, no tendrá que demostrar su *eficiencia social* democrática sino tan sólo mostrar su *eficacia instrumental* autoritaria, es decir, será mera simulación y espectáculo: simultaneidad alienante.<sup>34</sup> En ese mismo contexto de participación interactiva, las “campañas humanitarias de asistencia social” a través de medios de persuasión masiva, desarrolladas en algunas naciones, ocultan mediante imágenes editadas el sufrimiento real

de individuos con el propósito de patrocinar económicamente a distancia el alimento y la educación de los *niños virtuales* del tercer mundo. En suma, estamos frente a una reestructuración de las condiciones instrumentales y sus formas de representación mediante las acciones sociales a distancia, que han dado nacimiento a un proceso civilizatorio complejo e incierto de virtualización y simulación generalizada, produciendo audiovisualmente un *simulacro de humanidad* que otorga primacía a las condiciones tecnológicas que le sirven de mortaja.<sup>35</sup>

### Desmodernización de la condición humana

¿Será que existe una exaltada y sobrevalorada imagen de las virtudes y las soluciones aportadas por las diversas tecnologías por encima de las condiciones concretas de la *vida activa de la humanidad*, sobre las concepciones recurrentes en cuanto a los beneficios y consecuencias de la biotecnología, las comunicaciones virtuales en tiempo simultáneo y la nanotecnología robótica? Es imprescindible una reflexión antropológico-filosófica y política menos ingenua sobre la existencia y la finitud humana, las relaciones virtuales intersubjetivas, la percepción sensible y la creación artística, la vida social y las diferencias culturales, para poder reorientar nuestra concepción de las fuerzas tecnológicas como *condición humana activa* al menos en cuatro frentes:

1. Incorporar en la enseñanza e investigación de las ciencias positivas e ingenierías, en los expertos y en la opinión ciudadana, un enfoque antropológico-filosófico y crítico social que reconozca los principales problemas humanos y éticos que ha de enfrentar el avance científico y tecnológico, es decir, que considere la creciente inequidad económica sobre la población, las desigualdades políticas y sociales, así como la destrucción de la biodiversidad. Consecuencias que sólo pueden ser revertidas mediante un renovado sentido de la corresponsabilidad interdisciplinaria entre humanistas y tecnólogos; la valoración racional de la prudencia y el compromiso ético responsable en la investigación científica, que lamentablemente han sido desplazadas por la acítica racionalidad tecnológica, instrumental y virtual, que durante el último siglo sirvió principalmente para construir



una concepción presuntamente neutral de la ciencia y la técnica cuyos fines bélicos, económicos y de control social son evidentes.<sup>36</sup>

2. Advertir que en el lapso de las últimas dos décadas se viene configurando una nueva e inédita civilización que no debemos confundir con las ideologías eufemistas de una era global de la información o con una cultura de la interacción digital.<sup>37</sup> Tenemos que repensarla en relación con aquello que desfaza y suprime: la *condición humana socialmente instituida*. Esto es, como afirma el teórico francés Alain Touraine, la imagen que las sociedades e instituciones tienen de sí mismas se encuentra en riesgo de sufrir una *desmodernización social generalizada*. Esto significa el riesgo de desaparición de las instituciones de salud pública, el comercio justo, la educación pública, la asistencia social, los derechos políticos y la soberanía de las naciones. La *desmodernización* es quizá el último proceso de reordenamiento civilizatorio cuya exigencia es una permanente desocialización de los vínculos jurídicos, la despolitización de la ciudadanía razonable y la desinstitucionalización de vida comunitaria operada por el nuevo imperio tecnocrático de la racionalidad administrativa, del mercado global y del capital electrónico. Ya reconocemos los signos de esta era en las estrategias de combate empleadas por las treinta corporaciones mundiales más poderosas, cuyas armas son ahora la velocidad y la eficacia, la rentabilidad y la especulación, la simulación y la persuasión, encontrando a través de estos medios victorias que virtualizan las guerras mundiales en un orden más sofisticado, efectivo y devastador.<sup>38</sup>

3. En estas condiciones, nuestras tareas teóricas y críticas consisten en no descuidar, en primer término, una redefinición de la auténtica *vita activa* y la *conditio humana* que incorpore la valoración de la *multiplicidad humana*, la experiencia plural de mujeres, gays, bisexuales y *cyborgs* discriminados en nombre de la superioridad de cualquier forma de dominio; segundo, intensificar el uso político alternativo de la red mundial, y promover las luchas ganadas por la resistencia social e intercultural, crítica y militante en el ciberespacio con el propósito de socavar y desmitificar los distintos modelos de exclusión y represión; y tercero, explorar y evaluar investigaciones interdisciplinarias como espacio para la autocrítica de modelos teóricos esencialistas e irreflexivos. Puede tal vez que el auge del conocimiento tecnocientífico contenga, exprese y augure nuevas formas

de lucha política y organización social donde la diversidad humana pueda renovar su sensibilidad y su corporalidad, su inteligencia conectiva y su pensamiento crítico, su expresión artística y su existencia en dimensiones plásticas virtuales y reales.<sup>39</sup>

4. Mostrar con la crudeza inherente de los argumentos fácticos que los límites con que choca este giro virtual civilizatorio lo constituyen el actual crecimiento poblacional y la fragilidad de la biosfera terrestre. Alertar que en las condiciones actuales sumar a los siete mil millones de habitantes el incremento de la población mundial de mil millones de humanos cada diez años, resulta improcedente para la producción de alimento, trabajo, salud y educación sin tener que agotar los recursos energéticos de la naturaleza, quedando excluida, desde la política global neoliberal, toda tentativa de distribución justa y equitativa de los recursos. En las palabras del filósofo chileno Manuel Garrido: “la solución liberal se encuentra en marcha: esto es, prescindir de tres mil millones de habitantes ya excluidos y previsiblemente anulados del más reciente proyecto humano”.<sup>40</sup>

En la reflexión sobre el porvenir de la humanidad, bajo su nueva condición tecnológica virtual, no podemos descuidar los viejos problemas éticos, políticos y existenciales. No debemos prescindir de una formación filosófica y un espíritu crítico dialógico que nos invitan a asumir una serie de valiosas actitudes teóricas que no deben desatender el *lado oscuro* de la globalización electrónica y planetaria, en primer término, evitando el falso optimismo ideológico sobre las virtudes de las tecnologías postindustriales y audiovisuales interactivas; pero también debemos superar la actitud e imagen desalentadora y fatalista frente a sus resultados y efectos. En segundo lugar, desde una perspectiva antropológico-filosófica, resulta necesario construir escenarios sobre las consecuencias de la *desmodernización generalizada* en los distintos planos: práctico, cultural, político, demográfico, social y ecológico.<sup>41</sup> Y, finalmente, hay que repensar e interrogarnos sobre nuestra capacidad e imaginación para enfrentar éticamente y revertir políticamente el más reciente acontecimiento tecnológico civilizatorio: la ampliación de un *mundo virtual desencarnado*, la formación de una *red planetaria de comunicación sin diálogo*, y la simulación de una *aldea global sin rostro humano*.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. Olivé, L., *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, FCE, México, 2007, p. 105; y Sartori, G., *La tierra explota*, Taurus, México, 2003, p. 27.

<sup>2</sup> Maldonado, T., *Técnica y Cultura. Debate entre Bismarck y Weimar*, Infinito, Argentina, 2002, p. 14.

<sup>3</sup> Cfr. Echeverría, J., *La revolución Tecnocientífica*, FCE, España, 2003, p. 170.

<sup>4</sup> Gehlen, A., *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 32.

<sup>5</sup> Cfr. Garcés, R., “Ética y tecnociencia”, en Herrera, R. (coordinadora), *Hacia una nueva ética*, Siglo XXI, México, 2006, p. 291; y Linares, J.E., *Ética y mundo tecnológico*, FCE, México, 2000, p. 435.

<sup>6</sup> Ellul, J., *El siglo XX y la técnica*, Labor, Barcelona, 1980, p. 169. Sobre la necesidad de plantear una actitud responsable como principio no utópico y sustantivo de una ética para la tecnología contemporánea véase, Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, p. 357.

<sup>7</sup> Cfr. Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 21.

<sup>8</sup> Cfr. *supra*, nota 35.

<sup>9</sup> Cfr. Arendt, *op.cit.*, p. 22.

<sup>10</sup> Puede visitarse el sitio de la Asociación Mundial Transhumanista, en [www.transhumanismo.org](http://www.transhumanismo.org); sobre las diferencias entre las técnicas antropomórficas, antropocéntricas y geocéntricas respecto de las tecnologías transhumanas véase, M. Vallenilla, *Fundamentos de la meta-técnica*, Monte Ávila, Venezuela, 1990, p. 12.

<sup>11</sup> Toledo, A., “Nanotecnología y transhumanismo”, en *Casa del Tiempo*, V, núm. 33, y en línea en PDF [www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/33\\_34\\_iv\\_jul\\_ago\\_2010/casa\\_del\\_tiempo\\_eIV\\_num33\\_34\\_09\\_13.pdf](http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/33_34_iv_jul_ago_2010/casa_del_tiempo_eIV_num33_34_09_13.pdf)

<sup>12</sup> Véase en línea [www.kurzweiltech.com/ktiflash.html](http://www.kurzweiltech.com/ktiflash.html); y Kurzweil, R., *La era de las máquinas espirituales*, Planeta, México, 2000, p. 298.

<sup>13</sup> Sobre la crítica desmitificadora del determinismo tecnológico véase, Sanmartín, J., *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*, Anthropos, Barcelona, 1992.

<sup>14</sup> El documento con el que se inicia el *feminismo cyborg* es el “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, en Haraway, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Valencia, 1995, pp. 251-311.

<sup>15</sup> “Los movimientos internacionales feministas han construido la experiencia de las mujeres y, asimismo, han destapado o descubierto este objeto colectivo crucial. Tal experiencia es una ficción y un hecho político de gran importancia. La liberación se basa en la construc-

ción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión y también de lo posible. El cyborg es materia de ficción y experiencia viva que cambia lo que importa como experiencia de las mujeres a finales del siglo XX. Se trata de una lucha a muerte, pero las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica.” *Ibid.*, p. 253.

<sup>16</sup> Según sus planteamientos, ya se encuentran entre nosotros los antecesores de los *cyborgs*, se trata en primer término de los *hackers* o programadores informático-rebeldes, pero también de los *anarquistas* y los *izquierdistas*, las *feministas* y los *artistas virtuales*, así como de los *piratas de datos electrónicos* que defienden el libre e ilimitado acceso a la red; la gratuidad del *software* y la información digital; la descentralización y la desincorporación de los medios electrónicos para arrancárselos al control del Estado y al dominio económico de las grandes empresas multimedia.

<sup>17</sup> Cfr. Aguilar, T., *Ontología Cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad Tecnológica*, Gedisa, Barcelona, 2008, p. 107.

<sup>18</sup> Cfr. Castells, M., *La era de la información*, 3 vol., Siglo XXI, México, 1999; Mashuda, Y., *La sociedad informatizada como sociedad postindustrial*, Fundesco, Madrid, 1984; Martín, J., *La sociedad interconectada*, Tecnos, Madrid, 1980; y Brzezinsky, Z., *La era tecnocrónica*, Paidós, Buenos Aires, 1979.

<sup>19</sup> Cfr. Echeverría, J., *Un mundo virtual*, Plaza & Janés, Barcelona, 2000, p. 64.

<sup>20</sup> Sobre las múltiples acepciones y sentidos del término imagen de síntesis por su 1) actuación y rapidez; 2) mezcla coherente; y 3) artificialismo interactivo, véase F. Colombo, “La comunicación sintética”, en G. Bettetini y F. Colombo, *Las nuevas tecnologías de la comunicación*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 252; Quéau sostiene: “Las imágenes tridimensionales “virtuales” no son representaciones de una realidad ya existente, sino simulaciones numéricas de realidades nuevas”, Quéau, P., *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 126.

<sup>21</sup> Lévy concibe el proceso de virtualización inspirado en el pensamiento de Bergson y Deleuze y en oposición a la actualización de la potencia aristotélica. Se trata de un proceso creador de la realidad: un tránsito de lo actual a lo inédito, de lo presente a lo nuevo, de lo existente que expresa un plus de fuerza. La importancia de la virtualización no se encuentra en los resultados que hace posibles, sino en las cuestiones que suscita y los acontecimientos que produce. Así, virtualizar el mundo consiste en descubrir sus problemas inherentes y abrirlos a la dimensión de su realización creativa. Lévy, P., *¿Qué es lo virtual?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 20.

<sup>22</sup> La hipótesis de la existencia de un *tercer entorno infovirtual* ha sido brillantemente elaborada por el filósofo Javier Echeverría, *Los señores del aire: Telepolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999, p. 48; correlativa a ella se encuentran las reflexiones sobre una *tercera fase audiovisual* de la cultura, derivada de la consolidación de los medios electrónicos, presente en la obra del lingüista italiano Raffaele Simone, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Taurus, Madrid, 2001.

<sup>23</sup> Cfr. Lévy, P. *op.cit.*, p. 67.

<sup>24</sup> Entre las más recientes expresiones de resistencia virtual mediante la filtración de información empresarial y gubernamental denunciando prácticas no éticas, destaca internacionalmente Wikileaks, organización mediática de interés público no lucrativo, creada por Julian Assange y gestionada por *The Sunshine Press*.

<sup>25</sup> Lévy, P., *ibid.*, p. 35; y Garcés, R., “Virtualización y arte inmersivo”, en *Filosofía y realidad virtual*, Prensas Universitarias de Zaragoza, España, 2007, p. 370.

<sup>26</sup> Cfr. Lévy, P., *op. cit.*; Sartori, G., *El homo videns. La sociedad teledirigida*, Taurus, Madrid, 1998; Bilbeny, N., *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*, Anagrama, Barcelona, 1997; y Pérez Tapias, *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

<sup>27</sup> Sartori, *op. cit.*

<sup>28</sup> Cfr. Perez Luño, A., *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?*, Gedisa, Barcelona, 2004.

<sup>29</sup> Echeverría, J., *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999, p. 192.

<sup>30</sup> Una muestra de las intervenciones sociales en los espacios virtuales en nuestra nación son las acciones realizadas por Anonymous a las páginas de la Arquidiócesis de la Iglesia Católica en México. Anonymous, como es sabido, es el pseudónimo empleado internacionalmente por grupos de individuos que realizan protestas en favor de la libertad de expresión, la independencia de Internet y en contra de gobiernos autoritarios. En los días previos a la visita del Papa a México, sus activistas virtuales postearon un video en Youtube, donde destacan: “El conocimiento es libre. Con la fe no se lucra. Somos Anonymous. Somos Legión. No olvidamos. No perdonamos. Espéranos”. En tal ocasión el ataque fue un *defacement*, es decir, la alteración del contenido de un sitio web. Allí señalan: “No tenemos nada contra la creencia cristiana, sino contra la Iglesia y el Papa. ¡Corruptos!” “Jesús amaba a los niños; el Papa protege a quien los viola. Jesús era pobre; el Papa amasa fortunas. Jesús se apoyaba sobre un bastón de palo; el Papa sobre un báculo de oro. Jesús predicó la paz; el Papa bendice dictadores y la guerra. Jesús viajaba en burro; el Papa viaja en papamóvil blindado.” Revista *Proceso*, Semanario de política, 19 de marzo del 2012, “Tumba Anonymous sitio web de la Arquidiócesis; crítica visita papal”.

<sup>31</sup> El mes de mayo del 2012, semanas antes de las elecciones para la presidencia nacional en México, surge el movimiento #YoSoy132, entre sus cuestionamientos se encuentra la democratización de los medios de comunicación y la exigencia de un segundo debate presidencial transmitido a nivel nacional con estudiantes universitarios. Algunos críticos destacan la limitada expresión individualista en primera persona, así como su emergencia social desvinculada de otros movimientos sociales radicales. No obstante, otros, como el filósofo Enrique Dussel, consideran el movimiento como “uno de esos acontecimientos inesperados y felices” que puede resumirse en tres interpelaciones. Primera, que lo define como “apartidista, pero sin embargo profundamente político” ya que “asume la responsabilidad de limpiar una representación electorera corrompida”. Segunda, interpelación correlativa a la primera, “exige el ejercicio ético de la política por medio de una democracia real, transparente; no cínica, aparente, hipócrita”. “Atacando el monopolio de la media el movimiento #YoSoy132 toca la esencia de la democracia en nuestra edad signada por

la tecnología electrónica.” Finalmente, una tercera interpelación que nos remite a una “posible interferencia electrónica en el mecanismo de la contabilidad final de la elección”, “decisiva dentro del proceso democrático cuando se usa una tecnología electrónica”. *Interpelaciones del movimiento #YoSoy132*, Diario *La Jornada*, 9 de junio de 2012.

<sup>32</sup> Cfr. Whitaker, R., *El fin de la privacidad. Cómo la vigilancia total se está convirtiendo en realidad*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 171; y Raúl Garcés, “República electrónica y Tele-democracia”, en Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo y Marina López López (coordinadores), *Republicanos y Republicanismos*, UMSNH-UNAM, México, 2008, p. 147.

<sup>33</sup> Véanse, Virilio P., *La velocidad de liberación*, Manantial, Buenos Aires, 1997; y Maldonado T., *La crítica de la racionalidad informática*, Paidós, Barcelona, 1998.

<sup>34</sup> Sobre el valor que se concede a la *eficacia técnica*, pese a los riesgos y peligros que trae consigo y el deseo de que logre evitarse en la medida que existe un mayor grado de *eficiencia técnica*, Olivé sostiene que “Un sistema puede ser eficaz, pero no eficiente. De hecho, puede ser máximamente eficaz, pero muy ineficiente. Por ejemplo, si logra todos los fines propuestos (es máximamente eficaz) pero tiene muchas consecuencias no previstas, que son además muy costosas en términos económicos y de otros parámetros que quienes evalúan juzgan valiosos. Por ejemplo, eliminar una plaga con un insecticida que mate toda la flora y fauna de un bosque”, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, Paidós-UNAM, México, 2000, p. 101.

<sup>35</sup> Baudrillard, J., *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1996.

<sup>36</sup> Olivé, L., *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, Paidós-UNAM, México, 2000, p. 97.

<sup>37</sup> De Kerckhove, D., *Inteligencias en conexión. Hacia una sociedad de la Web*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 173.

<sup>38</sup> Touraine, A., *¿Cómo salir del liberalismo?*, Paidós, México, 1999, p. 104.

<sup>39</sup> Atendiendo a los principios políticos republicanos de discusión y participación colectiva en asuntos públicos, Andoni Alonso e Iñiqui Arzoz han señalado un conjunto de derechos reclamados al interior de una “república electrónica” entre los que podemos destacar: el derecho de la ciudadanía a disfrutar de fuentes de energía renovable y al uso de diversas tecnologías que garanticen su vida plena en las distintas dimensiones económicas (transferencias de capital y dinero electrónico), médicas (nanotecnología y cirugías teledirigidas), sociales (acceso gratuito a tecnologías interactivas) y culturales (libre producción y expresión); el derecho a una formación informática básica y diferenciada; el derecho al acceso a conexiones abiertas a Internet; el derecho al uso de software mínimo y gratuito (procesadores de textos, correo electrónico, navegadores, buscadores y otros); y, finalmente, el derecho a ser protegido de la tecnovigilancia. Cfr. Andoni Alonso e Iñiqui Arzoz, *Cibergolem, La quinta columna digital. Antitratado comunal de hiperpolítica*, Gedisa, Barcelona, 2005; y Velasco, A., *Republicanism and Multiculturalism*, Siglo XXI, México, 2006, p. 125.

<sup>40</sup> Garrido, M., *Estar de más en el globo. Meditación sobre progreso y civilización*, Grijalbo, México, 1997, p. 233.

<sup>41</sup> Los efectos producidos por las tecnociencias y las consecuencias inherentes al uso de los medios interactivos constituyen problemas cruciales para la conformación de un proyecto de transformación de las condiciones humanas de la sociabilidad, las relaciones de género y la interculturalidad. Eludir estos aspectos significa olvidar las estrechas relaciones construidas entre la existencia humana y las fuerzas tecnológicas, de las condiciones de la vida activa vinculadas al poder tecnocientífico alcanzados en el siglo que comienza.

## SOBERANÍA ALIMENTARIA COMO CONCEPTO POLÍTICO

José Ramón González Parada  
Universidad Politécnica de Valencia, España

### I

Al olmo viejo de la soberanía algunas hojas verdes le han salido, ¿pero son hojas del mismo tronco? Soberanía alimentaria es un concepto relativamente nuevo –se puso en circulación en el encuentro internacional de La Habana del año 1991– que adquiere categoría política con su incorporación a las constituciones de Ecuador y Bolivia. Convendrá recordar que desde su primera definición en La Habana a la actualidad, la idea de la soberanía alimentaria ha tenido un amplio recorrido, pero su formulación apenas integró algunas variantes en los últimos veinte años.

Soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a definir sus propias políticas y estrategias sustentables de producción, distribución y consumo de alimentos, capaces de garantizar el derecho a la alimentación para toda la población, en base a la pequeña y mediana producción, con respeto a sus propias culturas y a la diversidad de los modos de producción agropecuaria, de comercialización y de gestión de los espacios rurales de campesinos, pescadores e indígenas, en los cuales la mujer desempeña un papel fundamental.<sup>1</sup>

Su definición recoge y adapta conceptos que provienen del derecho internacional del desarrollo, como el *derecho a la alimentación*, y contesta las regulaciones del comercio internacional reclamando la protección de los mercados internos frente a la libertad de comercio. A su vez incorpora

tangencialmente ideas de la soberanía del estado nación, al reclamar los derechos y el control de los recursos naturales propios de un país. Otro aspecto interesante en su puesta en escena hace referencia a la defensa del modelo de producción agroecológica, aspecto que me limito a citar pues no forma parte del contenido de esta reflexión, que indaga en los contenidos de la idea desde la perspectiva de la teoría política.

Llama la atención que aupándose sobre un concepto tan arraigado como el de *soberanía*, no haya merecido apenas algún comentario por parte de los especialistas de la ciencia política; lo que se explica –lo adelanto ya– porque la tal soberanía alimentaria no pertenece al acervo de la idea política de soberanía, a la que tan eficazmente ha usurpado el nombre. No pertenece a ese acervo, pero indagar en la polisemia de la voz ayuda a aclarar el concepto.

Desde que Jean Bodin acuñara el término de soberanía quedan claras dos cosas: que la soberanía reside en una entidad política, y que la ejerce un sujeto. Con Bodin la entidad política era la *república*, y el sujeto el monarca o soberano. Es opinión común que la idea moderna del estado arranca con su idea de soberanía, aunque otro tanto podría decirse de Maquiavelo, al que también se le reconoce la paternidad –teórica– del estado moderno. Hay un elemento común en ambos autores, la primacía del sujeto soberano –ya sabemos que Maquiavelo desconocía el término– sobre la entidad política. Con Rousseau el sujeto soberano pasa a ser el pueblo, y no vamos a entrar aquí en el intenso debate sobre la democracia y el pensamiento rousseauiano.<sup>2</sup> El abate Sieyès<sup>3</sup> inclinará la balanza hacia la entidad política: la nación francesa surgida de la revolución, siendo el sujeto de la soberanía el tercer estado, forma bajo la que expresa el nuevo poder burgués y el arrinconamiento de la nobleza.

La soberanía se afirma frente a otros estados igualmente soberanos, se ejerce a través del poder jurídico-gubernativo también en el interior del cuerpo social del que procede, y se legitima en el manantial de la sociedad civil, del espíritu nacional –*volkegeist*–, del partido o de la democracia, según los casos. Los estudios jurídicos y políticos sobre el concepto de soberanía desembocan en la historia de la constitución de la burguesía como clase hegemónica y su expresión política: el estado nación, cuya forma más

legítima y legitimadora ha sido hasta ayer mismo el estado del bienestar, donde por definición no hay hambre. De lo que se debería deducir que un pueblo hambriento no es plenamente soberano, por el contrario, el hambre puede convertirse en una guillotina del poder.<sup>4</sup>

Con la globalización, la soberanía queda mutilada de su sujeto nacional, transferido éste fuera de las fronteras nacionales, con lo que resulta irreconocible el ente político en el que reside la soberanía. Surge así un nuevo poder soberano transnacional. De hecho la soberanía ha sido transferida a los mercados –una entelequia en la que se difumina hoy cualquier pretensión soberana tal como fue acogida por el pensamiento republicano– y sustituida por la idea de gobernanza, donde el pragmatismo vuela libre de compromisos con la realidad.

### ¿Soberanía o seguridad alimentaria?

A lo largo de estos últimos años ambos conceptos han sido contendientes principales en el debate político-ideológico sobre cómo afrontar el problema del hambre y del desarrollo frente a las políticas neoliberales. La idea de *seguridad alimentaria* –nacida de la experiencia de los organismos internacionales de ayuda– es el concepto normativo reconocido por las organizaciones internacionales bajo el cual se planifican acciones de intervención para enfrentar, monitorear y evaluar el problema del hambre. Se formula en la Cumbre Mundial de la Alimentación (FAO 1974), que siguió a la crisis alimentaria de aquellos años.<sup>5</sup> Posteriormente incorporó la noción de los hábitos alimenticios y la salubridad de los alimentos. Su definición actual es la siguiente:

Existe seguridad alimentaria cuando todas las personas tienen en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana.

**Seguridad alimentaria** es un concepto normativo, y como tal es asumido por la FAO, su principal valedor. La seguridad alimentaria es por tanto una referencia en las políticas de ayuda internacional, pero también de los sistemas nacionales para el control de calidad de los alimentos. La noción de seguridad alimentaria se construyó desde la perspectiva de la demanda, cómo alimentar a una población, pero no trata el tema de la producción; no entra en el problema de cómo se producen, dónde y por quién, esos alimentos necesarios; desde el punto de vista de la ayuda alimentaria, lo importante era adquirir o conseguir los alimentos necesarios “en cantidad y calidad”, desentendiéndose de la producción. Su mensaje inicial va en la dirección de reclamar el aumento de la producción mundial de alimentos para enfrentar las hambrunas, crear un sistema internacional de ayuda alimentaria –el Programa Mundial de Alimentos– y la gestión de las reservas mundiales de granos. Centrada en una “perspectiva de escasez”, las dimensiones de *disponibilidad y acceso a los alimentos, utilización y estabilidad*, representan los principios bajo los cuales se han diseñado y financiado los proyectos y programas orientados a la contención de la crisis alimentaria y a la disminución del hambre en las últimas décadas.

La noción de **soberanía alimentaria** surge a finales del pasado siglo en las filas de los movimientos sociales, campesinos e indígenas, como concepto político pensado para dar determinado contenido al concepto normativo de seguridad alimentaria, en el marco de contestación global al neoliberalismo, y ante la incapacidad y abandono de los gobiernos nacionales de políticas a favor de la agricultura local. Hoy la bandera de la soberanía alimentaria es alzada por los movimientos de emancipación social, por las organizaciones campesinas e indígenas, se estudia en las universidades, y forma parte de textos constitucionales.

Esta noción ha alcanzado un nivel normativo de mayor rango que su predecesora, habiéndose incluido en las constituciones más avanzadas. Su desarrollo conceptual y su anclaje político modifican también la posición de la FAO que, a propuesta de movimientos populares latinoamericanos, ha decidido abordar el debate sobre soberanía alimentaria, decisión saludada por Vía Campesina como un triunfo histórico.<sup>6</sup>

Pero, ¿en qué entidad política recae la soberanía alimentaria? ¿Ante qué otros poderes se afirma? Cuando la idea original de soberanía se deshilvana

en la globalización, he aquí que la nueva idea no necesita albergarse en una entidad territorial política, a pesar de la paradoja de ser precisamente la reivindicación de la tierra una de las razones de su existencia, y la demanda de políticas públicas su condición de posibilidad; a pesar de que estas políticas surgen y necesitan de un espacio nacional de decisión, como pone de manifiesto el hecho de que hayan pasado a formar parte de algunas constituciones nacionales. Soberanía alimentaria es una visión que tiene que ver con la economía política, y no tanto con la teoría del estado, pues la soberanía alimentaria no implica la vuelta a una reivindicación de la soberanía nacional concebida en la época del apogeo del estado nación, sino que la supera. Nada que ver por tanto con supuestas posiciones a favor de una autarquía económica, y tampoco cabe interpretarla en el marco del estado nacional de competencia de la actual fase postfordista, sino como oponente, pues la soberanía alimentaria no se afirma desde el estado frente a otros estados, sino desde un sujeto frente al poder transnacional que domina la producción y distribución de los alimentos. La soberanía que se reivindica como medio necesario para asegurar la alimentación lo es ante los monopolios, el latifundio, el agronegocio y el macro mercado global.

## El sujeto

La soberanía alimentaria pone su acento en el modo en que se producen los alimentos –cómo, cuánto, dónde, por quién– y relaciona su experiencia de producción local con la constatación de la pérdida de capacidad productiva, empobrecimiento y desnutrición derivada de la competencia de los productos agrícolas de las grandes corporaciones.

Soberanía alimentaria supone una superación de la vieja idea del estado nación, y una confrontación directa con el estado nacional de competencia. Y lo hace desde la reivindicación de una institucionalidad estatal democrática, tanto en su nivel central como en los niveles regionales y municipales.

Esta posición es la pauta de los movimientos latinoamericanos indígenas y campesinos, posición que se muestra en su práctica política cotidiana y se refleja en los documentos de sus foros, encuentros y talleres. No se

entendería esta eclosión al margen de la situación de crisis mundial;<sup>7</sup> los ejes del discurso son la centralidad de la agricultura familiar, la recuperación de la agroecología frente a la revolución verde, la oposición a los transgénicos (Rosero, 2009) y la necesidad de una comprometida intervención de políticas públicas (Andino, 2009).

Pero el sistema alimentario soberano involucra al conjunto de la sociedad, ya sea como productores –campesinado, transformación, distribución, investigación– o como consumidores. Al abordar tanto la salud, la educación, el medio ambiente y la producción, ya no puede ser encasillada en un ministerio, tal como venía ocurriendo con los programas de seguridad alimentaria, radicados en los ministerios de agricultura; el enfoque de soberanía alimentaria se convierte en una dimensión transversal, pero no etérea como parece ocurrir a menudo con las cuestiones llamadas transversales, que a todas las instituciones conciernen pero ninguna se ocupa de ellas. En los países que han incluido la soberanía alimentaria en su cuerpo normativo, esta cuestión, la de otorgarle una institucionalidad concreta y clara, además de eficaz, es una de las cuestiones organizativas en debate.

La idea de soberanía alimentaria no es contraria al concepto de seguridad alimentaria utilizado por los organismos internacionales, sino que lo supera o, mejor, lo desborda;<sup>8</sup> la soberanía alimentaria persigue garantizar la alimentación de la población –seguridad alimentaria– potenciando los recursos nacionales y su control, mientras que algunas visiones de la seguridad alimentaria a la que se apuntan las multinacionales del sector consiste en la aportación del flujo de alimentos necesarios, independientemente de cómo y dónde se produzcan y, lo que es más grave, sin garantizar el acceso a los mismos de forma segura y estable; así la ayuda humanitaria internacional seguiría siendo por muchos años un aporte imprescindible, aunque inconsistente, de la seguridad alimentaria. Una ayuda que se sigue basando en la colocación de excedentes de los países ricos.

El concepto de soberanía alimentaria es reconocido como un derecho en el documento de la ONU, Derecho a la Alimentación (2004), como “modelo alternativo”, formulación que desdibuja una idea con un gran potencial de impulsar procesos en absoluto marginales. Las grandes cuestiones del momento, junto con el cambio climático, son el problema del agua y del

hambre; y en torno a la definición, interpretación y explicación de ambos problemas se da una batalla ideológica con consecuencias prácticas. Por otra parte, la idea de soberanía alimentaria no es de uso exclusivo para los países empobrecidos, sino que se trata de un concepto global que atañe también a las sociedades de los países ricos.

## II

Rigoberta Menchú –Nobel de la Paz 1992– comentó en una ocasión que en Guatemala la democracia comienza por comer. La democracia es incompatible con el hambre y, por la propiedad transitiva, si el sistema es incapaz de solucionar el problema, la democracia acaba siendo también incompatible con el capitalismo. Y Trotsky sostenía que no es posible la revolución en un solo país. ¿Será que tampoco es posible la democracia en un solo país mientras el hambre que hoy conocemos afecta a tantos países del planeta? Democracia y soberanía son conceptos que deben caminar juntos; con hambre no caminan ni la democracia ni la soberanía. Soberanía alimentaria es la base de esa democracia que es incompatible con el hambre.

Es el mayor escándalo de la tierra que nadie quiera hacerse cargo de los pobres y desamparados.  
Thomas Münzer, 1525. Sus soflamas fueron el ideario de la Guerra de los Campesinos.

Si el mundo deseara una recuperación de su panorama moral, si deseara ver crecer el número de hombres suficientemente fuertes y capaces de batirse no por la piel, pero sí por mantener en el mundo principios democráticos que dignifiquen la condición humana, el mundo tendrá, antes que nada, que eliminar por completo el degradante estigma del hambre.  
Josué de Castro, 1951. Sus análisis influyeron en la agenda internacional y fueron parcialmente asumidos por la FAO.

En 1951, Josué de Castro publica *Geopolítica del hambre*,<sup>9</sup> donde por primera vez se sistematizan los procesos económicos y políticos que impiden la producción suficiente de alimentos o el acceso a ellos por parte de la población hambrienta. El hambre —cuenta Josué de Castro— nunca fue objeto de preocupación o estudio para los representantes de la cultura occidental; fueron necesarias dos guerras mundiales y las revoluciones rusa y china, que causaron millones de muertos por hambre “para que la conciencia occidental se convenciese de que ya no era posible ocultar el problema del hambre a los ojos del mundo”. Las hambres crónicas asolaron Europa desde las guerras campesinas hasta la época de la implantación de la Revolución Industrial, a la que seguirán graves hambrunas en la Rusia de entreguerras.

El campesinado alemán del siglo XVI desató la Guerra de los Campesinos, levantamiento espoleado por la conciencia de que el hambre era una consecuencia de la explotación señorial, y alimentado por las corrientes espiritualistas de regreso al comunismo cristiano primitivo. Los escritos y pasquines con los que Thomas Münzer<sup>10</sup> agitaba el levantamiento conjugaban milenarismo con el diagnóstico certero del expolio campesino:

Es el mayor escándalo de la tierra que nadie quiera hacerse cargo de los pobres y desamparados; los grandes de este mundo hacen todo lo que se les antoja. Daos cuenta de una vez de que la enjundia del caldo de la usura, de la ratería y del bandidaje está constituida por nuestros señores y príncipes; éstos se apropian de toda criatura: los peces que están en el agua, las aves que vuelan por los aires, la vegetación de la tierra, todo ha de ser suyo. ...Son los propios señores los culpables de que el pobre se haga enemigo de ellos. Se niegan a arreglar el motivo de la indignación, y así no se han de arreglar las cosas a la larga. Si por decir esto se me ha de tachar de subversivo, que sea en buena hora.

Aplastada la revolución en la batalla de Frankenhausen (1525), se endureció la explotación campesina en beneficio de la acumulación capitalista, y la mendicidad fue teñida del estigma de la subversión.

Malthus publica en 1798 su *Ensayo sobre el principio de la población*, en el que relaciona el hambre con el crecimiento demográfico. La coartada demográfica ocultaba que el problema de sobrepoblación no era respecto a la capacidad del planeta de producir alimentos, sino respecto a las necesidades de mano de obra del incipiente maquinismo industrial que generaría un ejército de

desocupados y mendicantes. El pensamiento conservador y pesimista de Malthus retorna a los argumentos sobre la mendicidad de los siglos XVI y XVII. Si al final del periodo la cárcel fue la medida pública para combatir la mendicidad, con los neomalthusianos será la esterilización, dos medidas diferentes para un mismo fin, eliminar a los hambrientos. A Bronislaw Geremek debemos la excelente historia de la miseria y la caridad en Europa, titulada *La piedad y la borca*.<sup>11</sup>

La política colonial llevó la desnutrición a pueblos hasta entonces relativamente bien nutridos. El monocultivo de exportación supuso la destrucción de la producción campesina tradicional, base de la alimentación popular, y la aparición del hambre crónica. El escritor ecuatoriano Jorge Icaza dejó un memorable pasaje sobre el hambre de los campesinos indígenas en “Huasipungo”.<sup>12</sup> En el pasado inmediato fueron las políticas de apertura comercial las encargadas de continuar con la producción del hambre: Haití es el caso paradigmático, convertido en “aliviadero para los excedentes agrícolas norteamericanos”<sup>13</sup> hasta el punto de que el arroz de producción local fue desplazado por el importado de Estados Unidos, impulsando la emigración de los campesinos a las áreas urbanas marginales, de modo que la pérdida de capacidad productiva local —soberanía alimentaria— dio lugar al aumento de la pobreza y la desnutrición. Hoy la pérdida de soberanía alimentaria pone en riesgo a países de base agrícola especializada en la exportación, cuyas decisiones sobre producción y mercados ya no dependen de la voluntad de un órgano nacional regulador o de la capacidad e interés de su campesinado, sino que se toman en la bolsa de Londres o Nueva York. Lo que lleva a la paradoja de que es en los campesinos tradicionales productores de alimentos donde más se ceba la desnutrición y el hambre.

En Europa el hambre vuelve a ser triste realidad. Hoy ya no está asegurada la cobertura de las necesidades de alimentación de los sectores sociales más golpeados por la crisis en los países intervenidos (Irlanda, Portugal, Grecia, España y Chipre). Es llamativo que la organización filantrópica Socorro Popular Francés entregue a familias madrileñas treintatres toneladas de alimentos recogidos en supermercados franceses.<sup>14</sup> Grecia, dependiente de las importaciones de alimentos, ya no es capaz de garantizar la alimentación de la población más azotada por las duras políticas de ajuste dictadas por la



troika (Comisión Europea, FMI y Banco Central Europeo); noticias sobre la desnutrición infantil y bolsas de hambre aparecen con frecuencia en la prensa griega, mientras la población reacciona con la recuperación de los huertos urbanos y los cultivos que habían dejado de ser rentables.

### III

El hambre es hoy uno de los problemas globales que son vistos como grave riesgo o amenaza para la estabilidad del sistema económico a escala mundial, mientras que la industria de producción de alimentos es uno de los más importantes sectores de la acumulación capitalista, con una demanda inagotable. La amenaza del hambre para la estabilidad del sistema se aborda desde la pretendida gobernanza global, procedimiento por el que la soberanía se cede a los mercados, que en el caso de la alimentación se concreta en el inmenso poder de no más de treinta gigantes agroalimentarios. Así pues, la gobernanza alimentaria mundial vendría a recaer bajo la responsabilidad de los principales interesados en mantener el proceso de acumulación, acaparamiento de tierras, agricultura industrial, oligopolio de la oferta y exclusión/subordinación del campesinado, proceso que explica la persistencia de la desnutrición y el hambre. La apertura del Comité de Seguridad Alimentaria Mundial –organismo del sistema de Naciones Unidas– a los movimientos sociales y campesinos ¿podría llegar a ser un contrapoder efectivo al poder del *cluster* agroalimentario? La alimentación mundial, antes que un riesgo para la estabilidad sistémica, es un derecho público universal, tal como ha sido reconocido internacionalmente.<sup>15</sup> La cuestión de la alimentación, no obstante, no sólo es un derecho, sino también una condición para el desarrollo.

La soberanía alimentaria es un problema global, y como tal cabe incluirla entre los bienes públicos globales de tercera generación, como la paz o el medio ambiente.<sup>16</sup> La mayoría de los abordajes sobre los bienes públicos globales adolecen de un optimismo ingenuo, centrando el enfoque en determinar cómo y cuándo se establece el organismo internacional supervisor, cómo se miden sus avances, a quién se piden cuentas. Y acaban generando modas académicas. Nada de esto serviría un ápice para comprender el sentido de la

soberanía alimentaria ni aporta herramientas útiles para su puesta en escena, antes bien, crearía un enredado e intransitable camino lleno de absurdos. ¿Dónde ubicar la soberanía alimentaria, en el casillero de la Organización Mundial del Comercio o junto con la estabilidad financiera? La soberanía alimentaria es un bien público global en la medida en que su carencia lleva un mal global: la mala alimentación y el hambre, ambas resultado de una economía desenfrenada que ha fagocitado la política, se han apropiado de la soberanía, y han enrarecido la democracia.

Por tanto no se trata de una cuestión que afecte exclusivamente a los países empobrecidos, sino que atañe a la sociedad global. El comercio monopolista alimentario y el agronegocio –cuyas bases financieras y principales beneficiarios proceden y se localizan en los países altamente industrializados– están en la base de los problemas alimentarios por los que atraviesan con peor fortuna los países empobrecidos; pero esto no se puede reducir a un problema entre el norte rico y el sur pobre. Este es el punto de vista de las instituciones internacionales que gestionan la ayuda al desarrollo, una visión que, trasladada a la opinión pública a través de los medios de comunicación y la gran mayoría de las ONGs, entiende la soberanía alimentaria como un remedio para países con agudos problemas de desnutrición, mientras que los países ricos tendrían un problema de seguridad alimentaria, entendida en su faceta de disposición de alimentos seguros.

El hambre plantea un arduo problema ético, cuya solución debe situarse en el campo de la política y de la economía o, más exactamente, en el campo de una economía política que reivindique una ética del bien común.<sup>17</sup> Su abordaje implica planteamientos económicos y políticos que superen el asistencialismo; la manera en que los países aborden la cuestión de la alimentación será determinante para la orientación de su modelo productivo: hacia una economía dependiente, empobrecedora e injusta, o hacia modelos equitativos, autocentrados y ambientalmente sostenibles. Pues, como señala Susan George, “la comida está justo en la encrucijada de la crisis ecológica, social y financiera”.<sup>18</sup>

La idea de soberanía alimentaria propone un modelo productivo eficiente, sostenible y equitativo, desde unos requisitos políticos revolucionariamente democráticos, desde experiencias organizativas ya existentes, y desde avances jurídicos importantes. Desbarata el paradigma en vigor de la Ayuda Oficial

al Desarrollo y sugiere nuevos caminos para una cooperación solidaria, más allá de los programas de ayuda.

La soberanía alimentaria interpela y reacciona contra las políticas de liberalización de los mercados promovida desde la OMC y los organismos multinacionales, denuncia el latifundio y la concentración monopolística del *cluster*<sup>19</sup> alimentario y se propone, sin quererlo, como una referencia para la renovación del pensamiento político y económico, pues efectivamente se reclama la soberanía para organizar la producción y distribución de alimentos, lo que supone reivindicar la democracia como “pasión por la regeneración colectiva”.<sup>20</sup> He denominado democracia enrarecida a la que cohabita con un sistema económico que la niega, y se encuentra enrarecida en el doble significado de adulterada, volátil, irreconocible, y en el de escasa o rara. Es una interesante rareza constitucional que dos pequeños países –Ecuador y Bolivia– hayan elevado la soberanía alimentaria al rango constitucional. Y no menos raro resulta que sean los movimientos campesinos los que se hayan atrevido a señalar la desnudez de la Organización Mundial del Comercio. Como raro resulta el discurso de Pepe Mujica –como a él le gusta ser llamado–, presidente de Uruguay en la Conferencia Río+20.<sup>21</sup> Son estas rarezas democráticas las que dan paso a un lenguaje nuevo y a nuevas políticas.

De Uruguay a su cercano Paraguay, pasando de lo raro a lo enrarecido, a lo apesadamente enrarecido, con una democracia golpista, según el exitoso modelo de Honduras. En el caso de Paraguay las causas del golpe blando hay que buscarlas en el ascenso de los movimientos campesinos e indígenas, en la reivindicación de la tierra, y en su pretensión de contar con una ley de soberanía alimentaria; las motivaciones inmediatas, en la negativa de la administración a autorizar ciertas semillas transgénicas de la todopoderosa multinacional Monsanto. Una investigación<sup>22</sup> sobre la situación de la soberanía alimentaria en Paraguay llegaba a la siguiente conclusión:

Hoy el debate sobre la agricultura, el cambio de modelo económico, la oposición a los transgénicos, la denuncia de los efectos en la salud de los agrotóxicos y la penetración extranjera, mantiene la cuestión de la soberanía alimentaria en la agenda política como idea fuerza de los movimientos indígenas y campesinos en Paraguay... Se percibe el papel de la soberanía alimentaria como utopía capaz

de movilizar a las organizaciones campesinas; una utopía que se manifiesta con toda su fuerza transformadora, hasta convertirse en un programa político de gran calado.

Frente a esa fuerza transformadora, que necesita un *mínimum* de rarezas democráticas, se levantó con toda su violencia la democracia enrarecida por las élites del poder.

Lejos de planteamientos autárquicos, el objetivo de la soberanía alimentaria implica amplias alianzas de movimientos sociales a escala internacional, y un modelo de integración política regional horizontal, basado en la confluencia de las necesidades materiales de las grandes mayorías. Frente a la plutocracia y su teoría de la gobernanza, la soberanía alimentaria es la democracia de los pobres; y para todos, la vía de fuga de una ominosa economía abocada al suicidio.<sup>23</sup> La producción y el acceso a los alimentos en condiciones de equidad social y sostenibilidad ambiental es una revolución de la economía y un desafío a los poderes constituidos, por ello soberanía alimentaria deberá ser un concepto que forme parte del *corpus* de la filosofía política del siglo XXI, como lo fue la idea de soberanía nacional en siglos anteriores.

## Bibliografía

- ANDINO, Verónica, “Soberanía alimentaria y derecho a la alimentación: elección de políticas públicas desde el enfoque de la economía solidaria”, en *Revista Académica Alteridad*, Universidad Politécnica Salesiana, núm. 6, Ecuador, 2009.
- BELLO, Walden, *Food Wars*, Virus Editorial, Barcelona, 2012.
- BLOCH, Ernst (1921), *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, traducción española Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- CASTRO, Josué de, *Geopolítica del hambre*, 1951. Descatalogado. Pueden consultarse los capítulos VII y VIII en [www.eumed.net/textos/06/hambre.htm](http://www.eumed.net/textos/06/hambre.htm)
- Comité Technique Foncier et Développement, *Les appropriation de terres à grande échelle*, Agence Française de Développement, Paris, 2010.
- CONSEA, *Construcción del sistema de la política pública y seguridad alimentaria y nutricional: la experiencia brasileña*, Presidencia de la República, Brasil, 2009.
- GEORGE, Susan, *Sus crisis, nuestras soluciones*, Icaria, Barcelona, 2010.
- GRAIN, *Piratas y pateras*, Icaria, Barcelona, 2012.

DUFUMIER, Marc, “Sécurité alimentaire et développement durable”, *Futuribles*, núm. 352, París, 2009.

HINKELAMMERT, F., *Crítica de la razón utópica*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2002.

\_\_\_\_\_, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Universidad de Granada, España, 2003.

MALUF, Renato, *Seguridad alimentaria y nutricional, un enfoque de derecho y soberanía*, CAFOLIS, Quito, 2009.

MONEDERO, Juan Carlos, *El gobierno de las palabras*, Fondo de Cultura Económica, Madrid/México, 2011.

MONTAGUT, X. y Vivas, E., *Del campo al plato. Los circuitos de producción y distribución de alimentos*, Icaria, Barcelona.

MORENO TORREGROSA, Pasqual, “Crisis alimentaria mundial: las causas de un sobresalto”, en *Esbozos*, núm. 1, Madrid, 2009.

PÉREZ-VITORIA, Silvia, *El retorno de los campesinos*, Icaria, Barcelona, 2010.

RIOS, *Soberanía Alimentaria, lecciones desde la experiencia latinoamericana*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012.

ROSETO, Fernando, “La construcción del sistema de soberanía alimentaria y nutricional del Ecuador”, en *Revista Académica Alteridad*, Universidad Politécnica Salesiana, núm. 6, Ecuador, 2009.

SHIVA, Vandana, *Le terrorisme alimentaire. Comment les multinationales affament le tiers-monde*, Fayard, París, 2001.

VIEITES, J.L., “Soberanía alimentaria, una política imprescindible”, en *Esbozos*, revista de filosofía política y ayuda al desarrollo, núm. 3, Madrid, 2010.

VILLORO Toranzo, Luis, “El concepto de revolución”, en *Esbozos*, revista de filosofía política y ayuda al desarrollo, núm. 4, Madrid, 2010.

## Notas

<sup>1</sup> Foro Social Sobre Soberanía Alimentaria, La Habana, 2001.

<sup>2</sup> “No siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo.” J.J. Rousseau, *El contrato social*, lib. II, cap. 1.

<sup>3</sup> Ramón Maíz, *Nación y Revolución, la teoría política de Emmanuel Sieyès*, Tecnos, Madrid, 2007.

<sup>4</sup> Taine, en su minucioso estudio acerca de la Revolución, señala el hambre y la miseria como los principales agentes provocadores. Y, agrega Taine, en las largas filas que se movían inquietas ante las puertas de las panaderías, las ideas negras fermentaban. Fue en ese ambiente donde estalló la gran Revolución, con un pueblo hambriento escalando las murallas, llevado por la esperanza de días mejores. Josué de Castro, *Geopolítica del hambre*.

<sup>5</sup> En su primera formulación por seguridad alimentaria se entiende “...que haya en todo tiempo existencias mundiales suficientes de alimentos básicos... para mantener una expansión constante del consumo... y contrarrestar las fluctuaciones de la producción y los precios” (FAO 1974). En 1983 el análisis de FAO se concentra en el acceso de alimento y en el equilibrio entre demanda y suministro de alimentos llegando a la siguiente definición: “... asegurar que todas las personas tengan en todo momento acceso físico y económico a los alimentos básicos que necesitan.” (FAO 1983). En 1986 se introduce una distinción entre “la inseguridad alimentaria crónica, asociada a problemas de pobreza continua o estructural y a bajos ingresos, y la inseguridad alimentaria transitoria, que supone períodos de presión intensificada debido a desastres naturales, crisis económica o conflicto”.

<sup>6</sup> XXXII Conferencia Regional de la FAO, 29 de marzo de 2012. Buenos Aires. Vía Campesina, red internacional de organizaciones campesinas con presencia en 69 países.

<sup>7</sup> En esta línea ahondan diversos especialistas como Blanca Rodríguez Vega, “Crisis mundial y soberanía alimentaria”, en [www.usc.es/congresos/xiirem](http://www.usc.es/congresos/xiirem), y Francisco Hidalgo “Soberanía alimentaria, sumak kawasay, desafíos y cuestionamientos” en el Tercer Seminario de Desarrollo Rural Regional, UACH, Oaxaca, México, o el brasileño Renato Maluf, cuyos trabajos han influido notablemente en el pensamiento de científicos y profesionales latinoamericanos y en la posición de la FAO.

<sup>8</sup> Tomamos de forma libre esta versión del *aufhebung* marxiano, donde el “suprimir/ superar o suprimir superando” de la dialéctica se traduce en el “desbordamiento” que supera la situación previa sin aniquilarla. Sucesivos desbordamientos locales –el agua en Cochabamba, por ejemplo– crean las charcas de las que se alimentarán los ríos del cambio social.

<sup>9</sup> Josué de Castro, *Geopolítica del hambre*, editada en Brasil en 1951, traducida a quince idiomas, y con más de 500 mil ejemplares impresos, lo que da idea de la importancia y el impacto de esta obra.

<sup>10</sup> Ernst Bloch (1921), *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Traducción española Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

<sup>11</sup> Bronislaw Geremek, *La piedad y la borca*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

<sup>12</sup> Jorge Icaza, *Huasipungo*, novela publicada en Quito en 1934.

<sup>13</sup> Moreno Torregrosa, Pasqual (2010) en Cuadernos Aexcid, núm. 1. Las importaciones de arroz en Haití pasaron de 198.000 tm en el periodo 1985-1990 a 1.323.000 tm en el periodo 1997-2002.

<sup>14</sup> Diario *El País*, 27 de junio de 2012.

<sup>15</sup> El derecho a la alimentación fue definido en una Comisión de Derechos Humanos de la ONU, en el año 1997. Cinco años más tarde se celebra en Roma la Cumbre Mundial de la Alimentación, en la cual se revisa la situación de la aplicación del derecho universal a la alimentación.

<sup>16</sup> Oxford University Press (1999), *Bienes públicos globales, cooperación internacional en el siglo XXI*, una publicación del PNUD a cargo de Oxford University Press.

<sup>17</sup> Hinkelammert, F., *Solidaridad o suicidio colectivo*, Universidad de Granada, España, 2003.

<sup>18</sup> Susan George, *Sus crisis, nuestras soluciones*, Icaria, Barcelona, 2010.

<sup>19</sup> En el tejido económico, el término inglés *cluster*, traducido por “racimo”, designa el conjunto de empresas, instituciones, centros educativos y organismos que, sin lazos orgánicos entre ellos, sirven a un mismo mercado, y desde la competencia o la complementariedad comparten un mismo interés en su desarrollo.

<sup>20</sup> Villoro Toranzo, en *Esbozos*, revista de filosofía política y ayuda al desarrollo, núm. 4, 2010.

<sup>21</sup> Discurso con altísima repercusión en internet, puede consultarse en [http://www.youtube.com/watch?v=8Xj17z628Bo&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=8Xj17z628Bo&feature=player_embedded)

<sup>22</sup> RIOS, (2012) *Soberanía alimentaria, lecciones desde Latinoamérica*, (próxima publicación).

<sup>23</sup> Hinkelammert, F., *op. cit.*

## LA GENEALOGÍA DE LAS IMÁGENES<sup>1</sup>

Luis Álvarez Falcón  
Universidad de Zaragoza, España

### 1. Introducción

En los límites que definen las relaciones entre subjetividad y realidad, aparece uno de los conceptos históricamente más vago, impreciso y ambiguo, pero a la vez más enigmático y crucial, cuya relevancia abarca todos los ámbitos teóricos de reflexión y cuya naturaleza está estrechamente ligada a las concepciones de la realidad y a las condiciones que hacen posible la unidad de su experiencia. Hablamos de la “imagen”. A lo largo de la historia, hemos tenido constancia de la importancia de tal concepto. Su complejidad y carácter radicalmente problemático ponen de manifiesto las serias dificultades con las que hemos de enfrentarnos al considerar su origen y sus límites.

Desde los albores del pensamiento occidental, y en cada uno de los grandes momentos de análisis y sistematización, el carácter ostensible de su naturaleza se ha impuesto en las diversas formulaciones teóricas en torno a la realidad y a las condiciones que hacen posible el conocimiento. En muchos casos esta patencia, unida a su radical indeterminación, ha hecho de tal problema un núcleo de confusión, es decir, un lugar de convergencia para la divagación y la vaguedad, siendo la imprecisión un signo distintivo de tan compleja índole. La manifiesta relevancia de su existencia le ha llevado a ser una piedra angular en las distintas consideraciones teóricas, desde el análisis psicologista hasta la experiencia mística. Ciencia, arte, literatura, religión,

moral, política, técnica, etc., han sido lugares privilegiados donde exhibir crudamente las potencias de su naturaleza. Por otro lado, sus diferentes aspectos y sus múltiples formas de aparición le proporcionan un carácter escurridizo, fugaz y evanescente. Percepción, visión, representación, efecto, ilusión, simulacro, analogía, perspectiva, significación, expresión, presencia, imaginación o fantasía, son algunas de las categorías que se asocian a su polémica mediación entre subjetividad y realidad. Su compleja génesis y su controvertible exhibición hacen difícil cualquier acercamiento exhaustivo al problema. La vaguedad de algunas categorizaciones ha motivado la aparición de nuevas disciplinas, y hoy podemos hablar de una “teoría de la imagen”, incluso de una “filosofía de la imagen”. Sin embargo, procuraremos acercarnos a su carácter categorizando el problema en los límites mismos de su decurso histórico y filosófico.

Recordemos las palabras del “extranjero” en uno de los diálogos más fecundos del pensamiento clásico: “Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿acaso no es realmente lo que no es?”.<sup>2</sup> La *eikasía* griega es tanto una representación verosímil como una apariencia adecuada. El *eidós* platónico apunta a los aspectos que toman las cosas en su emergencia, en su mirada aparente. Tal como nos indica el propio Heidegger, aunque la “obra de arte” sea considerada por sí misma, es tomada como “objeto” y producto de una experiencia vivencial creativa o imitativa: “...es concebida en todas partes y constantemente con base en la percepción (*aisthesis*) subjetiva humana”.<sup>3</sup> Lo que parece significar que la actitud estética hacia el arte comienza al transformar la esencia de la *aletheia* en *homoiosis*, es decir, en conformidad y corrección del percibir, representar, presentar, construir “imágenes” en definitiva. No obstante, en tal esencia tiene lugar el *pseudos*, que tiene el rasgo fundamental de la ocultación, es decir, del distorsionar y poner-ante, del disimular, del conducir a engaño.

En lo sucesivo partiremos de una cuestión especialmente relevante: el fortalecimiento contradictorio de las “imágenes” permite el acceso a un régimen de realidad en el que la subjetividad queda recurrentemente encerrada, siendo tal experiencia la condición primitiva de la “aparición” del arte. Para aproximarnos a tal situación debemos abordar el sentido contemporáneo de la génesis de las “imágenes” y del origen de sus diferentes

expresiones, en lo que hemos denominado su “genealogía”. Mencionemos las palabras de Heidegger al recordar que el fenómeno fundamental de la Edad Moderna ha sido la conquista del mundo como “imagen”, y que tal conquista entraña una ecuación fundamental, misma que nos permitirá aproximarnos a la estructura de la propia subjetividad en este proceso: “Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente”.<sup>4</sup>

## 2. Imagen, imaginación y *Phantasia*

Después de la publicación en 1980 del volumen XXIII de la Husserliana, titulado *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, ya no se puede dudar del interés del pensamiento contemporáneo por el poder específico de lo imaginario. Hemos visto que la imaginación aparece tematizada en el primer volumen de *Ideas...*, cuando Husserl trata de la espontaneidad de la ideación y de la relación entre la esencia y lo *factum*. Más adelante se hará patente la necesidad de distinguir dos formas de imaginación, cuya diferencia será fundamental en el análisis de la estética contemporánea: la *Bildbewusstsein* –conciencia de imagen– y la *Phantasie* –imaginación. En principio, Husserl parte de una acepción unitaria de la representación imaginativa (*Phantasie-Vorstellung*), entendida como acto de aprehensión, y opuesta a la representación perceptiva (*Wahrnehmungs-Vorstellung*). En ella encontramos una concepción unificada de imaginación que llama genéricamente *Phantasie*. Progresivamente irá diferenciando los que serán posteriormente dos actos de imaginación: *Phantasiebewusstsein* –conciencia de imaginación– y *Bildbewusstsein* –conciencia de imagen–, según el método de aproximación, ya sea estático (conciencia de imagen) o genético (imaginación).

Desde la aproximación estática de la imaginación, Husserl distingue entre percepción, recuerdo e imágenes. En el curso de 1904-1905 se interesa por describir la conciencia de imagen como tal, usando tres términos que le permitirán el análisis de un tipo particular de imagen (*Bildlichkeit*). La conciencia de imagen recibe su estructuración fenomenológica de estas

tres “imágenes”: *Bildding* (la cosa percibida), *Bildobjekt* (su imagen física) y *Bildsubjekt* (la imagen mental). La *Bildding* es dada de modo primario. La imagen física y la imagen mental son dadas necesariamente de modo secundario, fundadas sobre la imagen perceptiva primera. En este análisis,<sup>5</sup> Husserl utiliza como hilo conductor la estética de la pintura representativa: dibujos, fotografías, películas, etc., y más concretamente, la galería de cuadros de Dresde: el cuadro dentro del cuadro, reproducido hasta el infinito, que prolonga la imagen física primera multiplicándola, semejante a las reflexiones que la historia del pensamiento ha llevado a cabo sobre Velázquez o Manet.

La figura de la imaginación como conciencia de imagen nos conduce al resultado intencional del acto de imaginación: la “imagen física” como producto de una ‘imagen percibida’ gracias al reconocimiento como imagen de la ‘imagen percibida’ a través de la ‘imagen mental’ que tenemos. Parece admitirse que la intencionalidad de la imagen es doble y consiste en dos aprehensiones (*Auffassungen*) edificadas la una sobre la otra. La primera constituye la imagen como *Bildobjekt*; la segunda, deja aparecer la *Bildsubjekt* a través de la *Bildobjekt*.<sup>6</sup> Las dos intencionalidades deben constituir un todo concreto y no pueden separarse. El acto de producción de la imagen será siempre referido intencionalmente. No tendremos en cuenta la imagen física, sino el nacimiento de las “imágenes” en mi subjetividad y su relación con las imágenes percibidas. Esta cuestión es fundamental para el análisis de la experiencia del arte, dado que no reproduzco activamente una imagen percibida sobre una imagen mental, sino que asisto “pasivamente” a la génesis de las “imágenes” en mi “yo”. El momento de emergencia de lo imaginario a partir de lo percibido será un lugar privilegiado, aunque también paradójico en el caso de la experiencia del arte. Desde el punto de vista estático, la distinción entre percepción e imaginación es la de dos actos cuya discontinuidad es irreductible. Sin embargo, la aproximación genética pone en evidencia la relación estrecha y co-originaria de lo percibido y lo imaginado.

Por consiguiente, Husserl distingue dos formas genéticas de imaginación: la imaginación unida a la percepción y la imaginación libre. Las posibilidades de esta última sobrepasarán la realidad efectiva, en este sentido, las variaciones de la imaginación serán múltiples y superarán lo empíricamente posible. Por otro lado, la imaginación en el sentido estático

se definía como un acto que era del orden de “como si”, es decir, que neutralizaba la posición perceptiva actual o efectiva. Husserl define *epoché* como una neutralización de las tesis de existencia del mundo, como un acto metódico que no concuerda con la validez efectiva del mundo que nos rodea. *Epoché* y acto de imaginación parecen corresponderse en su estructura. El acto imaginativo se presentará como un caso límite de *epoché*. Por último, la imaginación parece tener relación con la experiencia empática del “otro”, es decir, el sujeto se pone en lugar del “otro” (*Einfühlung*), se sustituye. Su función metódica parece romper la unidad esencial del “yo”, transponiéndolo “como si” fuera “otro”. Esta tercera función de la imaginación nos conduce a una dimensión intersubjetiva que, sin destruir la unidad del “yo”, es capaz de neutralizar el carácter singular de mi propia subjetividad.

La tematización del problema de las “imágenes” constituye una vasta cuestión en la que convergen los distintos planteamientos históricos y las diferentes disciplinas de aplicación, constituyendo un banco de pruebas para el análisis fenomenológico contemporáneo. No obstante, es preciso evitar caer en algunos equívocos frecuentes. No es fácil analizar lo que ocurre en el nuevo territorio donde tiene lugar la “experiencia estética”. El “fracaso” en la pretensión de reducir las “obras” a “objetos” es el fracaso del sentido intencional, pero no el fracaso del sentido sin más. Lo que se produce en el curso del intento desesperado de someter el arte a nuestras pretensiones objetivantes es el descubrimiento de una diversidad de niveles de conciencia, de registros de conciencia, separados entre sí por hiatos indeducibles y que sólo la *epoché* pone de manifiesto. Los “objetos” del arte mueren como sentidos intencionales, pero reaparecen en forma de sentido no-intencional, en una nueva dimensión de la conciencia que Husserl denomina con la palabra griega de *Phantasie* (*Phantasia*). Hemos visto que la saturación hilética de los “artefactos” ha llegado a un punto crítico, que coincide con el denominado “cierre artístico”, en el que se invierte la relación intencional y, al implosionar el supuesto “objeto” del arte, colapsa también la pretensión de un sentido intencional. Esto significa que accedemos a un registro arquitectónico que, en términos kantianos, estaba ocupado por los juicios reflexionantes y que ahora podemos denominar como la reflexión de los sentidos no-intencionales. No se trata de un proceso de imaginación. La imaginación debe seguir

funcionando en régimen intencional. La *Bildobjekt*, es decir, la imagen-soporte que me remite a lo imaginado, es ficticia y fugitiva, porque no es realimentada hiléticamente como en el caso de la percepción, pero el acto de imaginar es plenamente intencional, en un presente, aunque tengamos que hablar de “cuasi-objetos” imaginados. El mundo proteiforme de la fantasía está separado del mundo perceptivo, del mundo de los “objetos”. De ahí que no sea un registro arquitectónico en el que me pueda instalar. Tanto la *epoché* fenomenológica como la *epoché* estética sólo me permiten un acceso intempestivo, intermitente y fugaz. Ambas trabajan en paralelo, pero no son simétricas. Estética y fenomenología realizan esta suspensión de modo diferente. Hablamos de tal región como de un “inconsciente fenomenológico”, en el sentido de que se sustrae al monopolio de la conciencia perceptiva, del sentido intencional y del tiempo continuo de los “objetos” estables. Sin embargo, es una zona de extremada conciencia. Es un extraño nivel de conciencia al que accedemos por destellos, de modo alternante, parpadeante, en lapsos donde la subjetividad pasa de dominante a dominada, de pretendiente a pretendida. El “yo” permanece literalmente perdido. Es esta “pérdida” la que hemos caracterizado en un sentido regresivo como “merma” de la propia subjetividad. El mundo del arte es el mundo del sentido no-intencional. Su experiencia no es más que la experiencia *in actu exercito* del ejercicio mismo de los procesos en obra que constituyen el sentido. El arte, con su exceso de intuición, cortocircuita el sentido intencional, y nos hace entrever el proceso mismo en el que se genera el sentido. La dialéctica entre la apariencia del “objeto”, el hiperobjeto saturado, y las legítimas pretensiones de verdad del “sujeto”, es la condición misma de este parpadeo.

Mundo perceptivo y mundo fantástico no entran entre sí en conflicto alguno, frente a las relaciones conflictivas que se dan o pueden darse entre el mundo perceptivo y el mundo ficticio o imaginario. En la imagen encontramos un extraño soporte irreal, ficticio, de algo que no aparece porque no está presente, pero es representado, presentificado. Esa labor de mediación es un nexo entre el registro de la percepción y el de la fantasía, el mundo de los “objetos” y el mundo onírico. Este segundo territorio nos resulta familiar, pero tiene una consistencia muy extraña. Es un territorio en el que no hay ‘objetos’ percibidos, no hay impresiones que den lugar a la continuidad de

la percepción y, por supuesto, no hay continuidad del presente temporal. La imagen, en este caso, pone en relación dos mundos con dos regímenes temporales bien diferenciados: la temporalidad del presente continuo del mundo objetivo, y la temporalidad de la fantasía, discontinua, intermitente, fugaz, sin impresiones ni presente. Estos dos mundos tan diferentes coexisten sin conflictos, salvo en el caso expreso de algunas patologías, pero ambos, realidad y fantasía, tienen algo en común: su “inmediatez”. Son tan inmediatos los “objetos” que percibo en el mundo como también las apariciones de fantasía, a pesar de su discontinuidad y de su condición proteiforme. Por el contrario, la función de las “imágenes” es la mediación. Es precisamente la suma de estas dos propiedades, la discontinuidad temporal sin presente y la inmediatez de lo fantaseado, lo que proporciona al registro de la fantasía su peculiar consistencia, de ahí que afirmemos que el arte precisa de imágenes. Sin el lado material, por el que los “artefactos” pueden llegar a considerarse como un tipo de “objetos”, no tendría lugar la experiencia estética. La mediación de las imágenes es conflictiva, a saltos, alternante. Los “artefactos” se me presentan como algo y como nada (*Nichtige*). Sólo cuando son nada accedemos al nuevo territorio de la fantasía, poniendo en conexión dos mundos de por sí desconectados. De ahí que sostengamos que el fortalecimiento contradictorio de las “imágenes” permite el acceso a un régimen de realidad en el que la subjetividad queda recurrentemente encerrada, siendo tal experiencia la condición primitiva de la “aparición” del arte. Cuando este juego no funciona, las imágenes basculan del lado de la percepción y todo se vive como un conflicto perdido. La subjetividad queda atrapada en las imágenes, y la fantasía rebajada a ficción imaginativa. No podemos arrancar del plano de la objetividad y la continuidad temporal.

La experiencia del arte nos permite explorar este mundo proteiforme, fluctuante, discontinuo, intermitente y fugaz, pero directo e inmediato de la fantasía, de tal modo que en esa extraña pasividad la subjetividad se experimenta a sí misma, desmarcándose del “yo” activo en el mundo de los “objetos”. Las imágenes cumplen una función importante en su papel de mediación. Sin embargo, vivir en la fantasía no es vivir en la ficción. Hablamos de dos niveles arquitectónicos con distinta estructura temporal. No es que la imaginación sea una especial emanación (*aporroas*) de la percepción, tal como

ha considerado la tradición filosófica, sino que más bien es la fantasía la que alimenta a la imaginación. El arte contemporáneo es un claro ejemplo de ello. En él, el juego entre la imagen y la fantasía ha cambiado su estrategia y, sin embargo, el objetivo es el mismo de siempre: conseguir que las “imágenes” medien entre la percepción y la fantasía, entre lo visible y lo invisible.

Detengámonos en la aparición de la *Phantasia*. La doble intencionalidad de la que hemos hablado, la de la *Bildsubjekt* y la de la *Bildobjekt*, no se da necesariamente en el ahora (*Jetzt*) de un mismo tiempo, sino que tal acepción de tiempo nos remite a otro régimen, otra *Stiftung* de la temporalización que engloba la nada (*Nichtige*) de un *Bildobjekt* y el no-presente de un *Bildsubjekt*. La *Phantasia* no aparece en el campo de visión de la percepción, sino en una especie de “otro mundo”, separado del mundo del presente actual y objetivo. Los caracteres de las apariciones de la *Phantasia*<sup>7</sup> son esencialmente estos: 1) su aspecto proteiforme, 2) la discontinuidad temporal de su surgimiento (*blitzhaft*) en el curso continuo del tiempo, y 3) su intermitencia en este continuo temporal. Estos caracteres serán comunes a la aparición del arte. Es evidente que entre la aparición de la *Phantasia* y la aparición de la percepción hay una discontinuidad radical, de la cual hemos hablado a lo largo de nuestra investigación. Este salto o “desajuste” es una suerte de conflicto y, más que un conflicto, se exhibe como una tensión entre los campos sensibles de la percepción y las partes correspondientes del campo de la *Phantasia*. La aparición de la *Phantasia* se afirma por un tiempo prestado, por un tiempo contra el campo perceptivo, lo que le da una especie de momentánea y fugaz estabilidad. Este hecho se hace patente en la experiencia del arte, en la relación crítica entre los “objetos” (artefactos) y las “obras”. La diferencia radical y la incompatibilidad mutua del campo de la sensación/percepción y del campo de la *Phantasia* sucede en alternancia. Las apariciones de la *Phantasia* son vagas, fluctuantes, diferentes en su contenido y en su carácter global, a diferencia de las apariciones normales de la percepción. Es la relación con el mundo real lo que permite que el mundo de la *Phantasia* aparezca como otro mundo, en alternancia con el primero. Este nuevo registro sucede a través de una *Selbstverlorenheit*, es decir, de una “pérdida de sí mismo”, o de una *Selbstvergessenheit*, un “olvido de sí mismo”, que resalta el carácter regresivo de la subjetividad y resuena

en las consideraciones teóricas expuestas en algunos momentos de la tradición filosófica.<sup>8</sup>

Parece como si la constitución de un *Bildobjekt* no hubiera tenido tiempo para terminar de efectuarse y, en este sentido, hablamos de un proceso de objetivación detenido. Parece ser un modo de detención, suspensión de la actividad, una suerte de *epoché* con otro régimen de temporalización. Este régimen o modo de temporalización es diferente al que domina la percepción. El *Bildobjekt* aparece como fugaz y ficticio, oscilante e intermitente. Éste tiene una naturaleza doblemente ficticia, aparece como presente y como no-presente, de tal manera que la imaginación cree reconocer alguna cosa, pero tal cosa carece de soporte. Aquí radica la anfibología de su naturaleza, tal como en el arte la aparición no se ajusta con la apariencia de sus “artefactos”, es decir, con su aparente contenido de verdad. La aparición del arte, en este caso, no puede ser más que discontinua e intermitente, pasajera. Es la aparición no-presente de un supuesto “objeto” no-presente. De ahí que el “recuerdo” y la “expectativa” sean, en el caso de la experiencia del arte, traducidos por “competencia”, condición de posibilidad de toda pretensión de síntesis de “reconocimiento”. En esta labor de “cumplimiento” que acabamos de exponer, la “imaginación” juega un papel fundamental. La “imaginación” pretende completar el carácter vago, intermitente, fragmentario y oscuro de un *Bildobjekt* que no está presente. En este carácter “fragmentario” reside su propia necesidad de cumplimiento y de relación con un *Bildsubjekt* que tampoco está presente.

Tal como nos dice Husserl, el campo de la *Phantasia* rompe la continuidad temporal según otro régimen u otro modo de temporalización. En este régimen, la intencionalidad ha sido puesta en suspenso, bloqueada, interrumpida, y, sin embargo, se prolonga su propio ejercicio pretendiendo abordar el exceso de intuiciones oscuras y fluctuantes de un *Bildobjekt* ficticio. Del mismo modo que podemos describir en el análisis de las relaciones temporales, en este régimen de temporalización asistimos a una pluralidad de fases de presencia en desarrollo con sus retenciones y protenciones desancladas de sus impresiones originarias, constituyendo un ritmo no-objetivo.

Las apariciones de la fantasía son proteiformes y discontinuas. Este régimen tiene un carácter fugitivo. No hay un soporte físico estable, un *Bildobjekt*, así



como tampoco encontramos estabilidad en el *Bildsubjekt*. Hablamos de una fugacidad, de un carácter errático y discontinuo de las imágenes. Parece haber una superposición intermitente de dos regímenes de temporalización: el de la apercepción imaginativa, con su sentido intencional, y el de las apariciones de la *Phantasia*, que es en realidad una presencia sin presente. Esta relación es necesariamente inestable y se muestra en una intermitencia fluctuante, en un parpadeo. Las apariciones de la *Phantasia* son erráticas por relación con la apercepción imaginativa. No encuentran elementos suficientes para alimentar su estabilidad y escapan a la fijación de la imagen. La *Phantasia* puede llevarnos a un estado “salvaje” a través de una “pérdida de sí mismo”, pero también de experiencia, del cuerpo (*Leib*) y del *Umwelt* perceptivo. Esta cuestión es de crucial importancia.

Ya apuntamos que esta *Selbstverlorenheit* es capital para entender la naturaleza misma de la experiencia del arte. Husserl habla de una “vida en la *Phantasia*”. Tal vida ocupa un registro diferente a la vida real, donde la subjetividad se pierde en un *Phantasieselbst* o, más bien, un *Phantasie-Ich* al que le corresponde un *Phantasieleib*. Hablamos de un sentido de *epoché* por efecto de la suspensión del curso de cumplimiento en el flujo uniforme del tiempo continuo. En el caso de la experiencia del arte, esta suerte de *epoché* parece ocurrir de un modo oscilante, en un ir y venir que caracteriza su interminable fluctuación y que exhibe su necesidad de realimentarse intencionalmente en el “como si” de la apariencia. Este *Hineinwirken* funciona como una “cámara de descompresión” de la presión intencional en el mundo objetivo. La reducción fenomenológica del “como si” implica un sujeto modificado, no presente a sí mismo, olvidado de sí mismo, perdido, que no es consciente de sí en la temporalización de una presencia sin presente asignable. No obstante, este olvido no puede ser definitivo, sino intermitente, por un instante, pero un instante sin presente o fuera del presente, que muestra el extraordinario poder de esta *epoché*. En la experiencia del arte el “yo”, que está perdido, es un centro de orientación, un *Nullpunkt*, un punto cero o célula de espacialización. El espacio al que asistimos no es el espacio perceptivo ilusionista, ni el espacio fingido imaginario, sino el espacio que corresponde a la situación del “yo” desanclado del cuerpo físico, no presente a sí mismo, perdido y nómada en campos sensibles de los que no tiene ninguna impresión, pero que se le

aparecen directamente en un régimen de fantasía primaria. Este “yo” es punto cero, célula insituable, con sus *Stimmungen* y sus quinestesias de fantasía,<sup>9</sup> de modo que el espacio, que no es el espacio perceptivo, se organiza en torno al cuerpo interno (*Leib*) como matriz de espacialización.

### 3. Pasividad e imagen

Desde 1911, año de la publicación del artículo “La filosofía como ciencia estricta” en la revista del neokantiano H. Rickert, *Logos*, donde Husserl proponía el método que le permitiría superar la investigación de leyes necesarias del pensar que, siguiendo a Natorp, había desplegado en sus *Investigaciones Lógicas* y que después habría de reconsiderar en su libro de 1929, *Lógica formal y lógica trascendental*, se ha tratado de distinguir entre la dimensión existencial de los actos de una conciencia concreta y particular y las dimensiones esenciales de tales actos. Los primeros mostraban una clara dependencia de la subjetividad, las segundas eran las intencionalidades objetivas a las que aspiraban estos actos. Sólo mediante una *epoché*, es decir, haciendo abstracción de su valor existencial, se podía considerar su dimensión esencial. La ambiciosa reforma de la gnoseología que Husserl había puesto en marcha se basaba en una cuestión decisiva: hay siempre un desajuste esencial entre lo que intentamos y lo que nos aparece. Esta cuestión va a quedar patente de un modo excepcional en el ámbito de la experiencia del arte, que exige una reflexión sobre los actos de síntesis. Tal como hemos visto a lo largo de toda nuestra investigación, tales actos deberían ajustar y dar estabilidad a los “objetos” en el horizonte de su aparición. Sin embargo, en el caso del arte hemos asistido a una regresión de la subjetividad a niveles de conciencia, de registros de conciencia, separados entre sí por hiatos indeducibles y que sólo la *epoché* ha puesto de manifiesto. Es esta pasividad básica la que parece obstaculizar la estabilidad que pretende la propia intencionalidad objetivante. Esa pasividad, que Levinas calificaba como “lo inmemorial” y que Merleau-Ponty denominó “el fondo inmemorial de lo visible”, responde al fracaso del sentido intencional, es decir, al libre juego de las síntesis pasivas a espaldas de mi “yo” objetivante. Al quebrar la objetividad, han quebrado

sus marcos espacio-temporales, y la reflexión –los juicios reflexionantes en términos kantianos– que tendrá lugar aquí es la de la incesante búsqueda del sentido antes del cortocircuito expuesto, es decir, la persistente indagación del sentido del mundo. En este contexto, el problema fundamental será tematizar lo que significa el término “pasividad”. Ello nos llevará a relacionar la lógica de la “experiencia estética” con la dialéctica de lo lleno (*Fülle*) y lo vacío (*Leere*), en coincidencia paralela, aunque no simétrica, con la dialéctica “verdad-apariencia”.

Nuestra investigación exige separar los procesos y acontecimientos esencialmente diferentes de la pasividad y la actividad según las efectuaciones constitutivas del “yo”. Veamos, a continuación, un texto muy significativo en este análisis. En la segunda sección del *Analysen zur passiven Synthesis*, al abordar el problema de la “evidencia”, Husserl describe con singular intuición un tipo especial de síntesis. Citaremos el texto entero por su relevancia:

La unión de esta representación perceptiva con la representación vacía es “sintética”, esto significa: una unidad de conciencia es establecida, lo que complementa una nueva operación constitutiva por la que la objetividad recibe unos caracteres de unidad noemáticamente particulares. Más precisamente: la representación de percepción, lo que aparece conforme a la percepción como esto o como aquello, reenvía a lo que está representado de modo vacío y que por eso es algo que le pertenece. Un rayo direccional nace en la percepción y atraviesa la representación vacía hacia lo que está representado en ella. Decimos también, de un modo adecuado, genéticamente que la percepción ha despertado a la representación, pero despertado significa justamente a la vez el surgimiento de una síntesis directriz en la cual una representación está, en conformidad, orientada en sí, o bien en la cual uno de los representados está caracterizado como término *a quo* y el otro como término *ad quem*.<sup>10</sup>

La descripción hecha es la de una “síntesis pasiva”. No es una casualidad que Husserl introduzca el concepto de “intención pasiva” justo al abordar las copresencias (*Mitgegenwärtigungen*) o representaciones de presente (*Gegenwartserinnerungen*). En estas representaciones hay una especie de “teleología”, que coincide con la exposición que aparece en la tercera *Crítica* acerca del concepto kantiano de “finalidad sin fin”, y que nos llevará a entender lo que es la “protención” en tanto intención vacía que aspira a verse cumplida, es decir, que aspira al cumplimiento. Tal como podemos exponer

en el análisis de las relaciones de “temporalidad”, la primera característica que diferencia la “protención” de la “retención” es que, aunque ambas son intenciones vacías, sólo la protención aspira a verse cumplida. La intención se caracterizaba, precisamente, por la ausencia de cumplimiento y por su tendencia a “alcanzar su meta”, por su pretensión de buscar el cumplimiento, es decir, por su tendencia positiva hacia el mismo. Pues bien, la “protención” es *intentio* por esta búsqueda, por esta aspiración al cumplimiento de su objeto. Sin embargo, la protención es “intención pasiva”, señala lo que va a venir de modo más o menos determinado y tiende a su cumplimiento. Para que éste se produzca tiene que aparecer un nuevo presente que, por otro lado, es esperado y anticipado (prolepsis) en la protención, aunque dicha aparición pueda coincidir con lo esperado y lo anticipado –cumpla la expectativa previa–, o pueda no coincidir –decepcione la expectativa previa. En el caso de que se dé una “decepción” ante el nuevo presente deberemos producir una nueva protención. Este proceso puede alargarse indefinidamente, pues la “decepción” nunca será total, sino que siempre habrá un cierto cumplimiento que permita relacionar la intención en espera a ser cumplida con la decepción. Nuevamente, parece divisarse un cierto paralelismo con la naturaleza de los juicios reflexionantes kantianos. La protención anticipa lo que va a venir, pero la anticipación no puede ser total, sino que debe dejar partes indeterminadas (vacíos). Tendrá determinaciones según la experiencia previa, pero nunca agotará todas las propiedades de la cosa. Sin embargo, esta decepción puede llegar a serlo por exceso, en el caso de un tipo excepcional de “cosas” cuya saturación intuitiva desborda cualquier posibilidad de cumplimiento. La protención, en este caso, también apunta a su objeto de modo vacío, a la espera de su cumplimiento, pero ahora ese vacío es desbordado por un “superplus” que la rebosa y que no puede abarcar. El nuevo presente desborda la expectativa de la protención y la intención decepcionada por exceso continúa indefinidamente su intento de cumplimiento. En estas circunstancias, la protención pretende su objeto gracias a síntesis asociativas que transcurren en la total pasividad del “yo”. Pasividad de la protención vendrá a significar que el objeto de ésta estará determinado por otro objeto a través de una asociación.

La determinación que acabamos de exponer se ilustra adecuadamente en la experiencia de la recepción musical. Veamos un ejemplo muy simple: si una persona escucha una escala musical al piano, lo que espera oír tras el *re*

es, sin duda, el *mi*. Lo retenido es el *re* que acaba de sonar y, por lo tanto, la proto-sensación *re*, que acaba de desaparecer, ha determinado el objeto *re* que permanece retenido de modo vacío. La protención también apunta a su objeto de modo vacío, pero este vacío no es porque haya perdido su contenido, sino porque todavía no ha tenido ninguno. Al oír el *mi*, lo retenido es el *re* que antes estaba presente, y lo que se espera oír es el *fa*. Sin embargo, justificar cómo se determina el objeto de la protención no es tan sencillo. Lo que está presente a mi conciencia es una fase temporal que comporta un pasado retenido, un porvenir protendido y una articulación reflexiva entre ambos horizontes. Hay un cruce reflexivo que distiende el presente entre las retenciones pasadas y las protenciones futuras. ¿Cómo es posible que la protención tenga un objeto determinado, si dicho objeto va a ser, pero todavía no ha sido? En lo ya escuchado percibo un halo futuro de algo que todavía tiene que desplegarse, y en lo que todavía no ha llegado, ya voy previendo a dónde irá a parar. En virtud de esta distensión entre el ya y el todavía, pero también en la reflexión entre la carga de futuro que hay en el pasado y la carga de pasado que hay en el futuro, se amplía mi “presente espacializado”. La determinación del objeto protencional ha de explicarse a partir de una determinada síntesis de la conciencia que enlaza “objetos” que no están simultáneamente en el presente momentáneo. Estas síntesis son asociativas a distancia temporal o, simplemente, “síntesis pasivas”. Husserl las define de esta manera:

Son unas síntesis que el yo no ha instituido activamente, sino que, al contrario, se constituyen (*berstellen*) en la pura pasividad [...] Se trata, de modo general, de unas síntesis en las que algo que está representado (*ein Vorstelliges*) reenvía más allá de sí mismo a una otra cosa representada. Esta última adquiere así un nuevo carácter interno que no podría tener de otro modo. Es el carácter de la intención específica, a saber, ser el fin de la dirección, del ser intencionado, del ser apuntado o formulado correlativamente, el representar no es simplemente, en general, conciencia representante de su objeto, pero está dirigido en sí mismo sobre su objeto.<sup>11</sup>

Estas síntesis son cruciales para entender la lógica de la “experiencia estética”. El objeto representado que apunta más allá de sí mismo es el objeto de la percepción: el “artefacto”. El otro objeto representado al que se dirige la intención es objeto de una representación vacía. Esta representación

vacía, que es el resultado de la síntesis asociativa, pasiva, hace posible la experiencia del arte. A través de la síntesis el objeto del presente apunta a otro y al hacerlo “despierta” la intención de futuro. En definitiva, las síntesis pasivas de la protención asocian mediante una doble relación: semejanza a distancia temporal y contigüidad temporal futura. El “reconocimiento” y la “reactualización” de los “objetos” promueve esta reflexividad, dilatando el presente, ajustando el avance del pasado al retraso del futuro, en cuyo caso aparece una fase abierta que trasciende el mero objeto físico de la percepción y que constituye la plusvalía del sentido no-intencional.

Tal como hemos visto a lo largo de nuestra investigación, y tal como acabamos de exponer, se trata de contextualizar la aparición del arte en la permanencia del sentido de *ser* de los ‘objetos’ percibidos a través del flujo permanente del tiempo. En el mundo de los ‘objetos’ cotidianos no hay “saturación intuitiva”, sino más bien exceso de sentido intencional. El sentimiento de saturación se produce cuando se consuma el proceso de “identificación” (Verdad) de los perfiles adumbrados, y se ajustan los flujos temporales del presente que resurge continuamente y la retención igualmente continuada. Podemos decir que hay sentido (intencional) porque no hay “saturación intuitiva”. En condiciones normales, un mundo perceptivo saturado sería una fantasmagoría sin sentido. De este modo, el mundo cobra relieve de sentido y mi cuerpo (*Leib*) adquiere correlativamente profundidad. Si no hay “saturación”, es porque en el horizonte perceptivo hay vacíos (*Leere*). Estos vacíos juegan un papel fundamental, participando en el ajuste del sentido. Es la indeterminación estructural que significan los vacíos lo que promueve la necesidad de sentido.<sup>12</sup> Por otro lado, todo el proceso exige una *Stiftung* intersubjetiva. El vacío más evidente lo dan las retenciones que dejan de ser vivas, mantenidas en el presente a más o menos profundidad sin que tengan que intervenir reactivaciones, y pasan a ser vacías. Pero este paso de vivacidad a vacuidad no significa que las retenciones desaparezcan. Permanecen sedimentadas y, en tanto que *habitus*, colaboran en la formación de sentido intencional. Ese “halo” de indeterminación que rodea a la impresión originaria y su presente retencional y protencional es, tal como acabamos de exponer, un conjunto de “intenciones vacías” que juegan un papel fundamental en la precisión del sentido. A espaldas del presente de la

impresión perceptiva, la intención vacía del futuro perceptivo está habitada por la intención vacía del pasado perceptivo, y a la inversa. En este quiasmo se va precisando el sentido intencional del objeto percibido. Pero este modo de remisión mutua entre retenciones vacías, que todavía albergan una promesa de futuro y de protenciones vacías que ya poseen lo que implica el pasado, ese quiasmo entre el “ya se sabe... pero todavía” y el “no se sabe todavía... pero ya” es un ajuste centrado en el presente de las protenciones y retenciones vivas. La fenomenología reconoce aquí la contribución del registro de la *Phantasia* al registro de la percepción, transposición que implica la “deformación coherente” que supone el cambio de registro.

Sin embargo, en la experiencia del arte todo va a funcionar de un modo distinto. El registro de la percepción, llevado hasta el límite, va a contribuir al acceso, intermitente y fugaz, al registro de la *Phantasia*. Se trata, en definitiva, de describir cómo “lo vacío intenta apropiarse de lo lleno” y cómo “lo lleno parece devenir en un nuevo vacío”.<sup>13</sup> Esta dialéctica ha sido el fundamento primitivo de nuestra tesis principal. El cumplimiento de la intención se ha caracterizado por un horizonte interno de incumplimiento y de una indeterminación todavía determinable. El aparente contenido de verdad de los “objetos” del arte ha puesto en marcha el proceso de identificación de los perfiles adumbrados, intentando el ajuste de los flujos temporales. Por el contrario, todo el proceso ha fracasado indefinidamente, invirtiendo la actividad de la conciencia y rompiendo la continuidad del desarrollo temporal. La ruptura en el proceso perceptivo nos lleva a ingresar en la vaguedad, inestable y fluctuante, proteiforme, de la *Phantasia*, en los límites mismos del no-ser, en un acceso privilegiado a un registro arquitectónico caracterizado por su condición irreductiblemente singular y salvaje. Las intenciones han quedado “decapitadas”:<sup>14</sup> “retenciones” sin cabeza y “protenciones” sin cola. La saturación desbordante de tales “objetos” desajusta la estructura de la temporalización en una fase espacializada de continua presencia, en una suerte de *epoché* estética donde los “objetos” han perdido su individuación. La sobreabundancia de elementos hiléticos excede toda intención de cumplimiento, forzando gradualmente el proceso perceptivo hasta hipertrofiarlo por sobrefunción. Tal “hipertrofia” lleva consigo el desajuste de los flujos temporales, creando una laguna en la

continuidad, espacializando inmediatamente el presente vivo lleno de retenciones y protenciones, deteniendo o suspendiendo la actividad de la conciencia y permitiendo el acceso intermitente al registro de la *Phantasia*. Husserl describe este tránsito de la actividad de la conciencia a la pura pasividad como una excepcional “pérdida” de experiencia. Citaremos aquí un fragmento fundamental:

[...] Así, cuando consideramos estéticamente un bello paisaje, y cuando, para nosotros, él mismo y los hombres, casas, pueblos que vemos en su experiencia, tienen el estatuto (*gelten*) de simples figuras, tenemos una experiencia, pero no estamos en actitud (*Einstellung*) de experiencia, no participamos efectivamente en la posición de la experiencia, la realidad efectiva se nos convierte en realidad efectiva como sí, se nos vuelve “juego”, y los objetos, apariencias estéticas: puros objetos de la *phantasia*, más que objetos perceptivos.<sup>15</sup>

Este “libre juego”, aunque tiene todavía como punto de partida la experiencia activa, muestra el desplazamiento (*Überschiebender*) sobre el “régimen” de la *phantasia*. Tal “juego” evoca las consideraciones expuestas en la tercera *Crítica* de Kant, en correspondencia con el libre juego de las síntesis pasivas en el registro del cuerpo interno. Decididamente hemos llegado a una situación en la que literalmente el “yo” está perdido (*Selbstverlorenheit*). La subjetividad, desprovista de un presente puntual, debatiéndose en una fase que la desborda y la incluye, y desprovista de unas coordenadas que totalicen, se ve expulsada del espacio de las cosas. En esta posición de inclusión del “yo”, la subjetividad está “olvidada de sí misma” (*Selbstvergessenheit*), extraviada y sin referencias objetivas. Sin posibilidad de consolidar significaciones ni sedimentar sentidos, se ve sometida al interminable vaivén de las síntesis pasivas. Cuando todo vuelve a bascular hacia el registro de la percepción, la válvula expulsa al “yo” de este extraño interior y el sujeto se siente como el esclavo que “vuelve allá abajo a ocupar de nuevo su mismo asiento”<sup>16</sup> y que se dispone a competir con sus antiguos colegas, pero con armas distintas, porque ve los “objetos” de siempre con otra luz. La subjetividad logra, por unos instantes, de lo ya visto, de lo muy visto, a contrapelo (*regressus, anábasis*), una “primera visión”, una visión primordial. Y todo esto ocurre

a espaldas del tiempo objetivo, por fluctuaciones y rupturas, en una suerte de *epoché* que parte de la experiencia activa, tensionándola hasta sus propios límites, e invirtiendo la actividad de la conciencia en una parada de toda discursividad, en una suspensión de sus hábitos, en una detención de la fluidez temporalizadora del sentido en el instante mismo de su nacimiento (*Sinbildung*).

En esta extraña e incontrolable “pasividad” que se desmarca del “yo” activo, la constitución objetiva del espacio quedará interrumpida y el curso del tiempo uniforme permanecerá roto. Podremos hablar, en un amplio sentido, de una “pérdida de la subjetividad”, caracterizada por el fracaso, la decepción o el incumplimiento de su tendencia natural a constituir el mundo de las “cosas”. El fortalecimiento contradictorio de los “artefactos” a través de la relación “verdad-apariencia” permite una transposición de registros, el acceso desde un mundo perceptivo saturado al registro de la experiencia estética, el ingreso en esta zona de extremada conciencia donde el ídolo del “objeto” ha sido anulado, abriendo un paso intermitente al proteiforme campo de la *Phantasia*. Esta zona excepcional, fruto de la deformación coherente que supone el cambio de registros, es designada por Husserl con el nombre de “inconsciente fenomenológico” (*Das Unbewusste*), donde la conciencia como tal está separada (*Sonderbewusstsein*) de toda actividad lógico-eidética. Su naturaleza se exhibe como un extraño nivel de conciencia al que accedemos por destellos, de modo alternante, siendo la apariencia de los “objetos” –hiperobjetos saturados– la condición misma de este parpadeo. Tal pasividad no es en virtud de una receptividad ciega de la conciencia, sino en virtud de una “actividad” sintética donde la conciencia como tal es pasiva. Este trasfondo afectivo es el campo del ritmo (*ritmós*) de las síntesis pasivas, el lugar de una “cohesión sin conceptos”, donde la espontaneidad de lo salvaje (*Wesen sauvages*) resuena en la distancia, en una espacialidad elemental de la temporalización en presencia sin presente, en un horizonte vacío (*Leerhorizont*) en cuya espesura despierta el eco rítmico del ritmo fundamental según el cual el fenómeno del mundo se fenomenaliza como fenómeno.<sup>17</sup> Asistimos, de este modo excepcional, al nacimiento mismo de la conciencia en el preciso momento en que el sentido está

naciendo. Esta descripción, tal como hemos expuesto a lo largo de nuestra investigación, concuerda paralelamente con la “reflexión sin concepto”, es decir, con el libre juego que, en términos kantianos, lleva a la subjetividad a experimentarse a sí misma –*in actu exercito*– en una autoscopia inmanente de sus propias facultades.

La experiencia estética, pues, exige una operación análoga a la reducción fenomenológica, y en la incesante pretensión que se inicia con la búsqueda del cumplimiento que demanda el aparente contenido de verdad de los “objetos”, se rompen los hilos intencionales que ligan al sujeto con el mundo de las “cosas”. Un exceso rebosante de contenidos hiléticos se oculta tras la aparente indeterminación estructural de los “objetos” del arte. Cuanto más se pretenda dicho cumplimiento, más desbordada se verá la subjetividad, forzando regresivamente el intento desesperado de sus pretensiones objetivantes. La hiperfunción de su actividad natural, de su intencionalidad, traerá consigo el bloqueo, el colapso, la implosión de su propio dinamismo. El efecto inmediato de esta “hipertrofia” por desbordamiento será la “represión” de la sensibilidad, paralizada por su propia incapacidad para absorber este excedente intuitivo. El resultado será el hundimiento de los marcos espacio-temporales, la suspensión indefinida y recurrente de la estructura noético-noemática, y el estupor espontáneo de la pasividad. Tal como ya nos había anunciado Schopenhauer: “Es tan grande el poder con el que nos impulsa a la pura contemplación que cuando se presenta de súbito ante nuestra mirada, logra que dejemos de ocuparnos de nuestro enojoso yo y de sus fines, nos aparta de la subjetividad, aunque ciertamente tan sólo por un breve instante.”<sup>18</sup>

La experiencia del arte nos muestra el reino de un “ego” fragilizado por la limitación de su propio poder constituyente. La alteración de esta actividad constituyente se nos manifiesta como una distorsión delirante, casi psicótica, de la aprehensión del mundo. De este modo, parece que la actividad de la conciencia no es nunca una actividad pura, que toda actividad de la conciencia se desarrolla sobre un fondo de pasividad puesto en relieve por la experiencia estética. En este registro, el “yo” se descubre como un polo subjetivo que reacciona a lo que le es dado pasivamente.<sup>19</sup> La conciencia no es una pura actividad, pero tampoco existe una pura pasividad de la conciencia. Esta pasividad está siempre dominada, en cierta medida, por un acto egoico,

un acto de atención o intento de toma de posición condenado de antemano al fracaso. Hemos constatado que en toda conciencia hay siempre una dimensión pasiva y una dimensión activa, y que lo que importa finalmente es el tránsito de una dimensión a otra a través de un acto del “yo”. En el caso del arte, este acceso ha mostrado un desequilibrio entre ambas dimensiones de experiencia, como si el sujeto fracasara indefinidamente en el intento de “reapropiarse” egoicamente sus contenidos experienciales. En la exploración de esta dimensión pasiva de la conciencia, se exhiben las posibilidades inherentes a la estructura eidética de la experiencia. La experiencia estética nos aparece como la actualización de estas posibilidades, donde se manifiesta el interés del “ego” en el proceso mismo en el que éste está originándose. La “atención” es ese momento donde el “objeto” deviene como “mi objeto” y, por lo tanto, es a la vez un proceso de apropiación de mi conciencia y un proceso de auto-identificación del “yo”. La experiencia del arte se muestra como una alteración de este momento de apropiación por el acto de atención. Tal alteración ha aparecido como un “fallo” de la constitución del “yo”, de su polo egoico, y como un “fallo” de la tematización, de la constitución de un sentido y, correlativamente, de la jerarquización de los diferentes planos o capas de conciencia. Esta “incapacidad” de admisión, de receptividad al acontecimiento singular, a lo imprevisible, tematizada por Henry Maldiney como “incapacité à la transpassibilité”,<sup>20</sup> supone una cierta capacidad para soportar la pasividad y correlativamente relativizar, modelizar la aprehensión de sí mismo como sujeto. La ruptura en la continuidad del curso de la experiencia ha sido uno de los síntomas cardinales de esta especie de “patología” que compromete la propia continuidad del “yo”, agravando su fragilidad y su inconsistencia como sujeto activo.

Hay una cara oscura y oculta que precede a toda actividad constituyente del “yo” y que transcurre en, y tras, el flujo temporal mismo de la subjetividad. La experiencia del arte parece remitirnos a un retorno hacia lo originario, hacia la realidad en el preciso momento de aparecer, de aglomerarse ante nuestros ojos, en un retorno primigenio sobre una región ontológica anterior a la acción del lenguaje, del conocimiento y del concepto. Este horizonte primordial se abre espontáneamente en el espesor mismo de las “cosas”, en el fondo inarticulado sobre el que reposa todo lo constituido. La experiencia del

arte parece ser la experiencia de una regresión, de una deriva de la subjetividad en el curso mismo donde todo “fenómeno” del mundo se fenomenaliza como “fenómeno”. Es la localidad de lo asombroso (*daimonios topos*), un pasaje fugaz donde brilla lo extraordinario y la esencia del ser llega a la presencia en un sentido eminente.<sup>21</sup> Allí donde el sujeto deambula perdido, en una caída libre, en una fase distendida de presencia que no es presente, desanclado del espacio objetivo, expulsado del mundo de las “cosas”, vagando en un plasma de campos sensibles, sin referencia alguna ni orientación posible. El arte ha sido capaz de asaltar el último reducto de la actitud natural, invirtiendo la “mirada del yo” y dejando que la superioridad de su vacío deje paso al aparecer de una rítmica por debajo del tiempo, de un ritmo no objetivo, hilético, material, discontinuo, que cohesiona en la distancia una resonancia de elementos salvajes que sólo él mismo puede despertar. Este horizonte vacío, horizonte de ausencia del mundo, es el horizonte de ausencia de nuestra subjetividad, arrastrada en la profundidad insondable de este abismo que la fenomenología denomina con el enigmático concepto de “inconsciente” (*Unbewusstsein*) y que es, más bien, una región de extremada conciencia donde sucede este extraño abandono del “yo” para ser en el mundo, en un mundo donde su origen está siempre comenzando.

A continuación, y por último, trataremos de tematizar esta extraña región (*Ur-region*) que Fink denominó como “la fuerza oscura de las tendencias y de los estados creadores”,<sup>22</sup> y que Merleau-Ponty describió como un *il y a* previo y anterior, donde reina la sordidez y la elementalidad de esta inmediata posición de ser en la que consiste la experiencia del arte. Veamos, seguidamente, la caracterización de esta dimensión de fuga donde el “yo” ha perdido su anclaje, donde el sistema de posiciones objetivas parece haber fracasado y los horizontes de referencia entrecrocados mutuamente, invistiendo en un continuo punto de inceptión donde el sujeto ha dejado de ser un “yo mismo” (*Ich-selbst*) para ser la manifestación de su *ser* en la intersección de sus dimensiones más íntimas. En esta especie de “transdescendencia” podremos asomarnos espontáneamente, de un modo intermitente, y por destellos, a ese fondo inmemorial e inhabitado donde el sentido está en constante nacimiento, sin orden ni familiaridad alguna.

Desprovista de un presente puntual, desanclada del espacio objetivo, la subjetividad es incapaz de situarse en un punto cero frente a la totalidad. En un estado distendido de presencia, sometida a la vibración ontológica de elementos que resuenan en una rítmica discontinua, parece ser un centro nulo, un *Nullpunkt*, que se orienta y que organiza “su” espacio más acá del espacio perceptivo, transgrediendo la homogeneidad del curso uniforme del tiempo en una fase que la desborda y que la incluye, sometida al vaivén de flujos temporales desajustados. La experiencia del arte nos permite asistir como testigos privilegiados al estado inarticulado donde se está formando la unidad preafectiva o inconsciente que es previa a toda afección, donde deberían organizarse los campos sensibles como un segundo plano para la formación de una unidad. La suspensión o interrupción de la “forma del orden prefigurado” (*vorgezeichnete Ordnungsform*), es decir, del estado intermediario entre el caos hilético y el orden regulado y lineal que organiza los diversos encadenamientos ligados a las posiciones locales diferentes en un sistema de coexistencia, en una forma única de orden, libera los campos sensibles de su encadenamiento articulado en la profundidad pasiva de la conciencia.

Bajo el epígrafe 29 de su *Análisis sobre la síntesis pasiva*, con el título de “Formas originarias del orden”, Husserl define lo que deberá ser el fondo pasivo que “pre-traza” las unidades destacadas en un encadenamiento que tendrá como resultado la unificación de los campos sensibles en un sistema de coexistencia:

La sucesión es un encadenamiento único, lineal, siempre semejante. Pero en el campo visual no tenemos constantemente todos los “data” encadenados en un orden lineal e idéntico, sino diversos encadenamientos en serie, y éstos, simultáneamente, pueden formarse de un modo originario, de tal modo que muchas de las líneas están incluidas en el campo como sistema de posiciones locales; y se muestran completadas unas veces por este contenido objetivo, otras veces por aquel otro, restituyendo por anticipado su orden posible, y todos estos sistemas lineales de posiciones consiguen alcanzar en conjunto la forma única del campo.<sup>23</sup>

El concepto de “campo sensible” significará, por un lado, el segundo plano para los *data* destacados y, por otro lado, el fondo pasivo que “pre-traza” todas las unidades destacadas posibles. En el primer sentido, el campo sensible

representará la forma del orden lineal; en el segundo, expresará lo que Husserl entiende por el concepto de “forma de orden prefigurado”. Ambas serán fases características. La “ruptura” de esta “forma de orden prefigurado pasivo” nos dejará desanclados ante la profundidad pasiva de la conciencia, en un estupor afectivo que podremos denominar como la “liberación de los campos sensibles” en el mismo proceso de su formación. Se trata de la liberación de la esfera de la afección (*Gemüt*), de los sentimientos sensibles privilegiados y de las preferencias pulsionales, originariamente instintivas. Esta pasividad despierta la sedimentación de las experiencias pasadas y de las nuevas experiencias futuras, en tanto que campos dinámicos de fuerzas, desencajados del proceso de constitución de los “objetos”. La quiebra de esta forma de orden prefigurado traerá consigo el rompimiento de la organización de las unidades destacadas y de su prefiguración pasiva, desligando, por una parte, los componentes que pertenecen a la pasividad: inclinaciones, tendencias, sentimientos, etc., y, por otra, aquellos componentes que pertenecen al anclaje del cuerpo (*Leib*) y de su constitución corporal: instintos, posibilidades quinesísticas, etc. El espacio que el “yo” percibe no será ni el espacio perceptivo ilusionista ni el espacio fingido imaginario, sino el espacio que corresponde a la situación de este “yo” desanclado del cuerpo físico, no presente a sí mismo, perdido y nómada en campos sensibles de los que no tiene impresión alguna (que sería presente) pero que se le aparecen directamente (fantasía primaria), un “yo” que es, en palabras de Husserl, punto cero, con sus *Stimmungen* y sus quinesias de *Phantasia*, de manera que ese espacio tenderá en vano a organizarse en torno al cuerpo interno como matriz de espacialización, él mismo a su vez espacializado. Se trata, como hemos dicho, de la esfera del afecto (*Gemüt*), de sentimientos sensibles privilegiados que sólo la experiencia del arte puede exhibir. En este caos hilético la subjetividad del “ego” queda desligada de sus referencias, perdida de sí misma (*Selbstverlorenheit*), como un escollo en relieve que recibe la vibración ontológica de elementos salvajes que resuenan en la sombra, en un fondo inmemorial en los límites originarios del proceso de experiencia.

En este estadio de ciega pasividad, la subjetividad asiste impasible a un “despertar retroactivo” (*rückwirkende Weckung*), que no es más que un caso límite o un caso excepcional de la vida de la conciencia y que se expresa como

un “retro-resplendor” del estado activo en el estado pasivo, mostrándonos la reverberación de la estructura retro-reflexionante en la que la subjetividad ha quedado detenida. Hablamos de un nivel cero correspondiente al caos hylético que precede inminentemente a la constitución pre-objetiva de la *hylé* en la síntesis pasiva originaria. La aproximación inmediata a este nivel previo nos mostrará las primitivas fases de los “objetos” en el instante mismo en el que comienza su proceso de constitución, como un estado especial, un estado indeciso, un exceso de posibilidades donde el proceso de devenir que debe conducir al “objeto” no es más que una posibilidad vaga, una forma disminuida a través de una distancia brumosa, una suerte de niebla en la que se refleja la actividad del sujeto en un grado vago e ínfimo. La experiencia del arte nos muestra un cierto exceso de la esfera pasiva en relación a la formación activa, un exceso opuesto a la intuición organizada y que indica un excedente que desborda cualquier posibilidad. Estamos ante una fase donde la *hylé* es todavía una “hylé fluyente” (*strömende Hyle*), donde la fusión hilética debe comenzar a tomar forma. Asistimos a las primeras fases de un proceso difícil de tematizar, que por su bajo grado de afectividad es inaccesible incluso para una mirada fenomenológica. Cualquier intento de describir este proceso escapa por su propia naturaleza a toda descripción. Carecemos de recursos teóricos y expositivos para dar cuenta de la esfera de las fases pre-objetivas, pre-intencionales, que preceden por definición al nivel de la predicación, que se encuentran en algún lugar entre el desorden caótico de la *hylé* y el comienzo de la constitución predicativa, y que sólo la experiencia originaria del arte nos puede hacer entrever en las capas inferiores de la constitución. La tentativa de su sistematización nos obliga a poner en ejercicio unos recursos para los que no disponemos de suficiente representación.

Llegados a este punto en el *ordo doctrinae* se nos plantean algunas cuestiones radicales, propias del análisis genético que exige nuestra posición en las capas más inferiores del proceso que estamos intentando describir. ¿La diferencia entre las fases de los “objetos” y los “objetos constituidos” y la diferencia entre estas fases y la aparición de la “obra de arte” es una diferencia de grado o una diferencia de naturaleza? La respuesta a esta cuestión pone en juego todos los planteamientos teóricos que históricamente se han esbozado en torno a la esencia del arte. Nuestra respuesta, a la luz de todas las consideraciones

hechas hasta este momento, debe ser la siguiente: tal diferencia es una diferencia de grado que conlleva un cambio de naturaleza. La consideración independiente del “nivel cero” (fusión hilética, formación del campo sensible, proceso de individuación, articulación temporal, formación de las fases del objeto, etc.) nos conduce al enigma del “inconsciente fenomenológico”. La aparición del arte es un suceso singular que acontece como un conflicto de la articulación pasiva de los datos hiléticos en las capas inferiores del proceso de constitución. Esta pasividad indica una serie de acontecimientos que escapan más o menos a la actividad consciente y reflexiva. En este sentido, Husserl será concluyente: “Los objetos hyléticos se constituyen, lo hemos dicho y demostrado, están en el devenir constituyente; tenemos en cada fase de este devenir, unos contenidos de fases que, aunque no sean ya objetos, son algo más que nada [...] Son las fases de objetos, por decirlo así, los puntos sensibles”.<sup>24</sup>

En este devenir constituyente, donde se constituyen y son los objetos hiléticos, se produce esta singular contrariedad, esta decepción que tiende a desorganizar el modo de ser de las capas más profundas de este proceso. Una confusión de puntos sensibles indicará las azarosas contracciones del campo sensible, sus desordenadas intensificaciones, imposibles de ser reducidas a ningún “objeto” constituido. Tal desconcierto contendrá todas las tendencias y dinamismos de los campos sensibles, pero no de una forma contracta y canalizada en una sola dirección constitutiva, sino desancladas y errantes, sin dirección constitutiva alguna. Esta “falta de dirección” caracteriza la situación de pérdida a la que la subjetividad se halla sometida. Todo acontece en esta primera fase donde el “objeto” se encuentra en la forma menos determinada, menos orientada y donde la unidad hilética no podrá ocurrir nunca. El desbordante exceso de posibilidades, lejos de disminuir en cada fase, seguirá aumentando y la determinación concreta no será posible nunca. La subjetividad, tal como hemos descrito anteriormente, permanecerá en una situación desanclada, sin posibilidad de referencias objetivas, perdida y nómada en un plasma de campos sensibles de los que no tiene impresión alguna, incapaz de encontrar el sentido de una dirección constitutiva y tropezando indefinidamente contra el devenir constante de un flujo hilético desbordado. En este extraño escenario de pasividad, el proceso



de reconocimiento fracasa interminablemente y el “objeto” no aparecerá nunca; más bien se pondrá de manifiesto el proceso primitivo y originario en el que debería formarse. A la experiencia de esta pseudo-aparición en el origen del devenir constitutivo la hemos denominado experiencia del arte. Nos muestra un acceso a un grado cero en tal devenir, pero también nos permite asomarnos al escenario elemental del propio extravío de la subjetividad. Es un lúdico ejercicio que nos muestra las fuentes primigenias del sentido y, a la vez, nos permite ser testigos del vértigo que produce el desvío de nuestros dinamismos. Aquí, la pérdida del potencial que caracteriza al “yo” se vive como una suerte de recreo. Padecemos una carencia en forma de sufrimiento, cuyo origen es la necesidad propia del sujeto del querer y cuyo final es la pérdida de su voluntad en forma de placer. Esta especie de onanismo nos conduce a la experiencia de los propios límites de nuestro conocimiento que son, en definitiva, los límites de nuestra propia imagen del mundo.

### Notas

<sup>1</sup> La presente investigación es parte del curso monográfico “Origen, exigencia y necesidad de la fenomenología” (Fenomenología, Ontología y Estética) que se impartió en septiembre y octubre de 2009, en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.

<sup>2</sup> Platón, *Sofista*, 240b.

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, p. 149.

<sup>4</sup> Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 76.

<sup>5</sup> Hua xxiii, 18-19.

<sup>6</sup> Richir, M., *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, p. 63.

<sup>7</sup> Hua xxiii, 58-63.

<sup>8</sup> Schopenhauer, A., *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, trad. Manuel Pérez Cornejo, Publicaciones de la Universitat de València, Valencia, 2004, p. 146.

<sup>9</sup> Hua xiii, 301-302.

<sup>10</sup> Husserl, E., *Husserliana Bd XI, Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer Academic Publishers, 1966, pp. 75-76. Traducción francesa: *De la synthèse passive*, Jérôme Millon, Grenoble, 1998, pp. 155-156.

<sup>11</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 156.

<sup>12</sup> Vid. concepto de “indeterminación” en Ingarden, R., *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen, 1960 y *Wom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Darmstadt, 1968. “Concreción y reconstrucción”, en R. Warning, *Estética de la recepción*, Visor, Madrid, 1989.

<sup>13</sup> Hua ix, 7.

<sup>14</sup> Cfr. Richir, M., *op. cit.*, pp. 193 y ss.

<sup>15</sup> Hua xxiii, 513-514.

<sup>16</sup> Platón, *República*, vii, 516e.

<sup>17</sup> Husserl, E., *Husserliana Bd xi, Analysen zur passiven Synthesis*, Appendice xxii, pp. 406 y ss.

<sup>18</sup> Schopenhauer, A., *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, Universitat de València, Valencia, 2004, p. 151.

<sup>19</sup> Montavon, A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1999.

<sup>20</sup> Maldiney, H., *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1997.

<sup>21</sup> Heidegger, M., *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, p. 152.

<sup>22</sup> Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Editado por W. Biemel, Husserliana vi, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969. Traducción francesa: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, trad. G. Granel, Gallimard, París, 1976. Appendice xxi. Au §46. *Appendice de Fink sur le problème de l'“inconscient”*, p. 527. Existe una traducción española, sin los anexos, de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, así como la última traducción de Julia Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2008. Buenos comentarios en Paci, *Función de las ciencias y significado del hombre*, FCE, México, 1968; Gómez-Heras, *El a priori del mundo de la vida*, Anthropos, Barcelona, 1989; San Martín (ed.), *Sobre el concepto del mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993; Montero Moliner, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universidad de Valencia, 1994.

<sup>23</sup> Husserl, E., *Husserliana Bd xi, Analysen zur passiven Synthesis*, pp. 206-207.

<sup>24</sup> Husserl, E., *op. cit.*, p. 230.

## VED, ESTA ES MI SANGRE (O LA PASIÓN SEGÚN D.N.N.)

Jacob Rogozinski

Universidad de Estrasburgo

Uno de los autorretratos fotográficos de David Nebreda nos muestra su *Rostró cubierto de excrementos*.<sup>1</sup> Su cuerpo queda fuera de campo, sólo aparece la cabeza, que parece emerger de un amasijo de heces dispuestas delante de ella. Ninguno de los rasgos de su rostro es visible: apenas se entrevén cabellos, una oreja, una rendija entreabierta que podría ser una boca, esbozo mudo de un grito –pero sus ojos desaparecen completamente bajo la espesa capa de materia que los embadurna. Rostro sin mirada, que se ha fotografiado *a ciegas*, rostro de un hombre que *no puede mirarse*, que prefiere, antes que sostener su propia mirada, transformarse en un montón de excrementos. ¿De dónde viene que, superando mi náusea, me vuelva hacia esa cara desfigurada? ¿Por qué tengo la impresión de que ese rostro sin ojos, ese rostro-desecho, me mira?, ¿y que todo lo que hace Nebreda, sus fotos, sus dibujos, sus escritos, me concierne íntimamente, me atañe en lo más profundo –que todo eso *nos incumbe/mira*?<sup>2</sup>

Recorro sus autorretratos. Una mano reposa, ensangrentada, al lado de un bisturí (núm. 48). Un cigarrillo se aproxima de un torso estriado de cicatrices (núm. 58). Unos pies exhiben sus heridas (núm. 71) o su carne tumefacta, al borde de la gangrena, *Tras año y medio de disciplina* (núm. 83). Una silueta pálida se alza, desnuda, descarnada por las privaciones, la de un esqueleto viviente con la piel lacerada. ¿Cómo mirar estas fotos sin ceder al asco o a una turbia fascinación? ¿Qué es lo que las distingue del “todo vale” de la imaginería sadomasoquista o de las *performances* del *body art*? ¿Qué es lo que, de esta obra, me retiene?

Reviso una vez más el libro. Otros elementos se me aparecen ahora, manzanas y cuchillos, velas y moscas, un pan ardiendo, innumerables espejos con el cristal maculado o agrietado. También textos, el título de los autorretratos (a menudo enigmático o teñido de humor), extrañas leyendas inscritas sobre paneles o insertadas en los dibujos. Algunas referencias se precisan: a la mitología griega, a las *Epístolas* de Pablo (núm. 95: *Muerte, ¿dónde está tu victoria?*), al *Apocalipsis* de Juan (los Ángeles, el Cordero sacrificado...) y sobre todo la pintura. Tal actitud, tal gesto de la mano evoca el arte de los iconos, tal postura me hace pensar en Zurbarán o en el Greco, tal juego de espejos en Velázquez. David Nebreda es un hombre de alta cultura, un antiguo alumno de Bellas Artes de Madrid, un artista...

¿No es una trampa? Iba ya a olvidar la mierda y la sangre, la carne torturada, todo lo que, a pesar de la riqueza de las referencias, el rigor de los encuadres y del trabajo de composición, a pesar de la belleza de las iluminaciones y la factura clásica de ciertos dibujos, me da ganas de vomitar. Iba a olvidar la atroz experiencia de la que han salido las fotos, lo que él describe como “el infierno cotidiano de la negación radical y profunda de sí mismo, los largos años de reclusión en casa de sus padres “en un estado de aislamiento y de cuasi parálisis física y mental”, los múltiples internamientos en hospital psiquiátrico (de los que testimonia, intolerable, la foto núm. 84), las prácticas incesantes de autoagresión y de automutilación. La elección de la fotografía –y de una norma técnica excluyente de todo trucaje, toda manipulación posterior a la toma– no es indiferente, acentúa aún más la carga de realidad con la que estas fotos nos abruman. Esa sangre es su propia sangre, esos excrementos son los suyos, “tras conservación en el refrigerador o utilizados directamente”.<sup>3</sup>

Hay belleza, sin embargo, en las obras de Nebreda, una sombría y heladora belleza. Su evidencia se impone, soberana, cada vez que las miro, y se mezcla en mí al horror y al asco. Experimento entonces esa “sucesión rápida de atracción y de repulsión” que caracteriza según Kant el sentimiento de lo sublime. Si este trillado término tiene aún un sentido, ¿a qué género sublime pertenece la obra de Nebreda? Quizá a ese *sublime-terrible* que se acompaña siempre de terror, que surge “en el límite de lo monstruoso”, de lo “insostenible” (*Ungeheure*). ¿Quién, entre nuestros contemporáneos, llega

a aproximarse al límite, a hacernos oír el bramido de lo *Ungeheure*? Bien pocos lo consiguen en una época en la que el Espectáculo exige mostrar todo y neutralizar todo lo que muestra, donde toda audacia se ve enseguida mediatizada, toda transgresión banalizada. Hace falta un extremo rigor de pensamiento, unido a la más implacable crueldad en la exploración de los límites: en pintura, Francis Bacon; Pierre Guyotat en literatura; quizá, en el teatro, Werner Schwab... A estos nombres añadamos el de Nebreda. En ello trabaja, en “sostener ahora ese nuevo sentido del límite humano”, en desplazar siempre más lejos el trazado de ese límite, hasta ese “arco breve de grito en el cual debemos decidir si nuestra elección es la de nuestra propia muerte o la de la muerte del otro” (p. 181).

Vuelvo de nuevo a su libro, a sus autorretratos donde, cada vez, esa decisión está en juego. ¿Qué lugar me asigna, a mí que me quedo en la orilla?, ¿el de un testigo?, ¿de un cómplice?, ¿de una víctima? *Me transformaré en uno de vosotros y le destruiré*, declara un panel que lleva sobre el pecho (núm. 117). Se yergue ahí, de pie, las piernas separadas y el sexo en erección, una llama en la punta de los dedos y otra en la punta de los labios. En el muro, unos dibujos y un pequeño rótulo: *DNN – ÉL LO HACE*. Así, mi destrucción había ya comenzado en el instante mismo en que había abierto el libro, y ello era *conforme al orden*. Considera, en efecto, su trabajo, su vida misma, como una prueba de lo imposible. La experiencia se arruina a sí misma: por su propio movimiento, se dirige hacia su “inevitable autoanulación”. La única manera posible de continuarla consiste, nos dice, en operar una “proyección en un doble, en un “otro” real” (p. 178), ese Otro lejano que somos nosotros los espectadores, sus lectores. Sus fotos nos están entonces destinadas, a cada uno de nosotros. Debía mandarnos a sus enviados, a sus ángeles –*El ángel de la Anunciación* (núm. 127) o bien (pero es sin duda el mismo...) *El ángel de la Violación* (núm. 131)– con el objeto de seducirnos, de atraernos a él, de poderse proyectar en nosotros.

¿Quién se quemará, quién se consumirá, al aproximarse así de la llama? ¿Nosotros? ¿Él? Los Ángeles, como es sabido, son terror: son los mensajeros de lo sublimeterrible. Hay uno, sin embargo, que me inspira un sentimiento diferente. Los ojos cerrados, el rostro maculado de cenizas, porta un letrero alrededor del cuello, donde podemos leer *El ángel con el libro* (núm. 133)

–alusión al libro que un ángel hace comer al Apóstol, que “tenía en su boca la dulzura de la miel”, pero le llena las entrañas de amargura.<sup>4</sup> El ángel mismo *es* el libro, se ofrece a nosotros, desvalido, infinitamente vulnerable. Esta es su carne, esta es su mierda y su sangre. Ante él, un pedazo de queso atravesado y un segundo escrito que consta solamente de esta palabra: *AYUDA*.

## Enlaces

Busco lo que da a esta obra su extraña, su singular potencia, lo que enseguida la distingue de otras tentativas que podrían sin embargo parecer muy próximas: el *toque* Nebreda, lo que hace que, desde el instante en que nos afecta, ya no nos abandona. ¿Es la exhibición de las heridas, el uso de su cuerpo como soporte viviente de la obra? Ya hace tiempo que los accionistas vieneses se dedicaron a ello. ¿El empleo de su sangre y de sus excrementos? En nuestros días, el primer “plástico” que llega hace valer gustosamente sus *mierdas de artista*. ¿O será la cercanía de la locura, esos mensajes alucinados que nos dirige desde la otra orilla? ¿Pero en qué diferirían de las invenciones fabulosas de un Wölflí, de una Aloïse, de una Jeanne Tripiet, de todos los grandes maestros del Arte Bruto? ¿El trabajo sobre la representación y la puesta en abismo, los juegos de espejo y los dobles? Hace ya siglos que la pintura explora esa vía, y hoy es el turno de la fotografía, del vídeo... A menos que la singularidad de su estilo no se deba a uno u otro de estos elementos tomados aisladamente, sino a sus combinaciones, sus entrelazamientos. A esas disposiciones que inventa para permitirles articularse los unos con los otros, encajarse intercambiando sus intensidades, deslizarse de un plano al otro, afrontarse siguiendo esas líneas de fractura que atraviesan todos los planos –y así anudar ese enlace que constituye la unidad desgarradora de la obra.

Él mismo describe con precisión los “tres elementos que constituyen [su] sistema, el acceso al mito, el comportamiento o los elementos utilizados, y el procedimiento” (p. 183). Con el término *procedimiento* designa una disposición primera, la del ritual, las ceremonias íntimas de autoagresión

que combinan según un orden necesario los elementos y los actos de base: el cuchillo, las cuchillas de afeitarse, la correa para fustigarse, las incisiones y las quemaduras, las rigurosas prohibiciones alimentarias, la recogida de excrementos... De estos tres operadores, el procedimiento es para él “el gran desconocido”, y ve en él un “recurso constante que, en los peores momentos, tendrá un valor inapreciable”. Por crueles que sean, estos ritos en los que a veces roza la muerte son no obstante lo que le protege de lo peor, un componente esencial de su sistema de defensa contra la locura, de su “continua y vana invención de toda suerte de personajes, de rituales, de fórmulas verbales y paliativos mentales para evitar la invasión” (p. 176). El plano del procedimiento, con los fantasmas que en él pone en acto y las disposiciones primarias de elementos que lo constituyen, encuentra su razón de ser y su sentido en su relación con ese Fondo oscuro que se perfila en segundo término, con la amenaza sin nombre que brama en las profundidades y que llama *proceso esquizofrénico*.

Sólo este plano no bastaría, sin embargo, para salvarlo del peligro que le acecha, ya que estos procedimientos continúan siendo rituales privados, como los practicados por tantos perversos o semipsicóticos, y siempre les faltará esa *citación a testimonio*, esa *exposición* al Otro que sabría rescatar a Nebreda de su aniquilante cara a cara con el espejo. El primer plano apenas llega a hacer obra. Para asegurar plenamente su misión protectora, el procedimiento deberá ser traspuesto a otro plano: pasar de la superficie carnal del cuerpo a la superficie gloriosa, desencarnada, de las fotografías o de las páginas del libro. El ordenamiento primario del ritual, con sus marcas inscritas en la misma carne, vendrá entonces a integrarse como una pieza entre otras en un segundo dispositivo, más complejo, incluyendo los montajes escópicos –sapietes cruces entre el objetivo y el espejo– y el texto de los escritos o de las leyendas; sin olvidar las iluminaciones, el decorado, los efectos de contraste o de encuadre, todo lo que participa en la composición de la foto.

Es solamente en este plano, movilizándolo los artificios del montaje, de la escritura y de la composición, donde interviene la “construcción del mito”. Se trata de una tentativa que procura constituir el doble fotográfico “por utilización de una serie de formas simples y de arquetipos universales”

(p. 183), con el fin de favorecer su identificación con ciertas figuras mayores de la tradición, y ante todo con la del Crucificado. Identificación *construida*, nunca se insistirá demasiado en ello, y que no implica ninguna adhesión a la Iglesia: la obra de David Nebreda testimonia de un “ateísmo” radical –un agotamiento sin retorno de todas las figuras del Padre. Confiando a la herida, a la sangre, a la mierda, una dimensión simbólica o “icónica”, haciendo de ellas otros tantos estigmas de una Pasión, se esfuerza en cumplir una especie de catarsis. Sus numerosas citas de motivos pictóricos salidos de la tradición están al servicio de este proyecto. La inserción de motivos de Coreggio o de Géricault, los fragmentos de un Cristo de las ofensas integrados en una foto (núm. 60), esas posturas inspiradas en iconos bizantinos, esa silueta demacrada estirándose hacia el cielo y que parece salida del universo del Greco, esas alusiones a veces chirriantes a la escala de Jacob (núm. 63, *La escalera del cielo*: se trata de cuchillas de afeitarse manchadas de sangre...) o al sacrificio de Abraham (núm. 111): todo ello nos invita, reinsertando su trabajo en una filiación simbólica, a superar nuestro asco y torna posible la transmisión y la acogida, el vuelo del ángel.

Del plano primario de los fantasmas psicóticos y de los rituales, los estigmas de Nebreda se elevan entonces a un segundo plano, el de la obra, donde “lo que es más próximo de sí mismo” se vuelve “lo más universal” (p. 178). En adelante el cuerpo cesa de ser el único soporte posible de la marca, en lugar de lacerar su piel, las huellas de su Pasión vendrán a inscribirse en otra parte, sobre otra superficie, por ejemplo sobre su *Primer certificado* (de internamiento psiquiátrico...) que engancha a las llagas de su pecho (núm. 49), sobre esos paneles y esos espejos maculados de sangre, o en los comentarios y las leyendas que redacta. Por la magia de su arte, las prácticas más crueles y más repugnantes se transfiguran sobre la superficie incorporal de la obra en acontecimientos puros. Se vuelven, nos dice, solamente “anecdóticas” (p. 185), simples elementos pictóricos insertados entre otros en el agenciamiento de los autorretratos: al color rojizo de *La mano quemada* (núm. 81) responde el matiz más vivo de las cuatro manzanas rojas dispuestas ante ella, pero le hacen eco también, a distancia, el extraño fulgor de la llama que abrasa su mano o el tinte violáceo de sus piernas magulladas, que viene a realzar la blancura de una sábana (núm. 83).

La entera dificultad consiste en preservar el equilibrio precario entre las dos líneas de fuerza de la obra, entre el plano del procedimiento, donde el fantasma viene a grabarse en la misma carne, y el de las construcciones estéticas o “míticas”. Cuando es la preocupación formal de la composición lo que domina (como es el caso a veces en los autorretratos más antiguos, en blanco y negro), la intensidad del fantasma pasa al último término, recae en el Fondo. Nos enfrentamos entonces con bellas, con suntuosas fotos, donde los rasgos sublimes de la locura apenas son visibles. Cuando, al contrario, es la violencia del fantasma la que vence (por ejemplo en la primera serie de autorretratos en color), la exhibición desnuda de la herida o del excremento satura la representación, fulmina al espectador, volviendo imposible la identificación, la catarsis: lo sublime deriva entonces hacia el horror, hacia el límite de lo *Ungeheure*. Oscilación entre la belleza y lo monstruoso que será superada en las últimas series de dibujos y de autorretratos, donde su arte toca lo sublime. Lo que hace la singularidad de su trabajo es entonces el enlace de elementos heterogéneos, el cruce de dos perspectivas divergentes, o más bien de dos planos que se recortan sin confundirse jamás, en una tensión constante entre estos dos planos que se dividen y se afrontan en cada uno de sus retratos. Suprimid uno de los dos, y lo sublime-terrible de Nebreda desaparece inmediatamente, puesto que se fundaba en lo que él mismo llama un “compromiso-límite”, un equilibrio inestable entre lo clínico y lo estético. En cuanto se deshace este compromiso ya no tenemos entre manos más que una experimentación artística o, a la inversa, un síntoma patológico: la facilidad de las galerías de “vanguardia” o el silencio del hospital.

En su *performance See through*, Vito Acconci boxea con su reflejo en un espejo hasta que se rompe; se muerde los brazos e imprime sobre papel la marca de sus mordeduras. Más cerca aún de las prácticas nebredianas, Gina Pane se entalla el bajo vientre y los párpados con una cuchilla; Günther Brus se hace filmar en las calles de Viena, desnudo y ensangrentado; y los autorretratos de Dieter Appelt nos lo muestran colgado por los pies, estrangulado o crucificado. Nebreda conoce a estos artistas, pero los encuentra “frívolos, superficiales”, y “este uso plástico y consciente de sus cuerpos no le interesa”, ya que “los excrementos y la sangre son sustancias

serias, no se prestan al juego” (*Art-Press*, p. 54). Cuando estos elementos y estas prácticas son encarados bajo el solo prisma estético, enteramente disociados del Fondo de locura y de muerte que brama detrás, la potencia del Fondo no alcanza ya a hacer irrupción sobre el plano de la obra, a comunicarle su intensidad salvaje: nos quedamos más acá de lo sublime, en el juego.

Una de las mayores apuestas del trabajo de Nebreda consiste en articular los dos planos disjuntos del fantasma y de la obra, en permitirles cruzarse mediante la construcción de figuras “míticas”, la integración de referencias religiosas y pictóricas en la disposición de las fotos. Este tipo de problema ya no se plantea en las exposiciones del *body art* donde, mediante una suerte de cortocircuito, la puesta en acción de los fantasmas se presenta *inmediatamente* como una “obra”, sin pasar por un diálogo con la historia del arte o un trabajo de composición. De la tradición, nada se salva, y nada es retenido de la loca intensidad del fantasma: el artista se atiene a un juego consciente, a una explotación deliberada de los recursos de la transgresión, de la provocación, de la profanación, que se negocian a un alto precio en el mercado del arte contemporáneo.

Si pasamos a la otra vertiente, el mismo hiato entre los dos planos vuelve a ser encontrado bajo una forma diferente. Porque la locura, nunca se repetirá lo suficiente, es *ausencia de obra*, obra asfixiada, retirada en la garganta, sepultada en las profundidades del cuerpo, incapaz de despegar del plano del fantasma y de los marcajes corporales para transcribirse otra vez en el de los símbolos. Así en el caso de Eugénie: este nombre de heroína sadiana es el de una joven psicótica examinada hacia 1900 por un alumno de Charcot. Ella tampoco soporta los espejos o toda superficie de vidrio capaz de reflejar su imagen, hasta el punto de estrellarlos con su cabeza o sus puños. Cuando intentan impedirselo, se arranca la piel con la uñas. A la cuestión de saber por qué la toma con los vidrios y espejos, responde primero: “es porque me parecía que se me impedía ver a mi padre”; después, ante la insistencia del psiquiatra: “porque entonces pienso que mi sangre no circula. La sangre se encuentra acumulada en la mano, como un absceso, y hay que punzar en ese absceso”. Un día, el médico tiene la idea de marcarle signos sobre el cuerpo con su uña o un estilete, y se da cuenta de que la piel de Eugénie

conserva durante días la marca de las letras que en ella ha inscrito. De este curioso síntoma dan testimonio varias fotografías publicadas en la *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*.<sup>5</sup>

No me aventuraré a “interpretar” este caso, cuyo secreto es guardado por los espesos muros del asilo. Constató solamente que el pánico o la rabia que Eugénie experimenta delante del espejo y esa violencia que dirige contra su propio cuerpo no alcanzan a transfigurarse *por ellos mismos* en una obra. Para que la carne sufriente se haga verbo, para que la letra llegue a inscribirse más allá del cuerpo, es necesaria la intervención del Otro, del médico, que desposee enteramente a Eugénie y hará de ella, bajo su estilete o ante el objetivo, un objeto pasivo de la ciencia médica, un *caso*. Por mucho que el *performer* atacara a su reflejo, nunca lo consideraba como una verdadera amenaza: no creía en él verdaderamente, se contentaba con jugar con su imagen. Por el contrario, Eugénie se adhería demasiado a él, no conseguía salir de ese inagotable vaivén entre la amenazante superficie del cristal y la superficie martirizada de la piel. Donde tantos otros han fracasado, ¿cómo llegar a hacer obra, dándonos así un eco de sus voces apagadas? ¿Cómo lograr transfigurar la abyección sin denegarla jamás, sin recubrirla bajo los artificios de la composición? ¿Desmontar las trampas del espejo, sin perder de vista su inquietante potencia, dejando que se perfile en segundo plano la sombra inherente del Fondo? ¿Cómo juntar los planos, en el filo de lo sublime, sin perder nada de sus intensidades? “Lo que es necesario/ Por su voluntad/ En silencio/ David Nebreda de Nicolás lo hace”.

## Espejos ciegos

¿Cómo atravesar la muerte? ¿Cómo renacer de la propia muerte y testimoniar? ¿Cómo venir al mundo sin nacer de una madre? ¿Cómo llegar a verse sin verse? Estas tres cuestiones no forman quizá más que una sola cuestión para Nebreda, la única cuestión que cuenta —que merece que, por ella, él *arriesgue su piel*. No se define como un “artista”, rechaza ser asimilado a los estetas del *body art*. No agrede su cuerpo con el objetivo de fotografiarse, y no se fotografía, por lo menos en un principio, para ser expuesto, ni

siquiera mostrado a algún otro. Rechaza asimismo ser considerado como un “masoquista”: cuando se hace una incisión, se flagela o se quema, el dolor jamás es buscado por sí mismo, ni *a fortiori* por ese aumento de placer que todo buen masoquista espera obtener. Ese pequeño tráfico, ese cálculo de los placeres que constituye la economía “SM” le es profundamente ajeno. Se trata para él de acceder a un “punto anterior a la experiencia del placer o del dolor” (p. 185): punto del *goce*, si se quiere, cuya búsqueda le aproxima al máximo de su muerte, de la muerte física que le acecha, a causa de las privaciones extremas y de las torturas que se inflige —y, más aún, de esa otra muerte por la que ya ha atravesado, de la que retorna como un aparecido.<sup>6</sup>

Tal es el punto de partida de su trabajo: “vive la experiencia efectiva de su propia muerte” y de su “renacimiento” (p. 174), y sus autorretratos dan testimonio de esta experiencia. Más aún, son parte activa de la misma, participan directamente en su *regeneración*, y hay que ver en ello un componente fundamental de lo que él llama su “proyecto vital”, su “tentativa de autorrecuperación de sí, de autorreconstitución de una imagen y de una situación totalmente perdidas en el tiempo y en el espacio” (p. 177). En ocasiones designa “proceso esquizofrénico” esa parte de sí, esa “degeneración”, esa “invasión” de su pensamiento, que lo ha llevado durante años a un estado de completa postración y de silencio. Una de sus consecuencias era, bastante clásicamente, su incapacidad de reconocerse en un espejo; o, más exactamente, el paso de un sentimiento de extrañeza ante el espejo al de un sentimiento de terrorífico peligro. A un periodo donde, nos decía, “observaba y estudiaba el extranjero que en él aparecía”, le sigue en efecto un grave desmoronamiento: “a partir de entonces, cuando se ha abierto ese agujero en mi cabeza, he decidido no mirar más espejo alguno” (*Art-Press*, p. 51). Parece como si oscilara entre una distancia excesiva, donde su imagen ya no se le asemeja, se le presenta como la de un desconocido, y una excesiva proximidad por la que se le parece tanto que ya no consigue diferenciarse de su reflejo, dejándose invadir, devorar por él.

¿Cómo encontrar la buena distancia, la “ semejanza-límite en materia de representación” (*Art-Press*, p. 49)? ¿Cómo conseguir apropiarse de su imagen sin pasar por el espejo? Por la fotografía. Por la “creación de un doble fotográfico” que, ofreciéndole un sustituto de la imagen prohibida, le sirva

de defensa, de protección contra la trampa del espejo. Sus autorretratos le permitirán *desdoblar el doble*, valerse de un doble contra otro doble, y escapar así al imperio del doble especular –reconstruirse, regenerarse, concebirse a sí mismo, afirmando una vida más poderosa que la locura y la muerte. Fotografiarse para poder *fixar/mirar* su imagen, en todos los sentidos de la palabra [*fixer*]: para llegar a estabilizarla, a ofrecerle un sitio, un “marco”, y para soportar al fin mirarla.<sup>7</sup> ¿Cuál es pues esa amenaza que se perfila en el espejo, y mediante qué magia conseguirá la fotografía conjurarla?

Uno de sus primeros autorretratos en color se titula *El descubrimiento del verdadero sentido del espejo. Ya no sabe dónde está él y dónde está el otro* (núm. 51) –pero la foto representa su reflejo en el espejo, de manera que nosotros que lo miramos no sabemos aún *dónde está*: ¿detrás del objetivo?, ¿reflejado en el espejo?, ¿sobre la página del libro?, ¿o bien todo eso a la vez? Entre todos esos dobles, ¿cuál es el “verdadero” Nebreda? Son, parece ser, este tipo de cuestiones las que se plantea un niño, cuando en la aurora de su vida se encuentra confrontado al enigma del espejo. ¿Cómo alcanzará a distinguirse de ese otro, de ese rival cuya imagen le fascina? A menos que un “otro doble”, un Otro diferente de su doble especular venga en su ayuda, que un Tercero se interponga entre él y el espejo. Con una mirada, con una palabra o con un gesto, marcaría el rasgo o trazo de una diferencia, le permitiría identificarse desmarcándose de su doble. ¿Es esto, este signo de elección, esta llamada, lo que le habrá faltado en otro tiempo a David Nebreda? ¿Es este defecto del Otro lo que le condena, para no hundirse en su reflejo, a reinscribir constantemente sobre su piel el atisbo de ese trazo que nunca ha tenido lugar?

No es la muerte de Dios lo que le obsesiona –nada más vivo, más divino que un dios muerto– sino su extrema fatiga, su extenuación: *Dios cansado escupe leche y sangre* (núm. 139), “Dios agotado destruye la leche de sus hijas” (p. 167). El agotamiento de Dios quiere decir que ya no se manifestará mas que como una fuerza de muerte, una madre feroz buscando aniquilar toda filiación, destruir esa leche que brota de su seno y del de sus hijos. “Dios-la-Madre”, como la llamaba Artaud, o Madre-la-Muerte: tal sería el nombre del espectro que habita el espejo. Porque el espejo es un seno hinchado de leche, pero también unas fauces que devoran al hijo, o más bien

le obligan a devorarse, a ofrecer su cuerpo en sacrificio; y es un cuchillo; ese largo destello de vidrio encurvado del “primer sacrificio” (núm. 111) o esa punta acerada, *La aguja de la madre* (núm. 73), cuya erección asesina lo atraviesa. Eso, Nebreda lo sabe, lo ha sabido desde siempre: “el espejo vencerá y verterá la leche de la madre [...]. ¿No se sabía ya que el espejo de la madre me introduciría su aguja y me daría a comer mi propio cuerpo [...]? Conocíamos todo eso y asumimos el sacrificio necesario para su cumplimiento. Los excrementos, la leche y los ojos.” (p. 163).

La Madre, invocada sin cesar en sus escritos –figura del Origen, que no coincide con la madre real de David Nebreda. Es de ella, siempre, de lo que se tratará, del *Agujero de la madre* o de su *Ceniza* (núm. 121), del *Nuevo nombre de la madre vergüenza* (núm. 125), del *Zapato de la madre muerta* que ha ocupado el lugar de su propio sexo (núm. 55), del *Regalo de la madre* que es un cuchillo que lleva su nombre (núm. 62), es decir, cada vez, de la imposible *Separación con la madre* (núm. 112)... Incluso cuando no es explícitamente mencionada, cuando fotografía su reflejo, sus excrementos, sus quemaduras o sus llagas, cuando intenta representar sus rituales de autodestrucción, se trata siempre de ella, trata de escapar al asedio de la Madre. “Entre la inmortalidad que ofrece la violación de sí mismo y la que ofrece la violación de la madre, la elección parece clara” (núm. 150). Ha elegido violarse a sí mismo, y dejarnos ver esta violación.

Lo que le ha faltado: el rasgo o la marca que habría podido, ante el espejo, disociarlo de su doble, permitirle arrancarse a la Madre, poder nacer al fin al mundo. No terminará ya entonces de *cortarse*, de reinscribir en su carne los rasgos de su nacimiento abortado. Esfuerzo baldío: la Madre no le abandonará más. En el autorretrato núm. 59, titulado *El hilo de la madre*, tira de los hilos enganchados a su pecho. Su piel se tensa, pero no se desgarrar. El ombligo no cederá: Nebreda continuará siendo siempre el *hijo* de su madre, atado al *hilo* que lo une a ella y que es el del incesto. Este hilo de la filiación<sup>8</sup> es el de la semejanza, la proximidad excesiva en la que le aprisiona el espejo. Si la madre es el Doble, si no puede verse a sí mismo sin que no le mire su madre a través de sus propios ojos, la única manera de cortar *el hi(l)lo* consistiría en cegar su mirada, o al menos en evitar verse, ser captado por su imagen. Es por eso, nos dice, que se lacera la piel de la cara: porque *No quiere ver la invasión de su*

*cerebro* (núm. 79). ¿Pero cómo es posible? ¿Cómo desviarse de esa mirada que le viola y le mata? ¿Cómo cegar un espejo?

Es aquí donde interviene este *doble ciego*, el autorretrato fotográfico. Como lo indica en *Art-Press*, su “construcción” supone que no ve nunca lo que está fotografiando. No le basta tomarse en una foto: hará falta, en esas fotos, llegar a *verse sin verse*, ver su imagen sin ver que ella le ve —mostrar el encegamiento de su mirada. Disimulará entonces su rostro detrás de un tejido, de una mancha de luz (núm. 81), de una suciedad sobre el espejo (núm. 90), se representará los ojos cerrados, vendados, recubiertos de mierda o de ceniza, o bien, más radicalmente, arrancándose los ojos (núm. 113). Para ello pone en marcha diferentes dispositivos técnicos, utiliza especialmente la sobreimpresión o el disparo a distancia y en diferido. Pero tampoco eso es suficiente.

Consideremos la primera serie de autorretratos, en blanco y negro. Todos estos procedimientos están ya en marcha, y la mirada de Nebreda no aparece nunca. La mayoría de las veces, su rostro queda cubierto o fuera de campo y, de su cuerpo, no nos muestra más que fragmentos, una espalda, un cuello, un antebrazo, dedos ensangrentados. Débilmente iluminados, emergen de un fondo oscuro, de manera que apenas se distinguen de ese fondo o de los demás elementos de la foto, su talón se confunde casi con una piedra (núm. 27), o su piedra con los troncos de árbol a los que está atada (núm. 20). Esta serie de fotos pertenece, escribe hoy, “a una personalidad anterior, extranjera y diferente, de la que el autor apenas se acuerda”, y “no las considera dignas de comentario” (p. 173). ¿Por qué razón las rechaza así? Sin duda porque estas fotos esquivan toda confrontación con el doble especular, no llegan a *fijar la mirada*. Este devenir-vegetal, este devenir-mineral de una carne troceada avanzan en el sentido de un proceso esquizofrénico: fracasan en la creación de un verdadero doble fotográfico, capaz de reconstruir su imagen, de recomponer la unidad de su cuerpo.

Al final de este periodo, justo antes de comenzar la primera serie de fotos en color, se encuentra en un estado de gran agotamiento y de angustia, de los que habla en sus notas: “complicación progresiva rituales/ imposibilidad salir/ espanto observación/ obsesión muerte.../ de nuevo pérdida de autodomínio/ no se puede hablar/ ni salir/ ni/ no se piensa más que en eso/ no se puede pensar” (p. 162). Es ahí cuando acontece la maravilla, cuando descubre una técnica permitiéndole *Fotografiarse en el espejo* (o dar al menos

la apariencia de ello). Es entonces solamente, con el último blanco y negro (núm. 43) y el retrato en color realizado inmediatamente después (núm. 47), cuando su cara surge en la foto, percibimos al fin su mirada que nos mira. Desde ese momento, el autor se considera como “recién nacido” y no reconoce su identidad más que a partir de esta época (p. 9).

Dado que se niega por principio a toda manipulación de los negativos después de la toma, para obtener este resultado ha debido utilizar una doble exposición y sobreimprimir su propia imagen en la imagen del espejo. Quería evitar totalmente que el objetivo, reflejándose en el espejo, aparezca en la foto. Para ello ha dispuesto una pantalla negra detrás del aparato y ha envuelto éste en un tejido oscuro, habilitando únicamente una apertura para el objetivo: el aparato podía entonces fotografiar el espejo sin ser “tomado” por él. Seguidamente, numerosas fotos utilizarán este dispositivo, presentándonos su rostro de frente, reflejado en un espejo (núm. 51, 68, 75, 125...), o integrándolo en una composición más compleja en la que el reflejo del rostro no es más que uno de los elementos (núm. 65, 72, 90...). Llegará a recurrir a una cuádruple exposición que le hará aparecer al mismo tiempo en tres espejos de tallas diferentes (núm. 80: *La trinidad de los espejos*). No se trata de un simple procedimiento técnico, sino de una *trampa de espejo*, que juega un papel esencial en su regeneración. Le permite en efecto hacer ver el espejo, sin ser “visto” por él, sorprender el Doble, captarlo en la foto sin que él pueda capturar el objetivo que le apunta. Erigir un doble contra el otro, mediante la magia de la *doble exposición*, en un intercambio de papeles que escenifica la derrota del doble especular, comprendido por un doble fotográfico más poderoso, más astuto que él.

Ciertamente —y bien lo sabe—, no se trata más que de un simulacro, un efecto de montaje. Lo que el objetivo capta nunca es su reflejo en el espejo, es la imagen de su cuerpo, proyectada en sobreimpresión sobre la imagen vacía del espejo. Poco importa, pues nada es más verdadero que este montaje: “mis fotos, me decía recientemente, me son más parecidas que el espejo, son más verdaderas”. Sin duda no se le “parecen” en el sentido en que su doble especular es semejante a él y se sirve de esta semejanza para invadirlo, absorberlo en su reflejo. Con el doble fotográfico, ya no es cuestión de similitud, de adecuación entre un cuerpo y su imagen, sino de la verdad misma, de la verdad de su “proyecto vital” que se revela en una obra y lo salva de la locura.



Ha elegido entonces –incluso si no es un cálculo deliberado, sino una decisión *conforme al orden...*– hacer valer la foto contra el espejo. En el fondo, nada es más enigmático que esta decisión. Mientras el espejo especular redobla el cuerpo en su presente vivo, le restituye la movilidad de su carne, de su vida, la fotografía, al contrario, es *espectral*: lo petrifica en una instantánea, en la fijeza inmutable de un ya-pasado que le muestra un rostro de muerte. Es, escribía Barthes, el “teatro muerto de la Muerte”, un teatro que “excluye toda purificación, toda *catarsis*”.<sup>9</sup> No obstante, es de una suerte de *catarsis* de lo que se trata con Nebreda. Ya que el sentido de la oposición entre estos dos rivales se ha invertido completamente: puesto que el espejo se le presenta como una amenaza mortal, ha llegado a esgrimir el *doble muerto* de la foto contra ese doble *que es* la Muerte, hasta el punto de descubrir en sus fotografías el simulacro más vivo y más verídico –la verdad de su vida sepultada. “No son fotos, me decía aún, es una parte real de mí mismo. Estoy vivo en la foto, pero no en mí mismo”.

Si no soportaba mirarse ahí, era a falta de un Tercero que pueda establecer la diferencia, interponerse entre él y su doble. Este Tercero excluido, este Otro prescrito,<sup>10</sup> son creados por el montaje fotográfico: es la mirada del objetivo, es mi propia mirada cuyo punto de vista coincide con el del aparato. Contrariamente al espejo que lo encerraba en el *duelo*, en un cara a cara mortífero con su reflejo, el doble fotográfico apela a un testimonio posible, se expone al espectador o al lector. Le ofrece en fin el rasgo o trazo que le hacía falta, esa marca de la diferencia entre él mismo y su doble que desesperadamente buscaba grabar en su carne. Cada una de sus fotos es un ángel, cada una capta mi mirada y me llama a testimoniar –como si en adelante fuera a mí a quien correspondiera recibir la marca, reinscribirla para hacerla consistir y liberar a David Nebreda de su larga reclusión.

## Parábola

Aunque con preferencia recurre a la doble exposición, éste no es el único procedimiento que utiliza. Por ejemplo suele deslizar el eje del espejo en relación al ángulo de visión del objetivo, volviéndolo ligeramente de

lado (núm. 97). Su rostro nos aparece entonces de perfil, sin dejar de ser reflejado frontalmente por el espejo, lo que le permite hacer frente a su doble, afrontarlo bajo la mirada del objetivo, asignado así a la posición de Tercero. Es igualmente posible disponer dos espejos cara a cara –“en abismo”– e instalarse entre ellos, situando el objetivo, ligeramente desplazado, detrás de uno de ellos (núm. 126). La parte de atrás del espejo, su superficie ciega, obtura en parte el campo, pero deja entrever el cuerpo atado y estirado, los brazos en cruz, reflejándose en el otro espejo. Ha dado por título a esta foto *La madre basílica. Ejercicio de disciplina entre dos espejos* –pero más que el cuerpo de Nebreda es el espejo mismo lo que se trata de “disciplinar”, mediante este dispositivo que anula o limita la multiplicación de los dobles, evita los desdoblamientos al infinito que debería haber comportado la puesta en abismo. Victoria, aquí también, de la foto sobre el doble especular, sobre la potencia soberana –a la vez real y sagrada– de la “Madre basílica” que reina sobre el espejo.

Dispositivos variados que obedecen a una misma intención: se trata en cada caso de *Tomar la medida del espejo* (núm. 108), de medirse con él, de circunscribirlo para mejor neutralizarlo. Importa sobre todo que el doble especular aparezca en la foto, se deje “atrapar” por el doble fotográfico, que no aparece en *cuanto tal* en el espejo. He ahí por qué el objetivo –cuyo punto de vista es el del Otro, el del Tercero– debe necesariamente quedar fuera de campo (o ser disimulado por un escondite). Si no, si se presentara en el espejo que está fotografiando, se arriesgaría a ser capturado por él: la relación de fuerzas entre los dobles se invertiría, el Tercero se dejaría devorar por la Madre y recaeríamos en un duelo sin fin.

No dejar nunca aparecer el objetivo en la foto: ése es el imperativo fundamental. Salvo una excepción, sus fotos obedecen igualmente a un segundo imperativo, la exigencia de no mostrar nunca a nadie que no sea David Nebreda –de no representar nunca al Otro. Ahora bien, este mandamiento se encuentra, una sola vez, transgredido: en esa tan sorprendente foto (núm. 91) donde, por primera y última vez, su madre aparece (¿pero esa que él llama “la madre” participa del Otro? ¿o será su más radical negación? Dejemos por el momento la cuestión en suspenso). Esta fotografía no desafía solamente la segunda prohibición, sino igualmente la primera: porque ella está fotografiando a su hijo y el objetivo del aparato es bien visible, delante

de su rostro. Nos encontramos ante la foto más arriesgada del libro, la que infringe los principios esenciales del Orden.

O, más exactamente, que *parece* infringirlos. A primera vista, la madre se contenta con fotografiar el espejo en que se refleja su imagen, mientras Nebreda se mantiene aparte, al lado del espejo, escapando a su toma. Sin embargo, como figura en la foto, podríamos creer que su madre ha llegado a pesar de todo a atraparlo; que ha conseguido, adueñándose del objetivo, volver su única arma contra él. De ahí en adelante, la soberana de los espejos extendería también su dominio sobre el doble fotográfico y ya nada podría resistírsele. Violando así la Ley, es el cuerpo del hijo lo que se apresta a invadir, a devorar...

Pero no es más que una ilusión, un simulacro de incesto, como lo revela la leyenda de la foto: *Parábola de la madre y del hijo. La madre simula la realización de un retrato del hijo y el hijo hace su autorretrato a las tres madres*. Así, el hijo cumple en verdad lo que la madre no hace sino simular: mientras ella se esfuerza en vano por apresarla en la foto, es él quien logra captar su propia imagen y la de su madre. Para llegar a tal resultado ha concebido un dispositivo bastante complicado. Tal y como me ha explicado, ha instalado a su madre detrás del aparato, *como si* ella misma tomara la foto, mientras que era él quien iba a dispararla a distancia, en diferido. Aparentemente victoriosa, la madre se encuentra de hecho doblemente cautiva: prisionera a la vez del espejo donde se refleja y de la foto que el hijo ha tomado de ella. Hela ahí vencida en su propio terreno, el de los dobles y los simulacros, por un redoblamiento de simulación que parece ser, para Nebreda, la sola vía de acceso posible a la verdad de la obra.

Más astuto que la Madre, el hijo llega a fijar su mirada de Medusa y la leyenda toma nota de su victoria evocando un autorretrato de *Las tres madres*. Se trata sin duda de la madre “real” y de las dos enormes moscas que ha dispuesto en primer plano. Él, que era el desecho del goce de su madre, ahora precipita a su madre al rango de desecho, la encierra en la imagen, envasada en su reflejo como esas moscas muertas pegadas al tejido... Era en vano que su madre se esforzara en transgredir la prohibición: el sutil montaje de esta foto se empeña de hecho en proteger el cuerpo del hijo, en sustraerlo de su imperio, restableciendo mediante una metáfora la autoridad de la Ley. Su leyenda nos invita en todo caso a reconocer aquí una *parábo-*

la de toda su obra –y sabemos que este término no designa solamente una alegoría evangélica, sino también esa curva abierta al infinito que gravita alrededor de un centro sin nunca cruzarlo.

## Separación

En el retrato núm. 112 está de pie, desnudo, adosado al muro de su habitación. A sus pies, un pequeño espejo, vuelto hacia el techo. El índice delante de la boca (como para pedirnos silencio), alzado sobre la punta de sus pies (se diría que intenta ver más alto o más lejos), levanta una sábana blanca que cuelga a lo largo del muro. Guarda los ojos cerrados, como si temiera ver lo que se apresta a desvelar. Bajo la sábana, una bombilla iluminada.

La foto se titula *La separación con la madre*, y nada nos impide entenderlo con simplicidad, sin la menor metáfora: nos mostraría el mamparo que separa a Nebreda de su madre. Tras el muro de la habitación, la madre reposa. Hay que guardar silencio, sobre todo no despertarla. ¿Quién sabe lo que podría pasar si se despertara antes de tiempo? ¿Si la separación protectora se fisurara, si llegara a hundirse? Otras fotos dan testimonio de ese desastre: así la núm. 110 (*Ahora sabe que apuñala*) donde, frente al mismo obstáculo, hunde un cuchillo en un pedazo de pan sujetado al muro. O la núm. 131 (*El ángel de la violación*) donde uno de sus dedos penetra un agujero del tabique, mientras hilos de sangre corren por sus piernas. Cada vez, la violación del Otro evoca –de manera invertida, como en espejo– su propia violación *por* el Otro, el horror de la “invasión”.

Aquí, sin embargo, todo parece en calma: ni sangre ni herida, la separación no se halla comprometida. La doble pantalla de la sábana y del tabique le protege aún del desvelamiento fulminador de la Cosa. O debería protegerlo –ya que hay que levantar el velo, hacernos compartir su visión de lo invisible, fijar en fin la Cosa sobre la película, en la disposición de la foto. ¿Sabremos apreciar en su justa medida la audacia sublime de este gesto en el que, elevando un faldón del vestido (¿o del sudario?), se apresta a revelarnos el terrorífico secreto? Nada es más sublime, decía Kant, que “esta inscripción del templo de Isis (la Madre Naturaleza): “Soy todo lo que

es, ha sido y será, y ningún mortal ha levantado mi velo”...”. En silencio, según su voluntad, D.N.N. lo hace. Y deberá expiar por ello.

¿Qué hay bajo ese velo que recubre el ídolo? Un espejo, sugería Novalis, donde cada uno de nosotros, fascinado, contempla su propia imagen. Nebreda podría aceptar con agrado esta versión del mito, y sabemos que sus fotos se esfuerzan por desenmascarar el espejo, hacer caer en su propia trampa a quien reina a través de los reflejos. Pero, aquí, no es eso lo que el velo escondía. El ojo ciego del espejo yace ante él como un trofeo a los pies de su vencedor y lo que descubrimos detrás de la pantalla es otro velo, otra pantalla: esa pared sin fisuras, recinto virgen que nadie puede penetrar. Desvelando este autorretrato vela de nuevo y así no desvela nada –nada más que el puro gesto de desvelar, el *revelador* de la fotografía o la verdad de la obra: toda la sublimidad de la *aletheia*. Su destello cegador, el fulgurante esplendor de lo Verdadero, pero reducidos a su risible metáfora, esa pequeña bombilla que cuelga bajo la sábana.

Lo que nos muestra bajo el velo es el velar en tanto tal, esa función de pantalla o de separación que aseguran en sus otras fotos la incisión sangrante, el trazo de la suciedad, la mácula que ciega la mirada –y que figura sin duda aquí esta mancha clara sobre el muro de la habitación, el resplandor de la pequeña bombilla. Como el espejo maculado, como la foto misma y el papel *glacé* del libro, el tabique y su explosión de luz despliegan una segunda piel, una superficie de protección que llega por un tiempo a mantener a distancia a la Cosa. Dando a ver esta superficie, mostrando lo que, en el desvelamiento, ha de guardar la reserva del secreto, la foto hace posible *la separación con la madre*: permite a Nebreda –por decirlo en latín– *se parere*: engendrarse a sí mismo engendrando a sus ángeles o sus “hijas”, sus dobles fotográficos.

Semejante audacia se paga. No se levantan impunemente los velos de Yocasta, y las pantallas protectoras de la foto, de la metáfora o del humor apenas bastarán para protegerse [*se parere*]<sup>11</sup> de la amenaza. Testimonia igualmente de ello la foto siguiente (núm. 113: *Él se ciega*) que nos lo presenta prosternado sobre el suelo en la postura del “primer sacrificio”, endeble silueta blanca acurrucada sobre un fondo de tinieblas, arrancándose los ojos.

## La derrota de David

¿Cómo mostrar un proceso esquizofrénico? ¿Si la literatura, en su vertiente sublime, consigue a veces escribirlo, cómo podría llegar a ello la fotografía? ¿Cómo podría restituir el movimiento, la dinámica de la “degeneración” en la que toda identidad estable se disuelve?

Según Nebreda, la construcción serial de su libro debía permitir “describir el desarrollo ordenado y cronológico” del proceso. Sin embargo, este procedimiento ha debido decepcionarlo, puesto que ha decidido, en su última exposición, privilegiar una construcción aparentemente más estática y más próxima de la pintura, bajo forma de polípticos. Sin duda porque una serie de fotos no nos presenta nunca nada más que un simulacro de proceso: en lugar de movimiento, una sucesión discontinua de instantáneas. Pero el mismo problema se plantearía si hubiera elegido afrontar de otro modo el espejo, mediante un recurso al vídeo o al cine. Restituyendo la apariencia exterior del movimiento, la de un flujo temporal continuo, se fracasaría igualmente en mostrar lo que está en juego en el proceso, la captura por el doble y la “invasión del cerebro”, el vértigo peligroso, la prueba de la muerte y del renacimiento, la dinámica entera de los fantasmas y de los afectos que es la carne de la locura.

Porque la foto o el cine nunca nos muestran la vida de la carne, sino únicamente los estados del cuerpo que la expresa; jamás el afecto, solamente sus efectos externos, las mímicas, las posturas, los “ambientes” que son sus índices: lo que, de la vida, se manifiesta “afuera” perdiéndose, se traiciona exponiéndose. Dificultad mayor a la cual Nebreda se ha confrontado, y sus leyendas o sus comentarios testimonian irónicamente sobre una conciencia aguda de los límites de la representación fotográfica: así en la núm. 67 (*Intenta representar la desaparición, pero no logra más que hacer desaparecer su cabeza*); o ese *Autorretrato abriendo y cerrando los ojos* (núm. 82), que “trata con ello de representar el miedo”. Sin olvidar el autorretrato con la mano inflamada (núm. 115), en el que se cree obligado a precisar que “es el dolor lo que hace que abra la boca”.

En efecto, “el fuego es muy doloroso y la fotografía demanda dos segundos de exposición, lo que no basta”. ¿Y cómo iban a bastarle dos

segundos para sufrir este holocausto? ¿Cómo iba a bastar su exposición fotográfica para que su locura nos alcance y nos quemee?

Parece que los recursos de la foto –su instantaneidad, su fijeza mortuoria, su mostrar algo ya pasado, todo lo que le permite desmontar las trampas del espejo– instauran al mismo tiempo sus límites. Habrá que apelar a otro arte, más “abstracto”, más desapegado de la representación de las figuras mundanas, más apto a inscribir en el trazado de sus figuras el movimiento de su desfiguración, un arte capaz de representar lo irrepresentable. Necesitará recurrir a la pintura. Ciertamente, una dimensión pictórica se encontraba ya presente en sus fotografías; pero es en sus dibujos donde viene al primer plano. Se trata de una alternativa a la foto –“mis dibujos, me decía, son fotos imposibles”– y sabemos que no puede realizarlos al mismo tiempo que ellas y que los realiza “en un estado de tranquilidad característica” (p.180), como si el dibujo pudiera darle esa paz del alma que no encuentra en la fotografía.

“Si no me quedara más que tierra, decía Picasso, pintaría con la tierra. Y si no tuviera ya ni tierra, pintaría con la mierda”. Utilizando su propia sangre como único material de sus dibujos, o su sangre mezclada con su mierda y su orina para los mensajes que acompañan sus fotos, Nebreda obedece fielmente a este mandato: pintar *con lo que resta*, cuando el mundo y la tierra misma se retiran. Hacer aflorar su vida a la superficie de la obra, transfigurar en obra estos desechos de su cuerpo, este resto inmundo *que él es*. Leed, esta es mi mierda. Ved, esta es mi sangre.

Consideremos la serie de dibujos publicados al final del libro (núm. 148 a 155). Observamos de inmediato, en los dos primeros, la precisión tan clásica del trazo, la limpidez de los contornos del cuerpo, apenas perturbada en el segundo por dos manchas difusas sobre el pie y la cara, y la alegoría bastante académica evocada por la leyenda (*El tiempo observa a la tierra*). Todo bascula a partir del tercero: mientras que las formas se estiran, que los rasgos del rostro se nublan y comienzan a desdoblarse, una serie de grietas surgen y resplandecen en el centro de la cabeza. Con el dibujo siguiente (núm. 151), asistimos a un verdadero estallido de la imagen donde los personajes, reflexionados en espejo, se desdoblán en una ligazón inexplicable de figuras angélicas o demoníacas. La leyenda evoca *La derrota de David*, su derrota ante el Goliat de la locura, el desastre de una existencia

derrotada “por los cuatro gigantes, por los cuatro espejos, por las cuatro caras nuevas que salen de cada una de las que mata”. En lugar del Tercero que decae –de la “trinidad castrada”– reina sin rival el Cuatro, el doble del doble multiplicándose abismalmente, en un laberinto de simulacros donde toda diferencia se derrumba, donde “viola a la madre y se viola a sí mismo”, “no se reconoce ya a sí mismo” y se vuelve él mismo espejo... Lo que el dibujo logra mostrarnos aquí es precisamente lo que el dispositivo fotográfico trataba (¿en vano?) de conjurar, el terrorífico triunfo del espejo.

A pesar de su sobrecarga, de su confusión, el dibujo nos permite sin embargo reconocer los rasgos de los personajes. No ocurre ya lo mismo con los que le siguen. En el núm. 154, innumerables siluetas apenas esbozadas se desdoblán aún, proliferan sin fin, intentan agregarse para componer los rasgos inciertos de un rostro acribillado de agujeros. Último esbozo que igualmente parece destinado al fracaso: con el último dibujo (y ya el núm. 152), manchas y chirlos invaden la página y todas las formas se hunden en un caos ensangrentado. “Explosión o disolución de dos cabezas. La degeneración y la tensión son insoportables y las dos cabezas explotan o se diluyen”: el proceso esquizofrénico acaba aquí en una total desintegración.

Se trata sin embargo de un dibujo realizado *fuera de tiempo*, tras haber reencontrado la paz del alma que le da la pintura y para guardar el recuerdo de un desastre pasado. Poniendo en imágenes con tanto rigor la proximidad de la locura, Nebreda nos prueba que ya la ha atravesado, sin hundirse enteramente. ¿Es la razón por la que ha insertado, al final de esta serie, un retrato de una precisión cuasi fotográfica cuya factura rompe con la debacle de las formas que arrastra a los demás dibujos? De una estación en el infierno subsiste ese desgarrador autorretrato titulado *Recuerdo del hospital* (núm. 153): descubrimos en él ese rostro descarnado, emergiendo gris de un fondo blanco, el cráneo aquejado por una fisura, que nos fija con sus ojos desencajados.

### Estéril y padre de estériles

Hemos visto que la primera serie de autorretratos en color “en el espejo” testimonia sobre una victoria decisiva sobre el Doble. El primero de esta

serie, el núm. 47, no lleva ningún título, pero una inscripción aparece en la superficie del espejo, justo encima de la cabeza de Nebreda: *ESTÉRIL*. Como si le hiciera falta, en el mismo instante en que despunta su renacimiento, hacer la confesión de una extraña “esterilidad”. Más tarde evocará en ocasiones “los cuatro sueños del estéril” (núm. 116) o titulará un dibujo “Autorretrato como trinidad castrada – Estéril y padre de estériles” (núm. 154). ¿A través de qué paradoja debe afirmar su esterilidad para poder engendrar? ¿Y quiénes son esos estériles de los que sería el “padre”? Como Artaud en sus últimos escritos, a menudo hace alusión a sus “hijas” –término enigmático que designa, me dijo, esas cuchillas de afeitar y las heridas sangrantes que ellas le infligen. Pertenecen entonces al plano del procedimiento, al orden de la Madre, del incesto, de la filiación imposible. Pero me parece que las “hijas” de Nebreda podrían ser también sus dobles fotográficos –o, más exactamente, el proceso de engendramiento que le hace pasar de un plano al otro, de la herida a la obra, del espejo a la foto (me gustaría interpretar en este sentido el admirable autorretrato en el espejo –núm. 97– titulado *Mi hija*).

La foto núm. 107 nos lo muestra tumbado de espaldas, desnudo sobre fondo negro, con un hilo blanco saliendo de su boca. Sus manos se aproximan al rostro: ¿es solamente un gesto de dolor o se apresta a cortar el hilo? Se titula *El que nace estéril. El que para nacer se esteriliza*. Puede verse en ello una alusión a una palabra del Cristo, distinguiendo “de los eunucos que han nacido así del seno de su madre” aquéllos que “se han hecho eunucos a sí mismos con la vista puesta en el Reino de los Cielos”.<sup>12</sup> ¿A qué reino aspira Nebreda, para que deba esterilizarse? El que ha *nacido estéril*, castrado y devorado por el abrazo de la Madre, ¿no debe hacerse él mismo eunuco para volverse *padre de estériles*, padre e hijo de su obra?

Sabemos que el *hilo* es también el *hijo*,<sup>13</sup> el lazo de filiación que lo une a la madre. Imposible para él renacer “hijo de sus obras y no de una madre”, mientras no haya desgarrado ese cordón que le estrangula. La única manera posible de escapar a la rueda infernal de la filiación y de la generación consiste efectivamente en esterilizarse, en romper con el *hi(l)lo de la Madre*, en extirparlo de sí. Cortar su piel, incisionar su sexo, simular arrancarse los ojos: rituales que dramatizan desesperadamente su nacimiento abortado,

la imposible ruptura del ombligo. Fracasos. ¿La regeneración, el nuevo nacimiento deseado no pertenece, todavía y siempre, al orden maldito de la generación, es decir a la Madre?

Soñando con darse a luz a sí mismo, quizá no hace sino imitar a su madre, identificarse con ella, unirse con ella en una incestuosa violación. ¿Cómo evitar violar a la Madre, ser violado, ser invadido, traspasado por ella? ¿Cómo evitar ser su propia madre?

En el universo de Nebreda, donde “Dios agotado destruye la leche de sus hijas”, donde parece imposible identificarse con el Padre, responder a su llamada, la esterilidad se le aparece como la única vía posible para la paternidad. Necesita hacerse eunuco para poder engendrar a sus hijas y engendrarse a sí mismo a través de su obra. Paradoja insostenible, ya que la esterilidad buscada significa asimismo el silencio, la interrupción de su trabajo, la locura como ausencia de obra. No ha cesado de afirmarlo: “su verdadero castigo” no es el dolor, el aislamiento, ni siquiera el riesgo de muerte, sino la certidumbre de que su “proyecto vital” es *imposible*, que se “dirigirá inexorablemente [...] hacia su inevitable autoanulación en tanto que proyecto” (p.186). Sus más sobrecogedoras, sus más sublimes fotos son otros tantos testigos de lo imposible, la lancinante crónica de un desastre anunciado.

Así, la foto núm. 121, titulada *La ceniza de la madre, el agujero de la madre y la cruz del hijo*, nos muestra en primer plano, visto de cara, su pene ceñido por dos finas barras de metal. En el centro de la foto, un ojo extraño nos fija, el orificio del prepucio, atravesado por dos agujas perpendiculares. Sexo supliciado sobre la Cruz de los dolores; sexo “esterilizado”, feminizado o más bien neutralizado por ese simulacro de castración, agarrotado por ese dispositivo que aprisiona la verga en su funda, impide la erección y la eyaculación –como si se necesitara inscribir en la propia carne la prohibición del incesto, erigir frente a la madre ese signo de conjuración, escuálida barrera ante el horror: la cruz del hijo.

A decir verdad, no es tanto el dispositivo lo que retiene mi atención –¿qué hay de más corriente en la imaginería SM que esos sexos ceñidos y atravesados?...– sino la foto y el texto que lo acompaña. Cuando interrogo a Nebreda, me responde que inicialmente debía llevar otro título –*¿Es verdaderamente usted mi padre?*– pero que ha preferido modificarlo (¿por qué?,

¿la simple mención del “padre” le parecía insostenible?, ¿a quién invocaba ese Padre que se retira y desaparece?) Lo que está en juego es en efecto la cuestión de la filiación, del reconocimiento simbólico que implica, como lo confirma la leyenda insertada en la foto. Una de las barras que ciñe el pene lleva efectivamente este texto: “Estúpido, mudo y estéril” – “Estúpido estéril, ¿cómo te reconoceremos?” ¿Quién lo interpela? ¿Su madre? ¿Él mismo? ¿O quizá sus hijas, sus obras aún venideras que su esterilidad impide nacer? ¿Cómo logrará engendrarlas, parirlas, si la apertura de su sexo permanece para siempre desahuciada? ¿Y cómo podría reconocerse a sí mismo, es decir, distinguirse de su doble, del reflejo especular de su madre?

Interrogaciones relanzadas por el título, tan enigmático, de esta foto. Es inútil buscar la *cruz del hijo* –pero el *agujero de la madre*, ¿dónde se esconde? ¿Será el orificio de su pene, en el mismo centro de la imagen, sumiso a esta castración simulada que lo transmuta en sexo femenino? ¿Cómo *reconocerlo* entonces, cómo demarcarlo de su madre? ¿A menos que el Agujero no sea visible sobre la foto, que todo este dispositivo tenga como única función guardarlo a distancia, fuera de campo, proteger su sexo, su cuerpo, su obra, de ese Agujero devorador? En cuanto a la *ceniza de su madre*, no la percibimos sobre la foto. La clave del enigma vendrá de su comentario. Nos cuenta que tras haberlo atravesado con agujas y fotografiado, ha experimentado el deseo compulsivo de dar fuego a su sexo, y “fue entonces cuando hubo que interrumpir de nuevo toda actividad fotográfica [...] para evitar un vértigo ya conocido y que se sabía peligroso” (p.187).

El rito de conjuración ha fracasado entonces: a pesar del cruel dispositivo supuestamente protector –y a *causa* de este dispositivo que lo “esteriliza”– se ha dejado engullir de nuevo por el Agujero. ¿Pero por qué le era necesario quemarse? ¿Para terminar con un holocausto este sacrificio de su sexo, de su imposible paternidad? ¿Porque las agujas no bastaban y la cruz del hijo no había logrado alejar la espantosa amenaza? Este vértigo de fuego, ¿no es la madre misma, el goce de la madre que lo abrasa, lo consume, lo reduce a cenizas? Eso también, lo sabía, nos lo había anunciado: que “la madre le revela a sí mismo por el fuego una vez más. [...] Todo está en orden./ No puede hablar. No puede hacer nada. Eso está otra vez muerto. Señal disolución/ Una vez más el fuego/ Enemigo disolución/ Una vez más el fuego” (p. 167).

## Sacrificios

“Medita sobre la función del espejo, [...] sobre la extracción de la bestia, sobre el arquetipo del sacrificio y su circularidad, sobre los signos de la regeneración deseada y sobre su propio desdoblamiento en todos sus papeles, porque el sacrificio es un acto de vida que vuelve superfluo el espejo”. Este texto se inserta en uno de los dibujos hechos con su sangre (núm. 132), una sangre que es también el “tributo” del sacrificio. Inscrita o no en letras de sangre, la meditación es en sí misma un acto sacrificial. Meditar sobre el sacrificio, intentar representar un sacrificio es ya tomar parte en él, es ya sacrificar(se). La obra de Nebreda se pliega totalmente a esta “circularidad”: todas sus fotos llevan la marca de los rituales de autoagresión, todas ponen en escena un sacrificio. Son otros tantos “regalos para la tierra-madre”, otras tantas ofrendas sacrificiales. Testimonian sobre ese “acto de vida” que le permitiría escapar a la trampa del espejo.

Lo que el espejo debería haberle asegurado –si hubiera habido alguien, cualquier Otro que no sea la madre, para animar al niño David delante del espejo– es un acceso a la forma total de su cuerpo. Habría terminado por domar a ese Extranjero que surge en la imagen, se hubiera reconocido en él, identificado con él superando su alteridad. Esta vía común le ha sido vedada. Otro camino se le ofrecía entonces, el del sacrificio. ¿Pero cómo podría el sacrificio “volver superfluo el espejo”? Lo esencial en un sacrificio no es tanto la ejecución de la víctima como la suerte reservada a su cuerpo. Cuando el cuchillo del sacrificador trocea la carne, la divide dejando de lado una parte dedicada a los dioses o a Dios, que la mayoría de las veces será consumida en holocausto. La cocina del sacrificio se esfuerza de este modo en circunscribir el resto heterogéneo del cuerpo –su *restante*– y, con el gesto mismo que lo subtrae, lo purifica de su mancha. Mediante esta catarsis, la peor abyección, la del desecho corporal, la del cadáver, se transfigura en un resto sagrado.<sup>14</sup> Las prácticas sacrificiales que Nebreda ejerce sobre su cuerpo no tienen otra función: extrayendo el resto impuro, expulsándolo afuera, le permiten regenerarse, acceder a la forma total de su cuerpo sin pasar por los sortilegios del espejo. Es esta “extracción” del resto malo, esta substracción, esta catarsis lo que evoca ilustrando irónicamente *El sueño de las mutilaciones higiénicas*

(núm. 134), ofreciendo su mano en holocausto (núm. 81, 115), o haciendo de su cuerpo un ofertorio para la elevación de la hostia (núm. 136: “pan con su sangre para los vivientes y para los muertos”).

Sin embargo, esta experiencia soberana está abocada al *impasse*. La primera serie de los autorretratos en color había debido ser bruscamente interrumpida en 1990 en razón, nos dijo, “de una situación psíquica insostenible: un derrumbamiento mental que ha durado siete años”. Me parece que este hundimiento se anuncia ya en las últimas fotos de la serie, que coincide con un desfallecimiento del sistema sacrificial. La ley del sacrificio se enuncia en la urgencia, como la exigencia imperiosa de un siempre-más, de una sobrepuja constante en la autoagresión y la automutilación: “queda poco tiempo y el cordero me pide cada vez más sangre” (núm. 52). En cierto momento, aprehendido como el fin de un “ciclo”, esta exigencia crece aún, pero la maquinaria del sacrificio parece girar en falso. La sangre corre ahora en vano, en vano se crucifica la carne, ninguna resurrección tendrá lugar en este irrisorio Golgotha: “Todo se ha cumplido/ Pero el sacrificio no se cumple” (núm. 98). En la última foto de la serie (núm. 101), tomará nota de este fracaso: “Hoy martes 9 de octubre de 1990/ Él hace todo lo necesario/ Por su voluntad/ En silencio/ Pero no es suficiente”. Permanecerá encerrado en el asilo durante largos años.

Parece como si esta sobrepuja y este desfallecimiento del sacrificio debían repetirse de un ciclo a otro. Hemos visto que la segunda serie se interrumpe de manera todavía más brutal en 1997, cuando la ofrenda del pene crucificado se termina con un paso al acto en el que intenta dar fuego a su sexo y a su cabeza. Me parece que la misma lógica implacable opera en la serie, ya evocada, de los dibujos con sangre. Al estilo clásico de los primeros dibujos le seguían, lo recordamos, una deformación creciente, un incesante desdoblamiento de los personajes, acabándose con una “explosión”, una disolución de todas las figuras en un caos estriado de sangre. Examinando de nuevo los dos primeros dibujos de la serie (núm. 148-149), descubro que los personajes esgrimen el principal instrumento del sacrificio, el cuchillo. La leyenda del segundo menciona por otra parte una “extracción de las semillas” que han de “poblar el cielo y la tierra e impedir la degeneración”. Sueño de una filiación feliz, de un sacrificio

exitoso donde la catarsis del restante vendría a fecundar el cuerpo, trabajar en un nuevo nacimiento...

La utopía se torna en pesadilla desde el tercer dibujo: se diría que un puño se cierra alrededor de un cuello, que un rostro deformado hace muecas de dolor. Desde el cuchillo plantado en una garganta a esa hostia semi-devorada, sin olvidar la leyenda evocando “la sensación de sed que producen las grandes hemorragias”, numerosos indicios hacen alusión a un ritual interrumpido, un sacrificio inacabado. En el dibujo siguiente, un niño se esfuerza en estrangular a un personaje con cabeza de muerto, cuya sarcástica cara se desmultiplica; y este crimen imposible se repite, desdoblado por los espejos en que se refleja en segundo plano. He aquí *La derrota de David*, vencido por “las cuatro caras nuevas que salen de cada una de las que mata”: como si el ritual se acelerara, no llegara nunca a detenerse con una última víctima; como si, semejante a la cabeza de la hidra, cada víctima ejecutada generara una nueva amenaza, nuevas víctimas a inmolar. Derrota que se agrava en los últimos dibujos, donde los dobles proliferan, donde todas las formas se dislocan. De dibujo en dibujo, una mancha de sangre, apenas visible al principio y rechazada hacia los márgenes, se desplaza poco a poco hacia el centro, se extiende, se divide, llegando a rayar rabiosamente toda la página. Asistimos seguramente a una figuración de la “gran hemorragia”, de esa sed de los dioses que exigen siempre más sangre: índice de una catarsis imposible, de una impotencia para expulsar o purificar el restante del sacrificio.

Había creído reconocer en estos dibujos una puesta en escena del proceso esquizofrénico. Descubro en ellos ahora una tentativa por figurar una crisis sacrificial. Estas distintas aproximaciones no se contradicen: podría ser que los rituales sacrificiales de Nebreda constituyan una línea de defensa contra la locura o, a la inversa, que sus derrumbamientos sucesivos, el avance de la psicosis, coincidan cada vez más con un desfallecimiento del ritual. Pero ya no se ve muy bien cómo podría el sacrificio “volver superfluo el espejo”. Sus dibujos nos muestran al contrario la infernal lógica del espejo que reaparece en el seno del sacrificio haciéndolo fracasar, precipitándolo en esa derrota donde “viola a la madre y se viola a sí mismo”, mientras que “los espejos se multiplican” y él mismo se vuelve espejo (núm. 154).

Por sus prácticas de automutilación, se esfuerza en marcar una distancia, en evitar esa confusión pánica con su doble. Es esta separación lo que se derrumba durante la crisis sacrificial, cuando el ritual enloquece y ya no llega a fijar el restante. Desde ese momento, todas las diferencias se anulan y, en último término, se vuelve imposible distinguir al asesino de la víctima, el sacrificio de sí del crimen del Otro (o de la violación de la madre). ¿No es eso lo que busca ilustrar *La representación del primer sacrificio?* (núm. 111). Prosternado, desnudo, con la cara hacia el suelo y las manos detrás de la espalda, en una postura que recuerda a la de Isaac en ciertas figuraciones del sacrificio de Abraham, esgrime no obstante el largo cuchillo encurvado del sacrificador, como si la “circularidad” del sacrificio le permitiera desdoblarse y representar todos los papeles: “Soy el siniestro espejo/ Donde la furia se contempla./ Soy la herida y el cuchillo/ [...] Soy los miembros y la rueda,/ Y la víctima y el verdugo”.<sup>15</sup>

La última palabra debería ser concedida a la que preside el juego de los espejos y de los dobles, la que reclama el tributo de la sangre —a la Madre. Se encuentra, entre los escritos de Nebreda, las *Cartas de la madre*, más retorcidas aún que la carta al padre de Kafka. Semejan traicionar el terrorífico secreto, revelarnos al fin el nombre de aquélla que ordena el sacrificio. En estas cartas, la voz de la madre parece en efecto identificarse con la ley de sangre y de muerte: “Ya es hora de que te cortes otra vez el pecho [...] Tu sangre es necesaria [...] David, queda poco tiempo y el cordero necesita tu sangre. Sigue el orden” (p. 168-169).

La Madre sería aquélla que enuncia la orden, esa misma orden sacrificial que en principio tenía vocación de desmarcarlo de su doble, de separarlo de su madre... Pero estas cartas son apócrifas, redactadas, según precisa, “imitando escrupulosamente la escritura” materna y es él mismo quien parodia el imperativo sacrificial, quien simula la Madre simulando la orden. Lógica del redoblamiento o del doble simulacro que habíamos reparado ya en sus fotos: nos acordamos de la *Parábola de la madre y del hijo*, donde fotografiaba sin que ella lo supiera a su madre haciendo como que le fotografía fotografiándose a ella misma en un espejo... Doble contra doble: es así como la verdad de la obra vence a los simulacros del espejo.

## Nunca olvidar

“Escribir, decía Kafka, es salir de un salto fuera de la fila de los asesinos”. Ahí es adonde le conducen los autorretratos y los dibujos de David Nebreda, a ese salto donde la experiencia de los límites se confronta de repente a su dimensión ética. Dudo en escribir esta palabra, ajada hoy en día por tantos necios moralistas, pero se trata en efecto de una decisión ética —lo que designa, admirablemente, como “un arco breve de grito en el que debemos decidirnos si nuestra elección es la de nuestra propia muerte o la de la muerte del otro”.

Entre el sacrificio de sí y el crimen, habrá entonces elegido. Tenía que asumir hasta el fin —hasta el ardiente vértigo, hasta la indecencia...— la condición del Sacrificado, incrustar en su carne los estigmas del Cordero. Cargar con todo el dolor de España y del mundo, de todos los tormentos de un siglo de ceniza, testimoniar por tantas hogueras y holocaustos, por la tortura y el garrote, por la innumerable masa de muertos-vivientes cuya faz descarnada nos mira desde cada una de sus fotos. Con el fin de *nunca olvidar*: es la inscripción que llevan, sobre la foto núm. 87, las dos pesadas piedras enganchadas a la piel de su cuello.

Sin duda esperaba escapar a ese “subterfugio” del que hablaba Bataille, a esa miserable astucia del sacrificador que, identificándose con su víctima, intenta gracias a la muerte del otro franquear el límite imposible de su muerte propia. Para permanecer fiel a su decisión, debía volver contra sí mismo la llama y el cuchillo. Por aquí pasa la línea divisoria, entre el sacrificio de sí, cuando se transfigura en “el más universal” —en la inmortalidad de la obra— y esta otra inmortalidad, abyecta, que se abisma en el goce de la muerte: “Entre la inmortalidad que ofrece la autoviolación y la que ofrece la violación de la madre, la elección parece clara. D.N.N. —Con su sangre” (núm. 150).

Refrendada con su sangre, la elección puede “parecer clara”, ¿pero lo es en verdad? El sacrificio de sí, con sus ritos de substracción y de catarsis, ¿escaparía verdaderamente a la economía general del sacrificio? ¿Dónde se acaba la lógica sacrificial y dónde comienza la parte de la obra? ¿Cómo pasar del plano del ritual al de la obra, si ésta no vale más que



para testimoniar sobre el sacrificio? ¿Y cómo testimoniar sin franquear el límite, cómo sobrevivir para testimoniar –a menos de identificarse *también* con el sacrificador? ¿No está condenado, todavía y siempre, a reinscribir en su carne las marcas visibles y tangibles de su Pasión, a recomenzar sin fin la sobrepuja feroz de las “grandes hemorragias” sacrificiales? “Queda poco tiempo”, y el Cordero –este Cordero sacrificado que ha decidido encarnar– “pide cada vez más sangre”.

Eso es, sin duda, lo que condena su proyecto a la ruina: la necesidad paradójica de “esterilizarse” –de sacrificarse, de destruirse– para poder engendrar su obra; la imposibilidad de “guardar una identidad cuando ello exige [...] aportar sin descanso la prueba de su propia destrucción” (p. 162). Cada nueva crisis, cada derrumbamiento, cada interrupción de su trabajo anticipan el desastre final, la “inevitable autoanulación”. Sin embargo, llega en cada ocasión a diferir el vencimiento. La serie se interrumpe, pero otra le sucede. Otros retratos llegarán, nuevos dibujos, escritos. No cederá. No tendrá la ceniza la última palabra.

### Notas

<sup>1</sup> D. Nebreda, *Autoportraits*, Éditions Léo Scheer, París, 2000, p. 70. No estando numerados sus autorretratos y sus dibujos, los designaré por el núm. de página correspondiente.

<sup>2</sup> *Regarder* en francés significa tanto “mirar” como “incumbir”, las itálicas indican que el autor se refiere a las dos acepciones a un tiempo [N. del T.].

<sup>3</sup> “Normas técnicas”, *op. cit.*, p. 11. En adelante integraré en el texto las referencias a los escritos publicados en el libro (o a la entrevista aparecida en *Art-Press*, núm. 255, París, marzo de 2000).

<sup>4</sup> *Apocalipsis de Juan*, x 8-10.

<sup>5</sup> El caso de Eugénie es evocado por G. Didi-Hubermann en su “L’incarnation figurale de la sentence: note sur la peau autobiographique”, en *Scalène*, núm. 2, Bruxelles, 1984.

<sup>6</sup> *Revenant* en francés significa literalmente “el que viene de nuevo”, esto es, el que habiendo muerto vuelve al mundo de los vivos. [N. del T.]

<sup>7</sup> *Fixer* en francés significa “mirar detenidamente”, aguantando la mirada, además de fijar o delimitar. [N. del T.]

<sup>8</sup> *Fil*, en francés “hilo”, vinculado a la genealogía de *filiation*, “filiación”; el autor aprovecha para evocar la paronomasia con *filis*, “hijo” [N. del T.]

<sup>9</sup> *La chambre claire*, Gallimard-Le seuil, París, 1980, p. 141.

<sup>10</sup> Del francés *forclus*. Forclusión fue el término preferido por Lacan para verter el *Verwerfung* de la obra de Freud. [N. del T.]

<sup>11</sup> *Se parer*, en francés en el original: “defenderse, protegerse”; el autor señala la relación etiológica entre ese término y la palabra *séparer*, “separar”; evoca indirectamente asimismo la afinidad entre estas nociones y la de “autoconcebirse”, “parirse a sí mismo” –separarse del Otro. [N. del T.]

<sup>12</sup> *Evangelio según San Mateo*, XIX 12.

<sup>13</sup> *Fil*: “hilo”, *filis*: “hijo”, en francés hay una sugerente paronomasia entre los términos. [N. del T.]

<sup>14</sup> Sobre este doble gesto de substracción y de catarsis en el sacrificio, me permito remitir al análisis que he esbozado en “Le restant de l’universel”, en *Universel, singulier, sujet*, Kimé, París, 2000.

<sup>15</sup> Baudelaire, “El heautontimoroumenos”, en *Les fleurs du Mal*, LXXXIII.

# FUROR Y LÁGRIMAS. SOBRE EL *FILOCTETES* DE SÓFOCLES

Víctor Manuel Pineda  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## 1. La guerra como empresa timocrática

Audaz e insolente, inequívocamente trágica, la guerra despliega la lógica de lo peor y, sin embargo, tiene tras de sí la aureola del honor, el *pathos* que inmemorialmente ha acompañado a esta forma del lucro. El héroe, el santo y el genio forman parte de una trilogía presentada como formas de humanidad ejemplar de la que, rara vez, se indagan los supuestos que la consagran y que la teología, el cantar de gesta o las obras de arte suelen encubrir detrás de sus encantos. En particular, el furor guerrero ha dado pie para construir una simbología del poder sin reparar en los abismos ni en los medios de los que dispone la victoria. Νίκη es un evento glorioso, una moradora del Olimpo y una casta vinculada con la fuerza, el ardor y la violencia; la tendencia griega a hacer dioses de los conceptos, particularmente enfatizada por Eurípides, muestra a las claras la necesidad de darle prestigio a una actividad que originalmente estaba comandada por cuatros. Con algún rubor, Tucídides confiesa que “de aquella antigua costumbre de robar y saltar quedó la de usar armas, porque todos los de Grecia las llevan, a causa de no tener las moradas fortalecidas y los caminos inseguros. Acostumbran, pues, a vivir armados, como los bárbaros; y esta costumbre, que se guarda en toda Grecia, es señal de que en otro tiempo vivían todos así”. Siendo, como se sabe, tan poco dado a la mitificación, le debemos al historiador un retrato menos adulterado de

las costumbres de sus predecesores. Los bárbaros no parecen distinguirse aquí de los griegos en el uso de las armas sino en la capacidad de darle a éstas un poder de simbolización: en ellas se condensa la gloria de los caudillos, su fama y su lugar en la memoria colectiva. Sin embargo, en esa memoria parecen difuminarse las vacas sustraídas de los corrales de los enemigos.

Los héroes no cuidan viñedos ni olivares; tampoco se ocupan de las ovejas. Desde luego que se interesan por las vacas de los otros, en un sentido que ya explicaremos. Los que cuidan de olivares, viñedos y ovejas están arraigados a la tierra y se ocupan de rendir cuentas a los propietarios guerreros que están abismados en empresas más redituables. Los campesinos piensan en dilatadas genealogías, en la injusticia de la que a menudo son objeto, en el trabajo como aceptación de un orden cósmico y en las enfermedades que han llegado junto con la pérdida de una edad más amable con la humanidad. La moral del consuelo y la sofisticación del *ethos* heroico están contenidas o desplegadas frente al mar. Los campesinos de Hesíodo le temen y le confieren un significado tenebroso: la certidumbre está en tierra adentro, el curso aciago de las cosas radica en las aguas salobres. Del otro lado está Homero y la imagen del mar que promete satisfacer la avidez de honor que tienen los héroes. Navegar en busca del vellocino de oro o de una cautiva es solamente el pretexto para hacer que los brazos empuñen los escudos y las armas. El mar precursor ofrece el camino más seguro de la reputación. ¿Hesíodo está presente en Sófocles? De eso no cabe ninguna duda. Pero así como no pudo prescindir de los supuestos culturales legados por el poeta de los campesinos, tampoco pudo ignorar la presencia del memorial homérico, si bien le dio un giro radical a la forma de representar a uno de sus héroes. De Hesíodo es el tema de la enfermedad, de Homero es el arco y el imperativo de vencer a Troya. Los padecimientos y la guerra forman parte de la economía del universo, una vez que de la edad de oro no ha quedado nada. La “humanidad post Pandora” está llamada a aceptar la enfermedad y la guerra como parte de la vida misma. De una viene el oprobio y, de la otra, la fuente del honor. Fuera del espacio de la *pólis*, poseer un arco como el que Filoctetes ha heredado de Heracles, no tiene significado. De este semidiós ha recibido los dones y también la enfermedad: Sófocles también ha hecho de Heracles un héroe humillado por el dolor.<sup>1</sup> Filoctetes no tiene miradas

humanas que le rindan homenajes, las bestias lo miran como cazador o como algo que puede colmar su apetito. ¿Por qué Aquiles no resulta tan atractivo para los trágicos griegos? Porque sus errores no son humanos; las tragedias que versan sobre personajes que se encuentran en una condición de perfección corren el riesgo de convertirse en hagiografías: en la órbita trágica los modelos de humanidad no tienen nada que ver con la perfección inamovible y eterna de los dioses. La humanidad está impulsada por la anómala y a veces escandalosa voluntad de fraude que hay en los caracteres trágicos. La tragedia no está diseñada, en primera instancia, para despertar ideales sino para avivar terror sagrado. La humanidad de Ulises, como la de todos los caracteres trágicos, se muestra con el error: la disciplina y el orden social no solamente se mantienen con el uso activo de la fuerza sino también con la representación de la culpa. Emmanuel Levinas suele dirigirse a la figura de Ulises por dos razones: una es para demandarle que no regrese a Ítaca, la otra es para reprocharle un gusto frenético por la “industria del engaño y la emboscada”.<sup>2</sup> Ulises sin Ítaca acude al auxilio de la idea de una subjetividad arrojada al exterior pero privada del retorno prescrito por el interés; una ética apátrida está despojada del egoísmo. Pero este emblema de occidente encarna la audacia en campaña y la destreza en el mar. El furor de la eficacia salta a la vista en este examen crítico de Levinas: en el campo de batalla no se pueden ahorrar recursos para saborear las mieles de la victoria. La industria de Ulises supone la admisión tácita de que la victoria lucrativa es la *ratio* de la guerra. Con esto no queremos decir que en la tragedia de Sófocles ya esté presente un debate entre la “ética de la eficacia” y la “ética de los fines”; lo que se puede apreciar es que el sentido del honor que profesan los héroes como Neoptólemo que, de entrada, se resiste a seguir a Ulises en su tentativa de engañar a Filoctetes para apoderarse de su arco, es puesto en crisis por la “lógica de la guerra”, para seguir usando términos de Levinas.

El *Filoctetes* de Sófocles nos presenta la historia de un guerrero que, mordido por un animal que no está del todo determinado, sufre los padecimientos de este trance dispersando gritos destemplados y olores inmundos. Para eludir esta embarazosa carga, los estrategas de la guerra deciden abandonarlo en la primera isla que encuentran. Las razones para desamparar a un hombre

en una isla tendrían que ser de peso, si tomamos en cuenta que –según una visión difundida pero que no es la nuestra–, el *ethos* guerrero está centrado en la solidaridad con los compañeros de armas. Así justifica el abandono un personaje experto en urdimbres, en abrir puertas ahí donde todo parece perdido y que no suele ser movido por razones piadosas: “No nos era posible entregarnos tranquilos ni a las libaciones ni a los sacrificios sino que continuamente tenía en vilo al ejército entero por sus descomunales despropósitos entre gritos y lamentos”. ¿Ulises es un sacerdote entregado a libaciones y sacrificios? No lo podemos imaginar así. Los gritos y las náuseas provocadas por la herida incomodan más a los hombres que a los dioses. La *κοινωτοπία* adoptada por un embaucador puede ser de cualquier naturaleza, mientras pueda persuadir a su interlocutor y manipular la voluntad ajena. ¿Cómo explicar la incomodidad por los berridos de Filoctetes? ¿Son la razón suficiente para que sea abandonado en la isla? ¿Ya se anuncia en Ulises y compañía la tentativa moderna de confinar el dolor a un espacio privado, el régimen de la hospitalización del *pathos* trágico? En todo caso, el ideal socrático de la autocontención no parece estar plasmado en el diseño del carácter de este héroe. La *enkráteia* forma parte del heroísmo guerrero o del intelectual, pero nunca formaría parte de la personalidad de un personaje despojado de toda su humanidad: Filoctetes ha adquirido el derecho a amar sus lágrimas y desgracias a todo pulmón.

Los antiguos griegos no conocen el significado del martirio como vía de acceso a la virtud y, mucho menos, a la santidad. El *Lacoonte* de Lessing presenta la mejor justificación de los motivos de los gritos y del llanto de Filoctetes: el dolor físico no tiene por qué disimularse de ninguna manera.<sup>3</sup> Amar las lágrimas es, sin duda, una debilidad. Sería peor consumirse sin expresar la desolación padecida. Resulta manifiesta la afinidad de los caracteres de Filoctetes y Lacoonte: los dos son profesionales de la sospecha. El adivino troyano lo es en razón de su profesión. “De los griegos cualquier regalo es sospechoso”, piensa el adivino frente al caballo diseñado por el mismo personaje que tiende la trampa al poseedor del arco de Heracles; Filoctetes lo es en razón de su dolor. Moraleja: a caballo dado, sí hay que verle el diente. Las serpientes que se lían en los cuerpos de Lacoonte y sus hijos ponen en tensión todos los músculos de un padre que no puede ir en auxilio de sus hijos

y que sufre por sí mismo y por los suyos. Ulises el fraudulento hermana a sus víctimas. La evaluación de Winckelmann presume en el gesto de Laocoon una actitud contenida frente al dolor.<sup>4</sup> La *ataraxia* que encuentra solamente tiene una explicación romántica, a saber, que los griegos sólo se ocupaban de la armónica belleza. En este punto, Lessing se muestra poco idealizante al sostener que el dolor se puede desplegar sin desdoro de la belleza y su expresión forma parte esencial de la sensibilidad griega.

¿Las lágrimas le pertenecen al cuerpo o el alma? ¿Son una secreción hierática porque demandan un trato más suave a los poderes superiores? Lo cierto es que son un signo de esa sujeción que todas las formas de religiosidad cultivan: la aceptación resignada de que hay algo superior agrada a toda forma de divinidad. Si, como dice San Agustín, *las lágrimas son la sangre del alma*, Filoctetes goza de un torrente estrepitoso y opulento: las lágrimas son el atributo que lo califica. Se dirá que no hay tragedia sin lágrimas, sin dolor y sin justicia. En la medida en que los griegos no conciben una idea escatológica de la justicia, los dolientes se dirigen al cielo esperando que su queja sea atendida de inmediato. ¿Diez años de padecimiento es poco? Para Filoctetes no. La justicia para los dolientes llega, por lo menos en esta tragedia, demasiado rápido. El dolor sentido es distinto del dolor representado y por eso la compasión final de Heracles, que se compromete restituirle la salud perdida, suele calificarse como artificial. Wilamowitz censura la velocidad con la que se cierra la acción del Filoctetes como diciendo que la verdadera persuasión, la del dueño original del arco y antiguo compañero de armas es más importante que la palabrería humana. Heracles tiene la última palabra y la intervención más breve. Tiene razón. Pero en ese momento ya la cuerda de la tragedia no está tensa. La tensión de los antagonistas es el núcleo de lo que podemos llamar tragedia, por lo que la resolución puede ser cómica, absurda o irrelevante. No es que carezca de importancia el *deus ex machina* del final, pero no podemos juzgar a Sófocles por sus finales.<sup>5</sup>

Destaca en Sófocles el carácter absolutamente público del dolor que sufre su personaje, su falta de reserva e incluso la impiedad que puede haber en ellos. Sin embargo, posee el arco que, según un adivino, es el único que puede vencer la resistencia de los troyanos. La tarea de regresarlo a la guerra con todo y su arco es encomendada al más astuto y al más inocente de los guerreros:

Ulises y Neoptólemo. Catequizados por las palabras de Heleno, otro adivino troyano, dudan entre el uso de la fuerza disuasiva o la seducción persuasiva, con el objeto de recuperarlo para sus filas. El recurso de la fuerza es el primero en ser desechado: un arco inexorable y siempre certero no puede ser tomado sin el riesgo de ser fulminado. No pueden esperar de éste sino resentimiento, por lo que los griegos deciden enviar a un epígono, un miembro de la segunda generación que acecha a Troya.

También resulta destacable que *Filoctetes* no explote el tema predilecto de la tragedia precedente a Sófocles. Si bien los crímenes de sangre son objeto de la trilogía construida en torno a Edipo, en la tragedia que nos interesa no tienen ninguna relevancia; aquí la sangre transporta al honor, no a las faltas de los mayores. No hay trabajo para las Euménides ahí donde los crímenes que se suscitan pertenecen a un fuero supra familiar. Desde *La Orestíada* las diosas perras son obligadas a entrar en jubilación y ser sustituidas por un tribunal que instituye una justicia no sanguinaria, una justicia donde los indiciados tienen la posibilidad de persuadir a los jueces de su inocencia. La persuasión está llamada a sustituir a la violencia. La brutalidad atenuada no es, sin embargo, el caso de la tragedia en cuestión. Los juegos dialécticos de *Filoctetes* carecen de arbitraje e imparcialidad. La persuasión está determinada por las urgencias de la guerra. Filoctetes no es visto como “un fin en sí mismo”, sino un instrumento que les permitirá cumplir la tarea de la victoria. Es probable que Neoptólemo tenga la misma edad que Telémaco y Orestes, que use una barba todavía no poblada, arreos para la guerra y también ya esté suficientemente entrenado en las artes retóricas, como conviene a los nobles de su edad. Todavía es lo suficientemente ingenuo para creerle a Ulises y lo suficientemente noble para rescatar a un enfermo abandonado en una isla: su personalidad oscila entre el canto de la victoria y el canto del gallo de Asclepios. Adecuándose a lo que Neoptólemo quiere escuchar, Ulises elige una coartada apropiada para un aristócrata de sangre y espíritu.

Martha Nussbaum sostiene que la estructura de la compasión supone que el dolor del otro no es merecido.<sup>6</sup> Desde un punto de vista estrictamente ético, la tesis es irrefutable: ser testigos del dolor de otros es un fundamento de la solidaridad. La tragedia, en tanto que instrumento de educación de los afectos, contiene una dimensión humana como la que despliega Neoptólemo.

El joven guerrero quiere ganar la guerra pero también salvar de su dolor al abatido. Asimismo, cabe una lectura en clave religiosa y es la que tendría por objeto esta visión en la que se invoca a aceptar el orden impuesto por los dioses, como la que permea, sobre todo, la *Teogonía* de Hesíodo. Las lágrimas son un pacto de sumisión. ¿Qué clase de crimen ha cometido Filoctetes para llegar al punto en que llega a maldecir primero y, después, a amar sus lágrimas? La tragedia, si ha de respetar el principio por el cual hay una justicia eterna que tarde o temprano cobra cuentas, no necesita acudir a un expediente criminal para justificar el padecimiento de un héroe. La gratuidad del dolor es una prueba de la arbitrariedad del mal: para padecer no es necesario cometer un crimen. Los inocentes no escapan de la fatalidad bajo la forma de enfermedad, soledad y hambre. Lemnos, la isla de sus padecimientos, no parece un vergel. Es lo más parecido al Tártaro sombrío. Cuando Sófocles redactó esta obra, es ya un viejo. Esta circunstancia, según una convicción comúnmente aceptada, vuelve sabia a la gente. Más injuriado que culpable, la venganza de su personaje radica en poseer un bien que se niega a compartir y en cruzar los brazos frente a una guerra que no es la suya. Aquiles hizo lo mismo, pero no en condiciones de postración ni de abandono; el contacto con los otros, su aureola heroica y su honor están intactos.

## 2. Hermes y el deseo de las vacas de los otros

En un libro ya clásico sobre los atributos de Hermes se nos instruye que, en sánscrito, el significado de guerra es *deseo de más vacas*.<sup>7</sup> Pocas lenguas dejan traslucir el verdadero significado de la movilización de miles de hombres con el objeto de arrebatar a otros lo que poseen. Ésta necesita de coartadas que libren a la conciencia de cualquier pesado cargo, pues es más cómodo declarar que se va a la guerra por traer de vuelta a casa a Helena que por necesidad de esclavos y rumiantes. El deseo de más vacas es, por supuesto, transmutable por cualquier otra materia. La metáfora es pastoril, pero cambia como cambia la naturaleza de los bienes apetecidos, porque de las vacas se puede pasar al oro, al petróleo o cualquier otra cosa que desflora la codicia. La expoliación forma parte de la naturaleza de la guerra, como todos lo sabemos, pero la

mitología es el pozo de los deseos ocultos y no tan ocultos, el discurso desde el cual las vacas aparecen solamente como un deseo oblicuo y no tan oblicuo. Es de agradecer que en la tradición griega la guerra no esté disimulada con teología o con la santidad de los valores.

“Que Hermes el Falso, que nos mandó, nos guíe”, eso hace decir Sófocles al príncipe de la maquinación y la astucia. Ahora bien, el calificativo δόλιος, que Sófocles le asigna al dios de los bajos fondos del Olimpo, tiene un significado más grave si se traduce como fraudulento, tal y como lo sugiere Norman Brown. ¿Se encomienda Ulises a una fuerza superior si viene acompañada por el reconocimiento de que se trata de una divinidad que, en la tradición griega, también acompaña a los que violan cerraduras y que cometen hurtos a pequeña o a gran escala? Frente a Hermes, no hay el menor indicio de infamación o de que se está incurriendo en un desafuero imperdonable. Hermes, el dios que se expatría, tiene el poder para acceder al mundo de los apagados: todos los que llegan al Tártaro emprenden un viaje sin retorno, pero él sí puede hacerlo sin los inconvenientes de Orfeo. Dios de la chapuza, también lo es del comercio, de los defraudadores y de los canallas, como Ulises.<sup>8</sup> ¿Qué se puede hacer bajo la égida de Hermes? Seguro que nada virtuoso. Siendo el dios un *petite bonne homme*, como le llama Jean Pierre Vernant, no hay ningún asomo de apostasía en las palabras de Ulises.

Los sacrificados de la guerra no tienen privilegios de sangre. Ifigenia, lo mismo que el personaje de Sófocles, forma un holocausto de los que tienen vínculos filiales: el cuerpo de los enemigos es objeto de humillación, el de los propios es objeto de suplicio. Filoctetes es lo que se puede llamar una víctima colateral de la guerra de Troya. Todas las guerras tienen víctimas colaterales pero, tratándose del fuego amigo, éstas sufren una agonía adicional a la de las armas que los hieren: la agonía moral. La guerra se gana con la sangre derramada de los propios y ajenos. La guerra contra Troya ilustra toda forma de crisis de equilibrios de la ciudad en relación a las tres esferas que la circundan: los *dioses* zanján sus discordias en el campo de lo humano y toman partido por uno o por otro bando, los *bárbaros*<sup>9</sup> oponen férreas líneas defensivas y los *animales* son víctimas del sacrificio y ofrecen la posibilidad de la degradación a una realidad en la que se carece de alma que cuidar. Salvo por la escena final de *Filoctetes*, los dioses parecen haberlo abandonado,

los bárbaros también lo sacrificarían y los animales, despojado de su arco, lo convertirían en su presa. La tragedia que vive es la ausencia de la ciudad: su medicina, su lengua, la mirada de los otros. Por ello, la embajada aquea en Lemnos diseña a una estrategia retórica que pueda variar conforme se alteren los estados de ánimo de un interlocutor previsiblemente mórbido y hostil. Aquí *καίρως*, es decir, la palabra templada por el sentido de la oportunidad, es más cálculo que prudencia.

¿Qué hace que la *pólis* sea todo lo que confiere dignidad a la vida, que todos los bienes apetecibles para un ser humano se encuentren emplazados en este lugar en que está congregada una multitud? Este espacio confiere todos los atributos de humanidad que se puedan concebir. La ciudad griega es algo más que una agregación de esferas que se van ampliando hasta concluir en una organización como la que concibió el mundo griego: en ella está el lenguaje, el ágape, el fuego doméstico, la arquitectura, las virtudes cívicas y el diálogo. La *pólis* es un espacio que contiene la realidad apetecible y, al mismo tiempo, delimita sus relaciones con otras realidades: en la tragedia se pueden encontrar los umbrales del mundo humano tanto en su límite superior, los dioses que restauran los bienes perdidos, como el mundo inferior, los animales que muerden y alimentan, e incluso en el mundo periférico, los bárbaros. Hermes está presente en toda clase de fronteras y, en esa medida, es evocado por Sófocles no solamente como inspirador de la retórica de Ulises, también está presente ahí donde la *pólis* quiere afirmar sus bondades, incluso en un hombre abandonado. El trazo de esta frontera que delimita lo propio de lo ajeno no desconoce la posibilidad de que la humanidad sea vulnerable a los estragos que propician las pasiones de los dioses, el hambre de la condición animal y el hostigamiento de los bárbaros. Del cielo puede llegar protección y cólera. El peor castigo consiste en convertirse en un animal y los bárbaros pueden conocer el lujo pero no la libertad, el bien más apreciado por los trágicos griegos.

¿Cómo se transforma la imagen de Ulises, desde Homero hasta Eurípides? Los poetas trágicos ya no enfatizan tanto la audacia de éste sino su carácter canallesco. El Ulises de Sófocles se identifica más con la lengua que con el brazo. A menudo, tiene los mismos atributos que las sirenas, aunque sabe que entre gitanos no se lee la suerte y tiene que ausentar sus oídos de la belleza

falaz de sus arrumacos. Ulises es el que profiere, no el que bebe las palabras: “Hijo de noble padre, también yo mismo cuando era joven, tenía la lengua inactiva y el brazo activo. Pero ahora, viniendo a dar en la comprobación, observo que a los mortales es la lengua y de ninguna manera la acción la que marca la pauta en todo”. Todos los lances en los que Ulises comanda una acción tienen el sello de la mentira y la charlatanería. ¿Por qué razón en su *Ajax*, Sófocles hace conceder a Ulises las armas de Aquiles, el brazo activo por excelencia, a un hombre que ha salido victorioso de sus trances con su lengua y no con su brazo? ¿Juzga Sófocles a Ulises con una moral socrática? ¿Se trata de un sofista extraviado en el campo de batalla? En cierto sentido, Ulises es un antihéroe: no muere joven —quiere vivir, aunque sea como el último de los estercoleros—, no lo recordamos en la primera línea de la batalla y, para colmo de males, encarna la personalidad de un sofista alejado de la verdad y del ágora. Mantenerse como cabeza de una ciudad requiere desplegar los recursos más eficientes para mantener el poder y, a veces, usarlo para el bien público. Ulises está lejos de ser sabio como Solón y de seguro también molió a palos al ejemplar demótico, a Tersites. Aunque ni Homero ni los trágicos nos dicen algo acerca de cómo gobernó Ítaca, es de esperar que lo hiciera o como tirano o como demagogo, las dos versiones degeneradas de la monarquía y de la democracia. El mundo heroico no conoce la democracia, pero sí conoce a los demagogos. La imagen de “hombre fuerte” que retorna para poner orden en sus propiedades, en la vida familiar y en la corte son las únicas referencias que encontramos en Homero. Lo demás es una presunción, pero la literatura griega no lo recuerda como un gobernante prudente sino como un febril maquinador. Muchos de los héroes de la guerra de Troya saben qué hacer con la guerra, pero no estamos seguros que sepan qué hacer con una situación de paz. La máxima heracliteana, *πόλιμος πάτερ πάντων*, bien podría ilustrar las dificultades que tendría un caudillo para encontrarle sentido a la paz: la guerra es fertilidad patriarcal, la paz es un barco sin vientos. Si bien sabemos que, al principio de la guerra, Ulises se negaba a participar en ella, atraído por el lecho nupcial, le acaba tomando gusto. La excelencia no encuentra una razón para desplegarse fuera del campo de batalla, hasta que los griegos sublimaron su gusto por la guerra. No es que la filosofía, la arquitectura, las instituciones políticas y la literatura griega hayan sustituido la guerra,

sino que se convierten en el ejercicio agónico que los mantiene en forma en tiempos de paz.

El dilema entre uso de la fuerza y uso de la persuasión no parece ser discutido demasiado. Saben que no pueden usar la fuerza y no tienen más remedio que echar mano de las palabras. El ingenio que tiene Ulises para salir de los atolladeros no tiene otra fuente que sus capacidades lingüísticas. La contraposición homérica de la ira y del dolo es manifiesta, una califica los atributos del personaje de la *Iliada* y la otra al protagonista de la *Odisea*. Lo que cambia de Homero a Sófocles es su calificación moral: en la *Odisea* las trapacerías son objeto de elogios, en Sófocles lo son de censura. Ulises hace de la lengua un canon para todos los mortales. ¿A qué clase de lengua se refiere la súbita conciencia sobre la lengua? Los recursos de un mortal no pueden equipararse a los de un dios, un semidiós o un héroe permanentemente auxiliado por las fuerzas del cielo. El momento decisivo de la guerra no es la victoria de Aquiles sobre Héctor, sino la invención de una máquina de guerra, el caballo de Troya como una prolongación de la impostura verbal de Ulises. La guerra como empresa bovina tiene diversos registros, pero los propiamente humanos, son la persuasión y la disuasión. Quien no está resguardado por las fronteras de la *pólis* queda expuesto a cielo abierto a la cólera de los dioses, de los bárbaros y de los animales. Hermes, el fraudulento, vuelve más vulnerable a quien se convierte en su blanco. Las palabras son del dios porque pueden convertir el alma de los otros en una zona franca.

### 3. La persuasión como razón estratégica

Neoptólemo acata las órdenes como soldado y no necesariamente hace suyas las razones de Ulises. La jerarquía militar domina aquí sobre las convicciones. Cuando Filoctetes le pide que le regrese su arco, responde con una negativa, aduciendo que la justicia y la conveniencia están determinadas por la autoridad. La estrategia que Ulises aconseja está dirigida al engaño, se trata de algo que podría ser llamado *alocución hermética*, el discurso fraudulento. Ulises es a la astucia inmoral lo que Aquiles es a la cólera. La sutileza griega, la compendiada por Aristóteles, gustaba de clasificar las formas del decir en

función del origen anímico de la enunciación, de las circunstancias en las que se dice algo y de la clase de interlocutor que se tiene enfrente. *Ethos*, *pathos* y *logos* constituyen esa trilogía que modula el universo de las cosas que se pueden decir para persuadir, pero también para disuadir. El lenguaje es una herramienta del ingenio, pero también es un recurso usado para engañar a los otros. La persuasión supone la existencia de un público como el que se encuentra emplazado en el ágora, pero no únicamente; todos los órdenes de la vida parecen estar vinculados a las prácticas de intercambio dialógico. Los griegos usan la persuasión hasta para domesticar a las piedras.

¿Qué tipo de persuasión ejercen tanto Ulises como Neoptólemo, habida cuenta de que Lemnos, la isla de Filoctetes, no es una *pólis*, sino un promontorio lleno de fieras? La modificación o la permanencia de los estados de ánimo forman parte del ambiente subjetivo que generan las formas del discurso: significa poner en estado de tensión el alma. En todo diálogo en el que se proponga realizar el acto de la persuasión, existen dos fuerzas modificadas por el lenguaje. Leo Strauss recuerda ese uso del *kayrós* cuando testimonia la manera en que articulaba su discurso en función de la circunstancia y del público que le escuchaba: la lengua como patrón de todos los mortales se ejerce en función de la jerarquía social a la que pertenecen los interlocutores.<sup>10</sup> Sócrates, que admiraba el estilo de Ulises, repite esa disposición dialéctica cuando distingue entre búsqueda de la verdad y búsqueda de consenso político. ¿Clasifica la jerarquía de sus interlocutores en función de sus aptitudes intelectuales? Es probable que sí y asume la inferioridad del político frente al filósofo. Pero el problema de Ulises es de otra índole. La elección del terreno retórico tiene que elegirse en función de quién es Filoctetes y qué suelo están pisando. La astucia de un estratega como él radica en su capacidad para hacer una lectura de las circunstancias.<sup>11</sup>

Un obstáculo más tiene la persuasión que no está protegida por una divinidad superior, pues la suspicacia de Filoctetes, como nos lo sugiere el coro, está inspirada por un cetro superior al de Hermes. Olfato de los desprotegidos, la suspicacia es el recurso de los que ya lo han perdido todo. La tragedia de Sófocles no se distanciaría de la filosofía de la refutación sofística, de no ser porque pone en tensión la indolencia impúdica de la victoria y la suspicacia de los justos que mal digieren al destino y a su propia obcecación.

Neoptólemo no es un héroe platónico, a pesar de la evocación de su sangre y de las obligaciones aristocráticas inscritas en su naturaleza. En la medida en que es capaz de interpretar las circunstancias y de guiar su discurso en función de lo que éstas ofrecen, los valores que profesa se tambalean y recuperan su lugar: el alma platónica no puede padecer una crisis de tal debilidad. Habiéndose privado del ejercicio de la conversación, ¿está Filoctetes en una situación de indefensión frente a dos guerreros habituados a proferir palabras? Sófocles se resiste a presentar a un personaje todavía más humillado y le reserva el expediente de suspicacia. La fuerza de ese *pathos* está encabezada por el resentimiento hacia los griegos. En un mundo en el que las palabras salvan y condenan, ni siquiera la hibernación lingüística del doliente hace que éste baje la guardia ante todo lo que escucha. ¿Cómo escucha el griego de los primeros visitantes que recibe en diez años? primero lo hace con fruición (φιλτατων φώνημα) y luego pasa a evaluar cada una de las palabras que le profieren sus visitantes.

La tragedia no es, pues, un diálogo socrático. Si bien el tema de la persuasión aparece tanto en las obras de Platón como en la de los grandes poetas trágicos y hay puntos de confluencia con éstos, no puede tener la misma significación. Los sofistas aparecen sentenciados a ser una suerte de charlatanes porque prefieren la ilusión de la verdad que la verdad en sí misma: la persuasión puede echar mano del engaño, pues lo que importa es una impresión sobre las cosas y no la posesión de una idea eterna. Ulises procede igual que un sofista cuando aconseja a Neoptólemo acudir al expediente del engaño para persuadir a Filoctetes de ceder a las pretensiones de los griegos de que retorne a la guerra de Troya acompañado de su compañero certero, la preciada herencia de Heracles. Pero, si en los diálogos socráticos los interlocutores son presas de una duda intelectual, en la tragedia las dudas se convierten en infamia. En el diálogo, la perplejidad hace avanzar más allá de la duda; en la tragedia, la duda restaura lo que era una primera determinación: Neoptólemo cede ante Ulises, con aparente docilidad pero, al mismo tiempo, con muchas reservas. Prefiere, en efecto, la derrota honorable que la victoria enfangada. Al héroe trágico no se le puede demandar consistencia moral que no entre en contradicción con los atributos de su naturaleza: se le demanda, más bien, restaurar el curso de su acción, recuperar su claridad y recordar quién era

verdaderamente. La *anagnórisis* no es solamente un reconocimiento de los otros sino también lo es de sí mismo, el ser que ya era y que por falsas razones, vileza o lucro, había puesto en suspenso.

#### 4. La semiotización del honor

El lugar de las genealogías está emplazado en el centro de la conexión con el alto origen, el momento en que un ser humano es tocado por un destino superior. Aristóteles establece en su *Retórica* la condición por la cual se puede hablar de nobleza en una ciudad: caudillos antiguos, carácter ejemplar (esto es, personas dignas de emulación), belleza, fuerza, riqueza, buena fama, honor.<sup>12</sup> La eugenesia de los héroes contrasta con la de los porqueros de fea apariencia, de pelo ralo, joroba que le impide llevar un peto, una lengua ayuna de moderación y virtud de roedor. La heráldica en la literatura griega suministra esa simbolización del pasado que coagula la belleza con la virtud aunque, al mismo tiempo, por lo menos en Esquilo, les hace proferir los más grandes desafueros a los nobles de *Los siete contra Tebas*. El honor tiene signos visibles: túmulos funerarios para los caídos, lugares de honor en las ceremonias de la ciudad, monumentos y un culto fetichista a las armas y escudos de los héroes. Señaladamente, en la obra de Sófocles, las armas y escudos de los antepasados gloriosos le presentan la ocasión de poner en escena el culto a los antepasados: Áyax y Filoctetes. Una sociedad reconstruye la línea del pasado plasmando en sus arreos la gloria de su linaje: los antepasados entran en combate a través de los símbolos hospedados por las armas.

“Forjó unas grebas de dúctil estaño”, dice Homero de una faena de Hefestos. ¿Para qué hacerle unas grebas dúctiles a un héroe cuyo único punto vulnerable son los talones? El dios forjador no consume una transferencia de tecnología del cielo a la tierra, lo que hace es darle una aureola al semidiós. El poeta destaca más su valor simbólico que su valor de uso. Los materiales del escudo, el peto y el casco se constituyen como objetos semióticos que Aquiles porta con plena conciencia de su destino mortal. La prueba de que están más destinadas a fungir como símbolos que como cosas hechas para un uso guerrero, lo atestigua el discurso de Protágoras en el diálogo



homónimo de Platón, pues el atraco de Prometeo a Hefestos lo es también de Atenea: roba el fuego junto con la sabiduría artística.<sup>13</sup>

Los caracteres trágicos se ejercitan permanentemente en recordar genealogías, no sólo con la pretensión de legitimar la dignidad que les corresponde, sino también como una forma de hacer el recuento de las virtudes y condenas que están agolpados en las venas del héroe, la sangre de tal o cual antepasado que le da gloria o fatalidad.<sup>14</sup> Las cosas de la sangre evocan todos los derechos y los crímenes que hay en una persona, pues a través de la sangre se hereda la nobleza y también las condenas: en la tragedia de Sófocles, el primer caso lo encarna Neoptólemo, el segundo lo encarna Edipo. El grado de visibilidad de los héroes lo da la porción de pasado glorioso depositado en los emblemas de reconocimiento. Los temas del ciclo troyano evocan la necesaria presencia de las armas y la celebración de sus poderes. Pero los arreos marciales no son garantía de la victoria por sí mismos sino que también poseen el *pedegree* de quien la ha poseído: las armas de los derrotados son un trofeo, pero las victoriosas son objetos sagrados que se remontan a la gloria del poseedor que le confirió una aureola sobrehumana. Sófocles parece particularmente obsesionado con el tema simbólico de las armas. Así, por ejemplo, el escudo de Áyax es ridiculizado. Nadie querría heredarlo. Ni siquiera su hijo: un asno en un escudo no puede ser objeto de ningún apetito. A punto de cometer una de sus tropelías, Ulises se burla de este inusual artefacto: “También ahora intuiste acertadamente que yo giraba mis pasos tras un individuo de aviesas intenciones. Áyax, el del enorme escudo...” A su vez, el hijo recibe, *in artículo mortis*, estas instrucciones: “En cuanto a mi armadura, no deberán ponerla a merced de los griegos ningún árbitro en concurso alguno ni el que me echó a perder. Al contrario, tú, hijo, coge el arma que por tu nombre, erizases, te conviene, y asegúratela haciéndola girar mediante el asidero sutilmente cosido: el sólido escudo que necesitó siete pieles de buey”. El hecho de que los materiales del escudo de Áyax sean de piel de buey ilustra dos cosas: Hefestos no tiene por materiales otra cosa que no sean metales y, por tanto, ese escudo no puede ser objeto de culto; también ilustra el hecho de que se trata de un tipo de accesorios propios de una época arcaica. Áyax es anticuado por los cuatro costados. La forja de armas es una tarea sagrada,

—la de Hefestos, el dios cojo, el Tersites de la bóveda celeste— y también lo son por la consagración victoriosa que los héroes les han dado a éstas.

Para una sociedad guerrera, la veneración de las armas forma parte de la rememoración de las razones por las cuales tiene privilegios. No representan a un instrumento profano sino a un símbolo de poder. Se trata de una pieza que es *velada* en el sentido que le damos en nuestra lengua a la veneración de algo sagrado, algo tan valioso que hace evocar los momentos de fundación del mundo y de la ciudad. Habiendo sido propiedad de Heracles, el arco que ahora posee Filoctetes tiene en sí mismo todos los atributos que el dios poseía: imbatibilidad, fiereza en el combate, puntería inapelable. El pasaje en el que se desvela es descrito como si un caballero medieval estuviera ante el Santo Grial. No es lo mismo un arco usado en labores de sobrevivencia —la cacería que le permite sobrevivir en Lemnos— que un arco que está llamado a la sacra labor de la victoria: “¿Acaso el arco famoso es este que manejas ahora? ¿Entonces es posible verlo de cerca y cogerlo y venerarlo como a un dios?”, dice Neoptólemo.

La herencia de armas que acreditan un pasado mítico vincula a su beneficiario con algo sagrado. Ser héroe consiste en tener una idea innata del sentido del honor y aceptación de la brevedad de la vida. Aquiles no va a la guerra para ganarla, sino a forzar a la memoria para que lo consagre inmortal. La memoria no tiene un talón vulnerable, puede sedimentar en lo profundo a los hechos heroicos, generar un efecto augusto y, por lo tanto, requiere de una materialidad que no estaba hecha para defender al héroe sino para celebrarlo: el escudo, tanto como cualquier otra arma de los héroes fundadores, es un *semióforo*, un signo que puede viajar del momento de su consagración al auxilio de sus actuales poseedores. La semiotización del honor requiere de una práctica nemotécnica consagrada por los mitos —el señor tal es hijo de tal, que a su vez es hijo de este otro notable—, de oposiciones binarias, como la establecida entre Neoptólemo y Tersites, de una alta capacidad para condensar símbolos, como el armamento.

¿Qué razón tiene Filoctetes para evocar —sin que, aparentemente, venga al caso hacerlo— a Tersites, el ridículo deslenguado, el jorobado imprudente, el ejemplar demótico por excelencia, tanto en Homero como en Sófocles? ¿Qué función tiene este episodio en el que, en medio de las lamentaciones y de la suspicacia, hay una puesta en abismo en la que se introduce la referencia a este

personaje? ¿La suspicacia de Filoctetes le hace formular una sospecha elíptica al estar a punto de someterse a la persuasión pandémica? Sófocles nos abruma con el árbol genealógico de sus héroes y, por contraste, también nos recuerda a los ejemplares que sólo pueden ser los sujetos pasivos del espectáculo del honor.<sup>15</sup> Lo cierto es que el contraste entre un personaje al que se le identifica con su linaje –Neoptólemo, hijo de Aquiles, nieto de Peleo y de una ninfa deseada por Zeus– se presenta abruptamente ante alguien que parece que no tiene padres ni tiene un antepasado glorioso.

La inmortalidad funesta suele ser un asunto de la comedia: que todos se acuerden de lo ridículo, feo y poco virtuoso de un personaje es la tarea de la ironía. Sin embargo, la abundancia de lágrimas prodigada por la tragedia no impide presentar los recursos de contraste con los que se exalta la pequeñez frente a la excelencia, la cobardía frente al heroísmo, la estupidez frente a la elegancia. Así, por ejemplo, Sófocles parece invitar a que veamos la estatura moral de un héroe por el que corre una sangre que le obliga ser de tal o cual manera: de Tersites no se puede esperar nada noble, mientras que de Neoptólemo, de una manera aparentemente inequívoca, sólo se pueden esperar cosas buenas. Incluso por los recursos de la representación propiamente teatral –los héroes trágicos montados sobre plataformas que les permitían adquirir una estatura y una magnificencia que no eran solamente físicas–, siempre buscaban poner los tonos más enfáticos en los que tienen, por derecho de sangre, a un trato distinguido.

El honor es un bien escaso y, por lo tanto, quien lo pierde lo hace a favor de otro sujeto que lo busca, a veces sin reparar en los medios para conseguirlo, a veces con los cargos de conciencia que imponen los blasones familiares. La cuna obliga. Huarte de San Juan, que en nuestra lengua ha sido el que más ha reparado en este sentido de la nobleza, ha dicho que ser un hidalgo consiste en ser “hijo de algo”, el fuero que nace de las virtudes de los antepasados. La elección de Neoptólemo, la de preferir lo justo antes que lo inteligente, es un gesto de elegancia moral propio de un noble. Una visión como la que suministra la antropología estructural vería en las genealogías una manera de articular un sistema restrictivo de inclusión en la esfera de los privilegios, de proclamar las reglas bajo las cuales la sangre aristocrática puede entrar en combinación con otros que comparten el mismo

nivel jerárquico, vería en la guerra de Troya una manera de establecer nexos heterosanguíneos y, por supuesto, una manera de conseguir más vacas, de restituir a Ío y apartarla de los tábanos. La repatriación de las mujeres, como la que tematiza Esquilo en *Las Suplicantes*, o el rapto de Helena, como tematiza toda la literatura griega, ilustra muy bien esta preocupación. La guerra es el camino para evitar las tentaciones de Edipo y, de paso, tener más vacas en el corral.

## 5. Lemnos y Patmos

¿A qué orden pertenece un hombre abandonado en una isla desierta, presentada como un páramo donde sólo habitan “animales velludos y moteados”, donde no existe vestido alguno y tampoco una lengua civilizada? ¿Cómo se puede nombrar a una de las formas de degradación como la que padecen los personajes de Sófocles? Aunque el nombre genérico a un acto por el cual se pierde la dignidad humana es la *atimia*, el trágico griego se propone desplegar el significado de una condición en la que hay un conflicto entre un sujeto reducido al mundo animal y se enfrenta a los de una condición social justificada en la pertenencia a una clase por razones de sangre. El ostracismo implicaba una pérdida de derechos políticos, pero no necesariamente una pérdida de cosmos. Lo que ha perdido Filoctetes es el sentimiento de pertenencia a un orden en el que hay lenguaje, vestimenta y libertad. Pero, para ser precisos, no es exactamente por ostracismo que Filoctetes es abandonado en una isla situada en el camino hacia Troya. Sabemos que el ostracismo de los griegos es una institución diseñada para evitar la tiranía y que era visto como una degradación para quienes tenían la tentación o la posibilidad de convertirse en tiranos. La época a la que se refiere la tragedia no pertenece a la era democrática de Atenas sino a la época de los héroes y, por lo tanto, Sófocles no quiere disuadir a quienes tenían tentaciones tiránicas, sino presentar el tema del dolor en un contexto en el que no hay humanidad y, cuando ésta aparece con el rostro de Neoptólemo y Ulises, está determinada por el sentido de cálculo. Sófocles fue el introductor del culto de Asclepios en Atenas y su propia casa fue consagrada como santuario al dios, pero no

vemos en esa tragedia una reivindicación del santo patrono de la buena salud. La humillación de Filoctetes es acentuada por el momento mismo en que aparece ante los otros, no digamos desastrado —como la Electra de Esquilo y Eurípides—,<sup>16</sup> sino en un punto todavía más bajo de la escala de los rasgos de humanidad: su estado de semidesnudez. Adivina la presencia de lo griego en el ropaje de los que arriban a la isla de su cautiverio y en el sonido de una lengua familiar.

Sófocles deposita la sabiduría, es decir, las claves del bien vivir en un joven guerrero que, con dudas frente al deber y cuidando de la reputación de su sangre, recorre todos los registros morales que un personaje complejo puede tener: los atributos de un héroe trágico no están tejidos de una consistencia inequívoca. Más aún, la condición para ser presentado a escena es que haya probado los frutos del árbol de la contradicción, tenido momentos de flaqueza y la fuerza para recuperar su fisonomía ética. ¿No hay en el propio Filoctetes algo melindroso en su obstinación, amargura y lágrimas? Tersites, por su parte, es un personaje que nunca ha sido degradado porque nunca ha tenido una fama que defender y, en todo caso, la humillación es propia de quienes gozan de la reputación de su sangre y tienen que soportar la mirada de los otros. En la primera inspección ocular de Lemnos, Neoptólemo no encuentra indicios de dignidad en la vida de un hombre que porta una vestimenta que casi es mortaja, vasijas de un artista de baja estofa y una vida carente de lenguaje, es decir, sin la experiencia del cara a cara que da el ágora.

Solamente los defensores del pueblo sencillo, como Solón y Hesíodo, habían concebido una forma de la justicia no determinada por los privilegios. ¿Qué transformaciones tuvieron que ocurrir para pasar de la época de la justicia tribal, inspirada en el viejo régimen teológico representado por las Euménides, a la justicia como una institución en la que ya se incluye el valor de la *parresia*? En la tragedia de Esquilo, las Euménides se quejan de los jóvenes dioses, que ya no toman con seriedad la tarea de la venganza de los crímenes de sangre. Tuvo que advenir la tragedia democrática de Esquilo pero, al mismo tiempo, un cambio en la cultura cívica impulsada por la tragedia de Sófocles; la nobleza ya no solamente consiste en la legitimación de la técnica de robar las vacas de los otros sino en el primado de la justicia. Sabemos que a Sófocles no le interesa el desenlace de la guerra. Es obvio que el canon homérico determina

que sea ganada con una célebre argucia, la de la quinta columna que acaba con la resistencia troyana. El caballo de Troya es la estratagema con la que se sentencia la suerte de la guerra. En todo caso, no tiene importancia si la profecía de Heleno tiene o no fundamento: lo que importa para una tragedia es el conflicto, no cómo se soluciona.

La violenta revelación de la isla de Lemnos es la fragilidad de la carne y la fuerza de la rapacidad. El voto de humildad supone una elección, la voluntad de descender en la escala del honor. Pero Filoctetes no padece su suerte con humildad sino con rencor y, por ello, no puede ser el antecedente pagano de San Antonio o de mártir alguno. Obstinado, frágil y rencoroso, la sabiduría está fuera de la órbita que explica sus acciones. El “ascetismo”, cuando no es una elección, es expiación. Todo lo que le ocurre a Filoctetes se despliega al margen de la voluntad. Lemnos no es Patmos y Filoctetes no es San Juan, pero el destino personal puede ser vivido como un apocalipsis. Decía Stalin que un muerto es una tragedia, veinte millones de muertos es una estadística. La estadística es la zona en que gobierna Mefistófeles: cualquier cifra sepulta a los muertos sin dolor y sólo pasa a formar unas cuantas líneas de un parte de guerra.

## Notas

<sup>1</sup> *Las Triquinias* muestran a Heracles en un estado de celo animal. La *hybris* del semidiós es pagada con el precio de una enfermedad que le hace pedir la muerte a sus semejantes, tal y como lo hace Filoctetes con Neoptólemo. En lo sucesivo, citaremos al *Filoctetes* de Sófocles, así como otras tragedias del mismo autor, de acuerdo a la versión de José Vara Donado, editada por Cátedra, en 1985.

<sup>2</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 237. Ulises, en la filosofía de Levinas, es una metáfora de la subjetividad arrojada fuera de sí misma; pero también adquiere un significado negativo: se trata de un héroe que, sin encarnar al goce radical del sí mismo, se constituye como la encarnación de la voluntad de victoria, la que no posee límites para realizarla. Ulises está lejos de ser el héroe de la “paz mesiánica”, es la personificación de la guerra. La antípoda de Ulises es Abraham, el pastor que no retorna a la patria. ¿Tiene Abraham patria? El supuesto de Levinas es que sí, aunque el desierto sea un lugar de pueblos desarraigados. *Cfr.* También *Humanismo*

de otro hombre, Siglo XXI, México, 2006, p. 47. La crítica de la filosofía en tanto que totalización es también encarnada por el caudillo de Ítaca: Ulises es la suspensión de toda forma de ética, es el gozo de sí.

<sup>3</sup> Lessing, G.E., *Sämtliche Schriften*, Teil IX, Elibron classics series, 2006, p. 12.

<sup>4</sup> Winckelmann, J. J., *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Reclam, Stuttgart, 1999, p. 20.

<sup>5</sup> Wilamowitz-Moellendorff, U., *Inwieweit befriedigen die Schlüsse der erhaltenen griechischen Trauerspiele?*, E. J. Brill, Leiden, 1974, p. 85.

<sup>6</sup> Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2008, p. 344.

<sup>7</sup> Cfr. Brown, Norman, *Hermes the Thief. The evolution of a myth*, Lindisfarne Press, Great Barrington, MA, 1990, p. 5.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>9</sup> Jean Pierre Vernant sostiene que en la *Iliada* no hay bárbaros y que se trata de un invento del siglo VI. Por tanto, ya es una noción influyente en la época de Sófocles. Cfr. *Atravesar fronteras*, FCE, México, 2008, p. 157.

<sup>10</sup> Strauss, L., *Sobre la tiranía*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, p. 74.

<sup>11</sup> Nanquet, Pierre-Vidal y Jean Pierre Vernant, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Volumen I, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2002, p. 177. La descripción de los primeros pasajes de la tragedia de Sófocles es presentada en términos militares: se trata de una exploración del terreno y de los consejos que debe seguir para alcanzar la presa, incluyendo la estrategia propiamente persuasiva. Echamos de menos en este libro ejemplar, en el capítulo sobre la efebía, un análisis del nombre de Neoptólemo, el “joven guerrero”.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 2000., pp. 73-75. Aristóteles clasifica, pero no deja de tener una visión desmitificante del honor. También encuentra en estas prácticas una especie de culto bárbaro, una especie de afectación asiática. Por otro lado, el *Agamenón* de Esquilo sospecha de este refinamiento en el que el héroe corre el riesgo de despertar la cólera de los dioses, por los excesos en el homenaje al caudillo victorioso. La alfombra roja con la que es homenajeado el *basileus* triunfante le hace proferir palabras contra el gusto asiático.

<sup>13</sup> *Protágoras*, (321d) Alianza editorial, Madrid, 1988.

<sup>14</sup> Es posible que la poca referencia a los mayores de Ulises se deba a que Autólico, su abuelo, era tan mentiroso como su nieto: “descollaba sobre los hombres en hurtar y jurar, presentes que le había hecho el propio Hermes”, nos dice Homero. Citado por Moses I. Finley, *El mundo de Odiseo*, FCE, México, 2008, p. 92.

<sup>15</sup> ¿Qué papel desempeña el *demos* en la celebración de los linajes? ¿Puede acceder a una forma de gloria que no pase por una concepción patricia de la excelencia? Jon Elster señala que el papel del *demos* es el de juez y espectador del espectáculo de los que han logrado excelencia en algún arte. (*Alquimias de la mente*, Ediciones Paidós, Barcelona,

2002, p. 258). Sostiene que “la flotimia es una fuerza motivadora omnipresente”. La vida está impregnada por esta visión, pero también las festividades religiosas en las que se montaban las tragedias, en los festivales, los juegos olímpicos, en el ágora.

<sup>16</sup> Electra es siempre un personaje desarraigado y, sin embargo, nadie duda de su condición humana. Trasquilada y usando ropas de segunda mano, su condición todavía no está perdida: lo que hace su apariencia es enfatizar la sed de venganza que moviliza todas sus pasiones. Si bien los griegos no admiran el lujo de la ropa oriental, tampoco la desestiman como parte de una forma de vida.

---

# *Testimonio*

---

## RECORDANDO A CARLOS LENKERSDORF

Fernanda Navarro

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Conocer a Carlos Lenkersdorf ha sido para mí todo un acontecimiento. Tanto por la originalidad de su obra como por su calidad humana, su calidez. Fue en un Congreso de Filosofía en Guadalajara donde primero lo escuché hace más de quince años y desde entonces me hice el propósito de leer cada texto salido de su pluma.

Me interesó también su biografía por peculiar y significativa: vivió en Alemania, su país natal, con el nazismo de trasfondo. Fue ahí donde inició sus estudios de Filosofía y Teología en la Universidad de Marburgo y de Bonn, llegando a dominar el griego, el latín y el hebreo. En plena desolación de la posguerra, tuvo la posibilidad de viajar, junto con su esposa Gudrun, hacia el continente americano. Primero, con destino a los Estados Unidos y Canadá donde, por alguna razón, no encontraron su albergue decisivo, por lo que su viaje continuó hacia el sur hasta llegar a México donde al fin encontrarían tierra hospitalaria. Un encuentro, convertido en amistad con el obispo Samuel Ruiz, de la Teología de la Liberación, influyó para que Chiapas fuera el lugar elegido, tanto por su deslumbrante paisaje natural como humano. Fue, en efecto, una pequeña comunidad tojolabal donde habrían de pasar veinte años de su vida... enseñando y aprendiendo de los indígenas mayas, inaugurando un intercambio cultural que culminó en una obra, fruto de una experiencia sin precedentes. ¿Por qué calificarla de esta manera? En primer lugar, por no ser fruto de una investigación de campo o de alguna visita de especialistas en la materia, lo cual nunca rebasa una

duración que pueda prolongarse más allá de algunos meses. Pero sobretodo porque el conjunto de su obra nos arroja luz sobre nuestra propia historia, producto del encuentro de dos culturas, al presentarnos a los mexicanos la gran riqueza de un rostro desconocido para la mayoría, proveniente de la herencia milenaria de los pueblos originarios de Mesoamérica y de los Andes, marginada y subvalorada por la cultura hegemónica de claro sello europeo que impera en nuestro país.

Con su obra, Carlos Lenkersdorf me sorprendió –como a tantos otros– al situarnos en otro mapa-mundi filosófico, distinto del eurocéntrico que se ha erigido en el imperioso imperativo con relación a todo lo que se considera pensamiento racional, base del “filosofar” por excelencia, que ha configurado nuestra forma de ver, pensar, juzgar y actuar a partir de sus propios esquemas, valores y cánones. De manera argumentada y convincente, a lo largo de su obra, Carlos nos muestra cómo el pensamiento de la Modernidad occidental, inadvertidamente, ha ido formando y conformando nuestra visión del mundo, nuestra *Weltanschauung*, con su pretensión de universalidad, al considerarse la única, la verdadera y, por ende, superior.

Volviendo a mi primer encuentro con él en aquel Congreso de Filosofía, su persona y su obra fueron creciendo y dejando huella. Poco tiempo después, tras compartir ciertas lecturas suyas con un grupo de simpatizantes zapatistas de Morelia (donde he pasado treintaicuatro años de mi vida dedicados a aprender y enseñar filosofía en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), lo invitamos a hablar sobre dichos temas, tan diferentes a nuestro oído acostumbrado a la pureza académica de nuestras universidades. Su originalidad y su personalidad causaron interés y entusiasmo, por lo que tuvimos la suerte de invitarlo a sucesivos foros.

En lo que respecta a mi formación personal, el contraste fue grande, al haberme yo centrado en deslumbrantes nombres de la tradición filosófica desde Heráclito y Epicuro durante mis primeros años en la Facultad de Filosofía en la UNAM, seguido por el obligado reparto: Descartes, Kant y el ineludible Hegel ¡que tanto me haría sufrir!, para seguir con los contrastantes encuentros con Marx y el deslumbrante Nietzsche...

hasta llegar al siglo XX, entre cuyos nombres más cercanos –no sólo por la cronología sino por las temáticas de mi predilección como la ética/política– puedo pronunciar los de Bertrand Russell, a quien tuve la fortuna de conocer en el Tribunal de la Conciencia de la Humanidad, en Londres, a fines de los 60; a Foucault y Deleuze, a los que décadas después elegí para mi tesis de doctorado buscando: “otra modalidad del filosofar”, interrumpidos estos años por una experiencia más diversa y vital: una estancia en el Collège International de Philosophie de París, donde por azar conocí al “último” Althusser en persona (con quien finalmente escribí un libro a dos manos, traducido ya a cuatro idiomas). Como advertirá el lector, mi formación filosófica resultaba –hasta los años 90 del siglo pasado– un evidente maremagnum intelectual ¡cien por ciento occidental!

Fue poco tiempo después que, a través del “último” Luis Villoro, quien en uno de sus textos más recientes asienta que “al fin estamos despertando de la ilusión de la Modernidad”, empecé a acercarme a las emergentes corrientes del Multiculturalismo y de la Interculturalidad. Me adentré en la lectura de otros valiosos autores como Guillermo Bonfil Batalla y su *México profundo*, Miguel León Portilla y el Premio Nobel 2009, Jean Marie Gustave Le Clézio y su *Sueño mexicano, o el pensamiento interrumpido*, además de la literatura maya como el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam*: una experiencia sumamente enriquecedora por diferente, lo que causó en mí una mezcla de sorpresa y de vergüenza.

Con esto, más que hablar de mi persona, indirectamente pretendo ejemplificar lo que nos pasa a todos los estudiantes de Humanidades en América Latina... así como situar en toda su importancia el aporte de la obra de Lenkersdorf quien, como dijera un alumno suyo: “al principio no dejaba de inquietarme que un extranjero viniera a hablarme de mi propia historia. Un semestre después, me di cuenta que el extranjero era yo”.

En cuanto a mi experiencia personal, me inicié en la lectura de sus libros más conocidos: *Los Hombres Verdaderos*, *Filosofar en clave tojolabal*, *Cosmovisión maya*, *Conceptos Tojolabales de Filosofía* y *Altermundismo* y su último texto *Aprender a escuchar*, a partir de los cuales pretendo hacer una síntesis, poniendo énfasis en los temas que considero más relevantes y mostrar finalmente que el filosofar no sólo se hace en griego y alemán.

## Relación pensamiento-lenguaje-realidad

Porque la Historia no se puede, no se deja, silenciar.  
Porque la memoria nos impide olvidar, habremos de recurrir a la fuerza de la palabra.

Las lenguas encierran en sí mismas cosmovisiones que explican particularidades de las estructuras lingüísticas, las expresiones idiomáticas y, en general, la idiosincrasia de un idioma determinado... En resumen, la presencia de la cosmovisión, en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua, conforma las maneras diferentes de filosofar de una nación o cultura determinada.<sup>1</sup>

Comienzo con esta temática por ser una de mi predilección: la indisoluble relación entre pensamiento y lenguaje, es decir, la manera en que cada cultura nombra el mundo a través de una particular estructura gramatical, reflejando así una forma singular de concebir el mundo y de relacionarse en él y con él.

Lenkersdorf nos muestra una distinción fundamental entre la estructura lingüística del español y las lenguas de origen maya que explica las diferentes cosmovisiones, las distintas maneras de ver el mundo que habitamos y que nos habitan. La explicación de esta diferencia se encuentra en el carácter **intersubjetivo** de estas lenguas originarias: en el hecho de que en su configuración no hay lugar para los “objetos” que conforman los idiomas de raíz greco-latina en los que priva la relación sujeto-objeto.

De lo anterior se deriva, pues, una distinción sorprendente: a saber, que en las lenguas de origen maya, como el tojolabal, el tseltal, el tsoltzil y otras, sólo hay **sujetos**; lo cual va a explicar y definir la enorme diferencia que existe en la manera de concebir el mundo. La relación lenguaje-pensamiento resulta fundamental para lograr una cabal comprensión de las diferencias no sólo teóricas sino vivenciales, ya que se traducen en una realidad experiencial que se practica de manera cotidiana en las relaciones humanas, determinando los valores que han de prevalecer. En otras palabras, **la cosmovisión se traduce en una cosmovivencia, en una manera de vivir y convivir.**

## Una concepción anti-aristotélica

Otro aspecto de gran interés para los estudiosos de Humanidades y de la Filosofía en particular, es que en estas lenguas no hay una concepción dicotomizada del hombre. Por lo tanto, queda anulada la noción aristotélica que sostiene que por naturaleza existen seres que nacen para mandar y otros para obedecer.

De la misma manera, quedan excluidos los dualismos antagónicos: alma-cuerpo; *res cogitans-res extensa*; bueno-malo; vencedor-vencido; éxito-fracaso; negro-blanco... lo cual implicaría –nos dicen– negar todos los matices del arcoíris.

Lo anterior está vinculado también al valor que le dan a la horizontalidad en su organización socio-política, donde buscan la complementariedad, el hermanarse, el “estar parejos” con el fin de evitar los extremos, las desigualdades contrastantes (en suma, las dualidades antagónicas) que saltan a la vista en nuestros sistemas sociales. Lo que se busca es que cada quien cumpla su función, necesaria para el fortalecimiento de la comunidad en su conjunto.

Al referirnos a cuestiones de lenguaje en su relación con el pensar me parece interesante destacar algunos ejemplos de diferencias lingüísticas entre nuestras lenguas de origen greco-latino y las provenientes del maya. Se trata de las palabras *inexistentes*, jamás pronunciadas en tiempos anteriores a la Conquista. Elijamos tan sólo algunas: la palabra para designar el **dinero** no existía por no representar para ellos ningún “fetiche, ídolo ni dios”, como lo explicarían posteriormente, cuando claramente expresaron no querer convertirse en “mozos del dinero”. Hay otra instancia en *Los Relatos del Viejo Antonio*, donde Marcos hace referencia a “la travesura de aquellos dioses, no tan primeros, sobre el falso dios del excremento endurecido, que así llamaban entonces al dinero”. Ya pasado el tiempo, con siglos de inculturación, acabaron acuñando el vocablo *Takin*, que quiere decir metal, para nombrarlo. El verbo *rendirse* tampoco figura en la lista de palabras existentes hasta el día de hoy.

Otra lección se desprende de una tercera dimensión del lenguaje que ellos practican con mayor profundidad que en occidente: la lengua escuchada. No es casual que el último libro de nuestro autor se titule *Aprender a escuchar*. En



ese texto nos hace ver que el escuchar no se debe confundir con el mero oír (que concierne sólo a sonidos y ruidos), pues escuchar implica la comprensión profunda de lo que se enuncia y pronuncia. Implica ponerse en el lugar del otro, en la piel del otro. Y al hacerlo, la escucha hermana. De ahí se desprende una consecuencia que no deja de sorprender por tratarse, una vez más, de la inexistencia de otra palabra, esta vez: el vocablo **enemigo** que vinieron a conocer en castilla, en español, con la conquista. La adaptaron o adoptaron con el término *kontra*.

Otra palabra ausente en su lengua originaria es la referida al “que gobierna o manda”, al **mandón**. Eso se explica fácilmente por su estructura horizontal, la complementariedad y su “estar parejos”, debido a que todos tenían una función igualmente necesaria e importante para la comunidad. Todos eran trabajadores, incluso los que estaban cumpliendo su turno como encargados de gobernar, ejercicio rotativo y compartido por todos. De ahí surge la frase **mandar obedeciendo** de la que hablaremos más adelante.

Siempre dentro del campo socio-político, nos centraremos ahora ya no sólo en una palabra inexistente sino en una costumbre heredada que llama la atención ya que alude a la inexistencia de cárceles en la esfera de la impartición de justicia. Simplemente no existe la cárcel como castigo para los culpables de delito alguno. Entre otras razones, señalan las siguientes: en primer lugar, destacan el sentido de corresponsabilidad entre la persona que delinque y la comunidad. El delito es considerado como un síntoma que indica que algo está fallando al interior de la comunidad, no se ve como un problema individual, aislado. En segundo lugar, el encierro, como castigo, es considerado un mal consejero. Por lo tanto, se le obliga al culpable a hacer trabajo comunitario y en casos extremos, como el de asesinato, el culpable debe hacerse cargo, de por vida, de la familia de la víctima. De otra manera –deducen– quedarían dos familias en el desamparo. (Cabe mencionar que en la zona zapatista, desde un acuerdo tomado en Asamblea de prohibir el alcohol, dicho problema ha bajado sustancialmente).

En resumen, resulta evidente que el verdadero propósito de esta medida es reintegrar al responsable del delito a la comunidad, restituir el equilibrio de la misma, más que castigar al individuo en particular. De nuevo, la Comunidad surge como un determinante principio organizativo social y político.

## El Nosotros y la Comunidad. La Nosotricación

La Comunidad es un organismo que orquesta la armonía de sus partes, de sus miembros.

El “nosotros”, *tik*, es uno de los conceptos centrales que conforman y configuran la comunidad. Sencillamente, no habría comunidad sin este vocablo en toda su extensa significación, por el lugar y la función que ocupa, pues no sólo alude a la primera persona plural del pronombre personal yo de nuestra gramática. Se trata de todo un principio organizativo a nivel socio-político, razón por la cual se explica por qué, en estas culturas, el “nosotros” se pronuncia infinitamente más que el “yo” individualista –tan rico en pobreza y autolimitaciones.

Explica también el hecho de que los acuerdos sean tomados en Asamblea, siendo ésta la autoridad máxima, donde se llevan a cabo sendas discusiones ya que todos y cada uno de sus miembros expresan sus palabras para al final llegar a un acuerdo general expresado y recogido en un “nosotros”, por la voz de uno de los ancianos presentes, ya que son considerados “archivos/bibliotecas de sabiduría acumulada por generaciones para orientar a la comunidad”.

A tal grado es medular el vocablo “nosotros”, que Lenkersdorf acuñó en la palabra “nosotricación” o relación “nosótrica”. Resulta conveniente enfatizar que la comunidad no impide o reemplaza la decisión individual, como pudiera pensarse. El “tu” no se niega ni se aniquila sino que se transforma en la voz de todos los “tus” nacidos por el nosotros, con todas sus diferencias que acaban por complementarse. Lo que definitivamente no existe es la representación jerárquica de ningún jefe, líder u otra autoridad personal o de grupo. La comunidad nosótrica es una instancia colectiva que no sólo representa a la comunidad sino que la constituye, es la comunidad. Por otro lado, el “nosotros” consta de cuatro componentes: la pluralidad, el antimonismo, la diversidad y la complementariedad o, dicho de otro modo, el “emparejarse” o estar parejos. De ello se desprende que lo que prevalece es la coordinación en vez de la subordinación. Además, la coordinación fomenta la comunicación, suelo fértil para la organización socio-política donde el Poder no se concentra en una o pocas manos.

## Retomando la Intersubjetividad, tema nodal en las culturas mayas, centrándolo en su relación con la Naturaleza, con la Madre Tierra.

Busquemos resquicios donde puedan germinar iniciativas históricas alternativas que hagan brotar cambios sustantivos para desarmar las estructuras del Colonialismo interno.

La convivencia, antes mencionada, no se limita al ámbito humano, pues la afirmación de que los objetos son inexistentes tiene una consecuencia extremadamente vasta que se extiende a todo el reino animal, vegetal y a los artefactos mismos. La razón es que para los pueblos originarios todo tiene vida, todo tiene corazón, *’al’tzil*, lo cual conduce también al campo de los valores. Siendo la vida el valor supremo, concluyen que todo lo que vive se hermana con el resto de los seres vivientes, más allá del género humano; es decir, todo lo que les rodea para el sustento diario: la milpa, el arado, el paisaje, el territorio, el aire, el río, bosques y cielo; todo lo complementario para la supervivencia proveniente de la “Madre Tierra”. Es ella la que da vida, la que alimenta a los seres y, al final del ciclo vital, regresan éstos sus cuerpos a ella para fertilizarla, asegurando así la continuidad de la vida. De este modo, la muerte, lo inerte, no tiene existencia alguna; lo que ocurre es una transfiguración o transformación que deriva en otro tipo de existencia que finalmente se funde en y con la totalidad del cosmos. Así se entiende que las palabras “muerte” e “inerte” tampoco figuren en su vocabulario.

Por otro lado, la concepción antes referida puede interpretarse como un llamado a la humildad. Ya que nos recuerda que, en cuanto humanos, no somos el centro del mundo sino una especie más entre muchas otras con las que convivimos y nos complementamos. En otras palabras, no defienden un Antropocentrismo sino que practican un Biocentrismo.

Esto puede resultar de difícil comprensión para la mentalidad occidental, al abrir otra concepción de la vida diametralmente distinta. Pero como bien dice nuestro autor: “Las lenguas nos conducen a mundos desconocidos e inéditos. Y las lenguas de origen maya, provenientes del protomaya, que data del año dos mil a.C. ¡cuántas sorpresas nos podrán esconder!”

## El Poder

Regresando al campo socio-político donde el poder es determinante, veamos una de las consecuencias de mayor relevancia que tiene en los pueblos de origen maya. La relación entre el “nosotros” y el poder constituye un ejemplo prístino de un poder compartido.

Sólo así se pueden comprender los alcances de la posición del Zapatismo que tanto resquemor, crítica e incluso escándalo provocó tanto en la izquierda como en la derecha al declarar que la finalidad de su lucha **no era la toma del Poder cupular, no el asalto al Poder que detentan las altas esferas de la clase política**. Medida inusitada pues todos se preguntaban incrédulos: ¿qué se puede hacer sin poder? Ante lo cual, recogiendo una lección de la historia, los zapatistas implícitamente respondieron con otra pregunta: ¿y qué se ha hecho con el poder... acaso algo más que barbarie? ¿Qué instancia, qué ejemplo ha quedado registrado en la historia con resultados positivos para el pueblo, para aquellos que dieron su vida y su sangre para la transformación en busca de la justicia? Lo que la historia mundial nos enseña es que incluso en los casos más nobles, de mayor entrega a las causas revolucionarias, como el caso de las no muy lejanas guerrillas centroamericanas, el asalto al poder cupular —cuando fue exitoso— finalmente no resultó más que en una sustitución de nombres y nombres en la cumbre, repitiendo los mismo patrones, modelos y cánones que se proponían derrocar; un cambio de manos del poder de un grupo por otro para cumplir el *dictum* de Lampedusa en *El gatopardo*: debe haber cambios para que todo permanezca igual.

Permítaseme aquí hacer un juego lingüístico: concebir el Poder, por un lado, como sustantivo: como sustancia fija hegemónica de dominación y, por otro, como verbo en movimiento que permite la acción y la transformación. Como sustancia hegemónica dicta, domina, cosifica y sujeta, mientras que como verbo, se ejerce, se practica, se conjuga —sobre todo en plural: “nosotros podemos”.

## Pluralismo sí, Monismo no

Pasemos ahora a un tema ligado al Poder: el del Pluralismo que caracteriza a estas culturas y que excluye —en su interior— toda dominación, al representar

lo contrario del Monismo que en Occidente se manifiesta –como ya hemos dicho– desde el monarca, el jerarca, el jefe, el líder, el cacique o el patrón así como el Monoteísmo en la religión católica.

Con el Pluralismo se da la interdependencia, la complementariedad, no la sumisión; lo cual está relacionado con la estructura horizontal comunitaria que practican desde hace siglos –contraria a la verticalidad jerárquica occidental. Pero hay una consecuencia más que consideramos de gran relevancia y que se deriva del pluralismo que conlleva la diversidad y la multiplicidad: el hecho de no confundir la unidad con la uniformidad o la homogeneidad.

Esto nos permite abrir un paréntesis para externar una opinión personal: la grave “confusión” que se dio en nuestro país con motivo de la fundación del Instituto Nacional Indigenista a fines de los años 40 del siglo pasado, durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas. Sin pretender hacer un juicio de valor, examinando simplemente la idea central, se advierte que lo que llevó a su creación fue la búsqueda de la unidad nacional, la unión y homogeneidad de todos los mexicanos, por encima de la diversidad étnica y cultural que nos conforma, con el argumento y la finalidad de fortalecer al país, a la patria. Y, desde luego, la “castellanización” del lenguaje era fundamental para la cohesión de la nación. En suma, buscando una pretendida igualdad en aras de un nacionalismo con tintes paternalistas, se ocultó la pluralidad cultural que siempre ha caracterizado nuestra identidad nacional. Y la igualdad prometida, desde luego, sigue esperando hasta el día de hoy.

## La Democracia

Todo lo anterior nos obliga a centrarnos en un tema ineludible en la política: la Democracia, que entenderemos como una relación, un ejercicio cotidiano que se practica en todas las esferas de la vida social, política, cultural y económica así como en el ámbito privado, al interior de cada organización, institución, agrupación o familia. Es, por otro lado, un término que requiere, sin lugar a dudas, adjetivarse. Es decir, es un término que es necesario acotar, precisar. Pues no es lo mismo referirnos a la Democracia Representativa, electoral, que predomina en nuestras sociedades occidentales –y que se practica cada cuatro

o seis años, frente a una urna– que a la Democracia Directa o Participativa, vivencial, que requiere la participación de todas y todos y que es la que se ejerce cotidianamente en las Asambleas en la zona zapatista como una experiencia colectiva –de herencia ancestral– que resulta mucho más auténtica que la ya desgastada Democracia Representativa.

En un análisis riguroso resultaría evidente que las jerarquías, las pirámides y las líneas verticales inherentes a la estructura de la Democracia Representativa son incompatibles con la verdadera democracia que pretende la equidad –más que la igualdad, ya que ésta uniforma, estandariza, homogeneiza– lo cual resulta indeseable si nos pronunciamos por el respeto a la diferencia y la horizontalidad.

Es en la Democracia Directa o Participativa donde sus miembros son elegidos para desempeñar sus tareas de manera rotativa, revocable y con rendición de cuentas: las tres R que figuran entre los siete Principios Zapatistas –al lado del **mandar obedeciendo**. Si uno analiza esta medida, retomada actualmente por las Juntas de Buen Gobierno, se advierte que se trata de un Poder compartido, no unipersonal ni de grupo. Pero hay otro rasgo más digno de señalar: a saber que, al final, debido a la rotatividad, cada miembro de la comunidad acaba teniendo la oportunidad y la experiencia de gobernar y de ser gobernado. Otro dato es que las autoridades en turno no reciben remuneración alguna, por ser considerada su tarea una responsabilidad en beneficio y por mandato de la comunidad. Lo anterior es una muestra más de la presencia de la ética en su diario accionar.

## La Ética

Lenkersdorf afirma que cosmovisiones diferentes producen éticas distintas, por lo cual es difícil hablar de una ética universal. La diversidad presenta el reto de la convivencia y el respeto e invita a acercarse y aprender los unos de los otros.

Aquí podemos hablar de dos tipos de ética: la monista (sujeto-objeto) y la “nosótrica” (intersubjetiva). La primera contempla la competitividad y pretende ser la mejor y la verdadera: el bien óptimo. La ética ejercida

en los pueblos mayas “destierra los objetos para renacerlos como sujetos”. Transforma así a los subordinados al convertir la competencia en colaboración con el fin de nivelarse, de situarse en pie de igualdad en tanto sujetos, aunque con funciones diversas.

### **El Cuerpo como elemento de semejanza y unidad de toda la Humanidad**

La concepción de la corporeidad que reina en los pueblos de origen maya resulta sorprendente. Sostienen que siendo el cuerpo lo que es igual en absolutamente todos los seres humanos, es, por ende, lo que nos unifica en un contexto de infinita diversidad, ya que frente a las diferencias provenientes del lugar de nacimiento, color de piel, raza y estrato social, “todos somos iguales porque tenemos el mismo cuerpo”, explican.

Hay otro argumento de peso: el cuerpo representa al hombre en su totalidad porque lo que lo caracteriza incluye más de lo que nosotros, en Occidente, concebimos. Es decir, para ellos la corporeidad humana incluye a la razón, al ejercicio de pensar, sentir, imaginar y actuar. Incluso el filosofar se da a partir de la concreción de lo corpóreo, no se limita a su ubicación en la razón, mente o espíritu.

### **El Movimiento Zapatista y su herencia cultural maya**

A lo largo de su evolución se ha podido observar la consecuencia de su lucha. En enero del '94, al hacer pública su lucha, logró sorprender y sacudir a toda la nación, y su eco llegó más allá. Su ¡Ya basta! lo distinguió de levantamientos anteriores, incluyendo las guerrillas tradicionales de carácter vanguardista. Una nueva tonalidad se dejó escuchar en su grito libertario. Al cabo de doce días de fuego y metralla adoptó el diálogo, la palabra, como su mejor arma para expresar la exigencia de una transformación de la vida nacional, partiendo de lo local a lo global.

Distinta ha sido también la extensión que pretendía alcanzar su lucha, desde el inicio, al no buscar la justicia únicamente para ellos como grupo

o región sino para todos los oprimidos y marginados, para todos los “condenados de la tierra”.

Transitaron por sus tres tiempos: el tiempo de pedir, el tiempo de exigir y el tiempo de ejercer. A este último llegaron después del incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés en 1996 y ante los oídos sordos –por parte del Congreso de la Unión– frente a su reclamo de incluir en la Constitución el reconocimiento de sus derechos y de su cultura, en 2001.

Agosto del 2003 marcó una fecha sobresaliente como respuesta a lo anterior: la creación de los Caracoles como sede de las Juntas de Buen Gobierno, es decir, el paso del mando militar por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) al autogobierno en manos de la población civil de la zona zapatista. En conformidad con lo que Marcos había señalado al definir años antes al EZLN –en una carta a un niño– como “un ejército que quería dejar de serlo”... pues, debido a la estructura vertical de todo ejército, no resultaba consecuente seguir ejerciendo el mando cuando se pretendía buscar la democracia.

Todavía en 2006, doce años después del alzamiento, al organizar la Otra Campaña, expresaron claramente que su pretensión no era dirigir las luchas, resistencias o rebeldías que salpican nuestro territorio, sino simplemente enlazarlas y acompañarlas, buscando finalmente su organización. A partir de entonces, fue claro su llamado a la sociedad civil a participar democrática y pacíficamente a través de proyectos autogestivos con el fin de propiciar situaciones favorables al Bien común. Así, podríamos decir que más que una toma del Poder, lo que ellos realizaron fue una toma del espacio, a partir de la construcción de la autonomía en su territorio.

### **La Autonomía**

¿Qué entender aquí por **autonomía**? Una autodeterminación interna que presupone la pertenencia y el dominio de los comuneros sobre un territorio específico: la tierra ejidal (que no se compra ni se vende), la biodiversidad, el agua (manantiales y ríos), los bosques, el aire, así como su normatividad (aludida como “usos y costumbres”). Resulta claro que sin territorio, la

autodeterminación es palabra muerta. Un pueblo “nosótrico”, capaz de gobernarse a sí mismo, explica la insistencia en la **autonomía interna**.

Por otro lado, es preciso aclarar la diferencia entre Autonomía y Soberanía. Bajo la autonomía, los habitantes que pueblan la región no dejan de reconocer a las autoridades que gobiernan el país. No pretenden la balcanización ni el separatismo; tampoco supone convertirse en un país dentro de otro país, como quiso imputarles en un principio la clase gobernante. Pero reconocer al gobierno no significaba, para ellos, la sumisión. Siempre esgrimieron “ser y querer seguir siendo mexicanos pero con dignidad”. De ahí su frecuente uso de la bandera mexicana en sus actos públicos.

Se puede concluir que una de las interpretaciones de la sublevación zapatista fue que se trataba de una lucha cuyo fin último era alcanzar la estatura humana sin distinciones y poner fin a la legitimidad de la barbarie globalizada con que se conduce el poder político y económico del gran Capital en la actualidad. Tal como lo han expresado a través de lemas como “respeto a la diferencia” y al pronunciarse por una “globalización de la esperanza –no de la violencia”.

Y esta finalidad, esta búsqueda, se advierte –a micro escala– en todas las acciones e iniciativas que han ido realizando, a partir de la construcción de su **autonomía**, tanto en el rubro de la educación autónoma, donde han tenido grandes logros; en el de la salud, donde han recibido apoyo internacional solidario de organizaciones y simpatizantes europeos, al grado de contar ya con clínicas en cada Caracol y un hospital en Oventic, donde se practica la cirugía. Lo mismo puede decirse en lo que se refiere a los avances en cuestiones de autogobierno y a la participación de las mujeres, así como en agrobiología y el cultivo del café. Una diferencia diametral con nuestras sociedades es la ausencia del consumismo que literalmente nos consume.

Quienes hemos podido seguir de cerca estos logros, a lo largo de los dieciocho años que acaba de cumplir el levantamiento, podemos atestiguarlo como una realidad que refleja lo que mencionamos al principio de estas páginas, a saber que, a partir de determinada manera de nombrar y concebir el mundo, es posible vivirlo y relacionarse **en él y con él**. En este caso, se trata de una cosmovisión no sólo diferente sino que ofrece valores alternativos a quien tenga disposición de escuchar. Esa cosmovisión, traducida en una cosmovivencia, se practica todos los días a pesar de la constante agresión y

represión que viven los pueblos indígenas y a pesar del silencio mediático que ha aumentado desde que Calderón se instaló en Los Pinos con el fin de manipular la opinión pública para hacer creer que el zapatismo forma ya parte del pasado.

Hasta aquí nos hemos referido a la autonomía a nivel interno, dentro de su propio territorio. Falta hablar de la influencia externa que la diáda zapatista autonomía-territorio ha alcanzado más allá de sus fronteras; es decir, de la gran ventaja que esa diáda les ha procurado frente a otras luchas, otras manifestaciones de protesta novedosas y originales, que incluyen a los altermundistas –desde Seattle, en 1999, hasta Génova y Cancún, pasando por los **Foros Sociales Mundiales**... los cuales han reconocido en ellos (los zapatistas) a sus antecesores y, a últimas fechas, los **Indignados del 2011** que, de alguna manera, también han recibido inspiración en esa nueva forma de hacer política. En efecto, el 2011 nos asombró a todos al estrenar esos sorprendentes escenarios y audaces giros, esas nuevas formas de recuperar el sentido griego de la palabra “política”: como arte de gobernar la *polis*, la ciudad, la sociedad, por parte de los propios ciudadanos. De manera alentadora hemos visto surgir una ola creciente de **Indignados** que se extiende por todo el planeta, exigiendo que se ponga fin a la degradación de la política, desvirtuada por la corrupción, la demagogia y la violencia, para abrir el camino a una verdadera Democracia.

Podría decirse que es otra manera de gritar el ¡Ya basta! contra el peso de las imposturas de los Estados-nación que pierden soberanía y minan el tejido social al sucumbir al servicio del Capital a través de los sistemas bancarios y las empresas multinacionales. Es evidente que hoy día es la economía en “última instancia” la que determina a la política, con los costos que ello significa para los moradores del planeta.

### **Regresando a nuestro tema inicial: el legado de Lenkersdorf**

Entre los numerosos aportes que Lenkersdorf les legara a los indígenas tojolabales está el haberles escrito un diccionario tojolabal-español, en dos tomos, así como la traducción de la *Biblia* y del *Nuevo Testamento*, (tarea, esta

última, realizada en colectivo con catequistas representantes de numerosas comunidades, a lo largo de años). Es difícil valorar semejante regalo: ¡nada menos que la recuperación de su lengua escrita! especialmente cuando a esta comunidad se le había comunicado –por parte de algunos expertos intelectuales que los habían visitado años atrás– que su lengua no podía ser escrita por poseer sonidos para los cuales no había letras en el alfabeto. Los declararon así, olímpicamente, nada menos que simples “desplazados de la lengua”. ¡Carlos, con ese invaluable regalo, les probó lo contrario!

Habiendo tocado el tema de la religión, no puedo dejar de lado una anécdota por demás reveladora. Cuenta Carlos que, a lo largo del trabajo de traducción, algunos colaboradores catequistas tojolabales inquirieron que si en verdad concebían los católicos a un único Dios verdadero. Todo parecía indicar que su preocupación iba en el sentido de la soledad que debía sentir ese Dios. “¡Cómo es posible! ¡Cuán solo debe sentirse!”, repetían en tono compasivo. Esto nos remite, una vez más, al pluralismo que reina en su pensar y que se manifiesta en sus dioses primeros, los que crearon a los hombres y al mundo, siempre en colectivo, celebrando Asambleas.

Finalmente, en lo personal –como muchos de sus alumnos y lectores– recibí de Carlos un enorme aporte al abrirme una ventana hacia la descolonización de mi mentalidad occidentalizada. En suma, podemos afirmar que toda su obra nos descubre un horizonte que posibilita otras sendas del pensar capaces de alentar la desgarradora realidad que hoy vivimos. Mas no con la intención de ofrecer una imagen idealizada de estas culturas marginadas, pues todos sabemos de sus tribulaciones centenarias. Los mismos zapatistas, herederos directos de la cultura originaria maya que en este escrito hemos intentado bosquejar, lo han repetido: “No somos un ejemplo ni un modelo. Somos una experiencia”.

## A manera de conclusión

Para evitar que el olvido de esa parte de nuestra herencia cultural e histórica siga adelante, consideramos urgente fomentar un diálogo intercultural a lo largo y ancho de nuestra rica y extensa geografía multiétnica y pluricultural.

Con ese fin, la obra de Carlos Lenkersdorf cobra un valor fundamental, por lo que invitamos a leerlo ya que, al lado de otros autores como Luis Villoro, Guillermo Bonfil Batalla, Miguel León Portilla y Carlos Montemayor, su lectura alimenta, ilustra e ilumina, al darnos la oportunidad de profundizar en esa parte de nuestra historia que la educación formal nos ha negado, por generaciones, a los mexicanos.

Deseo finalizar estas líneas con los siguientes versos provenientes de los más antiguos moradores de las tierras mayas y que, a partir de 1994, han recobrado validez y pertinencia en el tablero cultural, social y político contemporáneo de nuestro país y más allá de sus fronteras:

Arrancaron nuestros frutos,  
quebraron nuestras ramas,  
quemaron nuestros troncos,  
pero no pudieron secar nuestras raíces.

## Bibliografía

- LENKERSDORF, C., *Los Hombres Verdaderos*, Siglo XXI, México, 1996.  
 \_\_\_\_\_, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002.  
 \_\_\_\_\_, *Cosmovisión maya*, Ce-Acatl, México, 1999.  
 \_\_\_\_\_, *Conceptos Tojolabales de Filosofía y del Altermundo*, Plaza y Valdés, México, 2004.  
 GUTIÉRREZ, Raquel, *et al.*, *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, Pez en el Árbol, Puebla-Oaxaca, 2011.  
 CERDA GARCÍA, A., *Imaginando Zapatismo*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2011.

## Notas

<sup>1</sup> Lenkersdorf, C., *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002, p.101.

---

*Dossier:*  
*Modernidades otras*

---

# LA MODERNIDAD GLOBAL Y EL RETO DE LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO MUNDO<sup>1</sup>

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Se ha dicho muchas veces que el rasgo distintivo de la edad moderna –esta que expira ahora ante nuestros ojos– consiste en fundar el mundo en el hombre. Y la piedra, el cimiento en el que se asienta la fábrica del universo, es la conciencia [...]

Octavio Paz (1995: 217).

Los debates en torno a la modernidad se encuentran en una fase de mucha efervescencia, y esto a pesar de todas las declaraciones sobre el supuesto fin de la modernidad. Esto se debe en parte a que es muy difícil pensar en una verdadera alternativa para el conjunto de ideas que se encuentran en el concepto de la modernidad y que siguen orientando las posibilidades y los límites de lo que en nuestro mundo se puede pensar y hacer. Cabe resaltar que el posmodernismo no logró convencer que había dejado el paradigma moderno atrás. Muchos piensan más bien que lo debemos entender como una forma moderna de la crítica a la modernidad en la cual se articula un doble desencanto: el desencanto con la *concepción temporal* del pensamiento moderno; esto es, la apuesta incondicional al progreso, aquello que llamé en otro lugar la “lógica temporal” de la modernidad (véase Kozlarek 2011), así como las experiencias del desencanto con las promesas no cumplidas de la modernidad, los fracasados intentos de hacer el mundo más libre y más justo.



También Néstor García Canclini escribió ya hacia finales de los años 80: “[...] concebimos la posmodernidad no como una etapa o tendencia que reemplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse” (García Canclini 1990: 23). En vez de entender a la modernidad como el *telos* único del proceso civilizatorio proyectado hacia el futuro, la modernidad es vista sobre todo por la crítica latinoamericana como un *conjunto de desafíos* que, si bien todas las sociedades del mundo comparten, es en esta parte del planeta donde se manifiestan de una forma muy particular. Vale la pena en este contexto citar a Octavio Paz porque pienso que es justamente en su obra en la que esta comprensión de la modernidad se expresa de manera ejemplar: “Después de la segunda guerra mundial, nos damos cuenta de que esa creación de nosotros mismos que la realidad nos exige no es diversa a la que una realidad semejante reclama a los otros. Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres” (Paz 1998: 162).<sup>2</sup>

Pero pese a la globalidad del desafío de la modernidad, cada sociedad debe encontrar sus propias soluciones. Y, en efecto, parece existir una pluralidad de “proyectos de la modernidad” que podemos detectar en diferentes partes del mundo y no solamente en Europa o en Estados Unidos. En el artículo que presentamos a continuación, Nicola Miller nos presenta algunas muestras de estos “otros” proyectos de la modernidad que se empezaron a articular ya a principios del siglo XX en América Latina. Cabe resaltar que estas otras modernidades encontraron una orientación normativa en la tradición del humanismo occidental y en la Ilustración, pero también que éstas se distinguen claramente de los modelos europeos y norteamericanos. Miller insiste que de la tradición del pensamiento latinoamericano podemos aprender, entonces, que no existen solamente dos formas de reaccionar frente a los desafíos de la modernidad, a saber, la aceptación acrítica del modelo “occidental” y su rechazo radical, sino que las *experiencias históricas* concretas facilitaron modelos hasta hoy día por las ciencias sociales y las humanidades muy poco estudiados.

Esta es también la convicción de Saurabh Dube quien en su entrega para nuestro *Dossier* argumenta a favor de un programa de investigación

diferente de la modernidad. En vez de estudiar las estructuras institucionales y culturales, Dube propone centrar la investigación en la pregunta por los “sujetos de la modernidad”. También a Dube le queda claro que modernidad no es algo que resulta de una fórmula o receta universalizable, sino algo que se construye con y a través de procesos muy complejos en los que juegan papeles preponderantes la cultura así como las diversas experiencias de la modernización acumuladas por parte de los diversos sujetos sociales.

Pienso que estas dos propuestas abren un terreno de investigación sobre las realidades creadas por los diversos procesos de la modernización que puede ser muy fructífero. A partir de la sospecha de que efectivamente las experiencias con y en los procesos de modernización han sido y siguen siendo diversas, así como de que estas experiencias han producido “proyectos de modernidad” igualmente plurales, podemos resucitar la esperanza—ciertamente modernista—de que la construcción de un “mundo” para todos los seres humanos podría ser posible. Claro está que este nuevo megaproyecto de la modernidad no puede ser exitoso si repite los errores antes cometidos, por ejemplo por las así llamadas “teorías de la modernización” que propagaban una “condición monolítica” (Dube) en la cual todas las diferencias debían desaparecer en la fase final de los procesos modernizantes. Pero también se equivocaron aquellos que por su compromiso con la crítica al falso universalismo se dejaron llevar por el relativismo cultural.

El relativismo cultural es equivocado por dos razones: una antropológica y la otra histórica. Y pienso además que estas dos razones están intrínsecamente vinculadas y que se fusionan en lo que yo llamaría: una “conciencia del mundo”. La idea que quisiera desarrollar en los siguientes párrafos es, entonces, la siguiente: la modernidad representa una nueva “conciencia del mundo”. Su cometido no se limita al fortalecimiento de un nuevo tipo de racionalidad o a la subjetividad—como la mayor parte de las teorías clásicas de la modernidad argumentan—sino a algo más complejo: la construcción de nuevos *mundos* (véase Welsch 2012).

Encuentro en el concepto “mundo” un vehículo que permite comprender a uno de los rasgos existenciales más importantes de la vida humana, a saber, que todos los seres humanos, en efecto, construimos los mundos que habitamos. He aquí la razón antropológica que yo opondría al relativismo cultural.

La razón histórica en contra del relativismo cultural radica en lo que yo llamaría “modernidad global”; por primera vez en la historia de la humanidad todos los seres humanos compartimos el mismo mundo. Nos encontramos todos ante los mismos riesgos, pero también compartimos principalmente las mismas oportunidades.

La “conciencia del mundo” moderna contempla estas dos características desde hace algún tiempo, pero la modernidad global aún no satisface las consecuencias normativas que de esta conciencia resultan. Nos encontramos ante el reto de construir un mundo en el que todos los seres humanos nos podemos sentir en casa, sin tener que renunciar a lo que nos distingue.

En el primer paso quiero tratar de explicar a qué me refiero cuando hablo de “mundo”. En un segundo paso voy a mostrar que la construcción de mundos representa efectivamente una de las necesidades fundamentales para la vida humana. En el tercer paso me ocuparé de una particularidad de nuestro mundo actual que compartimos todos los seres humanos: el que llamaría la “modernidad global”. Quiero dejar claro que este mundo es un mundo desigual justamente porque las facultades de participar en la construcción de éste son todavía privilegio de algunos pocos. Una línea divisoria entre aquellos que sí poseen los recursos para participar en la construcción de este mundo moderno y aquellos que carecen de dichos recursos sigue siendo también en la actualidad aquella que resultó del colonialismo. Vivimos en este sentido en un mundo “poscolonial”. Finalmente, presentaré algunas reflexiones en torno a la necesidad de la construcción de un nuevo mundo en el que caben muchos mundos.

### 1. Las dimensiones del mundo: el ser humano en espacio y tiempo

La mayoría de los diccionarios señalan que “mundo” combina tres elementos entre sí. Resumiendo puede decirse que denomina al hombre (en lengua germana: *wera*) en su existencia espacial-temporal. En ello, la ponderación de los aspectos espaciales y temporales puede resultar distinta. Un significado originalmente temporal se encuentra en formas más antiguas de la palabra, por ejemplo en *werald*, que podría traducirse como “era del hombre”.

Otras fuentes resaltan el aspecto espacial. El mundo es en este sentido primordialmente la “Tierra, el espacio de vida del hombre”, como lo explica el *Duden* (1999:4479). El *Oxford English Dictionary* atribuye a *world* el siguiente significado: *the earthly state of human existence; this present life* (1989:554). Aquí se combina una conciencia temporal –es decir, orientada hacia la actualidad– de simultaneidad con el aspecto espacial de la limitación terrestre del espacio de vida humano. Por tanto, las dimensiones de la “conciencia del mundo” son sobre todo tres: el hombre (o bien, los hombres), la Tierra (el espacio de vida de los hombres) y la era actual, en la cual los seres humanos llegamos a la conciencia no sólo de nosotros mismos sino de nuestro mundo en común. La “conciencia del mundo” coincide en este sentido con una conciencia del hombre de sí mismo, lo cual aquí significa ante todo también: la relación de *todos* los hombres en espacio y tiempo. Al mismo tiempo me parece pertinente sospechar que este descubrimiento del mundo no solamente coincide con el del ser humano, sino ambos acontecimientos resultan del hecho de que los mundos que los seres humanos habitamos se vuelven problemáticos. La conciencia del mundo en la época moderna es, entonces, una consecuencia de la problematización de los mundos en la época moderna.

### 2. Una teoría antropológica-social del mundo

Podemos partir de la idea de que el mundo no es un dato natural que el hombre constata únicamente y al que se adapta con mayor o menor éxito. Más bien se trata también de una construcción humana. Ello no implica que la respectiva construcción<sup>3</sup> del mundo sea completamente arbitraria. Sigo aquí la “teoría histórico-genética de la cultura” de Günter Dux (cfr. Dux 2005). El sociólogo alemán demuestra que la construcción mental-cultural de mundos, si bien no puede reducirse a principios biológico-antropológicos, no es independiente de éstos. Dux denomina los mundos mental-culturales que construyen los seres humanos, “organizaciones de conexión” de la evolución biológica que no se presentan de manera desconectada de ésta pero que se distinguen por un alto grado de “autonomía constructiva”. La teoría de Dux permite argumentar tanto contra reducciones socio-biológicas

como contra ideas radicalmente relativistas respecto de la cultura. La construcción mental-cultural de mundos no predestina en cualquier cultura en términos de contenido las mismas expresiones, ni tampoco la “autonomía constructiva” parece constituir la posibilidad de pasar completamente por alto ciertos principios antropológicos.<sup>4</sup> No obstante, el grado de contingencia es suficientemente grande para saber que hay otros mundos posibles.

Siguiendo la pregunta por los principios funcionales de un mundo puede mantenerse la idea de que son determinantes para la facultad de conocer y actuar del hombre. Sin el mundo construido por él mismo el hombre no estaría en condiciones de actuar con sentido. Dice Dux: “La organización de un mundo se determina, con otras palabras, por un interés totalmente pragmático: precisamente aquél de construir un mundo relevante para la acción” (Dux 2005:76).

Sin embargo, lo dicho anteriormente hace constar también que incluso la construcción del mundo es interesante desde la perspectiva de la teoría social, más exactamente: de la teoría de la acción, porque debe entenderse como proceso de acción humana. Los mundos no se hacen *para* la acción, sino a través de ella.

Puesto que su facultad de acción no se hereda genéticamente, cada individuo tiene que volver a aprenderla durante su evolución ontogenética. Ciertamente, los mundos se sedimentan en el respectivo legado cultural que se actualiza en el proceso de apropiación del mundo. Es decir, la construcción de un mundo debe entenderse, por regla general, también como el proceso de *re*-construcción de tradiciones. No obstante, se debe a la “autonomía constructiva” el hecho de que las tradiciones no determinen los contenidos del respectivo mundo de manera absoluta. O sea, no es que las tradiciones se copien simplemente sino que su tratamiento es siempre más o menos contingente. Ante este trasfondo, todas las sociedades humanas habrían de entenderse como sociedades “postradicionales”. En ellas se reconstruyen tradiciones, pero de igual manera son reorganizadas y reinterpretadas, criticadas y, no en último término, “inventadas” (Hobsbawm/Ranger 1983). Escribe Dux:

La constatación de que el proceso de adquisición de las formas de organización mentales, socioculturales de la existencia comienza siempre y en todas partes en

la ontogénesis temprana de los miembros de la especie, no valdría nada si fuera cierto lo que fue hasta hace poco la opinión común y que a veces sigue siendo defendida hoy en día: a saber, que todo conocimiento es transmitido –impuesto, por así decirlo– por la generación anterior a la siguiente. [...] Los miembros posteriores de la especie siempre inician de nuevo el proceso constructivo, y siempre lo hacen a partir de una situación cultural cero de su condición antropológica (62).

Es decir, los mundos se construyen cada vez de nuevo. Y –podríamos añadir– igual de importante que el hecho de contar con un mundo es contar con un mundo *propio*, esto es: un mundo que los actores individuales y colectivos en cuestión han creado y que no es impuesto. En este sentido más importante que la originalidad de estos mundos es su autenticidad, es decir, la posibilidad de poder tomar decisiones en la construcción de los mundos. Como vamos a ver en la siguiente sección, en esto radica el problema “epistemológico” que históricamente arraiga en el colonialismo y que la crítica “poscolonial” no se cansa de denunciar (véase por ejemplo: Castro-Gómez 2009).

Pero regresemos a Dux. Otra consecuencia de su teoría es precisamente que los mundos que los seres humanos construimos son sensibles a las contingencias históricas. Más aún: en ellos se sedimentan experiencias históricas. Esto significa también que las experiencias históricas que se sedimentan en mundos influyen en las competencias de acción, o bien definen el marco dentro del cual pueden actuar los individuos.

Aquí ya podemos ver que una teoría social que se centra en el concepto del “mundo” promete estar en condiciones de poner a prueba algunos de los supuestos convencionales que importunan los debates de teoría social. Si el actuar humano es influido por un mundo y al mismo tiempo constituye un mundo, se hace implausible una división demasiado rígida entre *structure* y *agency*. “Mundo” y “acción” se salen de esta lógica porque el actuar constituye un mundo pero al mismo tiempo depende del mundo ya existente.

De manera parecida son las cosas con respecto a la convencional separación entre el *individuo* y la *sociedad* (comunidad, etc.). El “mundo” es un medio en el cual la sociedad y el individuo se encuentran y al mismo

tiempo se separan. Es, no en última instancia, la “autonomía constructiva” la que procura la tensión entre sociedad e individuo.

Finalmente, una teoría social que eleva en concepto central al “mundo” permite un tránsito más flexible entre la micro y la macro-sociología. Los mundos se construyen en contextos de acción tanto menores como mayores y se presentan en diferentes escalas. Los hombres nunca vivimos en un único mundo. Estos mundos diferentes pueden complementarse, empalmarse o cuestionarse mutuamente. Estas modalidades de relación entre diferentes planos de los mundos de los que los actores pueden participar simultáneamente, así como las preguntas por cómo actúan cada vez en ellos, plantean nuevas demandas metodológicas que las ciencias sociales y las humanidades podrán cumplir sólo al dedicarse a los aspectos culturales con mayor claridad de lo que ocurre hasta la fecha. En todo caso, el contacto con las ciencias culturales es imperativo. Al mismo tiempo tienen que comprenderse a sí mismas como un proyecto cultural que contribuye a proponer e implementar construcciones de mundos. Por tanto, constituyen también procesos de acción que crean mundos relevantes para la acción, y no son meros instrumentos para registrar estos mundos desde la perspectiva de un observador desinteresado.

En el presente texto no pretendo seguir profundizando los aspectos más bien propios de teoría de la acción, de una teoría social enfocada en el “mundo”. Aquí se tratará de la dimensión macro-sociológica y más concretamente – como ya busca dar a entender el título– de las implicaciones relativas a la teoría de la modernidad. Mi propuesta del concepto “Modernidad” representa antes que nada un cierto tipo de racionalidad, una peculiar conciencia del mundo. Al hacerse el mundo consciente se problematiza.

### 3. El colonialismo como partero del “Nuevo Mundo”

Ante este trasfondo me parece imprescindible mantener como punto de partida el que los procesos históricos de todas las sociedades confluyen desde hace alrededor de 500 años de una manera antes desconocida. Comenzaron a interconectarse a partir del momento del “descubrimiento del Nuevo Mundo”, pero particularmente de la “expansión europea” y esto significa: del

colonialismo. Sin embargo, la frase del “descubrimiento del Nuevo Mundo” puede tomarse en nuestro contexto casi literalmente. Los sucesos y procesos a los que dicha palabra se refiere, de hecho hacen necesaria la construcción de un “mundo nuevo”. Ahora bien, el enorme reto que hasta la fecha no ha sido cumplido implica que este “mundo nuevo” tiene que devenir, por primera vez en la historia de la humanidad, un mundo de y para *todos* los seres humanos.

Al pasar revista a la historia de los últimos 500 años, constatamos que difícilmente exista otra cadena de acontecimientos que ha sido tan importante para la “integración” del mundo de todos los hombres como el colonialismo. El historiador alemán Wolfgang Reinhard dice: “[El colonialismo] puede reclamar en realidad que haya convertido los muchos mundos de los hombres en última instancia en un solo mundo en el que vivimos hoy en día” (Reinhard 2008:375).

Al mismo tiempo, es la causa de que, si bien todos los hombres de la Tierra compartimos un mundo, este mundo no se ha convertido, pues, en el mundo *de* todos los seres humanos. El colonialismo ha negado a muchos seres humanos a participar en la configuración de este mundo y de esta manera les ha negado su condición de humanos. Excluidos de la creación del mundo nuevo, los colonizados estuvieron “condenados” (Fanon 1961) a existir en un mundo que crearon otros.<sup>5</sup> Consecuentemente, la experiencia colonial y poscolonial culmina en un sentido de una profunda enajenación del mundo. Así escribe Fanon: “Yo llegaba al mundo ansioso de encontrar un sentido a las cosas, mi alma henchida del deseo de estar en el origen del mundo, y hete aquí que yo me descubría objeto entre otros objetos” (Fanon 1973: 90).

Tampoco la cadena de sucesos de la descolonización –primero a finales del siglo XVIII, principios del siglo XIX en América y, finalmente, después de terminar la Segunda Guerra Mundial, en África y Asia– ha podido modificar de golpe esta circunstancia. Actualmente seguimos viviendo en un mundo en el cual los potenciales de acción en nuestro mundo común y las posibilidades de cogestión están repartidos de manera desigual. Los diagnósticos que constatan sólo diferencias económicas entre las sociedades del Norte y las del Sur, no se corresponden con la complejidad de esta problemática. Y las explicaciones que buscan fijar las diferencias en los retrasos de evolución de las sociedades “todavía no modernas” ante las sociedades “modernas”, se

quedan aún más chicas. Aquí parto del supuesto de que todos vivimos en un mundo “poscolonial”; esto significa en primera instancia: en un mundo, en el cual la mayoría de las personas –sobre todo aquellas que viven en lugares anteriormente colonizados– no han logrado la autonomía sobre los procesos de la construcción del mundo globalmente compartido que yo llamaría “Modernidad global”. Los “mundos” que habitan estas personas en las sociedades “periféricas” siguen siendo impuestos por los “centros”. Esta distribución desigual de posibilidades de acción y de configuración se hace patente, entre otras, en las ciencias sociales y culturales. Aunque se están anunciando tendencias de cambio, podemos seguir afirmando que la preparación cultural e intelectual de las experiencias con y en la modernidad global parece ser todavía un privilegio de Europa y de Norteamérica. Las voces procedentes de las anteriores partes coloniales del mundo apenas se están tomando en cuenta.

Sin embargo, en este contexto sería también importante llamar la atención sobre la circunstancia de que no sólo son las sociedades coloniales las que sufren por el colonialismo. Es un hecho, por ejemplo, que las dos guerras mundiales del siglo xx fueron también consecuencias del colonialismo o bien del imperialismo. Con seguridad existe en este ámbito la necesidad de más investigaciones, aunque en este texto no podemos discutir con mayor detalle este tema.

Al mirar nuestro mundo actual a través del prisma conceptual del poscolonialismo, también se hace dudoso si los conflictos a menudo declarados “culturales” o “religiosos”, que supuestamente perturban la unidad presuntamente armónica del “mundo único”, en realidad tienen causas culturales o religiosas. De modo alternativo a estos patrones explicativos podría afirmarse que en estos casos se libran más bien “luchas por el reconocimiento”. La cultura y la religión son, por tanto, no los detonadores de esos conflictos sino recursos en las luchas de aquellos que hasta la fecha han sido excluidos de la configuración del mundo común de todos los seres humanos.

El que estas luchas no pocas veces escalan en excesos de violencia no debe disculparse pero tiene que entenderse adecuadamente. También en este caso una estrategia “poscolonial” podría revelar lo que por las nubes de conceptos

falsos ha quedado invisible. Quien lee a Frantz Fanon, comprenderá porque no podemos esperar de personas antes colonizadas que realicen los valores “occidentales”, pues en las experiencias históricas de esas personas dichos valores jamás han tenido papel alguno. “Lo que él [el hombre poscolonial, Kozlarek] vio en su tierra, es que impunemente se le puede aprehender, golpear, matar de hambre” (Fanon 1981:37).

Esta cultura de la violencia como legado del colonialismo está todavía muy presente en nuestro mundo poscolonial. La praxis cotidiana de violencia no terminó con la independencia formal. Por el contrario: como Octavio Paz nos enseñó, siguen estando vigentes las patologías sociales procedentes de la época colonial –que al menos en el caso de México ha quedado 200 años atrás– y en la mayoría de las sociedades poscoloniales no son sino disimuladas por guerras de independencia y revoluciones. Esto no quiere decir que las anteriores estructuras coloniales continúen sin rupturas. Los conceptos como “neocolonialismo” o “neoimperialismo” carecen de la necesaria competencia explicativa, aunque tal vez no estén completamente injustificados. Pero el problema no radica en que haya nuevos o viejos poderes coloniales que vigilan que continúe la “colonialidad del poder” (*coloniality of power*) (*cfr.* Quijano 2000), sino que en muchas sociedades antes colonizadas se reproduce una gramática de relaciones interpersonales que se estableció allá en la época del colonialismo. Ante este trasfondo considero la obra de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, como una aportación paradigmática de una crítica a la modernidad desde la perspectiva poscolonial. En ella está en primer plano no la continuidad de estructuras de poder coloniales sino de las formas que determinan cómo interactúan los seres humanos (Kozlarek 2011b).

El colonialismo no sólo infraccionó a una moral universal al no respetar los derechos de las personas colonizadas (*cfr.* Beuchot 1996) sino que creó formas de sociabilidad en las que la violencia e injusticia son reproducidas a través de patrones de conducta cultural e institucionalmente muy arraigados. Ante este trasfondo parecen muy abstractas las demandas de una moral que se apoya en valores universales. Porque el problema no radica en que las sociedades, culturas y religiones antes colonizadas no tengan lugar para tales valores sino que a pesar de todo pueden persistir *prácticas* sociales que tienen como consecuencia la reproducción de violencia e injusticia.

Debido a que hoy en día el poscolonialismo se difunde muy rápidamente en términos discursivos y que se puede observar una especie de “viraje poscolonial” dentro del *mainstream* de las ciencias sociales y culturales (cfr. Bachmann-Medick 2006), empezamos a acostumbrarnos a una comprensión de la modernidad de la que ya no pueden eliminarse las experiencias coloniales y poscoloniales. Sin embargo, hay que preguntar qué es lo que podemos aprender de esta perspectiva cambiada hacia la modernidad. Aquí parto de la idea de que el origen colonial del mundo actual no debe ser motivo para argumentar contra un mundo común de todos los seres humanos, como lo reclaman precisamente algunas de las voces poscoloniales en el concierto de las actuales teorías sociales. Por el contrario: en vista de los múltiples problemas y conflictos que amenazan a nuestro mundo en el sentido planetario, sería irresponsable una decisión en contra de una conciencia englobante del mundo. La cuestión es: ¿cómo es posible construir un mundo que *todos* los seres humanos puedan aceptar como su mundo propio?

#### 4. La construcción de mundos multidimensionales

La pregunta por el mundo que tendremos que construir es la pregunta central de nuestro tiempo. Tal vez es y ha sido siempre el desafío central de la modernidad. La dificultad para encontrar una respuesta a esta pregunta consiste en que no puede existir una sola respuesta. Todas las sociedades deben encontrar sus *propias* respuestas.

Pero queda igualmente claro que los mundos así construidos deben ser multidimensionales. Me refiero aquí nuevamente a algunas ideas que he encontrado sobre todo en la obra de Octavio Paz (véase Kozlarek 2011: 261 y ss):

1. Indudablemente, los mundos a construir tienen una dimensión local y regional. 2. Sin embargo, ya no es posible vivir al margen de la dimensión global del mundo. Estamos viviendo en tiempos en los que los asuntos humanos se entrelazan cada vez más a nivel planetario. “Modernidad como conciencia del mundo” expresa antes que nada intuitivamente esta realidad. 3. Finalmente, y obviamente como consecuencia de lo antes dicho, los mundos modernos exigen una revisión de la dimensión humana. El hecho de que todos

los “hombres” somos “por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres” (Paz 1998: 177) implica –como ya lo dijo Hannah Arendt (Arendt 1958)– que el humanismo hasta este momento abstracto se convierte en una tarea práctica. “¿Cómo lidiar con la humanidad del otro?” es la pregunta central en las vidas cotidianas de cada vez más seres humanos.

Cabe resaltar, por último, que las ciencias sociales y las humanidades deben jugar un papel protagónico en la construcción de este mundo nuevo. En ellas se sedimentaron tradiciones del pensamiento crítico, facultades hermenéuticas así como de traducción que son indispensables para el éxito de esta tarea.

#### Bibliografía

- ARENDR, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1958.
- BACHMANN-MEDICK, Doris, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt, Hamburg, 2006.
- BEUCHOT, Mauricio, “La metafísica y Latinoamérica (los límites del relativismo cultural)”, en Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, UNAM, México, 1996, pp. 111-128.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Filosofía, ilustración y colonialidad”, en Enrique Dussel, et al. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’*, Crefal/Siglo XXI, México, 2009, pp. 130-153.
- DUX, Günter, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Velbrück, Weilerswilt, 2005.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, François Mapéro (Cahiers libre núms. 27-28), París, 1961.
- \_\_\_\_\_, *Piel negra, máscaras blancas*, Abraxas, Buenos Aires, 1973.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.
- HOBBSAWM, Eric/Terence Ranger, et al., *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- KOZLAREK, Oliver, *Moderneals Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in der globalen Moderne*, Transcript, Bielefeld, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Octavio Paz: en el laberinto de experiencias (post-) coloniales”, en *Devenires*, año XII, No. 23, Morelia, Michoacán, México, 2011b, pp. 60–80.

KOZLAREK, Oliver/JörnRüsen/Ernst Wolff (eds.), *Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms*, Transcript, Bielefeld, 2012.

PAZ, Octavio, “El laberinto de la soledad”, en: *Octavio Paz, Obras completas 8. El peregrino en su patria: Historia y política de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 43-191.

PAZ, Octavio, “El arco y la lira”, en: *Octavio Paz, Obras completas 1. La casa de la presencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 189-288.

QUIJANO, Anibal, “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America”, en *International Sociology*, 15(2), 2000, pp. 217-234.

REINHARD, Wolfgang, *Lebensformen Europas. Einehistorische Kulturanthropologie*, C.H. Beck, München, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./London, 1999.

WAGNER, Peter, *Modernity as Experience and Interpretation. A new Sociology of Modernity*, Polity, Cambridge/Malden, 2008.

WELSCH, Wolfgang, *Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Velbrück, Weilerswist, 2012.

#### Notas

<sup>1</sup> Agradezco el apoyo de CONACyT a mi proyecto “Modernidad, Crítica y Humanismo” así como a la *Berendel Foundation*. Primeras ideas en torno a los temas que se discuten en este trabajo se encuentran también en la introducción del libro *Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms* (Kozlarek/Rüsen/Wolff 2012).

<sup>2</sup> Por parte de la sociología esta comprensión de la modernidad como un conjunto de retos la ha desarrollado en los últimos años sobre todo Peter Wagner (Wagner 2008).

<sup>3</sup> Cuando aquí hablamos de “construcción”, nos referimos a la construcción de mundos de significación “mental-culturales”.

<sup>4</sup> En este contexto me parece especialmente relevante el hecho de que Dux insiste en que en las condiciones de su teoría histórico-genética es imperativo mantener la idea de un sujeto responsable y, dentro de ciertos límites, autónomo como actor.

<sup>5</sup> Gayatri Chakravorty Spivak utiliza en este contexto el concepto de *worlding*, entendido como actividad que privilegia a las sociedades colonizadoras (cfr. Spivak 1999:212).

## INCORREGIBLEMENTE PLURAL: TRADUCIENDO LO MODERNO EN AMÉRICA LATINA, 1870 A 1930<sup>1</sup>

Nicola Miller  
University College London

Mundo más repentino que imaginamos.  
Mundo más loco y grande de lo que pensamos,  
Incorregiblemente plural.

– Louis MacNeice, “Snow”

Las repúblicas de América Latina se erigieron sobre un sueño: el de construir utopías modernas fundadas en la soberanía popular y las libertades liberales, emancipadas del despotismo y de las grandes rivalidades entre las potencias del Viejo Mundo. Los forjadores de las naciones latinoamericanas ansiaban aprender sobre la ciencia, las artes y la política económica de Europa, pero sentían que era poco lo que el continente pudiera enseñarles acerca de la política. Hasta bien entrado el siglo XIX, los estadistas latinoamericanos elaboraban sus propias y distintivas variantes del tema del destino manifiesto, con la convicción de que sus experimentos republicanos resultarían, al final, en sociedades libres, igualitarias y justas que superarían por mucho a todo modelo anterior. Sin embargo, hacia finales del siglo XIX Estados Unidos de Norteamérica fue una nación cuasi-imperial que se asociaba con la milenaria promesa de un Nuevo Mundo, mientras que los países de América Latina no

lograban sostener su prosperidad económica, realizar las aspiraciones liberales asentadas en sus constituciones, ni ejercer una soberanía plena. Ciertamente, habían experimentado un crecimiento económico significativo, aunque errático, conforme aumentaba el volumen del comercio internacional desde la década de 1870. Al tiempo que fluían bienes, capital, personas e ideas de Europa y E.U. hacia América Latina, estimulando la urbanización y la industrialización, se desarrollaba una animada discusión pública en toda la región sobre lo que significaba “hacerse moderno”. Si bien muchos miembros de la élite estaban contentos al colaborar en la modernización impulsada por el capitalismo, los intelectuales politizados y líderes de organizaciones populares articularon varios proyectos alternos comprometidos con los ideales de libertad política y cultural.

Aunque para los años de 1870 el liberalismo, mezclado con grandes dosis de positivismo y darwinismo social, constituía el discurso dominante de los que ostentaban el poder en América Latina, para el año de 1910 estaba en crisis, consecuencia de una doble falla por parte de las élites gobernantes: primero, ellos vivían desahogadamente con las ganancias generadas por el crecimiento económico producido por las exportaciones, pero se resistían a extender los derechos individuales más allá de los hombres criollos, eliminando así toda posibilidad de unir sus poblaciones racialmente dispares a través del nacionalismo cívico, como ocurrió en E.U. Segundo, optaron por no aceptar el desafío de crear un sentido de “vida compartida” y, así, abdicaron el liderazgo en el campo del nacionalismo cultural. En pocas palabras: habían promovido el liberalismo económico sólo en beneficio propio, e implementado medidas para defender su posición privilegiada al costo de estancar el liberalismo político y reprimir el liberalismo social. Al identificarse más bien con la altamente móvil clase capitalista internacional, su visión del futuro de sus propias estado-naciones –en la medida en que la tuvieron– sostenía que, a la larga, la modernización vendría a resolver el “problema social”, y a sanear e instruir al pueblo que, suponían, regiría en una república moderna. Quizá las élites tuvieran buenas razones para celebrar los centenarios de independencia a partir de los años de 1920 pero, según argumentaban los líderes de nuevas organizaciones populares, la emancipación –política o económica– apenas había tocado a la mayoría de esos pueblos.<sup>2</sup> Además, los procesos de

modernización favorecerían el surgimiento de varios grupos intermedios que también resentían el desdén de las élites, así como la explotación, directa o indirecta, de corporaciones norteamericanas con sus prácticas administrativas profesionalizadas.

Todos esos conflictos y tensiones dejarían su huella en la vida política de toda América Latina desde la década de 1870, aunque en ese periodo fue únicamente en México que culminarían con una revolución social. Entretejidos con las luchas políticas por lograr acceso a los evidentes beneficios de la modernización que tan afanosamente perseguía mucha gente además de la élite, hubo acalorados debates sobre la manera de crear comunidades nacionales viables y modernas. La prescripción positivista de orden y progreso propuesta por las élites fue ampliamente desafiada por un resurgente idealismo surgido de los valores fundamentales de la América Latina independiente: la libertad, la soberanía y la justicia. Así, aunque la modernización indudablemente suscitó una serie de reacciones anti-modernas en la región (por ejemplo, el pesimismo racial o “hispanismo”), como había hecho en Europa, en América Latina, además, estimuló un amplio debate acerca de cómo volverse moderno sin sucumbir ante el utilitarismo y el instrumentalismo. Este desafío ante el modelo tecnocrático de la modernización fue expresado más eficazmente por una cohorte recién surgida de pequeños burgueses intelectuales, y puede detectarse asimismo en muchas de las nuevas organizaciones políticas y sociales que se fundaron en ese tiempo. Los periódicos laboristas, revistas populares recientemente fundadas, los discursos y escritos de líderes sindicales y políticos del momento a menudo expresaban la siguiente visión: aunque la vida moderna ofrecía muchas tentadoras posibilidades de emancipación, comunicación y conexión, era crucial evitar que los valores básicos de libertad e igualdad fueran sacrificados en el altar de ganancias materiales. Elaboraciones intelectuales de esos argumentos superaron la idea de que la experiencia latinoamericana no se ajustaba a las normas europeas para emprender una radical revisión de las categorías de modernidad y, al hacerlo, reinventaron las posibilidades de lo que pudiera significar ser moderno.<sup>3</sup>

En el libro en que se basa este artículo, desarrollo ese argumento y exploro sus implicaciones para las teorías generales de la modernidad mediante un



análisis de cuatro aspectos del pensamiento social y político latinoamericano del temprano siglo XX; a saber, sus concepciones de epistemología, de la agencia humana, de la historia, y de la ética.<sup>4</sup> Pretendo mostrar cómo los intelectuales en toda América Latina buscaban contrarrestar la racionalidad científica con la razón comunicativa; el individualismo liberal con solidaridad participativa; la ruptura histórica con continuidad y acumulación; y la exclusión y uniformidad con hospitalidad y heterogeneidad. En este breve ensayo, plasmo el argumento a través del análisis de dos términos claves que tomo del discurso de la modernidad: razón y progreso. Como ejemplos, me referiré principalmente a las obras de tres destacados intelectuales: José Enrique Rodó (1871-1917), Alfonso Reyes (1889-1959) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), figuras escogidas porque sus distintos contextos nacionales, orientaciones políticas y acercamientos intelectuales ayudan a resaltar la relevancia de interrogantes sobre la modernidad en sus obras, y así abren una ventana sobre debates más amplios. Rodó fue un liberal moderado de Uruguay, miembro vitalicio del partido Colorado, de inclinación reformista, conocido especialmente por su ensayo *Ariel* (1900) que estableció la tradición de la “latinidad” como fuente de la identidad cultural de la región, y desencadenó un movimiento intelectual idealista, el *Arielismo*, en América Latina. Su obra completa constituye una exploración del tema de cómo los latinoamericanos pudieran vivir con autonomía en el mundo moderno. Reyes también fue un liberal, menos conservador que Rodó, pero de ninguna manera políticamente radical. Trabajó como diplomático durante y después de la revolución mexicana, y estableció una reputación como un intelectual inmensamente erudito y prolífico, con abundantes escritos sobre un enorme rango de temas en todos los géneros conocidos que representan la encarnación de su afirmación de que lo distintivo de la cultura de América Latina residía en su capacidad de amalgamar diferentes culturas. Por su parte, Mariátegui fue un socialista revolucionario que fundó el Partido Comunista Peruano y repensó el marxismo en el contexto latinoamericano. Desarrolló ideas comparables a las de Gramsci respecto de la importancia de prácticas culturales en la realización del cambio político. De hecho, fue más lejos que cualquier otro intelectual contemporáneo en sus ataques a las limitaciones del liberalismo implementado en América

Latina y en su elaboración de una visión alterna de la sociedad moderna; una radicalmente democrática y revolucionaria.

## 1. Liberando la razón de los racionalistas

La experiencia del racionalismo ha tenido el efecto paradójico de llevar a la humanidad hacia la desolada convicción de que la Razón no puede enseñar el camino. El Racionalismo sólo ha servido para desacreditar la razón. [...] Los racionalistas han matado la idea de la Razón. (José Carlos Mariátegui).<sup>5</sup>

La desilusión con el racionalismo expresada aquí por uno de los más destacados pensadores marxistas de América Latina era ampliamente compartida entre intelectuales de la región, y también en Europa, especialmente después de la Primera Guerra Mundial. Pero un concepto optimista de la razón como ruta para lograr la liberación tuvo más influencia durante casi todo el siglo XX en América Latina que en Europa. Muchos intelectuales latinoamericanos se resistían a dejar escapar la original promesa emancipadora de la razón ilustrada, ya que constituía el discurso fundador de sus repúblicas. Sabían el potencial que la razón instrumental irrestricta tenía para provocar violencia: ¿y cómo no, si esa racionalización la estaban promoviendo tan agresivamente la emergente potencia imperial de E.U. y las élites locales que colaboraban con ella? La historia del colonialismo y dependencia poscolonial los llevó a criticar el concepto del sujeto racional soberano y, además, estuvieron muy familiarizados con las deficiencias del modelo kantiano de la razón ahistórica, desapasionada y universal. Pero también debían cuidarse de la subjetividad irrestricta que podría llevar a una caótica trifulca entre intereses encontrados o a la imposición de la voluntad autoritaria. La razón todavía parecía ofrecer “la mejor opción que tenemos los humanos” para reconciliar los intereses opuestos entre individuo y colectividad.<sup>6</sup> Sin embargo, desde su perspectiva, debía repensarse, y eso es precisamente lo que hicieron al argumentar que el racionalismo –alzar a la Razón junto a la Ciencia como un bien (o dios) absoluto– había ahogado el potencial creativo de la razón de tres maneras importantes: *a*) su pretensión de monopolizar la verdad; *b*) sus tendencias autoritarias; y *c*) su efecto atomizador.

Según muchos estudiosos latinoamericanos de esa época, el defecto mortal del racionalismo consistía en que no lograba dirigirse a la necesidad que tenía la humanidad de un entendimiento metafísico de la vida. Para ellos, aunque la razón era un principio orientador relevante, era poco confiable, a menos que se complementara con otras fuentes de conocimiento, como imaginación, intuición, empatía, espiritualidad y pasión. Como muchos pensadores de la Ilustración europea en el siglo XVIII, los intelectuales latinoamericanos del siglo XX no veían una contradicción fundamental entre razón y fe. Consideraban que comprometerse con la vida racional era totalmente compatible con una apertura hacia la espiritualidad e, incluso, la experiencia religiosa, aunque esto implicaba, casi inevitablemente, oposición a la Iglesia Católica. La mayoría de los intelectuales estuvieron comprometidos con la secularización, pero no la concebían como la eliminación de la religión de la vida pública, sino como una iniciativa que reduciría el poder y la riqueza de la Iglesia e implicaba respeto por las libertades básicas del liberalismo, incluido el derecho a practicar cualquier religión. El secularismo podría tener efectos negativos, argüían, ya que fácilmente podría engendrar un escepticismo generalizado respecto de la vida que socavaría la capacidad de la gente de cambiar o mejorarse a sí mismas y sus circunstancias. De allí la célebre declaración de Mariátegui de que toda revolución era religiosa,<sup>7</sup> ya que debería exigir una apasionada devoción y desencadenar una transformación espiritual. Sostuvo que la religión podría ser positiva o negativa, ecuménica o dogmática, según las condiciones socioeconómicas en que se basaba, y citó varios casos históricos en los cuales la religión había contribuido positivamente: en la sociedad Inca, donde estuvo integrada en la estructura social y política; después de la conquista española, cuando la capacidad del catolicismo de absorber el ritual indígena ayudó a disipar tensiones sociales; y en el desarrollo de los Estados Unidos, donde el idealismo inspirado en la religión jugó un papel formativo destacado. El secreto de la continua fortaleza de la religión organizada en el mundo moderno residía en su habilidad de inspirar a las personas a unirse en acciones colectivas, algo que la razón por sí sola no era capaz de lograr. Por esto Mariátegui emitió su llamado por un mito unificador de revolución que, según él, sería crucial para animar el espíritu colectivo necesario para que se aliaran obreros y campesinos. Para él,

el desencanto, como casi todos los males, surgía de la decadencia burguesa; no era algo inevitable en una sociedad moderna. Como socialista, expresó la esperanza de que, con el tiempo, los mitos revolucionarios contemporáneos desplazarían a los “antiguos mitos religiosos”.<sup>8</sup>

Aunque Mariátegui y Rodó contrastaban muchísimo en temperamento y visión política, coincidían en su oposición al dogmatismo que, según argumentaron, podría ser anticlerical o clerical. Rodó, por ejemplo, condenó el radical anticlericalismo del gobierno reformista de José Batlle y Ordóñez (1903-07) que reemplazó hasta los nombres de los días festivos religiosos con etiquetas seculares e insistía en que se escribiera *dios* sin letra mayúscula. En varias cartas escritas en protesta a un edicto oficial que mandó quitar los crucifijos de los hospitales estatales de Uruguay, Rodó redactó una elocuente petición por la tolerancia de la práctica cristiana. Sugirió que remover los crucifijos no fue motivado por el liberalismo, sino por “la inexorable lógica de los jacobinos” que “conduce fatalmente a los extremos más absurdos y las injusticias más provocadoras cuando se aplica a la esfera de los sentimientos y acciones de seres humanos vivos”.<sup>9</sup> Lo que objetaba en el jacobinismo era “el absolutismo dogmático de su concepción de la verdad”, que él remontaba a la “razón razonadora” de Descartes por medio de Condillac, Helvetius y Rousseau.<sup>10</sup> El jacobinismo, decía, era “pseudo-liberalismo” porque carecía de un espíritu de generosidad. En su opinión, era un claro ejemplo de cómo no debía operar la razón: es decir, perseguir inflexible e implacablemente su propia lógica sin considerar la empatía humana.

El temor de que el mundo moderno perdiera todo sentido de la integridad de la vida humana aparecía a menudo en la América Latina del temprano siglo XX, donde la sociedad civil y la identidad cultural eran más precarias que en Europa. Allí, como en muchos otros campos, la obra de Rodó abrió el camino: su crítica de la razón pura inició con un ataque al método analítico. Consideró que la creciente especialización del trabajo, incluso entre los practicantes del conocimiento, era un aspecto inevitable del proceso de modernización y un elemento benéfico para la sociedad. Empero, enfatizaba, los artistas, científicos y políticos debían esforzarse por sostener “una conciencia de la fundamental unidad de nuestra naturaleza”. “Cumplir un destino común como seres racionales”, prosiguió, “tiene prioridad sobre

cualquier modificación de la naturaleza humana forjada por profesión o cultura. Hay una profesión universal, como dijo tan admirablemente Guyau, que consiste en ser un ser humano”.<sup>11</sup> Sostuvo que fallar en el intento de superar este desafío inevitablemente llevaba a intolerancia y exclusividad: “una desastrosa indiferencia hacia la condición humana general”.<sup>12</sup> Sus ideales anunciados incluían “una armoniosa cultura y [...] una vida *integrada*”,<sup>13</sup> que sólo podrían lograrse, proponía, al reconceptualizar la razón mediante un proceso de síntesis y no por un acto de análisis; es decir, se negó a aceptar el reduccionismo inherente en el moderno concepto burocrático de la racionalidad, que demanda una única corriente de razones y, por ende, tiende a excluir todo aquello –los sentimientos, el espíritu, la belleza– que no tiene cabida en un acercamiento instrumental a la vida.<sup>14</sup>

Para inclinar el balance lejos del énfasis racionalista en la diferenciación (*i.e.*, análisis), los intelectuales latinoamericanos, a partir de Rodó, desarrollaron un nuevo método crítico basado en el ímpetu de conectar (*i.e.*, sintetizar). En un temprano artículo que desafió la convencional idea posromántica de que la crítica era contraria a la creatividad, Rodó propuso que el crítico debía entender el proceso creativo y abrirse a una amplia gama de experiencias para poder informar sus juicios literarios. Como el viajero, la mente del crítico se beneficiaría al experimentar la “inagotable variedad de las cosas”; y el buen crítico abriría “los horizontes de su pensamiento” a “los cuatro vientos del espíritu”.<sup>15</sup> Los grandes críticos, como Schiller, Goethe y Diderot, se destacaron por su tolerancia y apertura mental. La crítica, sostuvo Rodó, implicaba mucho más que sólo externar una opinión bien argumentada, y no necesariamente debía ser severa para ser penetrante. La crítica debe ser “una forma literaria espaciosa, una impresión, un reflejo del arte, una nota de empatía, el eco personal de un sentimiento que vibra con el espíritu de la época”.<sup>16</sup> Un buen crítico sería a la vez un astuto psicólogo y un bien informado e imaginativo historiador.<sup>17</sup> En lugar de perseguir inexorablemente una lógica destructiva, el acercamiento crítico debe ser creativo, generoso, flexible y empático. Por definición, el crítico moderno era “un hombre en perpetua metamorfosis de mente y corazón: un hombre de muchas almas, capaz de sintonizarse con los personajes más diversos y las concepciones de belleza y vida más encontradas”.<sup>18</sup> La crítica, escribió, debe consistir en juntar

la “contemplación objetiva” con “el apasionado subjetivismo de aspiración y lucha.”<sup>19</sup> En lugar de la antítesis *modernista* entre la literatura moderna y la modernización (Darío: “El artista ha sido suplantado por el ingeniero”),<sup>20</sup> Rodó propuso una relación recíproca mediada por un nuevo tipo de crítica; una que se compromete a mantener el balance entre la distancia y la cercanía crítica.

Alfonso Reyes acrecentó explícitamente el trabajo de Rodó con la finalidad de desarrollar una práctica crítica para analizar no sólo la literatura y el arte, sino también el panorama de la historia y cultura latinoamericanas. Insistió en la importancia de evaluar críticamente evidencias y argumentó que “una de las formas más agudas y no reconocidas de indolencia mental es [...] la falta de la capacidad de ser objetivo; la falla en aplicar los procedimientos de la lógica a hechos que deben aceptarse como tal”.<sup>21</sup> Negarse a reconocer algún acontecimiento histórico por no querer enfrentar la evidencia, argumentó, conducía a la desmoralización política. Para que los latinoamericanos lograran un sentido de identidad seguro que les permitiera evitar la doble tentación de la acrítica emulación de modelos extranjeros y el autoexamen egoísta, deben tomar una distancia crítica al analizar sus circunstancias: “la mejor manera de resistir la atracción del remolino consiste en levantar la vista y buscar la línea del horizonte. Una visión más distante cura los males de la proximidad”.<sup>22</sup> Empero, el crítico debía realizar una doble operación de movimiento –acercarse al objeto de conocimiento deseado y retirarse de él– a fin de equilibrar identificación y distanciamiento. Así, la crítica, que él definió como la “rebelión del espíritu”, se asemejaba a la mano de Penélope que poseía las capacidades opuestas de crear y de destruir, y que estaba siempre atrapada por la tensión entre querer destruir el mundo existente para poder crear uno mejor en el futuro. El crítico tenía que navegar entre abrirse a la vida humana con todo su sufrimiento, y la disposición de imaginar y articular maneras alternativas de ser. Como la mayoría de sus contemporáneos intelectuales públicos de América Latina, Reyes resistió firmemente toda tentación de retraerse al mundo de la mente, por su convicción de que hacerlo le haría incapaz de sentirse conmovido por la angustia humana y, entonces, también incapaz de mejorar las cosas (acusó a Goethe de este “prejuicio olímpico”). Igualmente, cualquier intento de escapar de las realidades

sociales mediante la experiencia sensual (*frisson nouveau*) equivalía a vivir en un mundo fantasioso. El dilema era cómo vivir plenamente en el mundo social y, al mismo tiempo, evitar el grotesco destino de convertirse en una “máquina-hombre [que corre] tras su ingeniero gritando... ‘¿dame un alma, dame un alma!’”.<sup>23</sup> La respuesta de Reyes fue que el mismo acto de escribir –“el ejercicio de las letras”– constituía una praxis mediante la cual era posible afirmar que no existían absolutos y que las certezas ideológicas siempre resultan insostenibles. Esto, sugirió, posibilitaba la creación de un nuevo modo de pensar.<sup>24</sup> Aunque el estilo literario de Reyes no fue antagónico o confrontacional (tampoco modernista en ningún sentido convencional), fue altamente experimental en el contexto en que trabajaba. Por su naturaleza tan flexible –hasta gimnasta– descubría la elasticidad y la plasticidad, lo transitorio e indirecto de todas las cosas (como vemos en el título de su colección de ensayos, *El plano oblicuo*).<sup>25</sup> Metáforas de movimiento abundan en su obra: imágenes de transporte, traducción y transformación. Para Reyes, la posibilidad de difundir ampliamente obras literarias y de filosofía en traducción era una de las maravillosas oportunidades de la época moderna. Él mismo hizo muchas traducciones y afirmaba que la traducción quitaba barreras al “contacto inmediato entre las almas de ayer y de hoy”.<sup>26</sup> Su obra enfatizaba medida, proporción y perspectiva, pero también abrió un espacio discursivo mediante metáforas de luz y color. Sus metáforas básicas fueron más bien visuales, aunque la perspectiva se movía constantemente en sus textos, de manera que no había una sola voz de autoridad. Pedro Henríquez Ureña capturó su acercamiento muy bien: “en Alfonso Reyes todo es, o puede ser, un problema. Su inteligencia es dialéctica: le gusta poner las ideas de cabeza [...] le gusta cambiar el enfoque o el punto de vista para confirmar relatividades”.<sup>27</sup>

Mariátegui llevó esta emergente metodología crítica de múltiples puntos de vista más lejos al anidarla en su famosa reseña de la historia y sociedad de Perú, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Partió de la premisa de que Perú no podía entenderse a través de los métodos puramente racionales y empíricos que pudieran ser válidos para los países europeos. La explicación yacía en las experiencias de conquista del país, el dualismo que resultó entre lo indígena y lo europeo, y la persistencia de, al menos, tres

tipos de economía que operaban simultáneamente en su territorio (a saber, la economía feudal introducida por la conquista, los elementos residuales de la economía comunal indígena, y una economía burguesa que emergía de los cimientos feudales y coloniales).<sup>28</sup> Entender la complejidad de las realidades peruanas, entonces, requería intuición, imaginación y voluntad como suplementos a la razón.<sup>29</sup> En consecuencia, no organizó su libro como una narrativa lineal; su coherencia se deriva más bien de los temas comunes que aparecen en los siete ensayos: es decir, la importancia de las estructuras económicas, lo inadecuado del modelo europeo de progreso lineal, y las secuelas del colonialismo. El libro está repleto de vívidas imágenes; el acercamiento es cuasi-cineasta. El autor actúa como un camarógrafo cuyo lente recorre los siete aspectos de la “realidad peruana” –y examina cada uno desde un peculiar ángulo, a veces de lejos, a veces de cerca– y no como un omnisciente narrador que sigue el razonamiento deductivo característico de la tradición intelectual occidental. Adoptando una estrategia narrativa basada en la creativa yuxtaposición, Mariátegui buscaba resaltar las limitaciones de las maneras convencionales de ver, y abrir nuevas perspectivas capaces de suscitar cambios de conciencia. La idea de que hubiera una sola “clave” para entender cualquier cosa le era anatema;<sup>30</sup> consideró que todo conocimiento era necesariamente histórico y provisional, y que todo el aparato positivista de categorización, catalogación y clasificación iba en contra del verdadero espíritu de la reflexividad moderna. Por lo tanto, ofreció “una teoría o tesis” para estimular la discusión, y “no un análisis” que, por definición, afirmaba finalidad y, así, cortaba la expresión de opiniones.<sup>31</sup> El mismo título, “ensayos interpretativos”, simboliza el cambio histórico en el papel del intelectual: de legislador a intérprete.

En resumen, los más destacados intelectuales latinoamericanos del temprano siglo XX argumentaron que, si bien era necesario mantener cierta distancia crítica para dar perspectiva, la cercanía crítica (empatía) ponía un contrapeso necesario para que esos juicios fueran significativos. En lugar del pensamiento lógico, con sus rigurosas exclusiones, siguieron una línea de pensamiento analógico caracterizado por una abierta inclusividad que intentaba sostener un equilibrio creativo entre distancia y cercanía. Además, buscaban en sus trabajos atravesar los límites disciplinarios y no compartimentar el conocimiento a la

manera positivista. Al igual que Bakhtin (quien escribía alrededor del mismo tiempo), preferían el lenguaje “novelístico” –celebratorio, juguetón, irónico, indeterminado, dialógico, explícitamente representacional y consciente del juego entre lenguaje y significado– al lenguaje “épico” con su énfasis en jerarquía, autoridad, unidad, identificación y seriedad.<sup>32</sup> La lógica cartesiana basada en la necesidad de desglosar el mundo en unidades de análisis cada vez más pequeñas para entenderlo tuvo poco auge en América Latina, donde existía un recurrente sesgo a favor de un acercamiento holístico. La idea de que para ser verdaderamente libre, “plenamente humano”, los individuos deben estar “abiertos a los cuatro vientos del espíritu” y no maniatados por un solo modo de aprehender la realidad se encuentra en muchos textos latinoamericanos.<sup>33</sup> Por mucho tiempo las naturalezas generosas, expansivas y sinfónicas han ganado la admiración de los latinoamericanos, y las multitudes que se pensaba abarcar eclipsaban toda contradicción. Como ha argumentado Aníbal Quijano, “[en América Latina] la racionalidad no consiste en el desencanto con el mundo, sino en la inteligibilidad de su totalidad”.<sup>34</sup> Entre los temas centrales del discurso latinoamericano del siglo xx encontramos la integración de teoría y práctica; la reconciliación de razón y espíritu; la afirmación de que la razón no necesariamente excluye a la pasión, imaginación e intuición; y la noción de que la razón es sólo una fuente entre otras, no el único origen de todo conocimiento. Ideas similares fueron exploradas posteriormente en Europa por la Escuela Frankfurt, pero los intelectuales latinoamericanos iban más allá de la búsqueda de una alternativa a lo que Edouard Glissant denominó el “pensamiento del teórico”, afanados en desarrollar un nuevo modo de pensar capaz de abarcar la incorregible pluralidad del mundo.

## 2. Preservando la historia ante el progreso

La idea de progreso fue ampliamente criticada en la América Latina modernizante. Una de sus indeseables consecuencias, según Rodó, fue que alentaba a la gente a pensar del “pasado y presente como dos enemigos perpetuamente en guerra, en lugar de considerarlos como padre e hijo, o como dos obreros que trabajan en turnos consecutivos, realizando la misma tarea”.<sup>35</sup>

En su visión, esto implicaba subestimar la importancia de la tradición, algo que él consideraba crucial para desarrollar un acercamiento no utilitario a la vida moderna. Rodó contrastó explícitamente la relación entre lo moderno y lo tradicional en América Latina con su equivalente en el Mundo Viejo. En Europa, sostuvo, la tradición cargaba peso. El prestigio del pasado había actuado como un poderoso correctivo contra la obsesión por el “progreso” a cualquier costo, aquel deseo de borrar el pasado por el bien del futuro que produjo los violentos excesos del jacobinismo. En América Latina, en contraste, no existían fuerzas equilibrantes similares. Aquí, la tradición que, al parecer, él definía como lo colonial (aunque no está muy claro a qué se refería con este concepto) sólo contenía “un débil y precario elemento de conservación.”<sup>36</sup> La independencia había traído consigo no sólo una ruptura política con España, sino también un rechazo cultural, algo que Rodó consideró un grave error. La generación de los liberales de la independencia, “en su impaciente, generoso deseo de integrar el espíritu de esas sociedades en el movimiento progresista del mundo”, se había engañado al pensar que todo lo que tenía que hacer para emanciparse de la naturaleza y la historia era ignorarlas; equivalente a asumir que uno eludiría a un enemigo simplemente al darle la espalda.<sup>37</sup>

Rodó argumentó también que la causa de todos los grandes problemas de la construcción de la nación-estado en América Latina fue seguir los modelos de Francia, Inglaterra y Estados Unidos, en vez de las tradiciones colectivas elaboradas bajo el dominio colonial. Esa “radical escisión” entre la tradición colonial y los principios del desarrollo progresista liberal en realidad pudo haberse evitado al reconocer que no todo en el pasado era “una fuerza indomable de reacción o inercia” y al “tratar de adaptar, en la medida de lo posible... la innovación a la costumbre”. Insistía que América Latina no podría ser moderna, de manera propia y distinta, si seguía negando su pasado: “El anhelo del futuro, la empatía con lo nuevo, una expansiva y generosa hospitalidad, son condiciones naturales de nuestro desarrollo; pero para mantener una personalidad colectiva debemos reconocernos a nosotros mismos en nuestro pasado y mantenerlo constantemente en nuestra visión”.<sup>38</sup> Sugirió que la memoria jugaba un papel determinante en todo proceso de regeneración, y llegó a la conclusión de que la tradición no era inalterable, sino que, como cualquier otra cosa, podría modificarse a través de la razón y llegar

a jugar papeles distintos en diferentes contextos históricos y culturales. La tradición no necesariamente implicaba una ciega obediencia a la superstición, y tampoco tenía que ser conservadora o defensiva. De hecho, tal concepto de la tradición era, según él, opuesta a su idea de la tradición como una continuidad viviente que se sostiene de generación en generación gracias, precisamente, a su adaptabilidad.<sup>39</sup> Las tradiciones deben ser analizadas críticamente a la luz de la asimilación de lo nuevo, porque cuando se ignoran por completo surge el peligro de que la modernidad en América Latina sólo pudiera ser una superficial imitación de modelos extranjeros, lo que imposibilitaría cualquier mejoría real en sus condiciones de vida.

Una vez más, Alfonso Reyes extendió las ideas de Rodó en su más comprensiva exploración de la relación entre la historia y lo moderno. En una serie de ensayos sobre la filosofía de la historia, deconstruyó el concepto liberal del “progreso” para mostrar que no era otra cosa más que la versión más reciente de una larga línea de inadecuadas narrativas épicas de la experiencia humana; una que empezó con el concepto de *homónia*, de Alejandro (concordancia política) e incluía a *La ciudad de Dios* de San Agustín, el providencialismo de Bossuet, la ley natural de Buckle y Taine, el espíritu del mundo de Hegel, el determinismo económico de Marx, y las modernas teorías de geopolítica.<sup>40</sup> Reyes no negaba la posibilidad del progreso, pero tampoco lo veía como algo inevitable o predeterminado; es decir, las sociedades, al igual que los individuos, podrían perder el camino y retroceder.<sup>41</sup> Además, lo que para algunos representaba progreso, para otros no lo era necesariamente. En el México de la juventud de Reyes, el “Progreso” —el gran mito que sostuvo al Porfiriato— significaba ferrocarriles ingleses, bulevares parisinos, jabón americano, y la exclusión de casi toda la población a los mismos. En realidad, tanto la mayoría que vivía en condiciones de pobreza extrema como sectores sustanciales de la burguesía nacional fueron considerados “inelegibles” para participar en el modelo de desarrollo *porfiriano* que operaba a través de vínculos con el capital internacional; parte de la explicación de por qué la revolución llegó a México en fecha tan temprana.<sup>42</sup> Aunque spencerianos, los científicos “temían a la evolución, la transformación”, se mofaba Reyes; representaban a México como un país en que la historia se había terminado, habiendo ya alcanzado el estado de civilización.<sup>43</sup> Como testigo a todo aquello, Reyes

cuestionó la supuesta conexión entre progreso, libertad y justicia, para llegar a la conclusión de que el progreso era únicamente una manifestación más de la necesidad de la humanidad —expresada durante toda la historia— de creer en una mejor sociedad, sea en el pasado o en el futuro.<sup>44</sup> El progreso, por lo tanto, no era una guía para la acción, sino sólo una llamativa ficción fundada en la ilusión y la decepción, aunque necesario para sostener los ideales.<sup>45</sup> Así, aun cuando la aspiración a lograr el progreso era una constante, su realización era “dispareja y jamás definitiva, aparece acá y allá, ayer o mañana, en forma de un inestable equilibrio”.<sup>46</sup> Percibió en los ritmos de la historia una oscilación pendular en que un extremo mostraba la tendencia de corregirse a través de la acción del otro. Desplazó el énfasis hacia los asuntos humanos: lo que se negaba en un periodo más tarde sería afirmado; algunos temas perdían importancia pero la recuperaban después: “Un ‘sí’ a menudo se vuelve ‘no’. Lo que parecía indispensable en un momento luego resulta sólo incidental y ornamental”.<sup>47</sup> Desde su perspectiva, la historia no era totalmente arbitraria, pero sí caprichosa.

A fin de deslegitimar la gran narrativa del progreso, que inevitablemente abandonaba a América Latina en los márgenes de la historia, Reyes enfatizaba el importante papel que jugaban los criterios culturales en determinar los momentos de transición histórica.<sup>48</sup> Revisar los criterios de la periodización era una condición necesaria, pero no suficiente, para acercarse al dilema de cómo escribir la historia de América Latina. Como ha sugerido Aníbal Quijano, la dificultad no residía en el hecho de que la concepción del tiempo en América Latina era simultánea y no secuencial, sino, más bien, en que el tiempo era percibido como simultáneo y secuencial al mismo tiempo.<sup>49</sup> Con la finalidad de enfrentar los retos que estas realidades representaban, Reyes comenzó a reflexionar sobre las condiciones que harían posible integrar el espacio y el tiempo en una nueva concepción de la experiencia moderna. Rechazó el esencialismo, pero sostuvo que las identidades se realizaban “en tiempo y espacio”, como resultado de procesos históricos.<sup>50</sup> Con esto, incursionó en un antiguo debate en el mundo moderno sobre la relación entre espacio y tiempo; diálogo resumido por Lefebvre.<sup>51</sup> Partió, como lo hace la concepción filosófica de la modernidad, desde Hegel, quien afirmaba que el espacio venía eclipsando el tiempo conforme el “espíritu mundial”

de la historia lograba su última realización en el estado. Pero muchos de los sucesores de Hegel no compartieron su concepción absolutista en el sentido de que la razón transcendía a la historia y, de hecho, Nietzsche fue el único que mantuvo su insistencia en colocar al espacio por encima del tiempo (aunque desde la perspectiva muy distinta de interpretar a la historia no en términos hegelianos, como la realización del destino humano, sino como la fuente de la tragedia debido a su eterna vuelta a la debilidad). Enseguida de Hegel, emergió en el pensamiento europeo un poderoso movimiento que pretendía restaurar el lugar del tiempo —del que dependía la ideología del progreso— en la conciencia moderna: Marx imaginaba al tiempo histórico como tiempo revolucionario, Bergson exploró lo inmediato de la conciencia, y Husserl examinó el flujo de los fenómenos. En el temprano siglo XX en América Latina todas estas figuras tenían seguidores. Pero para finales de la centuria, cuando los científicos sociales empezaron a argumentar a favor de una “reafirmación del espacio”, el supuesto prevaleciente decía que el mundo moderno había priorizado el tiempo por encima del espacio mediante sus ideologías de modernización, desarrollo y, más reciente, globalización, todas las cuales asumen que existe solo un camino, y que todas las sociedades lo seguirán, reduciendo así la “coexistencia simultánea” de distintos estilos de vida a la cuestión de su “lugar en la fila histórica”.<sup>52</sup>

El intento de Reyes de desplazar el énfasis en el tiempo lineal hacia una concepción más bien espacial de la modernidad ciertamente tuvo relación con su compromiso de ayudar a América Latina a escapar de la trampa del atraso. Concibió al tiempo de manera similar a los posmodernistas —no como un vacío a conquistar, una superficie para colocar objetos, o un montaje de momentos congelados en el tiempo—, es decir en las evocativas palabras de Doreen Massey, como una “simultaneidad de historias-hasta-ahora” (*simultaneity of stories-so-far*).<sup>53</sup> Aunque probablemente hubiera concordado con Massey en que pensar espacialmente es necesario para posibilitar la coexistencia de historias, también habría argumentado que el simple hecho de contraponer al énfasis en el tiempo un mayor énfasis en el espacio no era la solución, al menos no para América Latina. En la visión latinoamericana de Reyes, no bastaba aceptar que el tiempo histórico fuera plural, ya que incluso esa concepción del tiempo también dejaba rezagada a América Latina. Tampoco

habría servido abandonarse en lo sincrónico, gozando de su abundante creatividad pero aceptando, inevitablemente, que América Latina jamás sería capaz de realizar sus valores fundacionales de libertad, justicia y solidaridad; *i.e.*, nunca podría escapar de los cien años de soledad, citando las inolvidables palabras de García Márquez. Si los historiadores tienden a remarcar lo secuencial mientras que los críticos literarios enfatizan lo simultáneo, Reyes, un crítico literario vuelto historiador, y firmemente comprometido con “la disciplina de los documentos” pero también con el poder de la imaginación, luchó por integrar el espacio y el tiempo, en lugar de concebirlos como opuestos (el espacio conquistado por el tiempo), como decían los modelos tecnocráticos de la modernidad. En este intento, se inspiró en la síntesis de espacio y tiempo de Einstein, que consideraba un modelo “en que los objetos sólidos y los pensamientos parecen, aunque sea metafóricamente, empezar a amalgamarse, dando nuevos estímulos [...] al idealismo filosófico”.<sup>54</sup>

Para Reyes, entonces, la historia no carecía de significado, aunque era impredecible, diversa y múltiple en sus significados. Donde Benjamin veía a la historia como un ángel, Reyes evocó la imagen del ave azteca: “Niego aceptar que la historia sea las simples maquinaciones de destinos mudos. Hay una voz que surge de las profundidades de nuestras tristezas pasadas; una invisible ave adivina que aún canta; *tibuic, tibuic*, por encima de nuestro caos de resentimientos”.<sup>55</sup> Representó a la historia a la vez como proceso y evento, y defendió la importancia de un acercamiento hermenéutico y una diversidad de perspectivas. Sin embargo, como Rodó, insistía que era necesario acercarse a la cultura latinoamericana histórica y no filosóficamente. Sin un sentido histórico, escribió, el paisaje americano sería “como un teatro sin luces”.<sup>56</sup> Pero, dejando atrás la concepción de un espíritu distintivamente “latino” americano de Rodó, Reyes sostuvo que lo propio de la historia de América Latina residía en su infinita y auto-renovadora capacidad de ser hospitalaria frente a una amplia gama de historias, tradiciones y creencias. Sus ideas se acercan a las teorías de la transculturación e hibridad que aparecieron en los estudios culturales latinoamericanos a partir de los años 80.

Ni siquiera Mariátegui, el más destacado pensador marxista de América Latina, concebía al progreso como irreversible o inevitable. La conquista

española, afirmó, impuso una economía feudal sobre las ruinas de lo que él caracterizaba como las relaciones económicas fundamentalmente socialistas de los incas.<sup>57</sup> Una vez más, contrario a las expectativas ortodoxas, ese espíritu feudal –“antítesis y negación del espíritu burgués”– logró crear una economía capitalista que a la larga resultó aún peor para los pueblos indígenas, porque una nueva clase gobernante tomó el control de sus territorios comunales e intentó transformar a los individuos en pequeños propietarios autónomos.<sup>58</sup> Según Mariátegui, el progreso, como cualquier otra cosa, podría ser una ficción.<sup>59</sup> Tampoco siguió a los marxistas ortodoxos hasta sus conclusiones teleológicas, al sostener que no existía en la historia humana ninguna meta última, y que dicha idea era simplemente una ilusión que se requería para motivar a la gente a luchar por un mejor futuro: “La humanidad tiene una necesidad perenne de sentirse más cerca a una meta. La meta de hoy ciertamente no será la de mañana; pero para la teoría de una humanidad en marcha, es la meta final. [E]l milenio mesiánico jamás llegará. La gente llega a un lugar sólo para volverse a salir. No puede, sin embargo, seguir adelante sin la creencia de que el viaje del nuevo día será el definitivo”.<sup>60</sup>

Como Rodó y Reyes, Mariátegui también se negó a aceptar el axioma de la Ilustración europea que decía que la tradición debía erradicarse con la finalidad de crear un mundo moderno; y trazó una distinción similar entre ésta como “una combinación de restos inertes y símbolos extintos” y la concebida como una fuerza viviente, precisamente porque la tradición, heredada a través de la historia –siguiendo el argumento de Mariátegui–, había sufrido sucesivas transformaciones que la habían dejado “heterogénea y contradictoria, de manera que reducirla a una sola idea implicaba ver únicamente sus elementos centrales y no sus ‘diversas cristalizaciones’”.<sup>61</sup> La división significativa, entonces, no era la que existía entre lo tradicional y lo moderno, sino la que separaba el ver a la tradición como estática (el tradicionalismo que según Mariátegui es “el gran enemigo de la tradición [viviente]”) y concebirla como un proceso vital (modernismo revolucionario). Al entender la fluidez de la tradición, los revolucionarios se protegerían de la peligrosa ilusión de pensar que todo empezaba con ellos. Efectuar cambios duraderos implicaba ser algo más que iconoclastas: necesitarían aprovechar las tradiciones que eran vibrantes y descartar las que no lo eran.<sup>62</sup> En el contexto

específico de Perú, Mariátegui sostuvo que una perspectiva verdaderamente revolucionaria debería reconocer que la tradición de la nación no era ni colonial –como insistían los conservadores– ni tampoco indígena, como solían aducir los revolucionarios. En su lugar, Perú había evolucionado con una “triple” tradición: indígena, española y republicana. Las guerras de independencia introdujeron un elemento “foráneo” en el corazón de la tradición nacional, y la única manera de zafarse de ello implicaba una paradoja: dejar de negarlo.<sup>63</sup> Sostuvo que la manera en que un pueblo piensa en su historia determina su capacidad de hacer historia: los revolucionarios corrían el riesgo de ser demasiado “subjetivos”, pero al menos preservaban una imagen de un pasado vivo en toda su ansiedad y complejidad, mientras que los tradicionalistas sólo veían un mundo muerto de “momias y museos”.<sup>64</sup> De lo que se precisaba era de “una teoría revolucionaria de la tradición”.<sup>65</sup>

Mariátegui comenzó a desarrollar esta teoría al deconstruir muchas de las divisiones binarias estándares de la historia liberal positivista, a fin de mostrar cómo esas representaciones de las relaciones sociales servían como una justificación ideológica de la continua dominación de las élites (aquí adoptando una estrategia comparable a la teoría crítica de la Escuela Frankfurt). Por ejemplo, el que los campesinos indígenas no había acogido la pequeña propiedad independiente como esperaban los legisladores liberales no era, según él, porque se oponían al progreso, como se aducía normalmente, sino porque en un escenario de carácter más bien feudal no tenían incentivo alguno para volverse individualistas. El trabajo y acción colectivos fueron los únicos medios reales que tenían para defenderse y, de hecho, los pueblos indígenas se habían adaptado a las embestidas del mundo “moderno” en formas altamente flexibles y efectivas. Por lo tanto, Mariátegui se negó a etiquetar a los pueblos indígenas como “tradicionales” y, de hecho, defendió su particular aptitud de contender con las dificultades de construir una moderna sociedad revolucionaria.<sup>66</sup> De manera análoga, destapó la supuesta oposición entre regionalismo y centralismo en Perú, argumentando que ambos, aunque de manera distinta, sirvieron para perpetuar estructuras y prácticas sociales feudales. Poner énfasis en uno de los dos equivalía a evadir la cuestión principal –la de la reforma económica– y aceptar que continuaran las desigualdades sociales que ni uno ni otro



podían resolver.<sup>67</sup> Según Mariátegui, el desafío consistía en juntar lo viejo y lo nuevo en una adaptiva y creativa síntesis, “al contracorriente de la historia”, para citar la memorable frase de Benjamin.<sup>68</sup>

Se ha señalado a menudo que los *Siete ensayos* dedicaron menos de un tercio de su extensión a los elementos supuestamente determinantes de la base material de la historia de Perú; es decir, al desarrollo económico, el “problema del indio” (incluido en esa sección porque Mariátegui lo concebía en términos económicos) y el tema de la tierra. El resto se enfoca en lo que los marxistas consideraban, convencionalmente, aspectos “superestructurales”: educación, religión, regionalismo y literatura. En apenas veinte páginas, el “esbozo” del desarrollo económico de Perú que presenta Mariátegui seguramente es uno de los resúmenes más concisos jamás escritos de un periodo histórico de cuatro siglos. Pero su brevedad impacta aún más cuando consideramos que su interpretación económica se oponía totalmente a otros recuentos estándares de la historia de ese país, la mayoría de los cuales simplemente hacían caso omiso de las fuerzas sociales para centrarse en las gloriosas hazañas de grandes hombres guiados por Dios.<sup>69</sup> Los primeros tres capítulos se enfocan en elementos estructurales, mientras que los últimos cuatro abundan con metáforas del espacio. Es como si el pasado se colapsara en el presente. A través de la estructura de *Siete ensayos*, la historia pierde su fuerza opresiva porque el tiempo autoritario se convierte en un espacio democrático donde es posible escapar del peso de la tradición y recrearse de nuevo. Así, el famoso tomo de Mariátegui muestra cómo una visión más espacializada de la historia abrió un nuevo horizonte donde ciertos elementos del pasado son reconfigurados con elementos seleccionados del presente para crear un mejor futuro. En el lugar que hasta entonces ocupó una visión normativa del progreso, se coagula la idea más incluyente de una renovación.

## Conclusión

Los debates públicos en los círculos progresistas de la América Latina del temprano siglo XX se centraban en la cuestión de cómo lograr una modernidad que trascendiera el instrumentalismo e individualismo que

aquellos estudiosos asociaban con Estados Unidos. Intentaban elaborar una manera de vivir moderna que fuera “plena y totalmente humana”.<sup>70</sup> Todos vieron en el optimismo una imperativa moral y buscaban llevar las ideas de la Ilustración más adelante al enfocarse menos en lo que se debía destruir y más en lo que era preciso crear para lograr que las sociedades modernas funcionaran bien. Sus visiones de un futuro moderno reafirmaban el potencial libertador de la vida moderna, la capacidad de individuos y sociedades de desarrollar estrategias de comunicación y solidaridad para resistir la alienación, y la importancia de la cultura como un medio para integrar pasado, presente y futuro. Opuestos a la taxonomía y fijeza, escépticos respecto de toda afirmación que aducía ser una verdad absoluta, y férreos enemigos del dogma en cualquier de sus formas, se esforzaban por reconceptualizar a la crítica para abrir en ella un campo para la empatía; para abrir el universalismo al relativismo; equilibrar al individualismo con la solidaridad social; y crear condiciones de la autenticidad en la autonomía. Los intelectuales latinoamericanos anunciaban sus dudas respecto de los dualismos jerárquicos del pensamiento occidental –moderno/tradicional, racional/espiritual, universal/local, entre otros– mucho antes de que lo hicieran los posestructuralistas franceses. Rechazar las ideas externas sin reflexionar significaba caer en la trampa de la dependencia, al igual que adoptarlas acríticamente. La mejor manera de esquivar el dilema poscolonial, sostuvieron, consistía en la apropiación, la síntesis y el diálogo creativos. Los tipos de metáforas que hacen eco a través de los escritos de esos intelectuales latinoamericanos –de índole arquitectónica, musical y espacial– son características de su acercamiento incorregiblemente plural. Si Bauman tiene razón al decir que la “práctica típicamente moderna [...] consiste en el esfuerzo por exterminar la ambivalencia”,<sup>71</sup> entonces también es cierto que por mucho tiempo los intelectuales latinoamericanos han intentado sugerir maneras de vivir con ella. La especificidad de las experiencias latinoamericanas en el mundo moderno los llevó a emprender tempranas exploraciones de la problemática de la heterogeneidad y resultó en su llamado por un modo distinto de pensar acerca de la diferencia, uno que surgía de los valores de empatía, solidaridad y hospitalidad. Al hacerlo, desarrollaron las bases para repensar los papeles de la razón y el progreso en el mundo moderno.

## Notas

- <sup>1</sup> Traducción del inglés de Paul Kersey.
- <sup>2</sup> Por ejemplo, Luis Recabarren, “Ricos y pobres”, 3 septiembre 1910, en *Obras*, Casa de las Américas, La Habana, 1976, pp. 57-99.
- <sup>3</sup> Modernidad es un término complejo que aparecía poco en los debates en América Latina hasta los años 80, cuando surgió en relación al concepto de *posmodernidad*. Sin embargo, *moderno* y *lo moderno* sí aparecen a menudo en los periódicos, diarios y otros materiales escritos latinoamericanos, sin mencionar los discursos políticos, durante el periodo cubierto por este artículo. Para los propósitos de este ensayo, asumo que la modernidad connota la promesa genérica de que la transformación histórica es posible mediante la conquista del espacio y el tiempo por la racional agencia humana que utiliza el conocimiento científico para crear una sociedad más justa, soberana y libre. Lo que alguno de estos términos (racionalidad, libertad, etc.) pudiera significar en un contexto histórico y geográfico particular lo dejo a los análisis de los historiadores.
- <sup>4</sup> Nicola Miller, *Reinventing Modernity in Latin America: Intellectuals Imagine the Future, 1900-1930*, Palgrave, Nueva York y Londres, 2008.
- <sup>5</sup> José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, *Obras completas* (de aquí en adelante, *OC*), vol. 3, Editorial Amauta, Lima, 1950, p. 18.
- <sup>6</sup> Alfonso Reyes, “Un propósito”, en *Universidad, política y pueblo*, ed. José Emilio Pacheco, UNAM, México, 1967, p. 21.
- <sup>7</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1955, p. 196.
- <sup>8</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 143.
- <sup>9</sup> José Enrique Rodó, “Liberalismo y jacobinismo”, en *Obras completas*, ed. Emir Rodríguez Monegal, Editorial Aguilar, Madrid, 1957 [de aquí en adelante, *OC*], pp. 250-51.
- <sup>10</sup> Rodó, “Liberalismo y jacobinismo”, p. 282.
- <sup>11</sup> Rodó, “Ariel”, *OC*, p. 208. Alfonso Reyes también citó esta frase de Guyau en “Homilía por la cultura”, en *Universidad, política y pueblo*, p. 100.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 209.
- <sup>13</sup> José Enrique Rodó, Carta a Francisco García Calderón, 2 agosto 1904, *OC*, p. 1354 (énfasis del original).
- <sup>14</sup> Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, Londres, 1985, p. 18.
- <sup>15</sup> Rodó, “La vida nueva”, *OC*, p. 145 (énfasis del original).
- <sup>16</sup> Rodó, “Lema”, *OC*, p. 145.
- <sup>17</sup> Rodó, “De mi cartera” [1907], *OC*, p. 1411.
- <sup>18</sup> Rodó, “Obra póstuma-Proteo”, *OC*, p. 947.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 944.

<sup>20</sup> Darío, “El hierro” [1893], en *Obras completas*, vol. 4, Afrodísio Aguado, Madrid, 1955, p. 613. Véase Julio Ramos, *Divergent Modernities*, Duke University Press, Durham y Londres, 2001, p. 165.

<sup>21</sup> Alfonso Reyes, “México en una nuez”, en *Vocación de América (Antología)*, ed. Víctor Díaz Arciniega, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 156.

<sup>22</sup> Alfonso Reyes, “Atenea política” [1932], en *Universidad*, pp. 70-98.

<sup>23</sup> Alfonso Reyes, “El criticón”, en *El suicida*, *Obras completas*, 26 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1956-1993 [de aquí en adelante, *OC*], vol. III, p. 289.

<sup>24</sup> Adolfo Castañón, *Alfonso Reyes: Caballero de la voz errante*, Editores Joan Boldó i Climent, México, 1988, p. 18.

<sup>25</sup> Alfonso Reyes, *El plano oblicuo (Cuentos y diálogos)*, Tipográfica Europa, Madrid, 1920.

<sup>26</sup> Alfonso Reyes, “La estrategia del ‘gaucho’ Aquiles” [1943], en *Junta de sombras. Estudios belénicos*, Edición de El Colegio Nacional, 1949, pp. 39-44, p. 39.

<sup>27</sup> Pedro Henríquez Ureña, “Alfonso Reyes”, en Universidad de Nueva León, *Páginas sobre Alfonso Reyes (1911-1945): Edición de Homenaje*, Monterrey, 1955, p. 154.

<sup>28</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 16.

<sup>29</sup> Véase Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Editorial Revolución, Madrid, 1991, p. 222.

<sup>30</sup> Véase sus reproches a André Breton por anunciar que se debía descifrar la vida como si fuera un criptograma, en *Signos y obras*, *OC*, VII, pp. 181-2.

<sup>31</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 262.

<sup>32</sup> Mikhail Bakhtin, “Epic and Novel”, en *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, trad. Caryl Emerson y Michael Holquist, University of Texas Press, Austin, 1981, pp. 3-40.

<sup>33</sup> Rodó enfatizó la frase “los cuatro vientos del espíritu” en “Lema” [1896], *OC*, p. 145. La misma frase aparece, junto con “plenamente humano”, en el clásico ensayo americanista de Pedro Henríquez Ureña, “La Utopía de América” [1925], en *Plenitud de América: Ensayos escogidos*, Peña Del Giudice Editores, Buenos Aires, 1952, pp. 11-19.

<sup>34</sup> Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Editorial El Conejo, Quita, 1990, p. 62.

<sup>35</sup> Rodó, “La tradición”, *OC*, p. 1150.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> Rodó, “Rumbos nuevos”, *OC*, p. 499.

<sup>38</sup> Rodó, “La tradición”, pp. 1149-52, citas en las pp. 1150-51. El importante hecho de que Rodó omitiera las contribuciones indígenas al “pasado” no disminuye la fuerza de su argumento de que se debía repensar la relación entre lo tradicional y lo moderno en América Latina.

<sup>39</sup> Rodó, “Rumbos nuevos”, p. 499.

<sup>40</sup> Alfonso Reyes, *La historia y la mente*, p. 240; *El héroe y la historia* [1943], en *OC*, IX, pp. 349-55.

<sup>41</sup> Alfonso Reyes, "Prólogo", en Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, pp. 7-39, p. 28.

<sup>42</sup> Margarita Vera Cuspinera, "Los ateneístas, críticos de su tiempo", en M.V. Cuspinera, ed., *Alfonso Reyes: Homenaje de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1981, pp. 11-26.

<sup>43</sup> Alfonso Reyes, *Pasado inmediato y otros ensayos*, El Colegio de México, México, 1941, p. 6.

<sup>44</sup> Alfonso Reyes, *No hay tal lugar*, en *OC*, XI, pp. 335-89.

<sup>45</sup> Alfonso Reyes, *Marginalia, tercera serie (1940-1959)*, El Cerro de la Silla, México, 1959, p. 57.

<sup>46</sup> Reyes, "Prologo" a Burckhardt, p. 28.

<sup>47</sup> Alfonso Reyes, "En torno a la epopeya de Jerusalén" [?1919], en *OC*, IV, 1956, pp. 143-146.

<sup>48</sup> Alfonso Reyes, "La pasión de Servia" [1919], en *OC*, IV, pp. 127-38, p. 131.

<sup>49</sup> Quijano, *Modernidad*, p. 62.

<sup>50</sup> Alfonso Reyes, "Entrevista en torno a lo mexicano" [1953], *Marginalia, segunda serie (1909-1954)*, Tezontle, México, 1954, pp. 44-45.

<sup>51</sup> Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trad. Donald Nicholson-Smith, Blackwell Publishing, Oxford, 1991, esp. pp. 21-4.

<sup>52</sup> Michel Foucault, "Questions on Geography", en *Power/Knowledge*; Ed Soja, *Post-modern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londres, 1989; Doreen Massey, *For Space*, Sage, Londres, 2005, cita p. 5.

<sup>53</sup> Massey, *For Space*, pp. 7, 9.

<sup>54</sup> Alfonso Reyes, "Una mirada a San Cristobalón" [1943], en *OC*, IX, pp. 321-3, pp. 321-2. Véase asimismo su "Einstein en Madrid" (s.f., 1918?), *OC*, IV, p. 296.

<sup>55</sup> Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History" [1940], en *Illuminations*; Reyes, "La voz solidaria" [1922], en *Universidad*, p. 23.

<sup>56</sup> Reyes, "Visión de Anáhuac", *Vocación*, p. 98.

<sup>57</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 6.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 21, 24-5.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>60</sup> Mariátegui, *El alma matinal*, p. 24.

<sup>61</sup> Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, p. 118.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 118, 155.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>66</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 60.

<sup>67</sup> Mariátegui, "Regionalismo y Centralismo", en *Siete ensayos*, pp. 144-69.

<sup>68</sup> Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", p. 259. No hay evidencia de que alguna de estas figuras haya leído la obra del otro, aunque observaron mundos europeos muy similares en los años 20, y sus visiones de la historia son notablemente parecidas. Aníbal Quijano también ha identificado una actitud similar hacia la razón en estos dos escritores, ya que ambos rechazaron el racionalismo reduccionista. Véase el "Prólogo" a Mariátegui de Quijano, *Textos básicos*, ed. Aníbal Quijano, Fondo de Cultura Económica, Lima y México, 1991, pp. vii-xvi, p. x.

<sup>69</sup> Las obras de José de la Riva Agüero fueron típicas y fueron usadas como libros de texto en las escuelas en Perú por varias décadas. Véase, por ejemplo, *La historia en el Perú*, Imprenta Nacional de Federico Barrionueva, Lima, 1910.

<sup>70</sup> Reyes, "Discurso por Virgilio", p. 212.

<sup>71</sup> Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity, Cambridge, 1991, p. 7.

Traducción del inglés: Paul C. Kersey

# MARAÑAS Y TEXTURAS: DESENREDANDO LA MODERNIDAD

Saurabh Dube

Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México

## Prólogo

En entendimientos tanto cotidianos como académicos, ser moderno y realizar la modernidad se conciben, reiteradamente, como el acto de trascender la tradición; es decir, romper con lo que existía antes. De hecho, hasta estos escritos académicos, literarios y políticos que defienden la coexistencia de lo tradicional con lo moderno dejan de tratarlos como dominios discretos para luego concebir su unión, aunque de maneras por demás diversas. Todos esos acercamientos descansan en imágenes de tradición y modernidad que son poderosas y viscerales, pero encontradas. Podemos mencionar algunos ejemplos: la choza de adobe *vs.* el rascacielos en la arquitectura; los ritmos folklóricos *vs.* los espectáculos electrónicos en las artes escénicas; Oriente *vs.* Occidente en espacios culturales; y, en general, costumbres incambiantes *vs.* tecnologías transformadoras. Todas estas imágenes e ideas tienen atributos mundana u ontológicamente densos.

Pero, en realidad, este marco contiene mucho más; ya que las concepciones tanto comunes como académicas de la modernidad coinciden en proyectarla no sólo como la condición de *ser* moderno –que tuvo sus orígenes en “Occidente” y más tarde fue llevado al “resto” del mundo– sino también como el proceso de *hacerse* moderno. Al insistir el folklor que

rodea el origen de la modernidad en esta radical ruptura con todo lo pre-moderno, ubica dicho rompimiento en un Occidente imaginario aunque palpable. Es sólo después de esa ruptura primaria que la modernidad llega a enmarcar su desenvolvimiento en el tiempo y el espacio, y a extenderse a lo largo y ancho de mundos que son transformados en su imagen (europea) y a su paso (occidental). Se podría argumentar que este guion finaliza, aunque sólo en algunas –influyentes– manos, con el inicio de lo postmoderno y la postmodernidad.

Sobra decir que la simplicidad de estas tramas es seductora. Pero las simplezas, historias y seducciones también informan íntima, aunque heterogéneamente, las maneras en que hoy viven varios sujetos sociales en lo global. Esto lleva a una cuestión: ¿cuáles son las condiciones, limitaciones y posibilidades de modernidad –y de lo moderno– en contextos contemporáneos? Al juntar historia con antropología, mi trabajo más amplio sobre modernidad e imperio, comunidad y nación, estado y subalterno, impugna y retoma precisamente estos temas. Piensa, especialmente, a través de entendimientos de modernidad anteriores y heredados basados en proyecciones prefiguradas y modulares de lo tradicional y lo moderno, del no-Occidente y Occidente. De hecho, me acerco siempre a las formaciones de la modernidad como entes particulares pero globales, aprovechando un rango de experiencias referentes al sur de Asia y otras regiones.<sup>2</sup>

## Modernidad inquietante

Quizá hoy los estudiosos aceptarían sin protestar que ‘moderno’ y ‘modernidad’ son categorías que por largo tiempo han sido notoriamente imprecisas, elaboradas de las más diversas maneras, y acaloradamente debatidas. Empero, modernidad y moderno –y postmoderno y postmodernidad– siguen siendo vistos en esferas intelectuales más bien como conceptos cuya validez o invalidez se deriva de posiciones políticas o persuasiones intelectuales particulares. En cambio, mis proyectos parten de reconocer que modernidad es, a la vez, un concepto y una entidad con dimensiones profundamente mundanas. Además, afirman que todo concepto-entidad con una historia social palpable

tiene, forzosamente, muchos avatares que varían de un contexto a otro y de un periodo a otro, y que esto es especialmente cierto cuando se trata de modernidad y lo moderno.

Así, mis entendimientos de modernidad están sellados por imperativos gemelos, pero contrastantes. Por un lado, registran las severas limitaciones de los intentos de definir, delinear y delimitar claramente la modernidad que pretenden dar 'la última palabra' sobre el tema. Por el otro, no adoptan la visión solipsista, sin marco, de modernidad como un vacío (*place-holder*) que luego puede ser estratégicamente llenado con significado y propósito por académicos y actores que persiguen fines propios. En suma, examino y articulo modernidad como un concepto y entidad contradictorio y encontrado que, a pesar de haber sido simplemente celebrado por muchos y fácilmente descartado por otros, conserva una curiosa y contenciosa fuerza en reflexiones populares y en variadas agendas políticas.

Mi propósito, entonces, es revelar críticamente una serie de *bluffs* y, al mismo tiempo, lidiar cuidadosa y prudentemente con esas artimañas. Primero, esta empresa reconoce que no hay una condición monolítica de ser moderno, ni siquiera en Europa/Occidente. De hecho, aunque siempre se ha expresado el discurso de modernidad en términos que enfatizan su coherencia interna y una inherente unidad, sin excepción sus procesos se han caracterizado por historias variadas y contradictorias. Reconocer este hecho ayuda a realizar dos tareas simultáneas: tomar en serio las imperiosas afirmaciones fundacionales de los discursos de modernidad; y enfatizar las confusiones y márgenes que refuerzan los mundos modernos. Es así como he intentado levantar un espejo, por así decirlo, ante la máscara de modernidad, entendida ésta como una potente y omnipresente saga de progreso y, simultáneamente, tener siempre presente que la verdad de que las salvedades (*provisos*) del progreso existen entre los sujetos sociales como tejidos de creencia, estructuras de sentimiento y texturas de experiencia.

Así, persisto en mi esfuerzo por explorar las accidentadas rutas que han marcado la construcción de modernidad y las articulaciones de lo moderno en el sur de Asia, a través de su pasado y presente. Para empezar, como veremos, la aspiración de volverse moderno y las afirmaciones de haber logrado dicha condición han sido cruciales en los mundos cotidianos del subcontinente

por largo tiempo. Por una parte, esta resistencia se vincula con proyecciones ampliamente difundidas de modernización social y política; por la otra, el deseo de hacerse/ser moderno, entendido como identidad y concepto, se ha fusionado con varios otros índices de autoevaluaciones cotidianas, algunas de ellas claramente palpables, otras más bien imperceptibles. Entonces, los procesos de modernidad se encuentran sostenidos por su interconectividad con múltiples otros tropos de la construcción del ser.

En mi obra, he buscado rastrear los procesos y redes por los cuales los entes e instituciones modernos (unos insinuados en los otros) llegaron a empoderar y expresarse en el subcontinente, sin dejar jamás de implicar los significados y prácticas de los sujetos de modernidad. Aquí encontramos apercepciones y acciones tanto individuales como colectivas que emergen entrelazadas con las arenas cotidianas de, por ejemplo, ritual y religión, género y poder, mito e historia, ley y legalidades, conversión y creencia, y estética y arte. Además, revelan las expresiones proteicas de lo moderno, fuerza resistente implicada en conceptualizaciones cotidianas de colonia y cultura, ideología e identidad, tiempo y espacio, y estado y nación. En pocas palabras, mi objetivo mayor es explorar de varias maneras las articulaciones cotidianas de modernidad en el sur de Asia y más allá, como elementos densamente entretejidos en las vidas íntimas de lo popular y lo político en este subcontinente.

Todo esto gira en torno a al menos tres tareas importantes, abordadas de distinta manera en varios escritos míos. Primero, es urgente pensar a fondo la dicotomía entre tradicional y moderno, así como sus implicaciones críticas. Pero esta tarea no significa simplemente rechazar esta oposición como un error analítico; no, es preciso entender las razones de la procedencia, persuasividad y persistencia de esta antinomia. Segundo, al dar este paso se prepara el terreno para explorar modernidad como algo que envuelve procesos del pasado y presente, moldeados no sólo por el moderno sujeto occidental, sino por diversos sujetos de modernidad que incluyen, especialmente, los términos de la construcción del ser (*self-making*) en diferentes clases y comunidades de la India. Tercero y último, mi trabajo busca desenredar cuidadosamente las distintas texturas y múltiples tonalidades de modernidad y sus experiencias en el subcontinente, al mismo tiempo que aborda temas claves concernientes a las manifestaciones plurales y a las contenciones básicas de lo moderno en el sur de Asia.

Arriba sugerí que las formaciones de modernidad siempre han sido globales y particulares a la vez. No sorprende, entonces, que no separo mi examen de la India del mundo europeo, mi análisis de la colonia de la metrópolis o mis comentarios sobre el no Occidente de Occidente. Tampoco distingo de manera simplista presente de pasado, poder de cultura, afecto de razón o política de religión. Más bien, me esfuerzo por integrar estas distintas esferas como piezas contenidas en campos mutuos de exploración y explicación.

Entonces, en varios sentidos mis escritos aprovechan y, a la vez, superan —explícita e implícitamente— varias perspectivas de recientes discusiones de modernidad. Pienso en estudios que han explorado, desde diversas perspectivas, temas como la/s modernidad/es “colonial/es”, “múltiple/s”, “alternativa/s” y “temprana/s”;<sup>3</sup> así como obras que perciben diferentes articulaciones de modernidad aterrizadas históricamente o expresadas culturalmente.<sup>4</sup> El punto es que mi trabajo confronta y extiende estos temas a su propia manera. Primero, mi acercamiento a las múltiples articulaciones de modernidad consiste en registrar contingencias, contradicciones, contenciones y confrontaciones como habitantes del accidentado corazón de los mundos modernos. Además, los términos, texturas y transformaciones de modernidad (y de lo moderno) se articulan individualmente considerando que están marcados por poder y diferencia, autoridad y alteridad, y lo dominante y lo subalterno. Finalmente, esos procedimientos conservan articulaciones específicas de modernidad, aunque simultáneamente atienden a sus implicaciones claves, sin reificar a ninguna, pero evaluando críticamente sus expresiones y configuraciones cotidianas, tal como éstas se representan en la Tierra. Claro está que dedico las siguientes páginas a aclarar estas disposiciones hacia modernidad.

### Desenredando modernidad

Hace poco, dos antropólogos históricos escribieron que “Quizá la más grande virtud de la reciente preocupación académica occidental con ‘postmodernidad’ es lo que revela sobre ‘modernidad’ en sí”.<sup>5</sup> Pero quizá al mismo momento en que plasmaron esta evaluación Jean y John Comaroff se adelantaron a sí mismos, ya que en las dos décadas que han pasado desde

su diagnosis han aparecido los más amplios y variados exámenes críticos de modernidad. No es sólo que varios acercamientos en las ciencias sociales han accedido y superado el impacto e influencia del giro lingüístico y el interés postmoderno; también temas de modernidad han sido elucidados y desenredados a través de un cauteloso cuestionamiento de las categorías y entidades que presuponen maneras distintas —aunque típicas— de actuar y entender en mundos contemporáneos. Como argumenta Akeel Bilgrami, “el amplio debate en décadas recientes en muchas disciplinas relacionadas” sobre ideas e ideologías heredadas forma parte de “nuestros esfuerzos intelectuales por [lograr] la auto-comprensión, especialmente nuestra búsqueda de captar de manera más o menos precisa en qué sentido pertenecemos a un periodo, descrito propiamente como nuestra ‘modernidad’”.<sup>6</sup>

Lo anterior significa que las cuestiones sobre modernidad han seguido desbordando los límites de la derivación, puramente discursiva, del formalismo académico y una *a priori* abstracción.<sup>7</sup> Lo que más bien han enfatizado es el hecho de que si la modernidad implica agudamente idea, ideal e ideología, envuelve asimismo una articulación de distintos procesos históricos de siglos recientes. Ha surgido, en efecto, un claro reconocimiento de divergentes expresiones de modernidad e intimaciones encontradas de lo moderno moldeadas, todas, por pasados particulares, definidas por proyectos de poder y formadas por salvedades del progreso. Como consecuencia, las formaciones de modernidad han sido reveladas como procesos de cultura y control contradictorios y contingentes, historias accidentadas y confrontadas en su significado y maestría, en su constitución, sedimentación y elaboración. Por un lado, es dentro de esta contingencia y contradicción que son enmarcadas y elaboradas las jerarquías constituyentes de modernidad y sus oposiciones formativas. Por el otro, estos procesos no son procedimientos sin sujeto pero emergen, más bien, tal como son expresados por los sujetos de modernidad —no sólo sujetos modernos— tanto no occidentales como occidentales. Volveré a estas cuestiones.

Por el momento, vale quedarnos un poco más con las ambigüedades que rodean el concepto-entidad de modernidad. En buena medida, lo borroso se deriva de la manera en que modernidad suele ser elidida con modernización (y en otros tiempos traslapada con modernismo). Como es ampliamente

conocido, la noción de modernización, en su expresión de diferentes teóricos/teorías, se refiere a proyecciones modulares de transformaciones materiales, organizacionales y tecnológicas –también económicas, políticas y culturales– imaginadas más bien en el espejo del desarrollo occidental. Así, sociedades diferentes y a menudo jerárquicamente ordenadas son vistas como entidades que logran (o no) evolucionar desde su estado tradicional (pre-moderno) mediante etapas lineales de sucesión hasta llegar a ser arenas modernizadas (capitalistas).<sup>8</sup> Claro está que esos esquemas simplistas y lineales, al igual que las planillas reduccionistas y totalizadoras de las teorías de modernización, siempre han sido altamente tendenciosas.<sup>9</sup> Aparte, han sido impugnadas decisivamente y rechazadas firmemente por la literatura científica crítica desde algún tiempo. No obstante, los motivos de modernización también han resonado amplia y significativamente, fácilmente elididos con mapas de modernidad, de tal manera que se sostienen entre sí.

¿Por qué debe ser así? Para empezar, como mencioné arriba, una característica clave de los discursos dominantes de modernidad occidental ha dependido de plasmar los fenómenos como si estuvieran marcados por una ruptura con el pasado, con la tradición y con la superación de lo medieval. Desde luego, han estado en juego aquí historias densas y afirmaciones contradictorias que implican sepas encontradas de las tradiciones de la Ilustración, la contra-Ilustración y la post-Ilustración; asuntos que he discutido en otras publicaciones.<sup>10</sup> Al mismo tiempo, el caso es que para la segunda mitad del siglo XIX –a través de proyecciones y artimañas del progreso histórico teleológico, de etapas de la civilización y de esquemas de evolución social– un Occidente exclusivo logró convertirse paulatinamente en un espejo para imaginar la historia universal. Siendo conocimiento mundano, orientado no sólo a ordenar sino también a rehacer el mundo, esas compactas propuestas y sus presuposiciones formativas penetraron en las vidas de los sujetos históricos –formidablemente diseminadas como maneras de acercarse a, y modos de aprehender, los mundos sociales– y han aparecido también instituidas como tejidos de afecto y texturas de experiencia en esferas cotidianas. En este escenario, los planos de modernización en efecto destilaron los diseños de la modernidad, mientras que la agresiva asunción de estos últimos sostuvieron la prognosis esquemática de aquéllos.

Tomados juntos, los discursos de modernidad y las teorías de modernización –inextricablemente entretejidos– han articulado un Occidente/Europa a la vez imaginario y palpable, distendido y engrandecedor, que será la historia, la modernidad y el destino de toda sociedad, cultura y pueblo.

Pero hay más en este cuadro. Más allá de las representaciones rutinarias, en los campos artístico, intelectual y estético, todos entendidos en su sentido amplio, la modernidad suele aparecer en una íntima asociación con su cognado (o primo conceptual): “modernismo”. Este es un término enormemente contencioso que surge necesariamente del carácter confrontado y contradictorio de las tendencias que describe. Es aquí donde encontramos los movimientos, estilos y representaciones culturales que datan de mediados del siglo XIX pero que se extienden hasta nuestra época, y que han sido expresados y representados de diversas maneras en diferentes partes del mundo. Según Theodor Adorno, el modernismo ha sido una categoría más bien “cualitativa” y no simplemente “cronológica”;<sup>11</sup> pero es el caso también que las iniciativas de superar el pasado, articular el presente y vislumbrar el futuro internas a los modernismos han sido intrínsecamente heterogéneas. En varias maneras se han dirigido, interrogado, accesado y excedido el pensamiento de la Ilustración y la tradición romántica, la razón abstracta y la verdad religiosa, la coherencia superficial y la profundidad tonal, las representaciones occidentales y narrativas precoloniales, las certezas de la ciencia y la presencia de Dios, la autoridad gubernamental y la política popular.<sup>12</sup>

Por un lado, desde que Charles Baudelaire reconoció lo “transitorio” y “efímero” y hasta los rechazos modernistas del realismo y la replicación a favor de discontinuidad y disrupción, y desde la invitación al arte de Ezra Pound a “renovarse”, hasta las múltiples manifestaciones de modernismos que fluyen de mediados del siglo XX (y antes), una característica clave de estas tendencias culturales ha consistido en remarcar la diferencia entre el presente contemporáneo y épocas pasadas. Por el otro, como sostiene Peter Childs, el modernismo ha mostrado siempre “tendencias paradójicas, si no opuestas, hacia posiciones revolucionarias y reaccionarias, el temor ante lo nuevo y el deleite por la desaparición de lo viejo, el nihilismo y el entusiasta fanatismo, creatividad y desesperanza”.<sup>13</sup> Ahora, mantener íntegros los discursos de

modernidad y las articulaciones del modernismo implica no sólo rastrear las distintas pero entrelazadas maneras en que cada uno ofrece una cesación y superación del pasado, sino también recordar que las contradicciones y contenciones constituyentes del/de los modernismo/s puede alzar un espejo ante las características y contingencias interconectadas de modernidad; ese agudamente universal de los universales autoritativos.

Acercarnos a los enredos entre modernidad, modernismo y modernización desde esta dirección, en que ninguno está simplemente doblado dentro de otro, sino que sus mutuos vínculos son reconocidos adecuadamente, podría tener consecuencias relevantes. Basándome en propuestas anteriores mías, modernidad es entendida ahora no sólo como una poderosa idea e ideología, sino también como algo que implica historias heterogéneas y procesos plurales.<sup>14</sup> Estos imaginarios y procedimientos se extienden hacia atrás por lo menos cinco siglos y se entrelazan en formas importantes, de manera tal que ambos, los modelos de modernización y los movimientos de modernismo, emergen como componentes cruciales, aunque pequeños, de la más amplia articulación de modernidad. Este fenómeno tiene al menos dos caras, que se insinúan mutuamente.

Por una parte, como elementos de un cuadro familiar, son constituyentes de la modernidad los procesos de razón y ciencia, industria y tecnología, comercio y consumo, nación-estado y ciudadano-sujeto, esferas públicas y espacios privados, y religión/es secularizada/s y conocimiento/s desencantado/s. Cabe subrayar que debemos vigilar el interminable desenvolvimiento de estos acontecimientos como historias heroicas. De hecho, en lugar de cuentos teleológicos sobre la marcha de la modernización/modernidad, esas historias deben desenredarse como narrativas más bien moteadas o, incluso, modelos de modernización registrados como parte de los protocolos de modernidad. Por la otra, aunque a menudo se pierde de vista este punto, en el centro de modernidad encontramos también procesos de imperios y colonias, de raza y genocidio, de creencias resurgentes y tradiciones reificadas, de regímenes disciplinarios y sujetos subalternos, de seducciones del estado y encantamientos de lo moderno. Aquí adquieren importancia las lecciones aprendidas de la naturaleza partida –de doble cara, como Jano– del modernismo. Quiero decir que aun cuando modernidad ha sido retratada siempre como la encarnación

de una trayectoria singular, sin costuras, la realidad es que sus principales procedimientos han sido contradictorios, contingentes, y confrontados; es decir, protocolos que si bien están incesantemente articulados también son críticamente desarticulados entre sí.<sup>15</sup>

Son precisamente estos procedimientos los que emergen expresados por los sujetos de modernidad. Aquí, me refiero a actores históricos que han sido participantes activos en procesos de modernidad: actores sociales que han sido tanto *sujetos a* estos procesos como *sujetos que los moldean*. En siglos recientes, los sujetos de modernidad han incluido, por mencionar sólo unos pocos ejemplos, campesinos, artesanos y trabajadores en el sur de Asia que han articulado en diversas maneras procesos coloniales y poscoloniales; comunidades indígenas en las Américas bajo el dominio colonial y, más tarde, nacional; los pueblos de descendencia africana no sólo en el continente sino también en diferentes diásporas en el mundo; y hombres y mujeres subalternos, marginados y de la élite en arenas tanto no occidentales como occidentales. Así, no sorprende que estos sujetos hayan registrado, dentro de ciertas medidas y significados, las contradicciones, contenciones y contingencias constituyentes de modernidad.<sup>16</sup>

Todo esto enfatiza, además, la importancia de afecto y subjetividad –largamente privilegiados en el/los modernismo/s– en exploraciones de modernidad. Pero hay que hacerlo al tiempo que se niega a dirigirse al/a los afecto/s como el otro reprimido de lo moderno, y se rechaza un entendimiento del/de los sujeto/s como entes soberanos.<sup>17</sup> Sobra decir que dichas medidas son claves para desenredar los procedimientos de modernidad. Primero, es bien sabido que las concepciones de modernidad generalmente proceden al imaginar el fenómeno mediante un retrato del moderno sujeto europeo y euroamericano (frecuente e implícitamente masculino).<sup>18</sup> Yo, en cambio, quiero sugerir que es inadecuado confundir *el sujeto moderno* con el *sujeto de modernidad*. ¿Será, entonces, que mi articulación de los sujetos de modernidad amplía productivamente el rango del acercamiento a modernidad y sus participantes? Además, la mía no es una afirmación cronológica de que todos los que viven en la edad moderna cuentan como sujetos modernos; ya que los sujetos de modernidad han revelado, una y otra vez, que existen diferentes maneras de ser moderno, que en un momento accesan para luego



exceder las estipulaciones del moderno sujeto occidental. Empero, muy a menudo al moldearse a sí mismos los sujetos de modernidad apenas se preocupan por el moderno sujeto occidental, aunque simultáneamente se encuentran articulando los duraderos términos de modernidad. ¿Cuáles son las implicaciones de este reconocimiento para tejer distintas texturas y transformaciones de afecto y subjetividades –incluidas las experiencias, articulaciones y elaboraciones inherentemente plurales del tiempo y espacio y sus marañas– en la consideración de modernidad? Finalmente, cabe subrayar que existen otros sujetos modernos además de los occidentales, y que encarnan una formidable heterogeneidad. ¿No sugiere esto la necesidad de que las discusiones de modernidad repiensen las imágenes exclusivas del sujeto moderno, en escenarios tanto no occidentales como occidentales?<sup>19</sup>

Como sea, espero que esté claro que los acercamientos a la modernidad que esbozo aquí no pretenden definir comprensivamente esta categoría, entidad y proceso. Más bien, lo que propongo es abrir espacios para discutir críticamente los procedimientos de modernidad y sus múltiples persuasiones. Es en este espíritu que ahora paso a un acercamiento crítico, pero positivo, mediante dos influyentes retratos de modernidad.

### Articulando modernidad

Por largo tiempo han abundado en el mundo tanto ideas agresivas que alzan a un Europa/Occidente imaginario como la pieza central de modernidad, historia y democracia, como varias corrientes simplistas de retórica anti-Ilustración que suelen reflejar sólo representaciones de una singular e hinchada modernidad.<sup>20</sup> Es preciso cuestionar ambas simultánea y cuidadosamente. Las urgentes dimensiones de esta tarea se derivan del interrogante de cómo dichas concepciones cabalísticas caracterizan múltiples terrenos, desde el primer mundo hasta el cuarto.

Es crucial entender estos terrenos y concepciones y no simplemente descartarlos. Sin duda he comentado lo suficiente como para dejar claras mis disposiciones hacia críticas impacientes de modernidad, entonces es apropiado en este momento volver a obras seminales que endosan la

modernidad de manera autoritativa. Mi propuesta crítica tiene como premisas dos admisiones adicionales. La primera es la necesidad de ir más allá de los límites básicos de los actuales discursos post-coloniales. Para no entrar en tanto detalle, basta decir que varios ejercicios en esta área muestran una alarmante tendencia de referirse insular y mayormente a los trabajos de los autores de –supuestamente– estudios vanguardistas en un campo que suelen demarcar de manera demasiado pulcra. Esos escritos se limitan a disparar balas de salva–inevitablemente constreñidas– contra sus “eurocéntricos” adversarios académicos sin jamás tratar de adentrarse en los protocolos de sus argumentos. El segundo punto tiene que ver con la relevancia crítica dentro de la práctica académica de evaluar a detalle los supuestos y las entidades que sostienen nuestros mundos; en este caso, los que se enfocan en la modernidad. Allí encontramos disposiciones y protocolos que combinan el re-pensamiento y reconocimiento de los mundos del pasado y sus categorías *con* el cuestionamiento y la reafirmación de conceptos y entidades del presente, asuntos que retomo más adelante.

Empecemos, entonces, con algunas preocupaciones y cuestiones que pesan sobre la modernidad y sus discusiones surgidas del trabajo del destacado, incansable filósofo Jürgen Habermas. Sobra decir que Habermas ha jugado un papel clave en ampliar los horizontes democráticos del “inconcluso” proyecto de la Ilustración, especialmente con sus elaboraciones de la razón como “acción comunicativa” y de una modernidad autocrítica.<sup>21</sup> Conversamente, al reproducir la ineluctable conjunción de modernidad con Europa, sus escritos tocan una melodía totalmente etnocéntrica –o, quizá mejor, un refrán plenamente eurocéntrico– en el pensamiento “clásico” y la teoría “crítica”.<sup>22</sup> Lo que impugno aquí es el requisito de conservar por más tiempo estas dos dimensiones, estas disposiciones conjuntas, del pensamiento de Habermas.

A fin de evitar otra exegesis más de su obra, quiero retomar un inusitado comentario personal sobre el trabajo del filósofo de un pensador afín. Es significativo que esta afirmación crítica no apareció en alguna intrincadamente elaborada discusión filosófica, sino de palabras crudas extraídas de una entrevista concedida por el teórico social y político, Zygmunt Bauman. A continuación cito lo que Bauman dijo en esa ocasión respecto del “poder de argumento” en el mundo según Habermas, aunque breve, esta cita es de gran importancia.

Creo que lo que realmente me atrajo a Habermas fue su ideal de una sociedad moldeada en el patrón de un seminario de sociología; es decir, sólo hay participantes y lo único importante es el poder de argumento... Esto me gustó como un *focus imaginarius* utópico, algo como la idea del experimento ideal que, desde luego, jamás puede lograrse, pero a menos que lo tengas no puedes experimentar para nada. Me gustó este horizonte, este prospecto, como el factor organizativo [y] directriz de nuestros esfuerzos – hacia dónde debemos apuntar.<sup>23</sup>

La relevancia y las imperfecciones del “poder de argumento” en el pensamiento de Habermas tienen que ver con lo que nos enseñan acerca de los límites y las potencialidades de pensar en modernidad. Pero esto sólo es posible cuando el aprendizaje y des-aprendizaje estén predicados en nuestros esfuerzos en la labor del entendimiento intelectual por vincular la convicción de impugnar cuidadosamente con el deseo de afirmar críticamente. Una vez más, esto implica afirmar y cuestionar categorías analíticas (y cotidianas) y mundos heterogéneos (aunque traslapados).

Aquí son dos los puntos pertinentes. Primero, el énfasis de Habermas en el poder de argumento parece entrelazarse crucialmente con las posibilidades y los confinamientos subyacentes a su concepción de la razón como “acción comunicativa.” Estos protocolos desplazan una racionalidad simplemente centrada en el sujeto al tiempo que hacen hincapié en el “contra-discurso” de la modernidad.<sup>24</sup> Juntos, anuncian temas de una racionalidad “intersubjetiva”, así como una obligación al otro en deliberación, aunque también señalan cómo dichas propuestas están, aparentemente, circunscritas por “la razón escolástica”.<sup>25</sup> Segundo, vale la pena ponderar si las precisas proyecciones de sociedad de Habermas que siguen el “patrón de un seminario de sociología” están vinculadas, de distintas maneras, con su “historia idealizada” que presenta el pasado en términos de esquemas temporales modulares, los cuales implican atenuadas etapas de sucesión.<sup>26</sup> Como corolario está el tema de encarar este desafío: qué hacer cuando el argumento falla (incluso en situaciones como un seminario de sociología o una discusión académica): es decir, en el momento en que, a pesar de su poder y persuasión, el argumento choca con un total rechazo de parte de un interlocutor firmemente reacio, o de algún otro aparentemente inconmensurable. Frente a estas cuestiones, quiero ofrecer dos amplias movidas para cuestionar y reafirmar mediante los actos de leer y escribir.

Primero, es vital examinar el marco etnocéntrico de la racionalidad que ofrece Habermas, mismo que descansa en sus representaciones de modernidad como un fenómeno europeo total e internamente autogenerado, a la vez que descarta todo vínculo con el imperio o con mundos no occidentales. Pero es crucial asimismo retomar esta iniciativa al ponderar simultáneamente la propuesta de este filósofo sobre el contra-discurso de modernidad. Esto implica, precisamente, entender cómo Habermas explora la encrucijada primaria de este contra-discurso a fin de señalar un “camino despejado pero no tomado: la conceptualización de la razón en términos de una inter-subjetividad no coercitiva de entendimiento mutuo y reconocimiento recíproco”.<sup>27</sup> Estas son las formulaciones que ven en la razón algo ineluctablemente situado; es decir, “concretizado en historia, sociedad, cuerpo y lenguaje”; percibiendo que su potencial requiere realizarse en la “práctica comunicativa de la vida ordinaria, cotidiana”; y, frente a las críticas totalizadoras de la razón, enfatizan su capacidad de ser crítico.<sup>28</sup>

Al mismo tiempo, y antes de dejarnos llevar por el “poder de argumento” del propio Habermas, vale la pena reflexionar sobre cómo estas proposiciones cargan problemas propios. Por una parte, reducen las relaciones de poder político a relaciones de comunicación, así “subrepticamente arrojando lo político de vuelta al terreno de la ética.” Por la otra, suprimen los registros viscerales de ser y de diferencia a un *telos* de lenguaje que provee el modelo del discurso práctico y racional, que tiende siempre hacia consenso.<sup>29</sup> Ahora, la lectura que propongo tal vez desarregla el esmeradamente empaquetado pensamiento de Habermas y revela –al menos en mi perspectiva distinta y crítica– tendencias contenciosas que poseen tanto limitaciones como potencialidades.

Todo esto implica desviarnos del a menudo excluyente, a veces *a priori*, e inconsistentemente depoliticizante tenor de las promulgaciones del filósofo respecto de la comunicación y el consenso, lo inter-subjetivo y lo no coercitivo, y lenguaje y razón. Aparte, significa aprender, y al mismo tiempo ver más allá, de las tensiones y sensibilidades del pensamiento anti-fundacional que plantea, primariamente, el otro de la razón. Estas lecciones aprovechan críticamente, sin sucumbir fácilmente, a la amplia crítica que da Habermas a esas tradiciones. Por último, impelida por esos protocolos,

la lectura aquí propuesta requiere afirmar los importantes horizontes a que apunta el pensamiento de Habermas al ponderar la naturaleza situada y crítica de la racionalidad. Esto es especialmente cierto porque sus proyecciones del “poder de argumento” ahora parecen rozar con sus propios supuestos. En conjunto, estas propuestas hacia una lectura crítica-afirmativa de Habermas tienen un propósito más amplio: señalar la posibilidad de que sus nociones del contra-discurso de modernidad sean introducidas en tensiones productivas con imaginarios diferentes y alternos de modernidad/modernidades, política y democracia.

Segundo, es relevante cuestionar las elisiones *a priori* de modernidad con Europa en Habermas –cada una de las cuales aparece como hecho histórico, metáfora teórica y abstracción analítica– especialmente porque rastrean no sólo la manera en que Occidente es ensayado como modernidad, sino cómo modernidad es escenificada “como Occidente”.<sup>30</sup> Al mismo tiempo, lejos de simplemente señalar, o meramente categorizar, la obra de Habermas como eurocéntrica, este esfuerzo implica asimismo penetrar en los protocolos de su pensamiento, donde no sólo una escisión de lo no Occidental sino una historia con patrón, atenuada e idealizada de Europa, fortalece una teoría crítica de la modernidad. Ya presenté el ejemplo de una nota concerniente a las afirmaciones esquemáticas y etapistas del filósofo acerca del surgimiento y predicamento de la nación (occidental). El asunto es llevado más adelante sólo por las discusiones críticas-teóricas e históricas de la influyente versión de Habermas de la esfera pública. Aquí, una línea importante de crítica se enfoca en cómo la concepción habermasiana de la esfera pública liberal propone una historia idealizada de las esferas públicas liberales. Así, la versión del filósofo se niega a reconocer las tradiciones plurales de intercambio razonado características de la Europa occidental del siglo XVIII. Además, ignora cómo el público burgués se apropió y marginalizó nociones de participación y discusión pública más incluyentes al estrechar estratégicamente el rango de posibles participantes en ese escenario.<sup>31</sup>

El punto es que no basta lamentar y simplemente criticar la ausencia del no Occidente e imperio en la teoría clásica. Esas interminables aseveraciones y fáciles refutaciones circunscriben de manera por demás crucial una lectura más crítica del pensamiento europeo. La tarea más importante consiste en

plantear cuestiones concernientes a la más amplia subordinación de historia a teoría; me refiero a interrogantes respecto de cómo los pronunciamientos engrandecedores y definitorios de teoría/filosofía canibalizan y expropian densos y heterogéneos enredos del pasado/historia, no sólo al tratar a este último como material de caso meramente ilustrativo, sino al refundirlos re-esquemáticamente a través de cuadrículas resolutamente modulares. Lejos de culpar a Habermas por una única rareza en teoría y pensamiento, sugiero que una apreciación crítica de su obra revela a esos penetrantes asuntos al horizonte de una lectura recuperativa, al registrar intercambios desiguales entre el aquí-y-ahora y la historia. Dichos intercambios sustituyen incesante, afirmativa e indolentemente el “debería” por el “es” en proyecciones del pasado y presente, y tienen amplias implicaciones para aprehensiones académicas y el sentido común escolástico.<sup>32</sup>

Permítanme concretar estas propuestas al referirme por un momento a otra influyente discusión de modernidad, una que articula distintas aprehensiones de categoría-entidad. Me refiero a un ensayo clave para la historia intelectual de Hans Ulrich Gumbrecht, una contribución que alcanza su apogeo cuando discute los complejos pasados del término “moderno”, pero que también retoma cuestiones de modernidad.<sup>33</sup> De hecho, al intervenir imaginativamente en este campo semántica y analíticamente cargado, este historiador intelectual alemán rastrea sensiblemente la “historia conceptual” del vocablo “moderno” en la Europa occidental. Específicamente, desenreda las intrincadas articulaciones del término y de la noción de “moderno” con otros términos y tradiciones, como “antiguo”, “clásico” y “romántico” en las constelaciones intelectuales europeas de los últimos siglos. Implícitamente, al menos, su material revela que la ruptura con el pasado implícita en la idea de modernidad es rebasada, incluso socavada, por las contenciosas expresiones de su primo íntimo, etimológico y conceptual: “moderno”.

Pero no basta detenernos aquí, porque a la vez que registramos los elementos fuertes del trabajo de Gumbrecht, es igualmente importante probar, con prudencia, el momento de su entendimiento en que el concepto “moderno” cede ante la categoría “modernidad”. Muy pronto emerge con claridad que la versión del concepto de “modernidad” de Gumbrecht queda totalmente “interna” a Europa. Esto no sería necesariamente un problema

en sí —después de todo, estamos examinando la obra de un historiador de la Europa occidental— salvo que la naturaleza puramente interna de su argumento también presagia su forma ineluctablemente excluyente. Así, la historia de la categoría de modernidad de Gumbrecht no sólo omite las múltiples jerarquías de esta metáfora-entidad que se han plasmado de varias maneras en registros tanto conceptuales como históricos, sino que participa activamente en la escenificación de modernidad como Occidente, implícitamente endosando y explícitamente expresando las jerarquías, oposiciones y las oposiciones jerarquizadas de una modernidad excluyente. No sorprende, entonces, que una imaginaria y distendida, aunque palpable y penetrante, Europa/Occidente se vea reificada e hipostasiada en historia, modernidad y destino, para cada sociedad, cualquier cultura y todos los pueblos.<sup>34</sup>

¿Exagero? A continuación presento la única, pequeña concesión —sin ambigüedades— de Gumbrecht al mundo no occidental: “Desde nuestra perspectiva [europea/euroamericana/occidental] al menos, la modernización en los países subdesarrollados está... sucediendo en *algún espacio entre la descolonización y nuestro propio presente*”.<sup>35</sup> Este pronunciamiento habla por sí solo al anunciar claramente sus propias complicidades. Pero mi caso no descansa aquí (y, ya que hemos abordado este asunto, permítanme reiterar que no persigo culpabilidad o inocencia). Como he sugerido, sería demasiado simple endosar la genealogía del término “moderno” de Gumbrecht y, al mismo tiempo, reprender sus presunciones “etapistas” respecto de modernidad. La tarea más desafiante —la que he tratado de indicar en mis lecturas y escritos— es rastrear el formidable enramado de tendencias encontradas que no sólo sostienen el texto, sino que definen el hecho de haberse escrito en primer lugar.

Estos enredos revelan cómo un impulso hermenéutico en las variedades del “historicismo” que retan las esquemáticas proyecciones de la palabra “moderno” cruzan, significativamente, con un “historicismo” desarrollista que hoy presenta “modernidad” a través de estipulaciones etapistas. Por un lado, seguir con el entrelazamiento de estos dos historicismos puede servir para abrir el debate sobre la naturaleza del historicismo en sí; esto es, para explorar a través de acercamientos enfocados los impulsos hermenéuticos, los imperativos desarrollistas, las implicaciones analíticas y las incesantes

marañas que existen en el corazón del historicismo.<sup>36</sup> Por el otro, nuestros protocolos para acercarnos a esta prueba deben rechazar el deseo de hacer trizas este material que, aparentemente, es de una sola tela, sin costuras. Más bien, necesitan examinar la textura disperejamente cosida e irregularmente rasgada del texto, lo que significa desenredar cómo es posible que aun cuando las puntadas que unen el texto están por descoserse, el tejido del trabajo de alguna manera logra mantenerse íntegro en medio de todo, sin disimilar al contencioso entrelazamiento de heterogéneas temporalidades en los tejidos de modernidad.

Enfrentar estas tareas implica asimismo atender la contradictoria y contingente maraña de mundos sociales y aprensiones académicas, especialmente bajo los diseños de modernidad. Recordemos que la elucidación hermenéutica del término “moderno” de Gumbrecht descansa en desenredar los “detalles.” Tales detalles no sólo se niegan a dejarse recolectar en esquemas fáciles de las ciencias sociales, sino constituyen hechos sociales de tremenda importancia para escenarios cotidianos. Conversamente, las presunciones etapistas que moldean el entendimiento de la modernidad de Gumbrecht son, a la vez, atributos de sabiduría escolástica y aspectos del sentido común cotidiano y de su interminable entrejuego.

## Coda

¿Qué está en juego al acercarnos críticamente y articular cuidadosamente los términos de modernidad en el presente? La inmensa importancia de modernidad hoy, me parece, gira en torno a dos series de escándalos del mundo contemporáneo.<sup>37</sup> Estos escándalos son constituyentes de modernidad, de sus límites formativos y de sus posibilidades fisuradas.

El primero concierne al escándalo de Occidente. ¿Cuál es el escándalo de Occidente? Las penetrantes proyecciones de una Europa imaginaria pero tangible, de un Occidente reificado pero palpable, como el *habitus* primario de lo moderno, el espacio consagrado de modernidad, democracia, razón e historia. El segundo es el escándalo de la nación. ¿Cuál es el escándalo de

la nación? Las persistentes proposiciones respecto de estado y nación como portadores de progreso y desarrollo, sea sustancial o efímero, realizado o fracasado. Estos escándalos eliden ansiosamente, y niegan vergonzosamente, las promesas rotas de libertad y de los cimientos no democráticos de la democracia bajo regímenes de modernidad... en la colonia, la poscolonia y el moderno Occidente.

Pero recordar los ultrajes de Occidente y nación no conlleva a descartarlos impaciente e imprudentemente, más bien implica reconocer que los escándalos tienen penetrantes atributos mundanos que yacen en el corazón de los mundos sociales. Estos escándalos y mundos piden una cuidadosa elaboración, especialmente mediante esfuerzos por cuestionar y afirmar conceptos y prácticas en las secuelas de los ultrajes.<sup>38</sup>

A estos procedimientos de impugnar y afirmar los llamo una “historia sin garantía”. Permítanme aclarar este término. Al hablar de una historia sin garantía, no demarco un dominio (o discurso) distinto del quehacer académico, y tampoco sugiero un estilo (o escuela) específico de escribir la historia. Más bien, historia sin garantía se refiere a disposiciones particulares hacia pasado y presente, hacia mundos sociales y sus entendimientos críticos. Mi referencia apunta hacia una práctica que consiste en cuestionar de manera cuidadosa y en afirmar de modo crítico los mundos sociales; la cual permanece bastante consciente de los límites de sólo desmitificar o desenmascarar historias y sujetos, creencias y prácticas. Habiendo establecido esto, comencemos con la siguiente consideración: por largo tiempo en esquemas académicos y aprehensiones cotidianas las ganancias y los fines del progreso en el pasado, los derechos y las expectativas del desarrollo en el presente —en tanto maneras de ver, métodos de imaginar, modos de sentir, estructuras de sentimiento y texturas de experiencia— constituyen precisamente la garantía de historia bajo modernidad. Aquí, abordar una historia sin garantía podría ser un medio para impugnar cautelosamente las garantías de progreso bajo regímenes de modernidad, y de pensar a profundidad las proyecciones y presuposiciones, los escándalos y esquemas, que produce y sostiene.

Si esta invocación de una historia sin garantía recuerda la célebre llamada de Stuart Hall a un “marxismo sin garantía”, también sugiere sus énfasis. Las disposiciones de una historia sin garantía participan en esfuerzos críticos

continuos y más amplios que señalan un “reciente giro ontológico” en la teoría contemporánea. En palabras del filósofo político Steven White, estos son “el resultado de una creciente tendencia a interrogar a más detalle esas ‘entidades’ que presuponían nuestros típicos modos de ver y hacer en el mundo moderno”.<sup>39</sup> Las concepciones, proposiciones y ultrajes que una historia sin garantía cuestiona no son forjados como simples objetos de conocimiento ni tratados como meras aberraciones ideológicas. Más bien se entienden como condiciones de conocer bastante intimidantes, entidades y coordenadas que amacizan nuestros mundos y que exigen una articulación crítica. Precisamente este reconocimiento aprende de —aunque es distinto a— las perspectivas “anti-fundacionales” que se preocupan mayormente por deshacer las “fundaciones” y “metafísicas” al sugerir una robusta resistencia a algunos turbios mundos que han venido a existir, o insinuar una heroica resignación ante las terribles verdades que encaramos hoy. Siguiendo con White, hay un cambio en la “carga intelectual de preocuparse por aquello que está opuesto y deconstruido”, y enfrentar asimismo “lo que debe articular, cultivar y afirmarse ante sus secuelas”.<sup>40</sup>

Las disposiciones de una historia sin garantía se vinculan íntimamente con los términos de una “débil ontología”, reconociendo al mismo tiempo el carácter contestable y contingente y la naturaleza inevitable y necesaria de las “conceptualizaciones fundamentales del ser, del otro y del mundo”.<sup>41</sup> Esto no significa sólo clamar contra lo universal, ni tampoco defender *a priori* lo particular. Más bien, se trata de prestar atención a las implicaciones compartidas y la producción mutua de lo universal y lo particular, sus exclusiones fundamentales y contradicciones constituyentes, su penetrante presencia y sus reclamos urgentes.<sup>42</sup> Esto obliga además a una minuciosa consideración de las categorías analíticas de procedencia académica al conjuntarlas con las configuraciones cotidianas de estas entidades, los términos demandantes de los mundos cotidianos; sin privilegiar ni uno ni el otro, sino desenvolver ambos bajo vigilancia en vista de su articulación crítica. Mediante estas disposiciones hacia una prudente interrogación, afirmación que deviene interrogación, pero afirmación abierta aún a ser revisada —cada cual una real representación y no un simple pronunciamiento programático— en medio de todo esto la historia sin garantía abre la posibilidad de alzar un

espejo ante las presuposiciones, categorías y entidades que se encuentran en lo profundo de los mundos sociales.

Estas medidas ponen en tela de juicio los poderosos escándalos que hemos encontrado —*i.e.*, los de Occidente y de nación— pero también los ultrajes de otras categorías-entidades, como las postcoloniales. Empero, los protocolos en juego tampoco tratan a estos escándalos como simples fantasmas analíticos, efímeros, fácilmente extirpados mediante el conocimiento profético. Para reiterar, los procedimientos más bien reconocen la densa presencia de los escándalos no sólo como objetos de conocimiento sino como condiciones del saber. Siguen conscientes de las expresiones analíticas y configuraciones cotidianas de los escándalos, de lo analítico y de lo cotidiano que se juntan sólo para luego separarse. Hablar de estos escándalos, entonces, significa resistirse al deseo de transformar a Occidente y a la nación (o a imperio y modernidad) en manifestaciones monolíticas de un poder que lo abarca todo. Implica, además, renunciar a la tentación de simplemente desprovincializar la historia y el conocimiento de Occidente, de sólo desmitificar el estado y la nación modernos. En su lugar, habría que volver a encontrar el parroquialismo de Occidente y la presunción de la nación. Esto se logra al atender la heterogeneidad formadora que produce e indaga en los reclamos de exclusividad de Occidente y de nación.

Es claro que lo anterior no nos conduce ni a abordar la noción del escándalo como si significara una cruda sensación, ni a tratar a la existencia del mismo como una mera desviación del orden social. En su lugar, se trata de registrar que la continua presencia de escándalo intima el estado conocido de los órdenes sociales. Así, las obviamente sensoriales proyecciones de Occidente y de nación insinúan, en sí, renovaciones rutinarias de las normas dominantes y los imperativos del gobierno. En otras palabras, seguir con los escándalos que fortalecen nuestros turbios mundos conlleva a rastrear el íntimo entretejido de nación e historia, la incómoda trenzada de lo colonial y lo postcolonial, y el intrincado enramado de imperio y modernidad.

## Notas

<sup>1</sup> Este artículo refiere a algunos escritos míos anteriores. Cito unos en el momento apropiado, pero aprovecho especialmente: Saurabh Dube, “Makeovers of Modernity: An Introduction”, en Dube (ed.) *Modern Makeovers: Handbook of Modernity in South Asia*, Oxford University Press, Nueva York-Nueva Delhi, 2011, y Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Yoda Press, Nueva Delhi, 2010.

<sup>2</sup> Los proyectos referidos se representan y expresan especialmente en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Duke University Press, Durham y Londres, 2004; Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Routledge, Londres, 2010; Dube, *After Conversion*, *op. cit.*; y Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Social Science Press y Berghahn Books, Nueva Delhi-Nueva York, 2005. Véanse asimismo, Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Authority among a Central Indian Community, 1780-1950*, State University of New York Press, Albany, NY, 1998; Dube (ed.) *Historical Anthropology*, Oxford University Press, Nueva York-Nueva Delhi, 2007 y Dube (ed.) *Postcolonial Passages*, Oxford University Press, Nueva York-Nueva Delhi, 2004.

<sup>3</sup> Los escritos sobre modernidad/es “colonial(es)”, “múltiple(s)”, “temprano(s)” y “alterno(s)” incluyen Antoinette Burton (ed.), *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Routledge, Londres, 1999; Dube y Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern (Daedalus, Special issue: Early Modernities, 127, 3, 1998; Daedalus, Special issue: Multiple Modernities, 129, 1, 2000)*; y Dilip P. Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham, 2001.

<sup>4</sup> Véanse, por ej., Laura Bear, *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, Columbia University Press, Nueva York, 2007; Amanda J. Weidman, *Singing the Classical, Voicing the Modern: The Postcolonial Politics of Music in South India*, Duke University Press, Durham, 2006; Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham, 2004; James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, University of California Press, Berkeley, 1999; Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 1999; Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, University of California Press, Berkeley, 1998; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press, Princeton, 2000; Donald Donham, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1999; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier, vol. 2*, University of Chicago Press, Chicago, 1997; Paul Gilroy, *Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995; Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*; Dube, *Stitches on Time*; Sanjay Seth, *Subject Lessons*:

*The Western Education of Colonial India*, Duke University Press, Durham, 2007; y Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000. Véanse también, Anand Pandian, *Crooked Stalks: Cultivating Virtue in South India*, Duke University Press, Durham, 2009; Anupama Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, University of California Press, Berkeley, 2009; Ajantha Subramanian, *Shorelines: Spaces and Rights in South Asia*, Stanford University Press, Stanford, 2009; Véronique Bénéï, *Schooling Passions: Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford University Press, Stanford, 2008; Simon Durning, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford University Press, Stanford, 2003; Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, University of Chicago Press, Chicago, 2004; Michael Saler, “Modernity and Enchantment: A Historiographic Review”, *American Historical Review*, 111(3), 2006, pp. 692-716; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000; Ritu Birla, *Stages of Capital: Law, Culture, and Market Governance in Late Colonial India*, Duke University Press, Durham, 2009; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 2002; Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 1996; y Vasant Kaiwar y Sucheta Majumdar (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Duke University Press, Durham, 2003.

<sup>5</sup> Jean Comaroff y John Comaroff, “Introduction”, en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. xi.

<sup>6</sup> Akeel Bilgrami, “Occidentalism, The Very Idea: An Essay on the Enlightenment and Enchantment”, <http://3quarksdamente.blogspot.com/2008/09/occidentalism-t.html>, accesada el 19 de noviembre de 2010.

<sup>7</sup> Para una discusión más amplia de las ideas abordadas en este párrafo, véase Saurabh Dube, “Critical Crossovers: Cultural Identities, Postcolonial Perspectives, and Subaltern Studies” en Margaret Wetherell y Chandra Talpade Mohanty (eds.) *The Sage Handbook of Identities*, Sage, Londres, 2010, pp. 136-37.

<sup>8</sup> Aquí, afirmaciones especialmente influyentes incluyen, W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960; y David E. Apter, *The Politics of Modernization*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.

<sup>9</sup> Reconozco que las reevaluaciones de modernización enfatizan el lugar de “tradicción” en las elaboraciones del “desarrollo”, por ejemplo; pero esos entendimientos se basan aún en las oposiciones –y plantillas teleológicas– de los discursos de modernidad.

<sup>10</sup> Saurabh Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology” en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 2007, especialmente pp. 6-7.

<sup>11</sup> Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Verso, Londres, 2005, p. 218.

<sup>12</sup> Un paralelo es la manera en que tendencias opuestas de conocimiento moderno – definidas como racionalismo *vs.* historicismo, analítico *vs.* hermenéutico, y progresista *vs.* romántico– a menudo pueden combinarse en la práctica intelectual y llevar a contradicciones, contenciones, ambivalencias y excesos; Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, pp. 10-15; véase asimismo, Dube, *After Conversion*.

<sup>13</sup> Peter Childs, *Modernism: The New Cultural Idiom*, Routledge, Nueva York, 2000, p. 17.

<sup>14</sup> Véanse por ej., Dube, *Stitches on Time*; Dube, *After Conversion*; y Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*.

<sup>15</sup> Dube, *Stitches on Time*, especialmente p. 11.

<sup>16</sup> Saurabh Dube, “Modernity and its Enchantments” and “Introducción” en Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Routledge, Londres, 2010, pp. 1-43.

<sup>17</sup> Sobre cuestiones de afecto, he encontrado iluminador a William Mazarella, “Affect; What is it Good for?”, en Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*, pp. 291-309.

<sup>18</sup> Aquí desarrollo ideas que surgieron primero en Dube, *Stitches on Time*.

<sup>19</sup> Estos varios sujetos modernos en Occidente y no Occidente también son sujetos de modernidad. Pero, reitero, no todos los sujetos de modernidad son sujetos modernos.

<sup>20</sup> Para mi formulación más temprana de estas cuestiones véase, por ej., Dube, *Untouchable Pasts.*; pero para mi entendimiento más reciente véanse, por ej., Dube, *Stitches on Time*; y Dube (ed.) *Enchantments of Modernity*. Estas últimas exploran, en particular, los dualismos no como simples fantasmas analíticos sino como portadores de profundos atributos mundanos.

<sup>21</sup> Por ej., Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Fredrick Lawrence, MIT Press, Cambridge, Mass., 1987.

<sup>22</sup> *Ibid.* Como es bien sabido, las críticas de la naturaleza eurocéntrica del conocimiento moderno hoy abundan en la academia. Algunos de los estudios que me ayudaron explícitamente a examinar los atributos etnocéntricos de buena parte de la teoría clásica y crítica son Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Occidental Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1988; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983; Comaroff y Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*; Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, (*Representations* 37, Winter 1992, pp. 1-26); Walter Dignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995; y Enrique Dussel, “Eurocentrism and Modernity” (*Boundary 2*, 20, 1993,

pp. 65-76). Pero he entendido el énfasis de esos escritos de manera más bien particular; por ej., de la obra de Enrique Dussel retomo la necesidad de cuestionar críticamente los fundamentos eurocéntricos del discurso filosófico de la modernidad, y aprovecho de sus trabajos (y los de Walter Mignolo) la importancia de recordar no sólo la modernidad de la Ilustración (y sus conexiones críticas con los colonialismos británico y francés) sino también la modernidad del Renacimiento (y su íntimo entrelazamiento con los imperios creados por España y Portugal). Empero, también busco pensar a través de la atribución *a priori* de alteridad e innata pureza de Dussel y Mignolo hasta los mundos subalternos y no Occidentales. Distinciones similares marcan mis propuestas sobre la importancia de combinar la voluntad de cuestionar cautelosamente con el impulso de reafirmar críticamente conceptos y entidades en el quehacer intelectual.

<sup>23</sup> Bauman, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londres, 1992.

<sup>24</sup> Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, y del mismo autor, *The Theory of Communicative Action*, trans. T. McCarthy, 2 vols., Beacon Press, Boston, 1984. Véanse asimismo, Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, trans. William Mark Hohengarten, Cambridge, MIT Press, Mass., 1992; y Thomas McCarthy, "Introduction", en Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, pp. vii-xvii.

<sup>25</sup> Sobre la noción de "razón escolástica" véase Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, Polity Press, Cambridge, 2000.

<sup>26</sup> A continuación, Craig Calhoun comenta la historia idealizada respecto de la nación en Habermas. Empieza con una cita del texto del filósofo tomado de *The Inclusion of the Other*: "La nación-estado debe sus éxitos históricos al hecho de que sustituyó las relaciones de solidaridad entre ciudadanos por los desintegrados lazos corporativos de la temprana sociedad moderna. Pero este logro republicano pelagra cuando, en cambio, la fuerza integradora de la nación de ciudadanos es rastreada al hecho pre-político de un pueblo cuasi-natural; es decir, a algo independiente de, y anterior a, la formación de la opinión y la voluntad política de los ciudadanos". Al citar el texto, Calhoun, el crítico de Habermas, continúa, "Pero pause aquí para notar el orden temporal sugerido en el pasaje. *Primero* hubo comunidades locales, gremios, cuerpos religiosos y otros 'lazos corporativos', *luego* hubo ciudadanía republicana con su énfasis en la identidad cívica de cada ciudadano. *Más tarde*, ésta fue socavada por el etnonacionalismo. Lo que se pierde de vista aquí es el grado en que todas estas formas de organizar la vida social existían simultáneamente, a veces peleadas, a veces simbióticamente. Nuevos "lazos corporativos" han sido creados; por ej., notablemente en el movimiento laboral y las comunidades religiosas. Conversamente, no hubo ningún momento 'puramente republicano' en que las ideas de nacionalidad no informaban la imagen de la república y la constitución de sus límites"; Craig Calhoun, "The Class-consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism", en Dube (ed.) *Enchantments of Modernity*, pp. 319-20, énfasis en el original.

<sup>27</sup> McCarthy, "Introducción", p. xvi.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. xvi-xvii.

<sup>29</sup> Véanse aquí Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. J. Shapiro, Beacon Press, Boston, 1971; y del mismo autor, *Theory of Communicative Action*. Las citas críticas se derivan, respectivamente, de Bourdieu, *Pascalian Meditations*, p. 66, y Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2000, pp. 36, 138. Véase asimismo Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge, 1991.

<sup>30</sup> Timothy Mitchell, "The Stage of Modernity", en Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, p. 15, énfasis en el original.

<sup>31</sup> Véase Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge MIT Press, Mass., 1992. Considere también Bourdieu, *Pascalian Meditations*, pp. 65-67.

<sup>32</sup> Tocante a estas cuestiones, he discutido en otro lugar el intercambio activo entre el "debería" y el "es", lo "ideal" y lo "real", especialmente con relación a proposiciones de la secularización del mundo. El punto es que en lugar de considerar a cualquiera de estos dos como una simple "figura de paja", es el entrelazamiento de estas formas propositivas que subyace a los mundos sociales y sus aprehensiones cotidianas y entendimientos académicos. Dube, "Introducción", *Enchantments of Modernity*.

<sup>33</sup> Hans Ulrich Gumbrecht, "A History of the Concept 'Modern'", en Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, trans. Glen Burns, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992. Quizá sea significativo el que el mismo Habermas cita a Gumbrecht en sus primeras consideraciones de la conciencia del tiempo de la modernidad en su *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 8.

<sup>34</sup> Claramente, esta penetrante proyección "metageográfica" ha sido elaborada de diversas maneras, unas evidentemente agresivas, otras aparentemente benignas, empotradas, desde luego, en la teoría de "modernización", pero también anidadas desde antaño en los intersticios del pensamiento social y político occidental. La proyección también encuentra articulaciones contradictorias en discretas expresiones de "tradicción" que cuestionan la "modernidad" al invertir la importancia moral de sus jerarquías y oposiciones constituyentes. Reconsiderar rigurosamente la modernidad implica analizar dichas oposiciones, jerarquías y elisiones. Véanse, por ej., Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990; y Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*.

<sup>35</sup> Gumbrecht, "A History of the Concept 'Modern'", p. 108.

<sup>36</sup> Para una amplia discusión del entrelazamiento de hermenéutica, filosofía e historicismo en los siglos XVIII y XIX, véase Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, Yale University Press, New Haven, 1998. Una aguda crítica de lo que yo llamo el historicismo desarrollista con sus inicios en el siglo XIX se encuentra en Chakrabarty, *Provincializing Europe*. El punto es que estos poderosos argumentos sobre la naturaleza del historicismo se han pasado de noche: al entrelazar distintos impulsos



historicistas un estudio como el de Gumbrecht quizá haga posible un diálogo sobre las diferentes y contenciosas pero traslapadas articulaciones del historicismo.

<sup>37</sup> Esta sección aprovecha extensamente Dube, *Stitches on Time*.

<sup>38</sup> Véase asimismo, Timothy Mitchell (ed.) *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, pp. viii, xii-xiii.

<sup>39</sup> Dicho desplazamiento implica, entonces, más que el “giro ontológico” que a la vez considera cuáles “entidades son presupuestas” por las teorías y acepta “un compromiso con la existencia de ciertas entidades” que es implícito al afirmar una teoría (White, *Sustaining Affirmación*, pp. 4-5). Además, obras críticas en las ciencias sociales y humanidades socialmente moduladas hoy pueden cruzar con el tipo de cuestionamiento que define el reciente giro ontológico discutido aquí. Registrar esto dista mucho de negar la relevancia de distintos procedimientos de interrogación y afirmación en la teoría política contemporánea, más bien se trata de enfrentarlos prudentemente a fin de dirigirnos a asuntos relacionados, especialmente articulando los mundos más allá de Occidente.

<sup>40</sup> White, *Sustaining Affirmación*, p. 8.

<sup>41</sup> *Ibid.* Esto significa, además, que mi propuesta de una historia sin garantía, al dialogar con los términos de una débil ontología, aprende de, a la vez que extiende, las sensibilidades y pasos de la crítica “post-fundacional”.

<sup>42</sup> Para expresiones diferentes de estas disposiciones compare Chakrabarty, *Provincializing Europe* y el énfasis de Stephen White en las figuraciones de “los constituyentes universales del ser humano” basadas en reconocer que la persuasividad de estos universales existenciales “nunca podrá desenredarse plenamente de una interpretación de las actuales circunstancias históricas”, de manera que “ganar acceso a algo universal acerca del ser humano y el mundo es siempre también una construcción que no puede deshacerse de una dimensión histórica” (White, *Sustaining Affirmación*, p. 9). Véanse asimismo, Dube, “Presence of Europe: An Interview with Dipesh Chakrabarty”, en Dube (ed.) *Postcolonial Passages*; y Michel-Rolph Trouillot, “North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945”, en Dube (ed.) *Enchantments of Modernity*. Me parece que estas distintas consideraciones sugieren horizontes compartidos, ambas cruciales para interrogar y afirmar en el corazón de una historia sin garantía.

Traducción del inglés: Paul C. Kersey

---

# Reseñas

---

Mario Teodoro Ramirez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, Siglo XXI/UMSNH, 2011

RAÚL TREJO VILLALOBOS  
Universidad Autónoma de Chiapas

El título del hasta ahora último libro de Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* (Siglo XXI/UMSNH, México, 2011), es probable que provoque en más de uno cierto rechazo, enfado, escepticismo o extrañeza. No podría ser de otro modo: sobre todo si tenemos como referencia, por un lado, las consecuencias y las promesas incumplidas de los humanismos anteriores (modernistas) y, por otro, la amplia difusión del “antihumanismo” posestructuralista, el irracionalismo posmoderno, el fin de la historia y las ideologías, el fin de las utopías y la crisis en distintos aspectos de la vida contemporánea. Sin embargo, apenas se revise el índice o algunas páginas, también es probable, más altamente probable, que el libro atraiga el interés de muchos y pueda suscitar el enfrentamiento del tema con una nueva mirada.

Como el mismo título indica, el texto consta de dos grandes partes: la primera de éstas con seis capítulos; y la segunda, la dedicada a Luis Villoro, con cuatro. En los capítulos de la primera parte, Mario Teodoro Ramírez aborda y expone críticamente, por un lado, las generalidades tanto sobre el humanismo (el del pasado y el del presente, el de la nueva época) como los nuevos paradigmas en el saber, la epistemología y la praxis social y, por otro lado, algunos temas concretos relativos a la filosofía política. En lo que respecta a los capítulos de la segunda parte, se abordan y se exponen de igual manera los mismos temas pero teniendo como centro el pensamiento del filósofo mexicano.

De manera concreta, en “Humanismo y sobrehumanismo”, Mario Teodoro Ramírez plantea el problema y lo justifica y, además, plantea sus propósitos. Después de hablar sobre el humanismo a la ofensiva (contra el teocentrismo), el humanismo a la defensiva (moral, socialista, liberal contra el cientificismo, el capitalismo y el totalitarismo) y el uso y abuso del término, dice: “Tenemos la sospecha, y valga al

menos como hipótesis, de que la respuesta humanista a nuestros desmanes resulta insuficiente, insustancial, quizás contradictoria, si no es que meramente ideológica (...) En esto justificamos la necesidad de ir más allá del humanismo, que es lo que aquí proponemos intentar” (p. 17). De aquí su propuesta, su aventura: pensar de otro modo, abrir nuevos caminos, hablar, tentativamente, de sobrehumanismo. “Quizás, dice, no haya una palabra precisa: la idea es pensar más allá del hombre, desde lo humano, como un espacio de comunicación, como un ámbito de inflexión (...), como un ‘pliegue’ (...) en el inmenso tejido del ser. No como un ente especialísimo, una sustancia o un espejo de lo existente, sino como un ser que es ‘parte’ y no un ‘todo’” (p. 18). Acorde con esto, en el resto del capítulo refiere algunos aspectos o vertientes del poshumanismo: el cuerpo o la corporalidad, la diferencia, la relación del hombre con la naturaleza y la relación del mismo con la tecnología.

En “De la *hybris* moderna a la *phronesis* posmoderna”, título del segundo capítulo (el más extenso de todos), se cuestiona sobre la vigencia o no del humanismo al mismo tiempo que aborda y desarrolla varios temas sobre el pensamiento actual: una “caracterización crítica de la modernidad y su concepción teleológica de la historia”, el existencialismo ontológico o la existencia como coexistencia, el tema de lo sagrado (el cual es apenas un anuncio de lo que desarrollará más ampliamente en un capítulo posterior), la cuestión de la diferencia (en sus versiones del género y del pluralismo cultural) y el asunto de la racionalidad ligado a la *phronesis*: “Es la racionalidad—dice—como la capacidad humana de vérselas comprensoramente con la particularidad, aleatoriedad y complejidad de lo existente” (p. 53), asunto al que vuelve en el último capítulo del libro.

En el tercer capítulo, “La presencia y el presente: más allá del saber y la historia”, nuestro autor continúa en cierta medida con la crítica al racionalismo de la modernidad y al pensamiento teleológico; habla, asimismo, sobre el agotamiento del humanismo como ideología. Con el propósito de establecer condiciones para construir una filosofía del presente, de la mano de pensadores contemporáneos como Hans Ulrich Gumbrecht y de Giorgio Agamben, expone las diferencias (diez en total) entre la cultura del significado y la cultura de la presencia y algunas concepciones sobre el tiempo predominantes en la cultura occidental y las articula con la epistemología. “¿Qué puede quedar de los saberes, de la tarea del saber, desde los anteriores planteamientos?”, se pregunta. “En general, responde, se trata de despejar el presente para que, en su presencia huidiza, en su fugacidad y, sin embargo, en su persistente insistencia, en su verdad irrevocable, nos permita encontrar el lugar desde donde la memoria, el saber y la inquietud que nos constituye puedan convertirse en acción y decisión, en

creación de sentido, en creación de mundo. Se trata hoy de reivindicar (quizás por primera vez, de vindicar) los derechos de la existencia, el cuerpo, la vida, el mundo, la singularidad y la pluralidad de todo lo que es” (pp. 76 y 77).

A diferencia de los tres capítulos iniciales, en los tres que siguen Mario Teodoro Ramírez se concentra en una serie de problemas, ideas y conceptos que giran en torno a la filosofía política contemporánea. Por ejemplo, en “El giro político en la filosofía del siglo xx”, a partir de Oliver Marchart, recupera las nociones del pensamiento posfundacional y el de diferencia política. “Fragmentos sobre (de) lo político”, por su parte, es una fiesta conceptual: desde “lo impolítico” (de Roberto Esposito) hasta el fin de la representación (en la estética, la epistemología y la política) y el fin de la comunidad (de Jean-Luc Nancy y Esposito), desde la noción de multitudes (Antonio Negri) y las reflexiones sobre el poder (*potentia* y *potestas*) hasta la “inmanencia” (“una *immensa inmanencia*, una *inmensidad inmanente*”) y la democracia absoluta (de Jacques Rancière). Por último, en “Singularidad, comunidad e igualitarismo radical”, vuelve a cierta sobriedad y, considerando a varios de los pensadores antes mentados, se concentra en el “ser-en-común” (como una concepción ontológica de lo común), la “singularidad” (como el ser “cualsea”), y la “igualdad y la democracia radical”.

Para no quedarse en la pura exposición y recuperar estas mismas ideas, conceptos y problemas para la reflexión, Mario Teodoro Ramírez puntualiza, entre otras cosas, lo siguiente, articulando el asunto de la presencia expuesto en el capítulo anterior: “Es, pues, todo el esquema de la ‘trascendencia’ lo que aquí es puesto en cuestión, toda visión teleológica de la temporalidad humana, donde el ‘presente’ siempre es evaluado en función de un ‘futuro’ inexistente, sólo probable, siempre emplazado, nunca ‘advenido’, nunca ‘presente’. Vivir el presente, *para el presente*, esta es la gran revolución de nuestras conciencias que la llamada posmodernidad puede dejar en nosotros” (p. 117).

Las reflexiones sobre la filosofía política, la epistemología y la filosofía de la religión continúan en la segunda parte del libro, pero ahora concentrado en el pensamiento de Luis Villoro (a decir verdad, esta segunda parte también es la continuación de los ensayos publicado en un libro anterior: *La razón del otro: estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, UNAM, México, 2010). Para lo primero, está “Teoría y crítica de la ideología...”; para lo segundo, “La inquietud por la verdad” y, para lo tercero, “Vindicación de lo sagrado...” y “La razón alterada” (el capítulo más breve de todos).

Además de desarrollar ampliamente los puntos a tratar en todos y cada uno de los ensayos (la ideología, la creencia, la verdad, la racionalidad, la alteridad), Mario

Teodoro va un poco más allá en el sentido de identificar y ubicar estas preocupaciones (y el nexo entre las mismas) en la larga trayectoria del filósofo mexicano y, todavía más allá, en el sentido de proponer su propia interpretación: “Consideramos que sólo si se tiene en cuenta la totalidad del proceso del pensamiento de Villoro, así como su manera de ubicarse en el contexto de la realidad sociopolítica de México, es posible tener una visión adecuada de su concepción de la ideología (y, en general, de lo esencial de su perspectiva intelectual)” (p. 122). “Como trataremos de mostrar, el núcleo de la filosofía del conocimiento de Villoro es más fenomenológico que otra cosa” (p. 148). “Consideramos que la filosofía de lo sagrado de Villoro puede ayudarnos a entender, por lo menos en un sentido analógico, el sentido de las siguientes tesis fundamentales: *a*) el realismo ontológico de la verdad defendido en su teoría del conocimiento (...); *b*) el reconocimiento del otro y el valor de la comunidad (...); *c*) una fundamentación del ser objetivo del valor y del valorar mismo; y *d*) la razonable asunción de los límites de la razón y, desde ahí, de sus posibilidades plausibles y efectivas” (p. 163).

En el último ensayo, “La razón alterada”, nuestro autor plantea la idea de la racionalidad hermenéutica, la cual consideramos es una síntesis y a la vez podría hacerla como una variante del humanismo, del sobrehumanismo, que propone para esta nueva época. Dice: “La racionalidad hermenéutica asume entonces los siguientes principios y caracteres: *a*) es una racionalidad de la ‘escucha’, de la ‘atención’, antes que *logos* que se adelante, que se avasalle; *b*) es una razón humilde, que reconoce que la irracionalidad puede provenir tanto de la falta como del exceso de razón; en este sentido, es una razón que reconoce límites; *c*) pero es una razón motivada, no sólo quiere comprender en un sentido de aceptación pasiva, sino también ‘actuar’, modificar o transfigurar las condiciones de la existencia; en este sentido, es una razón que ‘interpreta’, que produce algo: discurso, comprensión, entendimiento, nuevas formas de vida; *d*) es una razón estrictamente dialógica, no en el sentido de que sólo exista con la presencia de dos o más, sino en cuanto asume que toda palabra es una respuesta y que toda respuesta implica un pregunta” (pp. 182 y 183).

No obstante todo lo aquí indicado, cabe precisar que el libro de Mario Teodoro Ramírez no es de fácil lectura. O dicho de otra manera: no es un libro que pueda leerse y asimilarse en una sentada; al contrario, es un libro que requiere de varias relecturas y de muy variadas reflexiones; es un libro que obliga a repensar una serie de categorías que dábamos por sentadas. Ahora bien, si es necesario responder a la pregunta por la posibilidad de repensar el humanismo, de recrearlo, sacamos como conclusión que no solamente es posible sino que también es necesario y asimismo

sacamos como conclusión sobre el modo y la manera en que debe responderse afirmativamente esta pregunta: con optimismo y con crítica, y lo que es más: con un optimismo crítico, con fe en lo que existe y con fe en el pensamiento. “*Fe en el mundo, fe en la existencia* es lo que necesitamos, y no otra cosa: no esperanza en un mundo inexistente, no desdén a lo que hay (...) no necesitamos otra fe –y la necesitamos urgentemente– que la fe en la vida, en el mundo, en la existencia, en el pensamiento” (p. 180), dice al final del ensayo “Vindicación de lo sagrado”.

Estudioso del quiasmo (relación de entrecruzamientos entre dos cosas cualesquiera), Mario Teodoro logra en este libro, además de la riqueza conceptual y la actualización del pensamiento, una relación de entrecruzamientos (o un diálogo intercontinental, como bien lo dice Oliver Kozlarek en las primeras páginas), entre Villoro y los pensadores franceses e italianos, entre éstos y él mismo. De hecho, esto último es algo que viene haciendo desde su libro anterior, *La razón del otro*, particularmente en los ensayos: “Autenticidad y *frónesis*: de Ferrara a Villoro” y “La comunidad imposible: de Villoro a Nancy”.

Del penúltimo libro a éste y de éste al que viene, para terminar, sólo queremos agregar que en al menos dos ocasiones da pistas sobre la ruta que actualmente sigue cuando alude a Boaventura de Sousa Santos<sup>1</sup> en notas a pie de página. Vistas así las cosas, mientras releemos *La razón del otro* y *Humanismo para una nueva época*, que todavía dan para más, esperaremos también el siguiente, con el cual se asegura, probablemente, reflexiones y críticas a la razón indolente...

## Notas

<sup>1</sup> *Cfr.*, la reseña sobre uno de los libros del pensador lusitano publicado por quien esto escribe en: Trejo Villalobos, Raúl, “Conocer desde el sur: para una cultura política emancipatoria”, en *El Catoblepas*, núm. 87, mayo 2009, disponible en <http://nodulo.org/ec/2009/n087p16.htm>.

Juan Carlos Rodríguez Delgado, *El desarme de la cultura. Una lectura de la Ilíada*, Katz Editores, Madrid, 2010, 258 pp.

CARLOS A. BUSTAMANTE  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

¿Tiene todavía Occidente algo que ofrecer al resto de la humanidad? Conviene tal vez, en tiempos de multiculturalismo, echar un vistazo a las propias raíces para no llegar con las manos vacías a la mesa del diálogo con otras matrices civilizatorias. Parte de esas raíces puede encontrarse en el conjunto de los textos que hemos aprendido a llamar “clásicos”. Pero ese conjunto no es fácil de determinar. Por fortuna, algunas obras sobreviven mucho mejor que otras a la cuestión acerca de su pertenencia a esa lista; una de ellas es la *Ilíada*. Entonces puede circunscribirse la pregunta: ¿tiene un poema épico, compuesto hace más de veintisiete siglos, un mensaje para los tiempos que corren? Si es así, ¿qué mensaje puede ser ése?

Para Juan Carlos Rodríguez Delgado (San Sebastián, España, 1950) la respuesta es afirmativa. Pero esta respuesta va más allá, y sorprende por su novedad: en *El desarme de la cultura. Una lectura de la Ilíada*, el filósofo y filólogo sostiene que una hermenéutica adecuada muestra algo novedoso acerca de la obra homérica. La lectura habitual, familiar para cualquier estudiante de bachillerato que preste mediana atención a sus clases, indica que la *Ilíada* es la historia de la cólera de Aquiles frente a los muros de Troya; con un poco de suerte, ese estudiante será capaz de decir que los más de quince mil hexámetros que conforman el poema reflejan los valores propios de la edad micénica, valores por los cuales la Grecia arcaica de los siglos VIII y VII parece sentir una cierta nostalgia. Rodríguez Delgado ataca justamente esta concepción.

Para él, la *Ilíada* es ni más ni menos que una crítica a la manera de vivir de los viejos héroes, así como un anuncio de nuevas perspectivas que bien merecerían el adjetivo de “humanistas”. Más aún: es el propio Aquiles quien encarna mejor tanto aquella crítica como ese anuncio. Pero, ¿cómo es ello posible? El hijo de la diosa es orgulloso y cruel: no retrocede ante el desastre que representa para los aqueos su ausencia del combate; provoca, con esa misma ausen-

cia, la muerte del amado Patroclo; finalmente, al triunfar sobre el noble Héctor, no duda en arrastrar el cadáver ante las almenas desde donde contemplan los horrorizados padres del campeón de Troya. ¿Puede considerarse a alguien así como un sujeto que escapa de los límites de su contexto cultural? ¿De qué manera cabe encontrar “humanidad” en las acciones sanguinarias de un guerrero?

Rodríguez Delgado sabe que el “desarme” del que habla el título tendrá que entenderse por partida doble. Si la *Ilíada* encierra toda una crítica de las armas, será solamente por medio de un desmonte de las interpretaciones más aceptadas que aparecerá semejante sustrato crítico. Así que nuestro autor marcha a contracorriente de las tesis que hacen del gran poema una manifestación de primitivas literaturas orales determinadas por un contexto más bien irrebasable; una vez conseguido tal propósito, será posible mostrar los pasos de una evolución en el rey de los mirmidones: el guerrero cruel y celoso de su honor se convertirá, merced a las desgracias que comparte con otros seres humanos, en el hombre que se hermana en el dolor con el enemigo de la víspera.

### Desarmar la interpretación común

Pero toda hermenéutica es un terreno resbaladizo. ¿Cómo justificar una comprensión del texto que encuentra en él precisamente lo contrario de lo que se dice que hay que buscar? ¿Cómo hacer de esa justificación algo que no se hunda en el marasmo de la mera subjetividad del intérprete? Rodríguez Delgado debe, en primer término, argumentar en contra de quienes han sustentado las ideas más difundidas acerca de la obra homérica. Esos argumentos tendrán que mostrar que no se está frente a un caso especialmente conspicuo de una “literatura oral”, algo aparentemente incapaz de distanciarse de las condiciones culturales y civilizatorias que la ven nacer.

Un prejuicio académico es tan pernicioso como cualquier otro. En torno a las literaturas orales, el siglo XX ha visto nacer y extenderse una serie de ideas que encuentran en aquellas literaturas formas primitivas y menos perfectas respecto a la escritura y sus bondades. En especial, se ha extendido la noción que vuelve a la “literaturidad” (*literacy*) algo que los viejos poetas populares y los aedos definitivamente no pueden alcanzar.<sup>1</sup> ¿Por qué? El clasicista británico Eric A. Havelock<sup>2</sup> ha contribuido de manera decisiva a la propagación de este punto de vista. Para él, la poesía de las sociedades sin escritura —como lo eran las *polis* arcaicas anteriores al siglo VII a.C.— tenía ante todo la función de “preservar y transmitir las

normas, las costumbres y el conocimiento colectivo del grupo”.<sup>3</sup> Para cumplir con esa meta, era preciso que la tradición oral se constituyera en torno a enseñanzas “memorables y memorizables”, lo cual a su vez obligaba a imponer ciertos límites tanto al contenido como a la forma misma de los poemas. En pocas palabras: el verso era un recurso mnemotécnico, de modo que debía preservarse por mor del tesoro transmitido –y por encima de la inventiva personal de cualquier aedo.<sup>4</sup>

De acuerdo con esto, un poeta oral no sería apenas sino un mero rapsoda o “tejedor de versos”, de la especie criticada por Platón en el *Ión*. Es decir: se trataría de alguien cuya creatividad personal apenas tendría algo que hacer frente a las determinaciones impuestas por la tradición, pues preservar a ésta era su única tarea importante. En el extremo, ese poeta no contaría con demasiado margen de acción ni siquiera ante las constricciones lingüísticas heredadas: los versos que habría que tejer tendrían que respetar ciertas fórmulas inamovibles. Esta cuestión de las fórmulas es la piedra angular de toda la tesis de Havelock respecto a los estrechos límites de las literaturas orales.

Pero la idea original al respecto se debe a Milman Parry, y a la continuación de sus investigaciones debida a Albert B. Lord.<sup>5</sup> Es Parry quien marca la pauta para el tipo de lectura de la *Iliada* contra el cual Rodríguez Delgado milita. De acuerdo con él, las fórmulas del tipo “nombre más epíteto” que recorren todo el poema son la prueba definitiva de su “oralidad” –y, por ende, de la ausencia de “literaturidad”: “Aquiles, el de los pies ligeros”, “Atenea, de glaucos ojos”, “Héctor, domador de caballos”. Homero, los homéridas o quien fuese el responsable de la versión definitiva de la *Iliada* no habría hecho sino recoger viejas tradiciones encapsuladas con ayuda de tales muletillas para la memoria.<sup>6</sup> Y esos antiguos cantos, cuyo origen se perdería en los lejanísimos tiempos de Micenas y de Troya, serían una gran realización del espíritu humano pero definitivamente nada que tuviera que ver con las intenciones personales de un autor. La teoría de Havelock respecto al “primitivismo” de las literaturas orales descansa, al parecer por completo, sobre el descubrimiento de Parry.

Pues bien: para Rodríguez Delgado, la tesis formular y la consecuente teoría “primitivista” están equivocadas. De hecho, ellas constituirían el núcleo del prejuicio académico que habría que desmontar para dejar al descubierto tanto la originalidad de Homero como el humanismo que brota bajo la forma de una crítica a las sociedades belicistas. Rodríguez Delgado es contundente aquí: “La teoría Parry-Lord no es la conclusión de un método científico (...) sino un reduccionismo prejuiciado mantenido por una *retórica científicista*, en la que el

término *fórmula*, tomado de prestado de las ciencias exactas, y la cuantificación y la medición han desempeñado un papel central en su pretendida autoridad”.<sup>7</sup>

La pretendida científicidad no es, según esto, sino un mal barniz para el material homérico. Rodríguez Delgado ataca a la teoría formular en su misma base. Él encuentra que el papel de las célebres fórmulas está lejos de ser tan homogéneo como cabría suponer en el caso de que ellas fuesen sencillamente un recurso mnemotécnico. Homero utiliza epítetos distintos según el aspecto del carácter de sus héroes que haya que destacar en cada caso: así, por ejemplo, cuando se requiere llamar la atención sobre el papel de Héctor como un gobernante benigno y civilizador se le llama “domador de caballos”; en cambio, en medio del fragor del combate, el bravo capitán se convierte en “matador de hombres”.<sup>8</sup> Este uso de las fórmulas parece perfectamente intencionado. ¿Debe sostenerse entonces la extraña imagen que hace de Homero un mero repetidor no del todo consciente de lo que hace?

Si la teoría formular no resiste un primer análisis, es de esperarse que las conclusiones que de ella se extraen la sigan en su caída. Havelock había generalizado las tesis de Parry, de manera que infiere la ya mencionada tesis que hace de todos los aedos arcaicos meros preservadores de una tradición. Sin embargo, una comparación relativamente simple con otros poemas del ciclo troiano muestra que la *Iliada* no se les parece demasiado. De esos otros poemas sabemos gracias a los resúmenes de Proclo en la *Cbrestomatía*, recogidos por el bizantino Focio en su enciclopédica *Miriabiblion*.<sup>9</sup> Algunos de ellos ciertamente mencionan episodios que tienen que ver con la acción de la *Iliada*; pero Rodríguez Delgado encuentra detalles que pasan desapercibidos para Havelock. La *Etiópida*, los *Cantos ciprios*, la *Pequeña Iliada* parecen una recopilación de eventos y no mucho más que eso; en cambio, la gran épica de Homero no se limita a recoger los hechos: los reconstruye en favor de una trama unitaria.<sup>10</sup>

¿Qué quiere decirse con esto? Que, a diferencia de los otros poemas del ciclo, la *Iliada* cumple con los requisitos de unidad de la acción, del espacio y del tiempo que Aristóteles consagraría más tarde como señales de la buena tragedia.<sup>11</sup> Eso debiera bastar para aceptar que Homero es todo un autor con iniciativa, y no el mero recopilador de tradiciones que el prejuicio académico ha visto en él. En muy apretada síntesis, estos son los elementos de la argumentación que Rodríguez Delgado utiliza para “desarmar” aquel prejuicio. Pero, ¿qué es lo que buscaría este Homero dotado de autonomía creativa frente a los presuntos condicionamientos de la tradición oral?

La respuesta es un nuevo desafío: “Homero, lejos de estar determinado por los elementos tradicionales (fórmulas, escenas de repertorio...) para la transmi-

sión acrítica de un contenido tradicional, *se sirve de ellos* para ponerlos en cuestión (...) *El reconocimiento de elementos tradicionales y los cambios en su tratamiento producen una extrañeza y pueden provocar un efecto estético-reflexivo en un público tradicional*".<sup>12</sup> Si esto es así, entonces Homero es un artista que sabe lo que hace, pero eso que hace consiste en enfrentar a sus escuchas con la nostalgia por los viejos valores de la edad heroica. Contra esa nostalgia por la sangre, el aedo propone una manera de vivir la vida "desarmada", sin la violencia y la destrucción que sólo traen consigo el absurdo de la muerte allí donde se buscan el honor y la gloria.

### Aquiles, héroe de humanidad

La crítica a los valores de la cultura de la guerra encuentra su línea principal en la evolución del personaje de Aquiles. Homero es, para Rodríguez Delgado, un autor con capacidad de acción frente a aquellos valores. Pues bien: de acuerdo con la propuesta de *El desarme de la cultura*, ese poeta autónomo se vale del más cruel de los héroes para conseguir sus propósitos. ¿Cómo puede entenderse esto?

El rey de los mirmidones atraviesa por una lenta pero constante evolución. Al principio, como todo mundo sabe, la pérdida de Briseida provoca la cólera que lleva a Aquiles a dejar a los dánaos a su suerte. Después de eso, los dioses parecen jugarse el destino de la guerra a su capricho hasta que la casi fortuita muerte de Patroclo convence por fin al protagonista de volver a la batalla. Héctor, asesino de Patroclo, cae a manos del hijo de Tetis y su cadáver es arrastrado salvajemente ante los muros de la odiada ciudad. Pero, ¿es éste un buen resumen de lo que Homero quiere relatar?

Si Rodríguez Delgado tiene razón, definitivamente no. Aquiles no es un simple instrumento del destino ni un esclavo de los códigos del honor micénico; menos todavía es una simple marioneta de los dioses. Pero ocurre que otro prejuicio es el que lleva muchas veces a ver al gran héroe con estos anteojos deformantes. Se trata de la idea que hace suponer que un personaje ajeno a la modernidad no cuenta ni puede contar con los recursos subjetivos que le otorgarían capacidad de acción. Esa idea se asocia con la concepción cartesiana y kantiana acerca del Yo, concepción en la que evidentemente no podría encajar un griego de ninguna etapa de la antigüedad.

Es necesario mostrar que también este prejuicio puede ser desmontado. Rodríguez Delgado considera que la capacidad de acción autónoma no está asociada necesariamente con la idea de una mente aislable del cuerpo y distanciada de lo que ocurre con él. Los personajes de Homero son, por decirlo así, unidades

completas y orgánicas que se experimentan a ellas mismas en tanto tales: lo que ocurre en una parte del cuerpo afecta a la totalidad y no es vista como una suerte de accidente que puede ser contemplado por una *psyché* distante. El cuerpo, tanto como el ánimo o *thymos* y el pensamiento o *nous* son expresiones de un individuo completo y no partes precariamente unidas cual si de la *res extensa* y la *res cogitans* de Descartes se tratara: "(...) lo que en la actualidad consideramos la experiencia 'anímica' (...) en el lenguaje homérico se siente, se representa y se nombra bajo la única perspectiva del funcionamiento del conjunto corporal".<sup>13</sup>

Pero este funcionamiento holístico, por otro lado, no es una suerte de mónada que sólo incidentalmente debe hacer algo respecto a la existencia del mundo exterior y de los demás. Muy al contrario: el *nous* que se expresa en la totalidad orgánica es leído de la manera correcta sólo cuando se atiende a la connotación direccional que encierra el término griego: "Más allá del conocer propio de la visión que expresa *idein*, que se limita a la imagen de las cosas, el *nóos* capta el sentido que éstas cobran para el individuo".<sup>14</sup> Y pues bien: el verbo que utiliza Homero para hablar de las relaciones de sus personajes con los objetos de su acción y de su pensamiento es mayormente *noein*, así como los sustantivos y adverbios derivados de él. Así, la lectura correcta acerca de lo que ocurre con los personajes de la *Ilíada* es la que entienda a Aquiles y los demás como organismos completos que piensan en función de lo que los rodea y no en términos de representaciones mentales más bien solipsistas.

¿Qué tiene que ver esto con la capacidad de acción? Que esa facultad del *noos*, entendida orgánicamente, no se deja gobernar por los elementos que toma como objetos: "El *noos* puede ser una especie de 'árbitro' y desempeñar un papel relevante en la integración de las diferentes instancias en conflicto del organismo humano en una unidad de acción y experiencia".<sup>15</sup> Esta suerte de conciencia que no se aísla ni del propio cuerpo ni de los demás es conciencia reflexiva, que anticipa posibilidades y rememora situaciones pasadas. Y más todavía: gracias a ella, un individuo toma decisiones después de una deliberación que no siempre resulta fácil.

Es esto lo que explica el comportamiento de Aquiles, mucho más que el ciego impulso de su cólera excitada por el daño al honor que se relata en el primer canto. Briseida, sustraída por Agamenón, es mucho más que un mero botín: es la mujer a la que el héroe ha aprendido a amar. Y Aquiles sabe, como puede inferirse de lo que dice ante Fénix, Ayante y Odiseo, que el amor a una mujer no es cosa reservada a los átridas ni sentimiento que el resto de los mortales no deba experimentar: "(...) Porque todo hombre que es prudente y juicioso ama y cuida a la suya, como también yo amaba a ésta de corazón, aunque fuera prenda adquirida con la lanza".<sup>16</sup>

Así, a la altura del noveno canto, puede asistirse a la reflexión que Aquiles realiza respecto a los eventos recientes. La guerra y sus desastres, valorados como motivos de la gloria que compensa la inmortalidad de la vida, no alcanzan a compensar el vacío que el Pélida encuentra en su propia tienda. Ahora, ante los amigos más queridos que constituyen la embajada de Agamenón y los otros reyes, Aquiles responde a los ruegos y requerimientos con una reflexión que pone en la balanza lo que se gana contra lo que se pierde. Y lo que se pierde, sorprendentemente, es lo que pesa más.

Se entenderá que sea ese canto el que merezca la atención especial de Rodríguez Delgado. Durante unas tres semanas, los griegos han intentado sin éxito detener los contraataques de los troyanos. Agamenón y los demás caudillos entienden la necesidad de que Aquiles vuelva al combate, y envían a Odiseo –asunto y querido amigo– a convencerlo de que olvide su cólera. Pero el hombre que Odiseo encuentra ha experimentado ya una transformación. Ahora Aquiles no está nada seguro acerca de los valores propios de los *aristees*, los “mejores” que por nacimiento están llamados a la muerte en el combate mejor que a una vida prolongada pero anodina. Su *nous* ha hecho el trabajo, lejos de la batalla aunque suficientemente cerca como para sentirse aún afectado por ella.

La muerte temprana no parece ya tan deseable: “Para mí nada hay que equivalga a la vida, ni cuanto dicen que poseía antes Ilio, la bien habitada ciudadela, en tiempos de paz (...) la vida humana ni está sujeta a pillaje para que vuelva ni se puede recuperar cuando traspasa el cerco de los dientes”.<sup>17</sup> ¿Puede decirse del hijo de Tetis que prefiere la muerte heroica que la larga vida sin sobresaltos pero también sin honor? Ahora Aquiles, por decir lo menos, duda. El canto noveno es el momento de inflexión en el camino.

El gran héroe toma distancia de los valores de la cultura micénica. Desde luego, esa distancia sería imposible sin la capacidad de reflexión negada por el prejuicio “modernista”, que parece reservar ese rasgo tan solo al sujeto cartesiano dotado de un Yo casi separado del mundo. Pero una vez que se ha visto que no se requiere de una perspectiva tal para imaginar autonomía en un personaje, las acciones de Aquiles aparecen bajo otra luz. El deseo de gloria imperecedera se transforma en el anhelo de una vida pacífica, en la cual los seres humanos puedan existir cerca de los suyos y ver pasar los días lejos de las exigencias de una cultura asesina y hasta de los caprichos de los dioses.

La culminación del proceso de Aquiles tiene lugar cuando encuentra en Príamo, el mismísimo rey de Troya, a alguien con quien hermanarse en el dolor. El último canto de la *Iliada* muestra, por fin, que la cólera se ha convertido en so-

lidad: el furioso soldado llora por el padre que se ha quedado en casa, y lo hace frente al anciano al que ha combatido y cuyo hijo acaba de matar. Como se sabe, Aquiles accede finalmente a los ruegos de Príamo y permite que el cadáver del enemigo sea llevado a Troya para un funeral apropiado. Pero Rodríguez Delgado encuentra entre las líneas finales del poema un detalle de primera importancia: el sentimiento de compasión aludido en verbos como *eleein*, *eleairein* o *kédesthai* es algo que al principio parece reservado a los compañeros de fortuna y que además se expresa, al menos en buena parte, en el odio a quien hace daño al amigo; sin embargo, en el encuentro con Príamo, *kédbestai* es lo que ocurre entre el viejo rey y el guerrero.<sup>18</sup> La muerte y el dolor han hermanado por fin a quienes llevan una década peleando. El sentimiento de una humanidad en común se impone finalmente a las exigencias despiadadas de los valores heroicos.

El balance final de Rodríguez Delgado es claro y definitivo, y va a contracorriente de las lecturas corrientes: la *Iliada* es mucho más que un testimonio de la cultura oral que canta las antiguas hazañas de los guerreros; es también, y acaso preferentemente, una radical puesta en duda de los valores que acompañan a esa cultura. Acaso esa herencia crítica, esa posibilidad de tomar distancia frente a las formas de vida que destruyen a la propia vida, sea lo que Occidente puede traer consigo al encuentro con las otras tradiciones del mundo de hoy día.

Si Rodríguez Delgado tiene o no razón es asunto que cada lector o lectora deberá sopesar ante *El desarme de la cultura*. El libro tiene la virtud innegable de sustentar las conclusiones que defiende en argumentos que piden ser pensados y contrastados con la *Iliada* misma. La hermenéutica se aleja, así, de las sombras de una subjetividad impenetrable. Y al menos eso es de aplaudir.

## Notas

<sup>1</sup> El término “literaturidad” –*literacy*, *literaturité*– ha sido utilizado en la crítica del siglo XX para referir a las características que distinguen al discurso literario propiamente dicho. Estudiosos como los que Rodríguez Delgado enfrentará afirman, entre otras cosas, que la literaturidad no se encuentra sino hasta la aparición de la escritura. Para una revisión del significado del término en las diferentes corrientes de la crítica contemporánea, puede revisarse a David Viñas Piquer, *Historia de la crítica literaria*, Ariel, Barcelona, 2002, pp. 355 y ss.

<sup>2</sup> Havelock (1903-1988), especialista británico en literatura clásica que desarrolló la mayor parte de su trabajo en Canadá y los Estados Unidos. Las referencias de Rodríguez



Delgado remiten sobre todo a la obra *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, 1963 (Hay edición en castellano: *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid, 1994).

<sup>3</sup> Juan Carlos Rodríguez Delgado, *El desarme de la cultura. Una lectura de la Ilíada*, Katz Editores, Buenos Aires, 2010, p. 42.

<sup>4</sup> Cfr. Rodríguez Delgado, *op. cit.*, pp. 43-45.

<sup>5</sup> Parry (1902-1935) fue el filólogo estadounidense que desarrolló la teoría en torno a las fórmulas repetitivas que pueblan la *Ilíada*, con base en una analogía respecto a los *guslari* o cantores populares serbios que todavía a principios del siglo XX recurrían a una técnica parecida. Las referencias de Rodríguez Delgado remiten a *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, ed. Oxford University Press, New York y Oxford, 1987. Lord (1912-1991), amigo y compañero de Parry, prosiguió el trabajo tras la prematura muerte de aquél. En su caso, Rodríguez Delgado refiere a *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, 1960.

<sup>6</sup> Una versión antiquísima, pero aceptada aún, es la que sostiene que fue bajo los auspicios de Pisístrato de Atenas (mediados del siglo VI a.C.) que se elaboró la primera versión escrita del poema homérico. Eso establecería una distancia de algo más de dos siglos respecto a la época en que presuntamente habría vivido Homero (c. 750 a.C.), y de entre seis y siete centurias respecto a la época de la cultura micénica y a la serie de eventos conocidos como “guerra de Troya”. Lo que importa aquí, desde luego, es que la edición pisistrátida no habría modificado lo que la tradición oral daba ya por fijo. Cfr. al respecto la introducción general de Emilio Crespo Güemes a *Ilíada*, Gredos, Madrid, 2000.

<sup>7</sup> Rodríguez Delgado, *op. cit.*, p. 40. Cursivas de Rodríguez Delgado.

<sup>8</sup> Cfr. Rodríguez Delgado, pp. 28 y 29.

<sup>9</sup> Los poemas del ciclo troyano son conocidos gracias a los resúmenes que Proclo, pensador neoplatónico y erudito del siglo V, consignó en la pérdida *Crestomatía*. Ésta, a su vez, es citada por el bizantino Focio en la “Enciclopedia” o *Miriabiblion*.

<sup>10</sup> Cfr. Rodríguez Delgado, p. 48 y ss.

<sup>11</sup> Cfr. de Aristóteles la célebre *Poética*, 1451 a16-a36. Al hablar de la unidad de la acción, Aristóteles recurre ni más ni menos que a Homero como ejemplo (el pasaje puede leerse en la edición de Gredos, Madrid, 2000, pp. 115-117).

<sup>12</sup> Rodríguez Delgado, *op. cit.*, p. 71. Cursivas de Rodríguez Delgado.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>16</sup> *Ilíada*, IX, 341-343. La edición referida por Rodríguez Delgado (*op. cit.*, p. 154) es la de Gredos a cargo de Emilio Crespo, referida *supra* en la nota 5 (p. 173).

<sup>17</sup> *Ilíada*, IX, 401-408; cfr. Rodríguez Delgado, p. 152.

<sup>18</sup> Rodríguez Delgado, *op. cit.*, p. 168 y ss.

Leonarda Rivera y Sebastián Lomelí (coord.), *María Zambrano en Morelia, a 70 años de la publicación de Filosofía y Poesía*, Secretaría de Cultura de Michoacán/Plaza y Valdés, México, 2010, 224 pp.

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ  
Universidad Veracruzana

Nos encontramos frente a un libro que constituye una multiplicidad de reflexiones sobre María Zambrano y la importancia que tiene dentro del proyecto de la razón poética la obra *Filosofía y poesía* publicada en 1939 por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, donde Zambrano impartió algunos cursos entre 1939 y 1940 como parte de las actividades que La Casa de España en México le asignó en su calidad de exiliada. Esto ya dice mucho del contexto histórico, del momento vital-existencial en el que Zambrano escribe aquel importante trabajo, en el cual se aborda el tema de la poesía desde un eco preñado “de un aroma de nostalgia, de un olor a patria perdida por las fauces de una inteligencia ebria de poderío y simplemente insaciable” (p. 153).

Se trata de un texto que invita a la reflexión desde varias líneas del pensamiento zambranianiano. Quien se inicia en la lectura de Zambrano va a encontrar en este libro el buen pretexto, la motivación filosófico-literaria, que le harán ir más allá en busca de nuevos saberes, porque el libro despierta el interés desde sus primeras líneas, y esta es una de sus virtudes expositivas. Desde el punto de vista literario nos invita a la novela, al teatro, especialmente a la tragedia, y nos introduce en el género confesional –recuérdese aquí a san Agustín, Rousseau y Dostoyevsky– como uno de los géneros literarios que más se apega al método de la razón poética (p. 77) pero, no podría ser de otro modo, nos lleva de la mano a pensar seriamente en el valor ontológico, epistemológico, religioso, de la poesía. Filosóficamente, somos provocados a pensar con rigor el “fracaso de la modernidad”, el declive de la razón o, para decirlo de manera más específica, el fracaso del racionalismo y, ya encarrerados, el fracaso de Europa como cultura filosófica.

La hazaña zambranianiana, en la que se deja entrever la influencia no sólo de Ortega sino también de Unamuno, consiste en hacer frente a una tradición filosófica

que está en crisis, porque sus supuestos fundamentales se han vuelto cuestionables. Desde este supuesto, se propone el diálogo entre filosofía y poesía como una alternativa de superación de la modernidad. Los nueve ensayos reunidos en esta obra dan cuenta del nacimiento, del taller o del laboratorio, en el que se gestó, en sus inicios, el proyecto filosófico de la razón poética que pasó por supuesto por varias etapas, a saber, la razón mediadora, la razón integradora y, finalmente, la razón poética (pp. 38 y 42); por tanto, se trata del valor que *Filosofía y poesía* tiene en dicho proyecto. Vamos a señalar a continuación algunas de las discusiones centrales de la obra.

Queremos pensar la actualidad y, más que nada, la importancia de la propuesta zambraniana de cara a la crisis del presente. Este es uno de los temas centrales. En el ensayo de Cintia Robles quedan expuestas las líneas generales de lo que ella denomina “nihilismo” (del “desierto nihilista” en palabras de C. Moreno, p. 48) como forma de pensamiento del desamparo, como la “pérdida de referencia, de sentido” (p. 86) en la que deviene una “crisis ontológico-existencial” del sujeto, que emana del extravío, de la pérdida del “punto de referencia” y de la “desorientación vital del hombre concreto” (p. 72) o, como decía Unamuno: del hombre de carne y hueso, del hombre o mujer individual y concretos que viven y sienten y que somos cada uno de nosotros. Se trata del mundo de las incertidumbres, del caos, en el que vivimos como perdidos o como dormidos, indiferentes o desentendidos.

La pregunta obligada ante esta breve descripción es esta: ¿en qué sentido el proyecto de Zambrano hace frente a esta crisis? A decir de Cuitláhuac Moreno, “Zambrano aterriza toda su filosofía en la vida, de modo que la vida y la filosofía tienen que reencontrarse” (p. 42). Claro está que esta reflexión por la vida viene de Ortega y más atrás de Nietzsche, como se apunta en varias ocasiones. Y esto es importante para la recuperación del sentido originario de la poesía y sus relaciones con la vida. Porque se trata de la vida de cada uno, de la vida real y concreta, de la vida que es delirio, autoconfiguración, por tanto, creación de uno mismo, sufrimiento y angustia.

La recuperación de la poesía, como otra forma no de explicar –porque eso es lo que quiere hacer la filosofía y la ciencia– sino de contemplar, de vivir en el asombro frente a la realidad, viviendo en la heterogeneidad del ser, de los múltiples modos de ser de lo real, es aquello que se pretende recuperar después de la condena que hizo Platón de los poetas en *La República*. En efecto, de lo que se trata es de re-conocer y de interpretar la vida como un “campo fértil de acción”, la vida como “misterio” (p. 96). Leonarda Rivera apunta: “Para Zambrano, hacer filosofía no puede deberse más que al sufrimiento que causa el presenciar cómo la vida se destruye; para ella ni la razón pura ni los

hechos y evidencias podrían ser de ninguna utilidad como respuesta, pues no acuden al sitio o a la raíz del problema (lo inmediato, lo sensible)” (p. 129).

El olvido de la vida concreta, del individuo concreto (como lo demandaba ya Kierkegaard al sistema hegeliano y en general el existencialismo y el raciovitalismo), viene a ocupar un lugar central en el pensamiento de María Zambrano, en especial en la relación que se da entre la poesía y la palabra, la vida y la carne. ¿Cómo se da esta relación, esta religión? Hay que decir que a través de la palabra. Esto, por otra parte, tiene que ver con la escisión entre ellas y, por tanto, con la forma de la palabra que en cada una aparece. La oposición más grande entre filosofía y poesía es el método. La primera es metódica; la segunda es ametódica. Aquella es sistemática, universal y abstracta; ésta, libre, heterogénea y concreta. El filósofo es violento, porque aspira a la unidad del ser y de lo real; el poeta es humilde, porque renuncia a ese propósito y, aunque en el poema mismo se alcanza ya cierta unidad, es una unidad no obstante reconocida de inicio como incompleta (p. 156). El lenguaje filosófico es conceptual; el poético, la palabra poética, es metafórica.

En efecto, al tratar de esclarecer las relaciones que hay entre filosofía y poesía como “dos actitudes ante la vida”, y tomando como referencia la reflexión por la “palabra”, aparece “como fantasma el problema de la religión” (p. 34) y, como eco de fondo y ligado al tema de la crisis, la muerte de Dios y el nihilismo. Zambrano quiere rescatar de la filosofía a la poesía y a la religión, que son asimismo dos formas de la palabra, pero lo hace, paradójicamente, desde la filosofía (p. 38). Y esta es una de las paradojas que hay que pensar desde esta obra zambraniana de 1939.

Por otro lado, Zambrano parece inclinarse más hacia la poesía: aquí las correspondencias con Heidegger –y por supuesto con Hölderlin– son muy afines. ¿Por qué la poesía? Porque ella es por definición creadora, de sentido, de imágenes, de figuras, y desde allí se presenta atada y comprometida con la “heterogeneidad del ser”. Ella es la única capaz, por tener como tema a la propia vida y sus vicisitudes, de “descender a los infiernos” en busca del sentido originario, del “sentir originario”. Como indica Rivera “La poesía se sumerge entonces en el infierno mismo, que en primera instancia es la propia vida humana. Desciende a las oscuras entrañas olvidadas por la razón, por eso María Zambrano la designa como palabra de un sentir originario, porque se trata de la palabra de los íferos” (p. 116).

Zambrano propone salvar la filosofía por medio de la palabra, esto es, por medio de la poesía, sólo que ello implica “condenarla a habitar la carne” (p. 43). La salvación de la poesía tiene que vivirse como condena. ¿Otra paradoja? No, se trata de la poesía vista como *poiésis* vital, como *logos spermatikos* como indica

Cintia Robles, aterrizado en la vida, vista como condición existencial. De allí que “La poesía es vivir según la carne, es el pecado de la carne hecha palabra”. Por lo anterior podemos inferir, como apunta Sebastián Lomelí, que “Somos nosotros... los que estamos en el centro del debate; es el hombre el que se mira desde estas modalidades de la palabra, preguntándose si ha de decidirse por una de ellas, o si puede hallar un punto de encuentro que sea aun más originario, que muestre a la filosofía y a la poesía como una escisión posterior del pensamiento” (p. 206-207). Desde esta perspectiva, dice Robles Luján, “el hombre tendrá que ir al encuentro consigo mismo, a lo humano; ya no encubriéndose tras máscaras que ocultaban su condición humana-concreta en sus formas originarias” (p. 72).

Otros temas tienen que dejarse en el tintero, como la metáfora del corazón, el amor o el género confesional, de los cuales el lector va a encontrar muchas indicaciones importantes. Nos resta recomendar ampliamente la lectura de este libro y, más aún, pensar en la propuesta zambraniana de cara a los problemas actuales que competen a la reflexión filosófica y en la razón poética como camino y propuesta para hacer frente a la crisis del presente. Como dice Cintia, ya para concluir, “Tenemos a nuestro alcance la decisión de una racionalidad *que fluya por los interiores, un saber sobre el alma que ha de tener muchas formas en la heterogeneidad del ser*, en el que se derrame un saber de experiencia no universal que oscile en la unidad de filosofía y poesía” (p. 83).

Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010, 300 pp.

MARINA LÓPEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En 1981, Elisabeth Young-Bruhel publicó la biografía de Hannah Arendt bajo el título *Hannah Arendt. For love of the World*.<sup>1</sup> Habían pasado seis años de la muerte de la filósofa y su ex-alumna había concluido el trabajo de reunir los materiales necesarios para presentarnos el desarrollo de una vida que, al menos declaradamente, se había resistido a develarse en público. Hannah Arendt nunca escribió una autobiografía. Y aunque muchos han querido ver en la biografía que escribió sobre Rahel Varnhagen la exposición de su propia judeidad, la propia Hannah Arendt no habría podido estar más en desacuerdo: “personalmente el libro me es hoy ajeno en muchas cosas... Debido a mi entorno familiar yo era simplemente una ingenua; la llamada cuestión judía me aburría”.

Lo cierto es que a la biografía de Young-Bruhel ha seguido una serie de publicaciones, compilaciones y escritos que persiguen desentrañar la personalidad de Hannah Arendt. Algunos desde un punto de vista completamente fuera del contexto estrictamente académico: su juvenil relación con Martin Heidegger, otros aludiendo a la brillante correspondencia que mantuvo con diversos intelectuales americanos y europeos durante un periodo significativo de la vida mundial: la guerra fría. Otros más haciendo de ella y otros intelectuales judíos emigrados, aunque de igual manera de intelectuales europeos como Raymond Aron y el propio Karl Jaspers, “espías culturales” al servicio de la CIA durante lo que Frances Stonor llama “la guerra fría cultural”.

El libro que vio la luz en español a finales de 2010, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*,<sup>2</sup> no es, pese al título, la tan anhelada autobiografía nunca escrita por Hannah Arendt. Se trata de una compilación de documentos, cartas y entrevistas reunidas y publicadas en alemán por Ursula Ludz, en el año de 1995. Está compuesto de tres partes de las cuales la primera es una serie de entrevistas realizadas entre 1964 y 1975; la segunda es un compendio de cartas personales cuyo conte-

nido, además de la proximidad amistosa que existió entre los corresponsales, oscila entre el relato biográfico, la descripción de los ánimos, los problemas políticos y el desarrollo conceptual de formas de pensar en constante desarrollo; la tercera parte contiene una bibliografía de cuanto ha aparecido publicado hasta el año 2005, en inglés, en alemán y en español, de una obra cuyo impacto teórico no ha dejado de evidenciar su importancia en el mundo filosófico y académico de nuestros días.

El libro, a pesar del subtítulo “Sobre mi vida y mi obra”, no es una biografía ni una autobiografía, sino una silueta dibujada con cartas y documentos biográficos para el público lector no especializado en filosofía ni teoría política que Ursula Ludz diseñó para aproximarnos a la personalidad de una mujer que se definió a sí misma como un “ser humano *femenini generis*”: Hannah Arendt. El título del libro en primera persona fue tomado de la entrevista de 1964 con Günter Gaus quien le pregunta sobre sus intereses juveniles por la filosofía en medio del origen de los desastres políticos del siglo xx que culminaron provisionalmente con el totalitarismo: “De algún modo, responde Hannah Arendt, se me planteó la siguiente cuestión: o estudio filosofía o me tiro a un pozo, por así decir. Pero no, desde luego, por falta de apego a la vida. Nada de eso. Ya se lo he dicho antes, era esa necesidad de comprender”.

Las entrevistas, y la respuesta a Gershom Scholem también incluida respecto a la controversia que desató la publicación del libro *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*—cuyo subtítulo en español contribuye en nuestro idioma a la incomprensión de su contenido por cuanto que en original dice “A report on the Banality of Evil”—ya han sido publicadas en varias ediciones en español; pero no la de Roger Errera en que Hannah Arendt sintetiza muchas de sus opiniones sobre la república americana que desarrolló en términos históricos en *Sobre la revolución* (1963). Igual situación tienen los textos que componen el apartado “Arendt on Arendt” que apareció en español por primera vez en 1995 en una compilación hecha por Fina Birulés bajo el título *De la historia a la acción*.

La novedad, para los especialistas, se la encuentra en la segunda y tercera parte por cuanto que la única serie de correspondencias que la misma Hannah Arendt dejó preparada para su publicación aún no ha visto una traducción al español: la correspondencia con Karl Jaspers mantenida entre 1926 y 1969. En la selección de Ursula Ludz podemos encontrar, por ejemplo, la evolución de una amistad que comenzó en la universidad y terminó en sencillas conversaciones sobre las formas de aparecer en público, sobre la vejez y sobre la muerte. La bibliografía, cuya preparación respecto a lo publicado en español es de Agustín Serrano de Haro, ofrece una visión completa de cuanto ha visto la luz en forma de libro, de compilaciones,

de artículos y de cartas y de las colecciones que en español no corresponden a las ediciones en inglés o en alemán: *De la historia a la acción, Filosofía política. Heidegger y el existencialismo, Tres escritos en tiempos de guerra y Canción de verano y otros poemas*.

Esta bibliografía no cuenta, por otro lado, con el listado de publicaciones que constituye la fascinación que ha causado tanto la vida de la autora —y el mismo libro preparado por Ursula Ludz es una muestra de ello— como la relación que mantuvo con varias figuras del mundo académico y cultural del siglo xx. Una fascinación que ha llevado a escribir biografías, algunas de ellas llevadas al teatro, y a publicar los diarios que no habían sido pensados para su publicación. No ha faltado, respecto a la existencia de los diarios, la opinión de que si ella misma no hubiera deseado que vieran la luz los habría quemado. Los habría quemado, seguramente, si hubiera sabido que moriría de un infarto mientras comenzaba a escribir el último capítulo de su obra póstuma filosófica, *La vida del espíritu*, un cuatro de diciembre de 1975.

El título del libro, *Lo que quiero es comprender*, es una máxima vital que atraviesa la obra entera de Hannah Arendt y es tan sencilla en su enunciación como complicada en su concretización; del mismo modo que la declaración en una de las entrevistas de pertenecer a aquellos que viven perfectamente bien sin hacer nada, a diferencia de quienes no viven sin hacer, y cuya manera de actuar en el mundo se encuentra justamente en la comprensión, un proceso de orientación que la misma Hannah Arendt sitúa en la corriente del devenir histórico de la filosofía que presupone “pensar en lo que hacemos”: una manera de posicionarnos en el momento presente, sin pestañear hacia el pasado ni seducir el porvenir y, al mismo tiempo, sin la renuncia del peso que tiene lo acontecido y la relevancia de lo que ha de llegar a ser. En términos de la filosofía kantiana, comprender es una manera, quizás la única, de aprehender el significado de los actos humanos, de su vinculación con el pasado y la continuidad con el futuro.

Un proceso difícil, y tan extremadamente humano, que podemos adivinar en las únicas cartas que podrían aproximarnos a la personalidad de esta mujer que declaró su necesidad de comprender los hechos del mundo. Estas cartas, sin embargo, describen el cariño que la mantuvo cerca del profesor que, en su juventud, fue “la única persona que me educó” al mismo tiempo que ofrecen esclarecimientos sobre algunas de las ideas que dieron cuerpo a sus libros sobre la cuestión judía, el totalitarismo o el juicio de Eichmann. Cartas que informan sobre la vida trabajosa de todos los días, de los desacuerdos con editoriales y de las problemáticas políticas del momento. Aunque también se deja el espacio para un guiño de ojo lleno de picardía, por ejemplo, cuando le cuenta

a Jaspers que se viste de manera especial para salir en público (ella que es un ser privado) porque al fin y al cabo “nadie sabe que me llamo Enano Saltarín”.

La pregunta que plantea Ursula Ludz en la primera línea de la introducción “¿Quién era, quién es Hannah Arendt?” tiene una respuesta que es tan sencilla como imposible de enunciar, en un intento de adentrarnos en un corazón ajeno, la luz que despliega un ser humano *femenini generis* tan singular y tan idéntico a cuantos humanos oscurecen o iluminan el mundo. A lo mucho podemos decir que, en nuestros días, es una de las autoridades en torno al tema de los totalitarismos modernos, una teórica del siglo XX ineludible, de quien no podemos fugarnos en nuestro intento de comprender, por nosotros mismos, el rumbo que nos señalan nuestros propios tiempos tan deudores del mundo en que vivió Hannah Arendt como poseedores de una incomparable verosimilitud.

Finalmente, y a mi ver, hay un aspecto inmejorable en la edición preparada por Ursula Ludz: permite a especialistas y aficionados leer en primera persona a Hannah Arendt, como si en episodios de una tira cómica, en concordancia con su pasión por los dibujos del George Grosz de la República de Weimar, nos entregara viñetas de la fuerza con que se afirmaba ella misma. Para ejemplo la respuesta que envía a Gershom Sholem, quien la acusa de no tener amor al pueblo judío: “Tiene usted toda la razón cuando afirma que yo no siento un ‘amor’ semejante, y ello por dos razones. Primera, porque nunca en mi vida he ‘amado’ a pueblo o colectivo alguno, ni al alemán, ni al francés, ni al norteamericano, ni tampoco a la clase obrera o cualquier otra cosa de ese tipo. En realidad, sólo amo a mis amigos y me siento completamente incapaz de cualquier otra clase de amor. En segundo lugar, tal amor a los judíos me resultaría sospechoso, puesto que yo misma soy judía” (p. 30).

### Notas

<sup>1</sup> En español apareció en 1993. Elisabeth Young-Bruhel, *Hannah Arendt*, Editions Alfons El Magnànim, Valencia, 1993.

<sup>2</sup> El título original en alemán es: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*.

Stefania Centrone, *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*, Springer Science+Business Media B.V., Dordrecht Heidelberg/London/New York, 2010, Vol. 345, pp. xvii + 232.

LUIS ALBERTO CANELA MORALES  
Universidad de Guanajuato

### I

Las investigaciones que, dentro del plano de las matemáticas, realizó el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, pasaron desapercibidas durante mucho tiempo. Con esto quiero decir que no fueron objeto de investigaciones minuciosas y detalladas, por lo menos, durante la primera mitad del siglo pasado. Sin embargo, nuevos bríos y frescos aires se respiran hoy en día debido a que investigadores de diversos países se han dado a la tarea de rescatar estas indagaciones, no sólo poniéndolas en discusión dentro del contexto en el que Husserl vivió, sino también fuera de su momento histórico, trayendo consigo una discusión más actual. Los estudios de Carlo Ierna, Gian-Carlo Rotta, Dieter Lohmar, Richard Tieszen, Luciano Boi, Guillermo E. Rosado Haddock, Claire Ortiz Hill y Richard Feist (por mencionar a los más representativos), se han instaurado como verdaderos “clásicos” en el ámbito de la fenomenología y su relación con las matemáticas. Dichos filósofos (varios de ellos con formación en ciencias duras) han proporcionado diversas líneas de trabajo que retoman el análisis husserliano y examinan su repercusión en las matemáticas contemporáneas.

Sobre esta misma línea se encauza la investigación de la Dra. Stefania Centrone que, con un amplio conocimiento lúcido y erudito en la materia, se une a tan distinguido grupo de investigadores. El estudio de la catedrática de la Universidad de Hamburgo tiene origen en su disertación doctoral y posdoctoral, centrada en la lógica y en la filosofía de las matemáticas del “joven” Husserl, mismas que fueron dirigidas por el profesor Ettore Casari de la Scuola Normale Superiore de Pisa, Italia, en

2004-2006. El libro que ahora me ocupa se centra particularmente en obras “tempranas” como la *Philosophie der Arithmetik*, *Studien zur Arithmetik und Geometrie* y las *Investigaciones lógicas*. Por si esto fuera poco, la Dra. Centrone profundiza y comenta varios tomos de la serie Husserliana Materialen, además de meditar sobre algunos ensayos y conferencias que pueden ser encontrados en el tomo XXII de Husserliana.

## II

De modo muy general se puede enmarcar la postura husserliana y su intento por fundamentar el edificio de las matemáticas en dos planos bien diferenciados y, quizá, diametralmente opuestos: las matemáticas intuicionistas y las matemáticas formalistas. En la primera sale a relucir la relación de Husserl y Brouwer, mientras que en la segunda el nombre de Hilbert se hace presente. En cierta forma esta distinción tiene mucho que ver con el avance del programa de la fenomenología, es decir, que el tránsito de un plano intuicionista a otro formalista puede ser notado recorriendo la obra de Husserl desde un texto temprano como lo es *Filosofía de la aritmética*, hasta la madurez que representa *Lógica formal y lógica trascendental*.

Así pues, las reflexiones que pueden encontrarse en *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl* tienen el mérito de hacer explícitos los vínculos que Husserl tiene con matemáticos y lógicos de su tiempo, tal es el caso –más conocido por cierto– de Frege. Empero, no se queda aquí, sino que puntualiza la relación de Husserl con Richard Dedekind (especialmente en el concepto de *cortaduras* de este último), Giuseppe Peano, Henry Poincaré, David Hilbert y George Cantor. Todo ellos vinculados por los conceptos de infinito actual y potencial, a los cuales Centrone dedica excelsos apartados.

En su texto, Centrone también pondera la profunda relación que tuvo Husserl con su maestro Weierstrass. En efecto, dado que el texto se centra en los primeros escritos y años de trabajo de Husserl, no podía faltar tan emblemática figura. De él, Husserl “hereda el proyecto del análisis fundacional en un número limitado de conceptos simples y primitivos” (pp. 5 y ss.), esto significa que Husserl retomará la idea de que la aritmética es la base de las disciplinas matemáticas y que el concepto de número entero es un concepto “primitivo” de la misma. Desde este punto arquimédico puede leerse buena parte de la obra de Husserl, por ello, es de suma valía el proceder “temático” que utiliza Centrone, pues ubica y plasma el avance de Husserl desde su primer libro, *Filosofía de la Aritmética* (1891),

momento aún preñado de psicologismo, hacia *Lógica formal y lógica trascendental*, lapso de lo puramente formal, axiomático y, por supuesto, fenomenológico.

Tres capítulos dividen *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*: el primer capítulo desarrolla los trabajos sobre la aritmética y el concepto de multiplicidad, el segundo la idea de la lógica pura, y el tercero el *Nachlass* de Husserl. Revisémoslos con cierto detalle.

## III

En el primer capítulo de *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl* se analizan los conceptos fundamentales de la filosofía de las matemáticas del joven Husserl, por ejemplo: la *taxonomía de las operaciones aritméticas*, el concepto de *operación*, los *números finitos e infinitos*, todos ellos desde la idea de una cierta formación “iterativa”, esto es, que partimos de un dominio limitado de objetos, como los números ordinales, y formamos con ellos conjuntos. La operación “conjunto de” puede *iterarse* para formar conjuntos de conjuntos de conjuntos, y así sucesivamente, tomando previamente a los miembros de ese conjunto como disponibles y suponiendo que el universo conjuntista es abierto.

Asimismo, Centrone va exponiendo la articulación de la lógica husserliana en sus diferentes niveles, trazando con ello la relación entre la lógica formal y las matemáticas pues, a juicio de Husserl, se deben instaurar en tanto *mathesis universalis*. Es en esta parte donde Centrone nos confirma la idea de que *Filosofía de la aritmética* –el primer texto de Husserl– no es, o no fue, un texto que él abandonara por completo, sino que más bien es el punto de partida para enfocarse sobre problemas que son inherentes a la posibilidad de la fundamentación de las matemáticas. Indudablemente, el señalamiento más significativo –en relación a esto– es la descripción y explicación de la teoría de conjuntos que Husserl desarrolla en el capítulo XI de su *Filosofía de la aritmética* (pp. 6-12).

El énfasis especial que pone Centrone a este respecto versa sobre el concepto de número (*Zahl*) y su relación con el concepto de conjunto (*Menge*). Noción que acerca profundamente a Husserl con Cantor (pp. 33-35). Centrone nos explica la distinción que realiza Husserl entre conjuntos finitos e infinitos y de cómo los números, excepto el uno, sólo pueden ser predicados de conjuntos de objetos dado que éstos están compuestos de partes numerables. El argumento central de Husserl será que un conjunto se constituye por una *conexión colectiva* (*Kollektiveverbindung*) que nos

permite aprehenderlo como un todo. De esta tematización se deriva el concepto de “multiplicidad” (*Mannigfaltigkeit*), el cual nos permite constituir en un acto singular la pluralidad de miembros y no a los miembros de uno en uno (pp. 6-9):

Cuando se presenta un conjunto sensible, por ejemplo, una bandada de pájaros, nuestra conciencia inmediatamente capta sólo la cuasi-cualidad, es decir, algunos elementos del conjunto y el *momento figural* de su distribución, y esto sustituye a los otros elementos que no pueden ser intuitos claramente uno a uno: de este modo formamos la presentación unitaria “bandada de pájaros”. (p. 33).

Esta noción de multiplicidad revela a Husserl que tanto las matemáticas como la lógica determinan un campo de objetos puramente formales o, mejor dicho, se mueven bajo un sistema de operaciones formales. Como puede verse, el concepto de multiplicidad, que en otros escritos Husserl reconoce como herencia del quehacer matemático del siglo XIX, se relaciona con la teoría de las multiplicidades en geometría euclidiana y no-euclidiana, principalmente en el trabajo de Riemann.<sup>1</sup> Cabe precisar, como lo hace Centrone, que en el tercer apartado de la primera sección de *Lógica forma y lógica trascendental*, Husserl vuelve sobre este planteamiento matizando sólo algunos puntos pero, sobre todo, aproximando su teoría a la de su colega en Gotinga, David Hilbert.

En el segundo capítulo, Centrone examina la “idea de una lógica pura” (pp. 110 y ss.) y de cómo es que ésta se relaciona con la filosofía de las matemáticas y con la filosofía de la lógica. Al igual que en el capítulo primero, ella pondera la lectura que tiene Husserl de Bolzano y su *Wissenschaftslehre*, que además es ampliamente citado. Centrone comienza analizando los conceptos que Husserl se apropia para definir los términos de *derivabilidad* y *consecutividad* (pp. 121-126); respecto a esto señala:

En sus *Prolegómenos a la lógica pura* Husserl trabaja con la idea de Bolzano de que todo el campo de verdades puede ser dividido en varias partes, cada una de las cuales consta de todas las verdades “de un cierto género”, es decir, que todas las verdades guardan un cierto género (*Gattung*) de homogeneidad de objetos. (p. 99).

Es por demás interesante el despliegue de conceptos que trae consigo el planteamiento de la catedrática de Hamburgo, pues exhibe cómo la estratificación de la lógica formal se muestra primero en una morfología de la lógica (p. 114), en una teoría de inferencias proposicionales y conceptuales (pp. 128-141) y,

por último, como un sistema lógico-formal (teoría de la teoría) que en cierta medida se engarza con el proyecto de una axiomatización de las ciencias.

De igual manera, Centrone estudia algunos tomos de Husserliana Materialen prácticamente desconocidos –y paradójicamente de reciente edición– que abren una línea de investigación interesantísima. Cita, por ejemplo, las Lecciones de lógica de 1896,<sup>2</sup> los cursos de Lógica de 1902/03,<sup>3</sup> los cursos de Lógica y teoría general del conocimiento de 1902/03<sup>4</sup> y las lecciones de Nueva y vieja lógica del semestre de invierno de 1908/09.<sup>5</sup> El análisis filosófico y crítico dedicado a estas lecciones es sumamente sugerente, pues nos incita a reflexionar la idea de que Husserl estaba profundamente convencido de la importancia de los análisis lógico-matemáticos para la formulación de la fenomenología trascendental.

En el tercer y último capítulo, Centrone se enfoca en el *Nachlass* de Husserl, teniendo en cuenta dos puntos: el primero de ellos es la vinculación con el segundo capítulo y donde el hilo conductor es la noción de *teoría formal* en sus dos momentos, como sistema axiomático (pp. 203-210) y como multiplicidad definida (pp. 183-200), y el segundo punto es la explicitación de la *Doppelvortrag*, presentada ante la Sociedad Matemática de Gotinga en 1901. En dicha presentación, el problema a resolver es el uso adecuado o justificado de conceptos como números imaginarios e irracionales, además de dar cuenta de qué estructuras rigen dicha formalización. Ahora bien, y tal como menciona Centrone, “todo lo que queda del *Doppelvortrag* está contenido en el manuscrito con la signatura KI 26 conservado en el Archivo Husserl de Lovaina” (p. 149).

Ya para finalizar, sólo me resta señalar que la argumentación de *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl* –con la cual coincido plenamente–, genera no sólo unidad al proyecto husserliano sino que permite observar todo el “desarrollo histórico” de tal empresa. Podemos observar cómo va trabajando, con buena mano, la génesis del problema (el número natural como base de la aritmética), su madurez (la teoría de la multiplicidad) y de cierta forma el “desenlace” (la axiomatización de las ciencias) en el proceder husserliano a nivel de su filosofía de las matemáticas; es decir, de cómo el marco teórico, que comienza con la teoría de conjuntos y termina en la axiomatización (sistema deductivo-formal), nunca pierde de vista la idea de una *aritmética universal*.

Lo único que podría echarse un poco de menos es que la autora no dedica un apartado a los alumnos de Husserl que llevaron la propuesta de la fenomenología trascendental al ámbito de la física y las matemáticas, me refiero con ello a Oskar Becker y Hermann Weyl, respectivamente. Con este último Hus-

serl mantendrá una profunda correspondencia científica, justo porque Weyl desarrollará en sus textos *The Continuum. A critical Examination of the Foundations of Analysis y Space, Time, Matter*, una nueva conceptualización respecto de la intuición categorial tal como Husserl la desarrollara en la VI investigación lógica. La formulación de Weyl, dicho de un modo muy amplio, consiste en resituar la intuición categorial como una “intuición lógico-matemática” que “deja de lado” todo residuo sensible, quedándose con las puras formas categoriales.

### Notas

<sup>1</sup> Bernhard Riemann fue un matemático alemán al cual Husserl hace constantes referencias en diversos tomos, pero muy en particular en Hua XVI y Hua XXI, donde analiza la propuesta riemanniana a nivel de los objetos geométricos.

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, *Logik. Vorlesung 1896*, Hrsg. von Elisabeth Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2001. [Hua Mat. I].

<sup>3</sup> Husserl, Edmund, *Logik. Vorlesung 1902/03*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2001. [Hua Mat. II].

<sup>4</sup> Husserl, Edmund, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2001. [Hua Mat. III].

<sup>5</sup> Husserl, Edmund, *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2003. [Hua Mat. VI].

Kozlarek, Oliver, Rösen Jörn, Wolff Ernst (eds.), *Shaping a Humane World. Civilizations-Axial Times-Modernities-Humanisms*, Transcript, Bielefeld, 2012.

ANNA POPOVITCH

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*Shaping a Humane World* es un libro colectivo que reúne ensayos de sociología, filosofía, historia cultural e intelectual, teología, estudios clásicos y estudios literarios en un esfuerzo por construir un marco teórico interdisciplinario que permita articular “una concepción comprensiva de la humanidad como una respuesta intelectual a los desafíos de la globalización” (Kozlarek *et al.* 2012, 10). Mediante un análisis del pensamiento humanista en sus variadas manifestaciones históricas, los autores se preguntan si es posible inferir la existencia de valores universales a partir de rasgos comunes característicos de la condición humana, sin pasar por alto la importancia de diferencias culturales.

La ambiciosa tarea de elaborar un lenguaje teórico que haga posible vislumbrar un encuentro intercultural exento de pautas de desigualdad y dominación en el contexto de la modernidad global ubica el proyecto más allá del influyente paradigma analítico de los estudios postcoloniales. Conviene recordar que la crítica postcolonial ha puesto de relieve los mecanismos de exclusión –económica, socio-política y epistémica– engendrados en el transcurso de choques civilizatorios entre las metrópolis imperiales y las sociedades no europeas. Con una mirada entendiblemente politizada, los teóricos postcoloniales han enfatizado el legado destructivo que la modernidad occidental, ceñida al pensamiento renacentista, dejó en los patios traseros de Europa. El impacto de la violencia epistémica perpetrada durante la colonización sobre la trayectoria de los procesos modernizadores en los países del Nuevo Mundo; el efecto de los traumas psicosociales ocasionados por las conquistas en la formación del sujeto postcolonial; la creación de estrategias “subalternas” de resistencia y la construcción de sistemas de conocimiento alternativos, han sido los principales focos de atención de los estudios postcolo-



niales. Al mismo tiempo, varios autores han cuestionado el esencialismo nativista de ciertas corrientes del postcolonialismo. Por ejemplo, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos ha optado por una teoría social que, en vez de insistir en la inadecuación de la cultura occidental a las necesidades de las sociedades postcoloniales, ha señalado la indispensabilidad de la modernidad occidental para el desarrollo de los países no occidentales (Santos en Kozlarek 2007, 95-101).

A la luz de la anterior reflexión, se podría decir que *Shaping a Humane World* contribuye al desarrollo de una teoría social que, siendo consciente de las aportaciones de los estudios postcoloniales, supera su enfoque nativista y desmonta su retórica antioccidental mediante una búsqueda de principios universales que orienten diferentes prácticas culturales a escala mundial. El libro parte de la siguiente premisa: el Occidente no sólo ha perpetrado subyugación colonial sino también ha dado lugar a diversas vertientes del pensamiento ilustrado que han denunciado estrategias de dominación y han desarrollado herramientas hermenéuticas que han facilitado la apreciación de diferencias culturales. La pregunta fundamental que a lo largo del libro resalta la necesidad de un diálogo intercultural es: ¿podemos identificar valores fundamentales que tengan validez universal a partir del reconocimiento de rasgos comunes inherentes a la condición humana, sin descartar la importancia de las diferencias culturales ni desestimar injusticias históricas?

Para contestar esta difícil pregunta los ensayistas reflexionan, desde sus respectivas trincheras disciplinarias, sobre tres conceptos claves: civilización, modernidad, humanismo. Así, la primera parte de la colección titulada “The Shape of History” (“El sentido de la historia”) incluye tres trabajos que delimitan fundamentos teóricos para un análisis comparativo de los procesos civilizatorios. Por ejemplo, en su ensayo “Humanism. Anthropology-Axial Ages-Modernities” (“El humanismo. La antropología-Eras Axiales-Modernidades”), Jörn Rüsen aboga por una aproximación humanista a la filosofía de la historia a partir de una “antropología de la diferencia” (Kozlarek *et al.* 2012, 64). Este método de investigación postula la existencia de constantes antropológicas universales que regulan la vida social de todos los seres humanos. La distinción entre el bien y el mal, la noción de los derechos humanos básicos, la idea de la igualdad, la empatía y la cooperación mutua son “principios de legitimación” interculturales que dinamizan la resolución de conflictos sociales –entre el hombre y la mujer, el centro y la periferia, los de abajo y los de arriba, el individuo y la colectividad, para nombrar algunos. Según Rüsen, los cambios civilizatorios que hemos presenciado a nivel mundial, desde las sociedades arcaicas hasta las sociedades clásicas y modernas pertenecientes

a la “Era Axial”, se podrían clasificar, entre otros criterios, de acuerdo al grado de presencia y de proyección hacia el Otro de dichas constantes antropológicas.

La segunda parte del libro, titulada “The Breakthrough of Axial Times and Modernities” (“La ruptura de las Eras Axiales y de las Modernidades”) contiene cuatro ensayos que reflexionan sobre las promesas y los límites 1) de la teoría de la Era Axial propuesta por el filósofo alemán Karl Jaspers en la década de 1950 y 2) de la teoría de las modernidades múltiples elaborada por el sociólogo israelí Shmuel Eisenstadt a partir de 1980. Según Jaspers, en el seno las civilizaciones occidentales y orientales que llegaron a consolidarse durante la Era Axial –entre 600 a.C. y 600 d.C.– se perfilaron unos cambios sin precedentes que dieron lugar a sociedades avanzadas, entre ellos la aparición de religiones monoteístas, la emergencia de nuevos patrones de autorreflexión y subjetividad, y la universalización de ideales humanistas. Los trabajos recogidos en la segunda parte de *Shaping a Humane World* emprenden un análisis crítico de los postulados de Jaspers. Bernhard Giesen propone considerar la Era Axial no como una época específica en el desarrollo histórico de la humanidad sino como una serie de condiciones estructurales compartidas por distintas sociedades en diferentes momentos de la historia mundial. Haciendo eco de la preocupación de Giesen, en “The Axial Age and Islam. Reflections on “World” and “History” Today” (“La Era Axial y el Islam. Reflexiones sobre “el Mundo” y “la Historia” hoy”), Georg Stauth se pregunta hasta qué punto el Islam –una religión a la que Jaspers aludió de manera indirecta– encaja dentro de la teoría de la Era Axial y en qué sentido el marco teórico elaborado por Jaspers ayuda a vislumbrar la posibilidad de una convivencia armónica entre el Islam y el Occidente en el delicado contexto contemporáneo.

El capítulo “How Unique is East Asian Modernity?” (“¿Qué tan única es la modernidad de Asia Oriental?”) de Volker H. Schmidt se inscribe en la línea de reflexión de Giesen y Stauth. El ensayo es guiado por una pregunta implícita que cuestiona la epistemología de la crítica postcolonial: ¿en qué momento deja de ser relevante la sospecha de que una teoría social europea es contaminada por sesgos ideológicos primermundistas? Schmidt pone a prueba la teoría de modernidades múltiples, formulada por Eisenstadt como respuesta a la teoría de modernización, mediante un análisis comparativo de Japón, Korea del Sur, Taiwán y Hong Kong. Recordemos que la teoría de la modernización, desarrollada después de la Segunda Guerra Mundial por Daniel Lerner, Talcott Parsons y Gino Germani, entre otros, argumenta que las sociedades “tradicionales” que aspiran a un estatus de sociedades “modernas” necesariamente tienen que llevar a cabo una serie de

cambios estructurales semejantes a las políticas económicas, sociales y culturales implementadas en los países capitalistas occidentales en los siglos XIX y XX (véase, por ejemplo, Germani y Dos Santos, 1969). En contraste, para Eisenstadt, la modernidad no se limita al modelo de desarrollo occidental, anclado en una visión teleológica del progreso, sino que admite múltiples formas de organización social. Schmidt argumenta, en contra de Eisenstadt, que aunque en Asia Oriental los procesos de desarrollo presentan rasgos idiosincrásicos, sería equivocado concluir que los “tigres” asiáticos han construido una modernidad singular e irreplicable, a no ser que el propio concepto de “modernidad” se redefine de una manera trivial en términos estrictamente culturalistas (Kozlarek *et al.* 2012, 184-185). Por lo tanto, el ejemplo de Asia Oriental no es adecuado para refutar la teoría de la modernización a partir del marco conceptual desarrollado por Eisenstadt, aunque este último tiene la ventaja de señalar los matices diferenciales de las instituciones locales. Schmidt concluye que en vez de contraponer la teoría de la modernización y la teoría de modernidades múltiples como dos modelos incompatibles, valdría la pena tratarlos como paradigmas complementarios.

Finalmente, la última parte del libro –“Challenges and Paradigms of Humanity” (“Desafíos y paradigmas de la humanidad”)– contiene cuatro ensayos que desentrañan los significados del humanismo a partir de un recorrido histórico de diversas prácticas sociales y tradiciones intelectuales. Por ejemplo, en “The Arena Games in the Roman Empire” (“El circo romano en el periodo imperial”), Georg Oesterdiekhoff reflexiona sobre la crudeza de las respuestas emotivas de los ciudadanos de la Roma antigua a los Juegos de Coliseo. Para Oesterdiekhoff, quien se adhiere a los postulados de la psicología desarrollista elaborada por Jean Piaget, la indiferencia de los antiguos romanos frente al grotesco espectáculo de matanzas de seres humanos atestigua el bajo grado de desarrollo psíquico del ser humano premoderno –una conclusión que pone en duda la existencia de constantes antropológicas universales de índole moral. El trabajo de Oesterdiekhoff es particularmente revelador porque plantea la difícil pregunta: ¿hasta qué punto la búsqueda de “principios transculturales de orientación” esbozada en el libro nos remite a determinantes biológicos sin que la aseveración de éstos esté matizada por prejuicios racistas?

El ensayo de Hubert Canick, “Classical Tradition, Humanity, Occidental Humanism” (“Tradicción clásica, humanidad, humanismo occidental”), rastrea la génesis del humanismo occidental mediante un análisis filológico-filosófico del término “humanismo” a partir de la antigüedad clásica. Canick

subraya la continuidad entre los imperativos morales del mundo grecorromano –por ejemplo, la importancia de la razón, la apelación a la noción de los derechos individuales y la celebración de la “vida buena”– y los valores del humanismo europeo, entre ellos, el énfasis en la dignidad humana que fundamenta la teoría de los derechos humanos. El ensayo presenta al humanismo como una tradición universal que postula valores transversales capaces de orientar el desarrollo de la humanidad en una dirección éticamente deseable.

Los editores de *Shaping a Humane World* han recopilado para nosotros una colección de ensayos que conjuntamente articulan un paradigma epistémico y normativo atractivo y coherente, cuyo fin es recuperar los fundamentos comunes de la condición humana, y de esta manera ayudarnos a vislumbrar maneras de entablar diálogos interculturales ineludibles en un mundo irreversiblemente globalizado.

### Bibliografía

EISENSTADT, Shmuel N., “The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics”, *European Journal of Sociology*, 23.2, 1982, pp. 294-314.

GERMANI, Gino; Dos Santos, Mario R., “Etapas de la modernización en Latinoamérica”, en *Desarrollo Económico*, 9.33, 1969, pp. 95-137.

JASPERS, Karl, *Origen y meta de la Historia*, Trad. Fernando Vela, Altaya, 1995.

KOZLAREK, Oliver, Rösen Jörn, Wolff Ernst (eds.), *Shaping a Humane World. Civilizations-Axial Times-Modernities-Humanisms*, Transcript, Bielefeld, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa, “De lo posmoderno a lo pos-colonial y más allá del uno y del otro”, en *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Oliver Kozlarek (ed.), UMSNH, Morelia, 2007, pp. 79-105.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XIII, NÚMS. 25-26,  
ENERO-JULIO 2012

---

## Resúmenes - *Abstracts*

ROBERTO R. ARAMAYO

### **Jean-Jacques Rousseau: el ilustrado atípico y las encrucijadas de la modernidad**

No cabe duda de que Rousseau es un ilustrado atípico. Aunque los pensadores ilustrados eran versátiles y cultivaban diversos géneros (Voltaire por ejemplo escribió libros de historia, cuentos y poemas, aparte de obras teatrales y diccionarios), Jean-Jacques Rousseau no sólo fue reconocido por sus ensayos de índole política, sino que también cobró cierta fama como novelista, pedagogo y compositor musical, además de apasionarse por la botánica y abrir el camino al relato autobiográfico. En su obra vienen a converger los dos hilos conductores que atraviesan nuestra modernidad. El culto a la razón, propio de su tiempo, no le hace olvidar el papel de las emociones y el sentimentalismo. De ahí que sus escritos puedan servir de inspiración tanto a Kant como al romanticismo, con arreglo por ejemplo a la influyente lectura de Cassirer. Robespierre le idolatró y muchos vieron en él al padre intelectual de la Revolución francesa, pero también se le ha tenido por un ancestro de Marx y tampoco faltan quienes le consideran precursor de los totalitarismos. El contractualismo de Rawls, la teoría crítica de Habermas y autores como Martha Nussbaum se ven obligados a seguir dialogando con Rousseau, pese a sus contradicciones, paradojas y aporías. El máximo interés de Rousseau es haber sabido atisbar todas las encrucijadas que

caracterizan a la época moderna, en sus intentos por maridar a la razón con las emociones, y viceversa. ¿Qué aportan sus planteamientos a la Ilustración? Una necesaria complejidad que rehúye sistemáticamente cualquier simplificación.

### **Jean-Jacques Rousseau: the atypical Enlightenment thinker and the dilemmas of modernity**

Without doubt, Jean-Jacques Rousseau was an atypical intellectual. Enlightenment thinkers were versatile and often worked in different genres. Voltaire, for example, wrote treatises on history, stories, poetry, as well as plays and dictionaries; while Rousseau gained fame not only for his political essays but also, to a certain extent, as a novelist, teacher and composer of music. He was also passionately interested in botany, and wrote a ground-breaking autobiography. The two threads which run through our modern world converge in his works. Despite the worship of reason so intrinsic to his time, he did not ignore the role of emotions and feelings. Thus, his writings inspired Kant and Romanticism, as well as the influential reading of Cassirer. Robespierre worshiped him, and many considered him the intellectual father of the French Revolution; though he has also been seen as a precursor of Marx, and some see him as the forerunner of totalitarian systems. Rawls' contractualism, Habermas' critical theory and authors such as Martha Nussbaum have all found themselves obliged to maintain a dialogue with Rousseau's writings, despite their contradictions, paradoxes and perplexities. What is most interesting in Rousseau is his ability to discern all the dilemmas that characterize the modern world in his attempts to combine reason with the emotions, and vice versa. What do his viewpoints contribute to the Enlightenment?: a necessary complexity that systematically rejects any simplification.

MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS

### **Ontología e intersubjetividad desde el debate Sartre / Merleau-Ponty**

El siguiente trabajo tiene como objetivo exponer la forma en que Sartre y Merleau-Ponty divergen en dos planos que resultan fundamentales en la

constitución de sus planteos filosóficos: la ontología y la comprensión de la intersubjetividad como instancia fundamental de la existencia humana. Tanto en uno como en otro autor, ambos planos se encuentran estrechamente relacionados. Por parte de Sartre, la oposición ontológica entre el en-sí y el para-sí, expuesta en *El ser y la nada*, tiene como correlato una concepción de la intersubjetividad que plantea la ineludibilidad del conflicto y la ausencia de posibilidad de un reconocimiento recíproco entre los hombres. Por parte de Merleau-Ponty, sus críticas a la ontología sartreana tienen como correlato una crítica a una concepción de la intersubjetividad que se funda en el conflicto como dimensión originaria de la relación con los otros. Nuestro trabajo, por su parte, se centrará en los textos de los años 40 de ambos autores. Con respecto a Sartre, principalmente, tomaremos algunos capítulos de *El ser y la nada*. Con respecto a Merleau-Ponty, nos abocaremos a *Fenomenología de la percepción* y a algunos de los artículos que conforman *Sentido y sinsentido*.

### **Ontology and intersubjectivity as seen from the Sartre/Merleau-Ponty debate**

The aim of this study is to explore how Sartre and Merleau-Ponty diverge on two planes that are essential to the formation of their respective philosophical approaches: ontology, and their understanding of intersubjectivity as a fundamental instance of human existence. In the works of both of these authors, these two planes are closely related. For Sartre, the ontological opposition between the in-itself and for-itself, set out in *Being and Nothingness*, finds a correlate in a conception of intersubjectivity that arises from the inevitability of conflict and the absence of any opportunity for mutual recognition among men. Merleau-Ponty's criticism of Sartre's ontology, meanwhile, locates its correlate in a critique of a conception of intersubjectivity based on conflict as an originating dimension of relations with others. This essay focuses on texts written by these two authors in the 1940s: for Sartre, principally some chapters from *Being and Nothingness*; for Merleau-Ponty, the *Phenomenology of Perception* and some of the articles included in *Sense and Nonsense*.

RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

***Humana conditio e intersubjetividad virtual***

Este artículo examina algunas consideraciones antropológico-filosóficas sobre el concepto de la condición humana a partir de los actuales modos de acción social y relaciones intersubjetivas mediados por tecnologías electrónicas a distancia. Para ello, recuperamos la noción de *vita activa* formulada por la pensadora Hannah Arendt en el contexto de lo que constituye actualmente nuestra labor, trabajo y acción a través de las recientes redes de comunicación. Surgiendo así nuevos condicionamientos sociales y políticos, sexuales e interculturales que han de ser reflexionados con prudencia, ya que tales circunstancias tecnológicas nos remiten colateralmente al problema de la desmodernización generalizada de nuestras formaciones sociales y políticas, dejando sin protección a las instituciones y a los derechos alcanzados por la ciudadanía. Se trata de ir repensando en las posibilidades de revertir ética y políticamente la creciente presencia de una red mundial de simulación que nos ofrece un entorno audiovisual descarnado y carente de rostro humano.

***Humana conditio and virtual intersubjectivity***

This article examines certain anthropological-philosophical considerations of the concept of the human condition on the basis of current modes of social action and intersubjective relations mediated by remote electronic technologies. To this end it takes up the notion of *vita activa* formulated by Hannah Arendt in the modern context of our labor, work and action through recently developed communication networks; webs that have introduced new social, political, sexual and intercultural conditionings that must be reflected upon prudently, since these technological circumstances remit us collaterally to the problem of the generalized “dismodernization” of our social and political formations that has left the institutions and rights achieved by the citizenry unprotected. The aim is to rethink the possibility of reversing –ethically and politically– the growing presence of a worldwide network of simulation that offers us an anonymous audiovisual environment devoid of human rostrums.

JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA

**Soberanía alimentaria como concepto político**

El debate político y social acerca de la soberanía alimentaria lleva al autor a preguntarse sobre el origen, significado y bases del concepto mismo de soberanía. “Soberanía”, por supuesto, es un concepto propio de la filosofía política y de las teorías del Estado, así que su aplicación referente a lo alimentario desborda el planteamiento clásico para ubicarse en una idea de soberanía que prefigura una confrontación global entre movimientos sociales –con amplia participación de los movimientos indígenas y campesinos– y el entramado transnacional del agronegocio.

El artículo analiza la relación entre seguridad y soberanía alimentaria, valora la dimensión institucional que supone la inclusión del concepto de soberanía alimentaria en las constituciones de Ecuador y Bolivia, discurre sobre la geopolítica del hambre, y concluye con la proposición de considerar la soberanía alimentaria como un bien público global, que debe formar parte del corpus de la filosofía política del siglo XXI, como lo fue la idea de soberanía nacional en siglos anteriores.

**Alimentary sovereignty as a political concept**

The political and social debate concerning alimentary sovereignty leads the author to question the origin, meaning and foundations of the concept of sovereignty itself. “Sovereignty”, of course, is a concept that pertains to political philosophy and theories of the State, so its application in relation to food takes us beyond that classic approach by prefiguring a global confrontation between social movements –including the broad participation of indigenous and peasant initiatives– and transnational networks of agribusiness.

The article analyzes the relationship between alimentary security and sovereignty, evaluates the institutional dimension that presupposes the inclusion of the concept of food sovereignty in the political Constitutions of Ecuador and Bolivia, and discusses the geopolitics of hunger. It concludes with a proposal to consider food sovereignty as a new “global public good” that should take its place as part of the political philosophy of the 21<sup>st</sup> century, just as occurred with the concept of “national sovereignty” in earlier centuries.

## LUIS ÁLVAREZ FALCÓN

**La genealogía de las imágenes**

Desde la aparición en 1980, con la edición por Marbach, de las investigaciones sobre la *Phantasia*, el recuerdo y la imagen, es decir, la fenomenología de las *presentificaciones intuitivas* que aparece en el tomo XXIII de la *Husserliana*, la ortodoxia que dominó el panorama del siglo XX en torno al pensamiento fenomenológico ha comenzado a transformar ambiciosamente la primitiva recepción del espíritu de la filosofía de Husserl. Este va a ser un hecho decisivo de aquí en adelante. La edición de los análisis sobre la *Síntesis Pasiva* de 1966, los textos sobre la *intersubjetividad* de 1973, los pasajes sobre *Cosa y Espacio* del mismo año, sobre *Phantasia, conciencia de imagen y recuerdo* de 1980, sobre la *teoría de la significación* de 1986, así como los textos complementarios a la *Krisis* de 1993, etc., hacen necesaria una revisión programática. La experiencia del “Arte” constituirá un banco de pruebas que nos permitirá acceder excepcionalmente, a través del mismo, a la estructura más íntima de nuestra propia subjetividad, al término de una escala de registros gnoseológicos que, concomitantemente, son también niveles de realidad. Por consiguiente, la fragilización de la subjetividad pondrá en evidencia la limitación interna de los poderes constituyentes del sujeto en la génesis misma del sentido, en el preciso instante anterior a toda organización espontánea y sobre el cual reposa todo lo constituido.

**The genealogy of images**

Since the appearance, in Marbach's 1980 edition, of research on the *Phantasia*, memory and image –i.e., the phenomenology of the *anschaulichen Vergegenwärtigungen* that appears in vol. XXIII of the *Husserliana*– the orthodoxy that dominated the panorama of the 20<sup>th</sup> century with respect to phenomenological thought has undertaken an ambitious transformation of the early reception of the spirit of Husserl's philosophy. And this would prove to be a watershed in the field. The later publication of *Analysen zur passiven Synthesis* (1966), works on intersubjectivity (1973) like *Ding und Raum* (also 1973), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1980), and the *Theory of Significance* (1986), plus the complementary texts to the *Krisis* (1993), among others, has made a

programmatic review obligatory. The experience of “Art” constitutes a test case that allows us exceptional access, through art itself, to the most intimate structure within our own subjectivity: the endpoint of a scale of gnoseological registers that represent, concomitantly, levels of reality. Consequently, the fragilization of subjectivity reveals the internal limitation of the powers that constitute the subject in the genesis of meaning itself; i.e., in the precise instant prior to all spontaneous organization upon which all that is constituted rests.

## JACOB ROGOZINSKI

**Ved, esta es mi sangre (o la Pasión según D.N.N.)**

Este artículo nos proporciona una interpretación y valoración de la controversial obra del español David Nebreda. Uno de los principales postulados de Rogozinski consiste en resaltar la belleza de y en la obra de Nebreda, a pesar del horror y el asco que sus fotografías y pinturas evidentemente despiertan, aventura una clasificación del trabajo artístico de Nebreda como perteneciente al género *sublime-terrible*, pues surge “en el límite de lo monstruoso” (*Ungebeure*) y de lo “insostenible”. Esto es así porque la vida y obra de Nebreda son una prueba de lo imposible, de la autoanulación: la obra de este artista se vuelve posible únicamente a través de la proyección en un doble, en un Otro real, esto es, en nosotros como espectadores y lectores. Las creaciones de Nebreda no sólo apelan a la interpretación del Otro sino que además funcionan como catarsis, permitiendo así la transmisión y la acogida por medio de un equilibrio inestable entre lo clínico (la esquizofrenia del español) y lo estético.

**See, this is my blood (or the Passion according to D.N.N.)**

This article presents an interpretation and evaluation of the controversial work of the Spanish artist David Nebreda. One of the author's principal postulates consists in highlighting the beauty of, and in, Nebreda's work, despite the horror and revulsion that his photographs and paintings so clearly awaken in the observer. He sets out to classify Nebreda's artistic opus and suggests

that it belongs to the *sublime-terrible* genre, for it emerges “at the limits of the monstrous” (*Ungebeure*) and the “immense”. This is because Nebreda’s life and work are proof of the impossible, of self-annulment: the work of this artist becomes possible only through its projection in a double, in a real Other; that is, in ourselves as spectators and readers. But Nebreda’s creations not only appeal to the interpretation of the Other, but also function as catharsis, allowing their transmission and reception through an unstable equilibrium between the clinical (the schizophrenia of the Spanish) and the esthetic.

VÍCTOR MANUEL PINEDA

#### **Furor y lágrimas. Sobre el *Filoctetes* de Sófocles**

Este ensayo intenta presentar algunos ángulos de lectura de la tragedia de Sófocles. Enfatiza el significado de la guerra en el mundo griego y los recursos que se despliegan para ganarla, tanto los mundanos —la guerra como una empresa económica— como los que están orientados hacia un terreno como el honor. Asimismo, quiere presentar el significado de la persuasión en una cultura vertida hacia la vida pública. Por último, discute el significado de la debilidad, la enfermedad y el abandono.

#### **Fury and tears. About Sophocles’ *Philoctetes***

This essay presents perspectives on the reading of Sophocles’ tragedy, emphasizing the significance of war in the Greek world and the resources deployed to achieve victory; both mundane —*i.e.*, war as an economic enterprise— and those oriented towards such terrains as honor. In addition, it strives to demonstrate the importance of persuasion in a culture so heavily inclined towards public life. Finally, it discusses the meanings of such concepts as weakness, illness and abandonment.

FERNANDA NAVARRO

#### **Recordando a Carlos Lenkersdorf**

Lo que deseo destacar es la originalidad de la obra de este autor que básicamente consiste en situarnos en un mapa-mundi filosófico muy distinto al que se conoce en las universidades que han abrevado de la cultura hegemónica de claro sello eurocéntrico. Lenkersdorf, quien escapó de la Alemania nazi, fue capaz de interesarse y valorar una de nuestras culturas originarias, la maya, al grado de hacer de una comunidad tojolabal su albergue decisivo durante veinte años, a lo largo de los cuales aprendió y enseñó al grado de escribirles un diccionario bilingüe, además de darnos a conocer a nosotros los mexicanos esa parte olvidada y marginada de nuestra cultura originaria a través de sus principales libros: *Los Hombres Verdaderos*, *Filosofar en clave tojolabal* y su último gran texto *Aprender a Escuchar*.

Si hubiera que elegir las principales temáticas de su obra, las resumiríamos de la siguiente manera: la intersubjetividad como clave de su estructura gramatical que denota que sólo hay sujetos, ya que los objetos son inexistentes, lo cual conlleva incalculables consecuencias en el plano valorativo de su cosmovisión, es decir, en su manera de comprender, pensar y vivir el mundo. Otro tema central es la comunidad y el “nosotros” que la implica de manera necesaria. El autor acuñó la palabra “nosotricación” para señalar su significado.

Finalmente, nos muestra que nuestra *Weltanschauung* o cosmovisión occidental no es, como ha pretendido durante siglos, ni la única verdadera ni puede ostentarse con el carácter de universalidad. La obra de Lenkersdorf es una invitación a profundizar en nuestra historia y a descubrir nuevas formas de vivir y valorar el mundo. En estos momentos de crisis civilizatoria resulta no sólo interesante sino prometedora.

#### **Remembering Carlos Lenkersdorf**

This essay highlights the originality of this writer’s works, which consists primarily in situating us on a philosophical world map quite distinct from the one known in the universities nourished by the hegemonic culture of a clearly Eurocentric orientation. Lenkersdorf, who fled Nazi Germany, had the insight to become interested in, and value, one of

Mexico's original cultures –the Mayan– to such a degree that he made a Tojolabal community his permanent home for 20 years; a time he devoted to learning and teaching until he was able to produce a bilingual dictionary and present to Mexicans a forgotten and marginalized aspect of our original culture through his most important books: *Los Hombres Verdaderos* (*The True Men*), *Filosofar en clave tojolabal* (*Philosophizing in the Key of Tojolabal*), and his final grand text, *Aprender a Escuchar* (*Learning to Listen*).

If one had to choose the principal themes of his works, they might be summarized as follows: intersubjectivity as a key of Tojolabal grammatical structure, which affirms that there are only subjects because objects do not exist. This view entails incalculable consequences for evaluating their worldview; *i.e.*, their way of understanding, thinking and living the world. A second central topic is that of community and the “we” that this concept necessarily implies. The author coins the term *nosotrificación* (roughly translated: “we-ification”) in an attempt to clarify the meaning of this notion. Finally, he demonstrates that our *Weltanschauung* (Western worldview) is not –despite its pretensions over several centuries– the only truth, and that the characteristic of universality cannot be attributed to it. Lenkersdorf's work thus constitutes an invitation to deepen our history and discover new ways of living and valuing the world. During these times of the crisis of civilization this is not only interesting but even promising.

OLIVER KOZLAREK

### La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo

Muchos debates se forman alrededor del concepto de la modernidad. Hoy no está claro si a lo que se refiere esta palabra describe una condición singular o si existen, más bien, muchas modernidades. En este texto trato de adelantar el siguiente argumento: modernidad es el nombre para los retos que los seres humanos alrededor del planeta enfrentamos en la búsqueda de un mundo que algún día puede ser un mundo para todos.

### Global Modernity and the Challenge for the Construction of a New World

Many debates are centered around the concept of Modernity. Today it is not clear if what this word stands for is a singular condition or if there are instead many different Modernities. In this text I will try to make the following argument: Modernity is the name for the challenges that human beings around the planet are experiencing in their search for a world which one day could become a world for all human beings.

NICOLA MILLER

### Incorregiblemente plural: traduciendo lo moderno en América Latina, 1870 a 1930

El anhelo de realizar los sueños liberales de soberanía, libertad y justicia social fue una de las premisas fundadoras de todas las nuevas repúblicas americanas, pero al finalizar el siglo XIX el cuasi-imperial Estados Unidos de América había monopolizado esa legendaria promesa del Nuevo Mundo. En las postrimerías del siglo XIX, al tiempo que bienes, capital, personas e ideas de Europa y Estados Unidos fluían hacia América Latina estimulando los procesos de urbanización e industrialización, una acalorada discusión pública emergió en la región sobre lo que “volverse moderno” podría significar. Aunque muchos miembros de las élites estuvieron contentos de colaborar con la modernización impulsada por capital, intelectuales politizados y líderes de organizaciones populares articularon varios proyectos alternativos comprometidos con los ideales de libertad política y cultural. Entrelazados con las luchas políticas por alcanzar lo que se percibía ampliamente como los beneficios de la modernización –perseguidos con entusiasmo por círculos sociales más allá de las élites– hubo intensos debates sobre cómo crear comunidades nacionales modernas y viables. La prescripción positivista de “orden y progreso” que pregonaban las élites fue ampliamente retada por el renacimiento del idealismo. Así, mientras que la modernización incuestionablemente provocaba una gama de reacciones anti-



modernas en la región (por ejemplo, el pesimismo racial o hispanismo), como lo había hecho en Europa antes, en América Latina propició un amplio debate sobre cómo hacerse moderno sin sucumbir al utilitarismo e instrumentalismo. Este desafío a un modelo tecnocrático de la modernización se expresó más eficazmente entre una emergente cohorte de intelectuales pequeñoburgueses, aunque también puede detectarse en muchas de las nuevas organizaciones políticas y sociales fundadas en esa época. En los periódicos laboristas, en emergentes revistas populares, y en los discursos y escritos de líderes sindicales y políticos de entonces, encontramos numerosas expresiones de una visión que sostenía que si bien la vida moderna ofrecía muchas tentadoras posibilidades de emancipación, comunicación y conexión, era indispensable no sacrificar los valores fundamentales de libertad e igualdad en el altar de la ganancia material. Las elaboraciones intelectuales de estos argumentos iban más allá de la noción que las experiencias latinoamericanas no cabían en las normas europeas; de hecho, emprendieron una revisión radical de las mismas categorías de la modernidad. Al hacerlo, reinventaron las posibilidades de lo que “ser moderno” pudiera significar. Este artículo ilustra este argumento al analizar dos términos claves del discurso de la modernidad: razón y progreso.

### **Incorrigibly plural: translating the Modern in Latin America, 1870 to 1930**

The hope of realizing liberal dreams of sovereignty, freedom and social justice was a founding premise of all the new republics of the Americas, but by the late nineteenth century it was the quasi-imperial United States of America that had come to monopolize the legendary promise of the New World. During the late nineteenth century, as goods, capital, people and ideas from Europe and the United States flowed into Latin America, stimulating urbanization and industrialization, a lively public discussion developed throughout the region about what it might mean to become modern. Although many members of the elites were content to collaborate with capitalist-led modernization, politicized intellectuals and leaders of popular organizations articulated a variety of alternative projects committed to ideals of political and cultural freedom. Closely bound up with political struggles to secure access to the widely

perceived benefits of modernization, which were enthusiastically pursued far beyond the elites, there were intense debates about how to create viable, modern national communities. The positivist prescription of order and progress trumpeted by the elites was widely challenged by a revival of idealism. Thus while modernization undoubtedly provoked a variety of anti-modern reactions across the region (for example, racial pessimism or hispanismo), as indeed it had done throughout Europe, in Latin America it also stimulated a widespread debate about how to become modern without succumbing to utilitarianism and instrumentalism. This challenge to a technocratic model of modernization was expressed most effectively by a newly-emerging cohort of petty-bourgeois intellectuals, but it can be detected in many of the new political and social organizations established during this period. In labor periodicals, in the emerging popular magazines and in the speeches and writings of union leaders and politicians of the period, there are many expressions of the view that while modern life offered many enticing possibilities for emancipation, communication and connection, it was crucial not to sacrifice the founding values of liberty and equality on the altar of material gain. The intellectual elaborations of these arguments went beyond the idea that Latin America's experiences did not fit European norms to embark upon a radical revision of the very categories of modernity. In so doing, they reinvented the possibilities of what it could mean to be modern. This article will illustrate this argument by analyzing two key terms from the discourse of modernity: reason and progress.

SAURABH DUBE

### **Marañas y texturas: desenredando la modernidad**

Este ensayo explora los términos, marañas y texturas de modernidad mediante la discusión de una serie de interrogantes claves. Empezando con una discusión sobre cómo mi obra más amplia ha articulado temas relacionados con modernidad, explora las marañas en que se hallan los conceptos de modernidad, mo-

dernismo y modernización. Aquí, mi noción de “sujetos de modernidad” ayuda a entender el concepto-entidad de modernidad que implica, principalmente, procesos de autoridad y alteridad que resultan contradictorios, contingentes y contrastantes. Después, basándonos en estas consideraciones yo me comprometo de manera crítica pero positiva con dos influyentes entendimientos de la modernidad occidental. Finalmente, este artículo considera lo que está en juego hoy en el ámbito de delicados compromisos con la modernidad, no sólo aprovechando los dos conjuntos de escándalos que caracterizan los mundos contemporáneos, sino esbozando lo que he llamado una “historia sin garantía”.

#### **Tangles and textures: unraveling modernity**

This essay unravels the terms, tangles, and textures of modernity by bringing together a range of critical concerns. Beginning with a discussion of how my wider work has articulated issues of modernity, it explores the entanglements between modernity, modernism, and modernization. Here, my notion of “subjects of modernity” helps to understand the concept-entity of modernity as entailing principally contradictory, contingent, and contested processes of authority and alterity. Next, building on these considerations, I engage critically yet affirmatively with two influential understandings of Western modernity. Finally, the article considers what is at stake today in careful engagements with modernity not only by seizing upon two sets of scandals that characterize contemporary worlds, but by outlining what I have called a “history without warranty”.

---

## DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XIII, NÚMS. 25-26,  
ENERO-JULIO 2012

---

### COLABORADORES

#### ROBERTO R. ARAMAYO

Es profesor de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC, donde dirige la revista *Isegoría* y coordina las colecciones *Theoria cum praxi*, *Diálogos con Clásicos europeos* (Plaza y Valdés) y *EidÉtica* (Herder). Es miembro del Proyecto Europeo sobre Ilustración e Historia Global ENGLOBE y también es responsable del Programa sobre Cultura de la Legalidad. Es presidente de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política (AEEFP), secretario de la SEKLE (Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española) y vocal de la SEL (Sociedad Española Leibniz para estudios del Barroco y la Ilustración). Aramayo es autor de múltiples libros, entre los cuales destacan: *Crítica de la razón ucrónica* (1992), *La quimera del Rey Filósofo* (1997), *Para leer a Schopenhauer* (2001), *Immanuel Kant. La utopía como emancipación del azar* (2001) y *Cassirer y su Neo-Ilustración* (2009). Además, ha editado en castellano múltiples introducciones a las ediciones críticas en nuestro idioma de Federico el Grande, Voltaire, Diderot, Rousseau, Kant, Schopenhauer y Cassirer. Asimismo, ha oficiado como coeditor literario de varios volúmenes colectivos, entre los que se encuentran *Kant después de Kant* (1989), *Ética día tras día* (1990), *En la cumbre del criticismo* (1992), entre otros.

## JULIO QUESADA MARTÍN

Es licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia, y doctor en Metafísica por la Universidad Autónoma de Madrid. Catedrático de Metafísica y titular de Filosofía y Literatura en la Universidad Autónoma de Madrid hasta 2010. Actualmente es investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Entre sus publicaciones destacan obras como *Las cenizas de Heidegger-El legado de Hölderlin*; *Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*; *Ateísmo difícil (en favor de Occidente)*; *El último filósofo*; *El Nihilismo activo. Genealogía de la Modernidad*; *La belleza y los humillados*; *La filosofía y el mal* y el más reciente: *Heidegger de camino al Holocausto*. Su aportación más esencial consiste en la teorización y puesta en práctica de la razón histórico-narrativa como superación del nihilismo. De ahí que su metodología del trabajo haya conseguido señalar las profundas relaciones existentes entre filosofía, literatura y política.

## MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS

Es licenciado en Filosofía por la Escuela de Humanidades de la UNSAM y actualmente se encuentra realizando el Doctorado de Filosofía en esta escuela bajo la dirección de la doctora Graciela Ralón de Walton. Ha participado como investigador en la formación de diversos proyectos de investigación como “Rasgos fenomenológicos y hermenéuticos para una teoría de la acción” y “Corporalidad, naturaleza y cultura en el diálogo de la fenomenología con las filosofías contemporáneas”. Asimismo, ha trabajado como docente, impartiendo diversas materias en la UNSAM, además ha publicado múltiples artículos en esta y otras universidades, centrándose sobre todo en el estudio de Merleau-Ponty, como atestiguan las siguientes investigaciones: “Saber e Historia en el debate Sartre-Merleau-Ponty”, “Acción y compromiso político desde el debate Sartre-Merleau-Ponty” y “Merleau-Ponty lector de Hegel: experiencia y acceso a lo absoluto”. Cabe destacar su participación en revistas españolas y colombianas con los artículos “Experiencia y a-filosofía: una aproximación a la lectura merleau-pontyana del pensamiento de Hegel” e “Intersubjetividad y negatividad en la *Crítica de la razón dialéctica*”, respectivamente.

## RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Licenciado en Filosofía por la UMSNH, Diplomado en Ciencia, Tecnología y Sociedad por la Organización de los Estados Iberoamericanos (OEI), estudios de Maestría en Filosofía en la UNAM. Profesor e investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Sus líneas de investigación son la antropología filosófica, la ética y la filosofía de la tecnología. Ha participado en las siguientes obras colectivas: “Feminismo y cibercultura”, en Rubí Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, Plaza y Valdés /UMSNH, México, 2001; “Ética y tecnociencia”, en Rosario Herrera Guido (coord.), *Hacia una nueva ética*, México, Siglo XXI, 2006; “Virtualización y arte inmersivo”, en César Moreno (editor), *Filosofía y realidad virtual*, Universidad de Zaragoza, España, 2007; “República electrónica y teledemocracia”, en Álvarez-Cienfuegos (coord.), *Republicanos y republicanismos*, UNAM-UMSNH, México, 2008; “Simulación virtual y tiempo vivido”, en González Di Pierro (coord.), *Rostrros de la historia y la temporalidad*, UMSNH-SECUM, Morelia, 2011; “Marco ético de la educación a distancia”, Sistema Nacional de Educación a Distancia, México, DF, 2011.

## JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA

Sociólogo, es investigador asociado de la Cátedra Tierra Ciudadana de la Universidad Politécnica de Valencia y miembro de la Red de Investigación y Observatorio de la Solidaridad. Conocedor de los problemas de desarrollo rural por sus evaluaciones en Bolivia, Ecuador, Perú, Panamá, Nicaragua, El Salvador y Guatemala, actualmente dirige una investigación sobre soberanía alimentaria en Ecuador, Bolivia y Paraguay, que posteriormente se extenderá a Europa, en Portugal, Grecia y Rumanía. Ha publicado diversos ensayos sobre gestión de cooperación al desarrollo, microcréditos y migraciones, y artículos sobre política internacional y ayuda al desarrollo en revistas especializadas. Colabora en el máster de cooperación de la Universidad de Alicante.

## LUIS ÁLVAREZ FALCÓN

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid. Ha sido el coordinador en España de los actos conmemorativos del nacimiento de Maurice Merleau-Ponty (Coloquio Internacional Merleau-Ponty 1908-2008, Zaragoza, España). Miembro cofundador de la Cátedra Internacional Merleau-Ponty en Morelia (México, 2008), es miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFe). Ha impartido docencia como profesor de Filosofía en diferentes universidades y centros de investigación de España y América. Autor de numerosos artículos y ensayos sobre el pensamiento contemporáneo y sobre la obra del pensador francés, coordinador de diferentes monográficos y miembro de los consejos de redacción de diversas publicaciones internacionales, compatibiliza su intensa carrera docente con sus labores de investigación en los ámbitos de la ontología, de la estética y de la teoría del conocimiento. La Editorial Horsori de Barcelona acaba de publicar su ensayo *Realidad, Arte y Conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo* (Barcelona 2009), ha coordinado el monográfico *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, publicado por la Editorial Entelequia (Madrid 2011) y actualmente prepara la edición de su última obra *Ensayos sobre el Arraigo*.

## JACOB ROGOZINSKI

Ha sido director de programa en el Collège International de Philosophie, y docente (*maître de conférences*) en la Universidad de París. Actualmente es profesor titular en la Universidad de Estrasburgo, en donde sucedió a Jean-Luc Nancy y en donde dirige el “Centro de investigaciones en filosofía alemana y contemporánea”. Es miembro del comité de redacción de las revistas *Lignes* y *Le Portique* y director de los *Cahiers philosophiques de Strasbourg*. Entre sus principales obras destacan: *Kanten - esquisses kantienne*s (1996); *Le don de la Loi - Kant et l'énigme de l'éthique* (1999); *Faire part - cryptes de Derrida* (2005); *Le moi et la chair - introduction à l'ego-analyse* (2006) y *Guérir la vie - la Passion d'Antonin Artaud* (2011).

## VÍCTOR MANUEL PINEDA SANTOYO

Es licenciado en Filosofía por la UMSNH, tiene estudios de Maestría en Filosofía integrado al Doctorado por la UNAM y es doctor en Filosofía por esta universidad, además, cuenta con una estancia posdoctoral en la Universidad de Hamburgo, Alemania, 2004-2006. Actualmente es profesor de la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Ha sido profesor en la Universidad Carolina de Praga, la Universidad Autónoma de Chihuahua, la Universidad Intercontinental y la Universidad de Zacatecas. Es director de la revista cultural *Babel*.

Los temas de interés en su investigación son: Filosofía política, la modernidad y semiótica. Ha publicado diversos libros entre los cuales destacan: *De la literatura considerada como una taumaturgia* (1996); *El gobierno de los afectos en Baruch Spinoza* (2007); *Republicanos y republicanismo* (2008); y ha sido coautor de las siguientes obras: *Claves de la razón poética* (2002) y *Horror vacui. Deseo y voluntad en el pensamiento de Spinoza* (2009), entre otras. Asimismo, ha publicado artículos en diferentes revistas de filosofía, nacionales e internacionales.

## FERNANDA NAVARRO SOLARES

Realizó estudios de Literatura Francesa del Siglo XIX en la Sorbona, París. Es licenciada, maestra y doctora en Filosofía por la UNAM. Colaboró con León Felipe, Bertrand Russell, Louis Althusser, Karl Lenkersdorf, entre otros. Ha impartido diversos diplomados, talleres y conferencias, dentro y fuera del país.

Desde 1977 fue profesora de tiempo completo en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en la cual ha tenido múltiples cargos, y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. En 2010 se jubiló de la universidad y a partir de entonces imparte la cátedra de Lenkersdorf “Filosofía y Cultura Maya, Hoy”, ofrecida por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Ha publicado diversos libros, los cuales han sido traducidos a varios idiomas, entre los que se encuentran: *Antología de la Obra de Bertrand Russell; Filosofía y Marxismo. Entrevista con L. Althusser*, libro que ha sido traducido a cinco idiomas incluido el japonés y el chino; *Existencia, encuentro y azar*. Además, ha participado en libros colectivos como:

*Escritura y psicoanálisis; Filosofía, cultura y diferencia sexual; Escritos filosóficos: veinte años después de M. Foucault*, entre otros, además de innumerables publicaciones en revistas de filosofía nacionales e internacionales.

#### OLIVER KOZLAREK

Es doctor en Filosofía por la Free University de Berlín y doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana. Imparte cursos de filosofía política y social así como teoría social en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, México. Ha sido profesor invitado en el Kulturwissenschaftliches Institut en Essen, en la New School for Social Research en Nueva York, y en la Universidad Stanford en California. Actualmente, es *Cantemir Senior Fellow* de la Fundación Berendel. Sus líneas de investigación son: teorías de modernidad y globalización, teoría crítica, globalización y humanismo, y pensamiento político y social latinoamericano. Ha escrito numerosas obras entre las cuales destacan: *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad* (2007); *Entre cosmopolitismo y "conciencia del mundo"* (2007); *Humanismo en la época de la globalización: Desafíos y horizontes* (2009) (con Jörn Rüsen); *Octavio Paz: Humanism and Critique* (2009); *Moderne als Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in der globalen Moderne* (2011) y *Shaping a Humane World: Civilizations, Axial Times, Modernities, Humanisms* (2012) (con Jörn Rüsen y Ernst Wolff).

#### NICOLA MILLER

Es profesora de Historia Latinoamericana en University College London, donde fungió como coordinadora del Departamento de Historia de 2007 a 2012. Sus áreas de interés son la historia internacional y la historia intelectual de las Américas. Los libros de la Dra. Miller incluyen *Soviet Relations with Latin America, 1959-1987* (1989); *In the Shadow of the State: Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America*

(1999) y *Reinventing Modernity: Latin American Intellectuals Imagine the Future, 1900-1930* (2008). Su trabajo de investigación más reciente ha sido en un proyecto colaborativo: *The American Way of Life: Images of the United States in Nineteenth-Century Europe and Latin America*, cuyos resultados serán publicados por Palgrave en septiembre del 2012 en el libro: *America Imagined*.

#### SAURABH DUBE

Es profesor-investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Ha sido nombrado profesor visitante en instituciones como la Universidad Cornell y la Universidad Johns Hopkins, así como becario de la Fundación John Simon Guggenheim Memorial en Nueva York, el Indian Institute of Advanced Study en Shimla, y el Institute for Advanced Study de la Universidad de Warwick. Además de alrededor de un centenar de artículos en revistas y capítulos de libros, es autor de los libros *Untouchable Past* (1998, reimpresso 2001); *Stitches on Time* (2004); *After Conversion* (2010) y un cuarteto de tomos de antropología histórica en español titulados: *Sujetos subalternos* (2001), *Genealogías del presente* (2003), *Historias esparcidas* (2007), y *Modernidad e historia* (2011). Entre los catorce volúmenes editados encontramos: *Postcolonial Passages* (2004); *Historical Anthropology* (2007); *Enchantments of Modernity* (2009); and *Handbook of Modernity in South Asia* (2011).

## GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: 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 misma, 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 y 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/as autores/as de artículos deberán enviar también un resumen y abstract, de 10 a 15 líneas de extensión para su publicación en la sección de Resúmenes.

5. Todos/as los/as colaboradores/as de artículos, reseñas, entrevistas y testimonios deberán incluir un breve *curriculum vitae* (de 10 a 15 líneas de extensión) 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, editorial, ciudad de publicación, 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*, Universidad Michoacana, Morelia, 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, volumen, número, año, fecha y ciudad de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, núm. 9, enero 2004, Morelia, pp. 138-150.

8. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores (incluyendo resumen, abstract y CV) no serán consideradas para su evaluación.



## PROGRAMA DE DOCTORADO INSTITUCIONAL EN FILOSOFÍA

### Convocatorias 2013-2014

Se convoca a los interesados a solicitar ingreso al Programa de Doctorado Institucional en Filosofía en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

### Próximas fechas:

#### Semestre 2013-2014 (otoño 2013)

- Entrega de solicitud y documentación: hasta el 30 de marzo de 2013.
- Proceso de selección: abril y mayo.
- Comunicación de resultados: antes del 15 de junio.
- Inicio de actividades académicas: septiembre 2013.

#### Semestre 2014-2014 (primavera 2014)

- Entrega de solicitud y documentación: hasta el 30 de septiembre de 2013.
- Proceso de selección: octubre y noviembre.
- Comunicación de resultados: antes del 18 de enero de 2014.
- Inicio de actividades académicas: marzo 2014.

Mayor información: [http://filos.umich.mx/doctorado/?page\\_id=22](http://filos.umich.mx/doctorado/?page_id=22)

Coordinación del programa:

Dr. Federico Marulanda

Profesor-Investigador

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Edificio C-9, Ciudad Universitaria C.P. 58030

Morelia, Michoacán, México

doctorado.filos.umsnh@gmail.com

Teléfono: +52 (443) 327 8193 / +52 (443) 322 3500 ext. 4187

Horario de oficina: lunes a jueves de 11:00 a 15:00 hrs. o previa cita.

# DE DEVENIRES NIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

AÑO XII NÚM. 24  
JULIO 2011  
ISSN 1665-3319

*Instanciando una legítima utilidad filosófica en la religión: Molinismo, presciencia divina y libertad humana*  
ANAID OCHOA ECHEVERRÍA

*Respuesta a "Instanciando una legítima utilidad filosófica en la religión" de Anaid Ochoa*  
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

*Réplica a la respuesta de Eduardo González de "Instanciando una legítima utilidad filosófica en la religión"*  
ANAID OCHOA ECHEVERRÍA

*Violencia política y desigualdades económicas en la crisis de la República Romana*  
ANTONIO DUPLÁ ANSUÁTEGUI

*Entre la muerte del arte y la bora de los asesinos. Algunos impasses pos-hegelianos de la estética filosófica*  
EDUARDO PELLEJERO

*La imagen del desierto en la narrativa chicana de Miguel Méndez*  
ROBERTO SÁNCHEZ BENÍTEZ

*¿Es Aristóteles al "sexo" lo que Platón al "género"?*  
DIANA IBARRA

*El carácter retórico de la ética a partir de Aristóteles*  
OLIVER KOZLAREK



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO TORANZO"

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS  
FILOSOFÍA

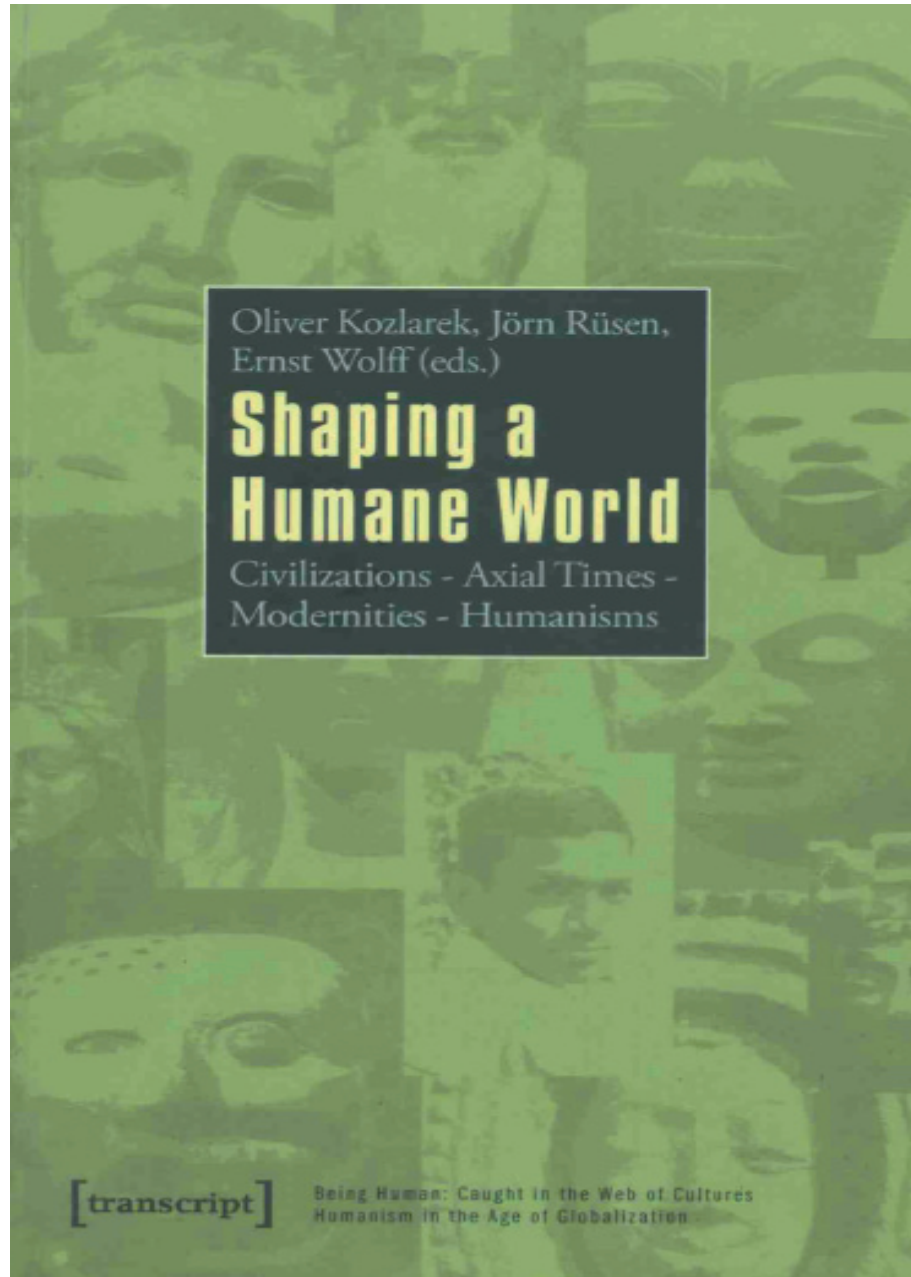
Mario Tzucuro Ramírez (Coord.)

## Merleau-Ponty viviente



ANTHROPOS





## Colofón



