



Directorio



Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Medardo Serna González
Rector

Dr. Salvador García Espinosa
Secretario General

Dr. Jaime Espino Valencia
Secretario Académico

Dr. Oriel Gómez Mendoza
Secretario Administrativo

Dr. Orlando Vallejo Figueroa
Secretario de Difusión Cultural

C.P. Adolfo Ramos Álvarez
Tesorero

Dr. Raúl Cárdenas Navarro
Coord. de la Investigación Científica

Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”

Lic. Carlos A. Bustamante Penilla
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Lic. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

C.P. María Teresa Ruiz Martínez
Secretaria Administrativa

Mtra. Rubí de María Gómez Campos
*Coordinadora del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Esperanza Fernández Ramírez
Coordinadora de Publicaciones

Lic. Cristina Barragán Hernández
Asistente editorial y Corrección

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
Director

Dr. Eduardo González Di Pierro
Jefe de la División de Estudios de Posgrado de Filosofía

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Coordinador del Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

DEVENIRES

Consejo Editorial

Mario Teodoro Ramírez Cobián

Víctor Manuel Pineda Santoyo

Ana Cristina Ramírez Barreto

Eduardo González Di Pierro

Federico Marulanda

Alfonso Villa Sánchez

Luis Álvarez Falcón

José Jaime Vieyra García

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián

Director: Oliver Kozlarek

Coordinadora de Publicaciones: Esperanza Fernández Ramírez

Corrección y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández

Formación: Olga Santana Ramos

Responsable de la página en línea: Marco Antonio López Ruiz

<http://devenires.umich.mx/>

Devenires, Año XVII, Núm. 33, Enero-Junio 2016, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia Núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16 a través de la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" y el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro". Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. publicaciones.filos.umich@gmail.com Editor responsable: Esperanza Fernández Ramírez. Reservas de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN: 1665-3319, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres gráficos de Silla vacía Editorial, Fray Antonio de Margil, Núm. 88, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 15 de enero del año 2016 con un tiraje de 300 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" y del Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro".

Comité Asesor 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

GUILLERMO HURTADO PÉREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Comité Asesor Internacional

MAURO CARBONE
Université Lyon III Jean Moulin

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

AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ
Universidad Complutense de Madrid

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS
Universidad de Alcalá

JOSEP MARIA BECH
Universitat de Barcelona

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XVII, NÚM. 33, ENERO -JUNIO 2016

Índice

Artículos

*Reflexiones sobre el valor de la filosofía mexicana
para la vida latina-estadounidense* 11
CARLOS ALBERTO SÁNCHEZ

El valor moral de la vergüenza 47
ROCÍO CÁZARES BLANCO
Y FRANCISCO J. SERRANO

*Siglo XX, el cuerpo en el capitalismo tardío:
ciudad, experiencia y técnica* 79
DONOVAN ADRIÁN HERNÁNDEZ CASTELLANOS

Pluralismo religioso y diálogo 119
GUSTAVO ORTIZ MILLÁN

*Aproximación al concepto de autonomía
de Luis Villoro a través de la sociología de la filosofía* 137
ALEJANDRO ESTRELLA GONZÁLEZ

Dossier: Walter Benjamin

Presentación al *Dossier* Walter Benjamin 159
EMILIANO MENDOZA SOLÍS
VÍCTOR MANUEL PINEDA SANTOYO

Todo nace ahora. Walter Benjamin y la idea de arte en el primer romanticismo alemán 163
EMILIANO MENDOZA SOLÍS

Docta desesperanza. Walter Benjamin y el giro teológico 183
VÍCTOR MANUEL PINEDA SANTOYO

Del arte como quiebra: Adorno y Benjamin 205
SERGIO ESPINOSA PROA

Miscelánea: Traducción

Presentación 237
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

¿Hay progresión desde el abuso a animales hasta la violencia interhumana? 241
PIERS BEIRNE
Traducción: ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

Reseñas

Rafael Sánchez Ferlosio, *Campo de retamas. Pecios reunidos*, Barcelona, Penguin, Random House, 2015 279
JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Ed. Trotta, 2015 291
GUSTAVO LEYVA

Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Ed. Trotta, 2015 307
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Artículos

REFLEXIONES SOBRE EL VALOR DE LA FILOSOFÍA MEXICANA PARA LA VIDA LATINA-ESTADOUNIDENSE

Carlos Alberto Sánchez
San José State University (Estados Unidos de América)

Resumen/*Abstract*

Los latinos en los Estados Unidos no siempre se ven reflejados en la *idea* de los Estados Unidos o, lo que es igual, en la idea de “América”; esta idea y sus promesas implícitas se dan como una alteridad que está *siempre ya* (*always already*) más allá de nuestro alcance. Existe, pues, un elemento de *zozobra* en la identidad del latino, un elemento que se da como un existir en el vértigo y en el intermedio de atracción y rechazo. En estas y muchas otras formas, el latino, como un *otro*, constituye los límites fronterizos de la noción misma de la ciudadanía “americana”; la identidad “estadounidense” comienza donde nosotros acabamos, por así decirlo. Así que los “Estados Unidos”, como una idea y una realidad, no es sólo *otro* para los mexicanos en México, sino también para los latinos *en* los EE.UU. Los latinos son “ilegales”, “Aliens,” inmigrantes, sean o no sean *de hecho* ninguna de esas cosas. En este ensayo propongo que los latinos enfrenten y se apropien de su alteridad ante la idea de “América” para beneficio de la identidad propia del latino y, también, por el bien de una perspectiva filosófica que pueda surgir de la experiencia latina. Más importante aún, sostengo que nuestra identidad como latinos se definirá de manera positiva en las narraciones que tejamos en nuestra lucha para describir y redescubrir nuestro papel como ciudadanos e intelectuales ante las opresiones y marginaciones de metarrelatos heredados. Esas narraciones que tejamos servirán como un prolegómeno a una filosofía nuestra. Creo que el intento por parte de los filósofos mexicanos del medio siglo de revelar filosóficamente su propio ser y su identidad a través de un riguroso examen de sí mismos y de las circunstancias mexicanas es un proyecto que deberemos emular para así posibilitar una conciencia liberadora latina y, aun, una filosofía latina-estadounidense.

Palabras clave: latinos, EE.UU., Emilio Uranga, Jorge Portilla, Leopoldo Zea, filosofía mexicana.

Reflections on the value of Mexican philosophy for Latino life

Latinos in the United States do not always see themselves reflected in the *idea* of the United States or, what is the same thing, “America”. This idea –and its implicit promises– emerges as an otherness that is *always already* –*siempre*– beyond our reach. There is an element of uneasiness (*zozobra*) in Latino identity, one that emerges as an existence in vertigo and in the in-betweenness between attraction and rejection. In this and many other ways, the Latino, as an *other*, constitutes the boundary limits of the notions of “American” citizenship and American identity themselves –they stops where we begin, so to speak. So the “United States,” as idea and reality, is not only *other* to Mexicans in Mexico, but also to Latinos *in* the U.S. Latinos are deemed “illegals”, “aliens” or “immigrants” whether they are or not. In this essay, I propose that Latino/as must confront and embrace their otherness before the idea of “America” if Latino/a identity itself is to be preserved and, also, in the interests of a Latino/a philosophy that might emerge; more importantly, so that our identity as Latinas/os may be positively-defined in the narratives we weave as we struggle to describe and re-describe our role as citizens and intellectuals in the face of the oppressions and marginalizations of inherited metanarratives. These narratives we weave will be the prolegomena to our philosophy. I believe that the attempt by Mexican philosophers to philosophically reveal their own being and identity through a rigorous examination of self and circumstance is a blueprint for a Latino/a liberating consciousness and a Latino/a philosophy. Hence, the title of this chapter is part of the question I seek to answer here: what is the value, for Latinos, of reading Mexican philosophy? This question might not be relevant to *all* Latinos/Hispanics in the U.S., but it is relevant, at the very least, to Latinos *in* American academic philosophy.

Keywords: Latinos, EUA, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Leopoldo Zea, Mexican philosophy.

Carlos Alberto Sánchez

Es doctor en filosofía por University of New Mexico. Es profesor de tiempo completo de filosofía en San José State University, sus áreas de especialización son: fenomenología, existencialismo, filosofía hispana/latinoamericana, filosofía social y filosofía política.

Ha publicado los siguientes libros: *Philosophy and Commitment: Mexican Existentialism and the Place of Philosophy* (2016); *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla* (2012); *From Epistemic Justification to Philosophical Authenticity: A Study in Husserl's Phenomenological Epistemology* (2010) y, junto con Jules Simon, *The Thought and Social Engagement in the Mexican-American Philosophy of John H. Haddox* (2010). Asimismo, cuenta con numerosas publicaciones en diversas revistas de filosofía.

Hemos llegado a esa edad histórica y cultural en que reclamamos vivir de acuerdo con nuestro propio ser y de ahí surge el imperativo de sacar en limpio la morfología y dinámica de ese ser.

Emilio Uranga, *Análisis* (1952)

Filosofía existe dondequiera que el pensamiento lleve a los hombres a un conocimiento de su propia existencia.

Karl Jaspers, *Philosophy and World* (1963)

1. Hacia una fenomenología de la experiencia estadounidense-latina

En su análisis de lo que él llama “la crisis espiritual de los Estados Unidos”, Jorge Portilla señala que para los mexicanos (en México) “Estados Unidos siempre aparece bajo el aspecto de una otredad radical” (1952, 69). Esta observación, hecha en 1952, todavía se podría hacer hoy, pero no sólo por los mexicanos, sino por cualquier persona que se encuentre encantada con la *idea* misma de los Estados Unidos como un lugar de libertad, oportunidad, y todo lo que viene con esa forma de vida que es singularmente “estadounidense”. La implicación aquí es que para los que viven dentro de las fronteras de la nación, en particular para sus ciudadanos, los EE.UU. es, por ser lo más próximo, lo que es más familiar; y más, que los que somos internos a la *idea* podemos vernos reflejados en ella. Para nosotros, los de adentro, según esta implicación, la idea de los EE.UU. no es una alteridad, sino una igualdad.

La realidad, sin embargo, es muy diferente. Los latinos¹ en los Estados Unidos, por ejemplo, no siempre se ven reflejados en la *idea* de los Estados Unidos o, lo que es igual, en la idea de “América”; esta idea y

sus promesas implícitas se dan como una alteridad que es *siempre ya*, *always already*, más allá de nuestro alcance. Como ideal, y abstracto, siempre está huyendo, y es imposible de ubicar. El no dejarse ubicar o alcanzar tiene también que ver con el no-querer aceptar, o con el rechazo de, la idea como mero ideal. Existe, pues, un elemento de *zozobra* en la identidad del latino, un elemento que se da como un existir en el vértigo y en el intermedio de atracción y rechazo.

El latino no se ve reflejado en la idea o en el ideal de los EE.UU. porque no se ve a sí mismo en armonía con el todo, con su pasado, presente y futuro; por estas razones los latinos (y me considero yo uno de ellos), en términos generales, son ajenos a esa idea; no existe una relación de semejanza entre nosotros y el ideal, como el comentario de Portilla lo sugiere. Sí, formamos parte constitutiva de la idea de los Estados Unidos en el sentido de que con cada generación ayudamos a estructurar sus contornos y posibilidades, pero lo hacemos sobre todo negativamente. Así, por ejemplo, nuestra “América” moderna se forma en parte por su *rechazo* incesante de la cultura latina, la negación de la lengua española, y un odio infundado de los inmigrantes “mexicanos”, todo lo cual contribuye, como dice Samuel Huntington, a la “devaluación de la ciudadanía [estadounidense]” (Huntington, 2005).² Así que son parte de la idea, pero sólo como su límite y, por ello, sólo de manera marginal; en el discurso nativista, somos la silenciosa fuerza de su destrucción.

En estas y muchas otras formas, el latino, como el *otro*, constituye los límites fronterizos de la noción misma de la ciudadanía “americana”; la identidad “estadounidense” comienza donde nosotros acabamos, por así decirlo. Así que los “Estados Unidos”, como una idea y una realidad, no es sólo *otro* para los mexicanos en México, sino también para los latinos *en* los EE.UU. Que este sea el caso puede verse fácilmente en la esfera política, donde el “voto latino” se piensa como si fuera el “golden ticket” (boleto a la dicha) para un cargo político, es algo misterioso, que debe ser preservado (por ejemplo, por el Partido Demócrata) o algo que se puede robar o manipular (por ejemplo, mediante un ambicioso Partido

Republicano). Pero la alteridad de los latinos es más evidente en la esfera cultural, donde estos significan una amenaza para la cultura nacional, la muerte del futuro de una tradición anglo-americana que en algún tiempo se creía determinada a la pureza racial (Brimelow, 1995; Huntington, 2005; Buchanan, 2007). Los latinos son “ilegales”, “Aliens”, inmigrantes, sean o no sean *de hecho* ninguna de esas cosas. Como el filósofo cubano-americano Jorge Gracia dijo hace más de una década: “[e]n un sentido nosotros [los latinos] somos parte de la nación, pero en otro se nos percibe como no pertenecientes a la misma. E incluso cuando nos toleran, no estamos nunca completamente aceptados” (Gracia, 2000, 188).

La alienación y la marginación de los latinos ante la idea de “América”, naturalmente, efectúan, por ejemplo, la participación política, el activismo social y el éxito educativo. Podría enumerar un sinnúmero de ejemplos que apoyan la forma en que nuestra alteridad a la idea nos impacta en estas diferentes áreas, pero me limitaré a un ejemplo muy personal, a saber, la falta de los latinos en la filosofía profesional académica. El hecho es que latinos que se atreven a participar en la academia norteamericana como filósofos *son* también *otros* a la profesión filosófica norteamericana, al igual que los latinos en los EE.UU. son, en general, *otros* a esa forma de vida que es particularmente “americana”. La realización de nuestra alteridad puede ser una cruz pesada y difícil de cargar. Es una espantosa realización; en sí, si no enfrentamos esta realización, preguntas que son pertinentes a nuestras vidas *como* latinos en los Estados Unidos no son formuladas y, si la enfrentamos, se nos presenta con un halo de prohibiciones que sin duda obligan a muchos de nosotros, en la filosofía profesional, a evitar, a través de la negación o mediante compromisos ideológicos asumidos por el bien de la supervivencia en esta profesión, perseguir intereses filosóficos fuera de lo que es aceptado, por ejemplo, la filosofía existente al sur de la frontera.

En lo que queda, propongo que los latinos enfrenten y se apropien de su alteridad ante la idea de “América” al beneficio de la identidad propia del latino y, también, por el bien de una perspectiva filosófica que

pueda surgir de la experiencia latina. Más importante aún, que nuestra identidad como latinos se definirá de manera positiva en las narraciones que tejamos en nuestra lucha para describir y re-describir nuestro papel como ciudadanos e intelectuales ante las opresiones y marginaciones de metarrelatos heredados. Esas narraciones que tejamos servirán como un prolegómeno a una filosofía nuestra.

Creo que el intento por parte de los filósofos mexicanos de medio siglo de revelar filosóficamente su propio ser y su identidad a través de un riguroso examen de sí mismos y de las circunstancias mexicanas es un proyecto que deberemos emular, y así posibilitar una conciencia liberadora latina y, aun, una filosofía latina-estadounidense. Y de ahí que el título le doy a estas reflexiones sea parte de la pregunta que me propongo responder aquí: ¿cuál es el valor, para los latinos-estadounidenses, de una lectura de la filosofía mexicana? Esta pregunta podría ser irrelevante para *todos los* latinos/hispanos en los EE.UU., pero es relevante, por lo menos, para los latinos *en* la filosofía académica estadounidense.

Procedo con una breve descripción de la condición/circunstancia/situación latina. Mi enfoque será la forma en la que los latinos en EE.UU. han sido *alterados* en la imaginación pública de Estados Unidos; después propongo la opinión de que el valor de leer filosofía mexicana reside precisamente en su alteridad a un ideal propio; esto implicará una consideración de dos miembros ejemplares del grupo filosófico *Hiperión*, a saber, Emilio Uranga y Jorge Portilla. En conclusión, reconsideraré la pregunta sobre el valor de la lectura de la filosofía mexicana para la vida latina, así como el valor de esta lectura para una futura filosofía latina.

2. La circunstancia: latinos como los “otros”

Hay, según el sociólogo Leo Chávez, “a Latino Threat Narrative”, un “Relato de la amenaza latina”, que filtra la percepciones de latinos en los

Estados Unidos (Chávez, 2008). Este relato, como metarrelato, reproduce la idea de que los latinos carcomen la cultura “americana”. Se afirma que los latinos son una amenaza contra la “corriente vital” de la sociedad “americana” debido a una relación y lealtad que mantienen los latinos con otras culturas u otras *corrientes*. Efectivamente, la narrativa *altera* a los latinos antes de la idea: la narrativa sobre la amenaza latina tiene una estructura dramática según Chávez:

De acuerdo a las hipótesis y las “verdades” que se dan por sentado inherentes a esta narración, los latinos no están dispuestos ni son capaces de integrarse, de llegar a ser parte, de la comunidad nacional. Más bien, son parte de una fuerza invasora del sur de la frontera que está decidida a reconquistar la tierra que fue formalmente suya (particularmente, el suroeste de los EE.UU.) y decidida también a destruir la forma de vida americana (2008, 2).

Por supuesto, es imprescindible para esta “narrativa” olvidar que un gran número de “latinos” son ciudadanos nacidos en Estados Unidos. Sin embargo, la emisión de este relato o narrativa, por los medios de comunicación y en la cultura popular, justifica la creencia de que la imagen que ofrece es verdad, que se trata de un relato de cosas que existen y ocurren en la realidad norteamericana. Bajo tal escrutinio, los latinos, Chávez señala, son vistos como “alien-citizens” o “extranjeros perpetuos a pesar de su derecho de nacimiento” (Chávez, 2008, 6).

Como extranjeros perpetuos, los latinos representan una constante amenaza de prevaricación y violación. Los latinos traspasan cuando aparecen en las corrientes principales de la música “norteamericana”, cuando rompen récords en los deportes, cuando tienen éxito en sus propios programas de televisión, cuando hacen una carrera en filosofía o cuando escriben un gran libro popular *en inglés*. Cuando los latinos encuentran éxito en esos esfuerzos en los que no deben encontrar tal éxito, según ciertas opiniones nativistas, son alabados por su valentía, su singularidad y su espíritu pionero; cuando no encuentran tal éxito, se exponen, no como excepciones a la regla, pero como *la* regla y, en circunstancias más dramáticas, como fraudes, tramposos o delincuentes. No creo que

los ejemplos sean necesarios pero, si echamos un rápido vistazo a las industrias deportivas, los tramposos y los violadores son fáciles de detectar. La otredad perpetua de los latinos por lo tanto tiene un atractivo comercial, ya que cualquier logro o delito se inserta al aparato capitalista y se vende a una cultura hambrienta de novedad o escándalo. Más importante aún, también tiene valor político y social ya que, en contra de la extranjería y la alteridad de los latinos, la cultura angloamericana define su pureza y su derecho a la soberanía.

Así, la narrativa de amenaza latina cumple dos funciones: una, altera a los latinos, y dos, produce esta alteración para el beneficio de una cultura anglo-americana que desea definirse como el “no” del “otro”. Mientras que “México, y los inmigrantes mexicanos y esos nacidos en Estados Unidos de origen mexicano son los focos núcleo de la narrativa de amenaza latina” (Chávez 2008, 22), la narrativa, en última instancia, agrupa a todos los latinos juntos a pesar de las diferencias fácticas que existen entre diferentes grupos, proponiendo la mitología que los latinos son “personas que no quieren y que no pueden formar parte de la sociedad estadounidense” (41).

Esta mitología, imbuida con el miedo y la sospecha, no es explícita en la vida cotidiana de los latinos en EE.UU. pero hace su trabajo, a veces en formas sutiles aunque impactantes. Por ejemplo, se podría decir que las opiniones comunicadas por el relato anti-latino son responsables por la falta de latinos en la comunidad filosófica estadounidense. La observación de hace una década de Jorge Gracia que incluso dentro de la comunidad filosófica “se nos percibe como ajenos” todavía suena a verdad (Gracia, 2000, 181). El sentido de ser *otro* ante el establecimiento filosófico de los Estados Unidos (una sensación que se obtiene simplemente por la falta de apellidos hispanos reconocibles en facultades de filosofía), lleva a muchos de nosotros a no perseguir la filosofía como una profesión, o incluso ni perseguirla como pasatiempo, ya que la filosofía no es el tipo de cosa que uno hace cuando hay otras tareas más urgentes a la mano, como buscar éxito financiero en el mundo capitalista o vivir de acuerdo con las deman-

das del “American Dream” –que exige, por ejemplo, el estudio con el fin de adquirir una especialización en negocios o ingeniería, o en cualquier otra carrera técnica, pero no en carreras que promuevan la improductiva, *perezosa*, vida del pensamiento–. Aquellos de nosotros que seguimos la filosofía como profesión encontramos que el éxito está ligado a nuestra capacidad para limpiarnos de nuestras diferencias, es decir, el éxito está ligado a nuestra capacidad de adoptar una manera de pensar que evita particularidades, preocupaciones circunstanciales, vitales, o motivadas por pasión o intereses sociales. Gracia sugiere que tal vez “si abandonamos nuestro patrimonio cultural y nos ‘americanizamos’ podemos tener un lugar significativo en la comunidad filosófica americana” (181). Y, de hecho, esta parece ser la única opción y la más atractiva. Después de todo, el éxito, según la narrativa (por lo menos en la filosofía), afirma que lo mejor es atenerse a las cuestiones programadas de antemano por la “tradicción” en figuras que esa costumbre ha despejado, que nos arrojemos a proyectos sin pasión y escribamos sin alusión a nuestra cultura, nuestra raza o historia. Si optamos por lo opuesto y nos dedicamos a las cuestiones pertinentes a nuestra existencia como latinos en Estados Unidos, el peso de nuestra alteridad será opresiva –nuestros ensayos no serán publicados, nuestros libros quedarán en los anaqueles, sin leer, y nuestra filosofía se encontrará siempre en defensa contra la acusación de que es algo distinto de la filosofía *sin más*–. Después de todo, si nuestro pensar no trasciende la contingencia, la tradición, etc., seguirá siendo algo así como la poesía, pero no será filosofía. Gracia, por su parte, reconoce el peligro y advierte: “Estas son las dos formas de privar a los filósofos de sus derechos: ubicándolos en una tradición no europea o no estadounidense, o el clasificar lo que hacen como cualquier otra cosa pero como filosofía” (182).

Es a esta marginación y existencia periférica a la que podemos abordar con la filosofía mexicana, es decir, la filosofía mexicana también puede ser dirigida a la existencia marginada de los latinos en los Estados Unidos. Es aquí donde podemos localizar el valor de la filosofía mexicana para la vida latina. Como latino de origen mexicano nacido en Estados Unidos, es

decir, mexicano-estadounidense, y también como filósofo de profesión, mi experiencia de leer y contemplar la filosofía mexicana trae consigo un cierto sentido de familiaridad que Wittgenstein llamaría una “ semejanza de familia”. Esta *familiaridad* puede deberse a mis experiencias dentro de una historia común, una historia transmitida a través de los recuerdos y narraciones comunales. O la sensación de *familiaridad* podría deberse a una conciencia de una lucha compartida, de la realización de que los mismos filósofos mexicanos han sido marginados ellos mismos por la “filosofía” en sí. Como hemos visto, la filosofía desde Platón a Descartes a Kant y Husserl es apoyada por un metadiscurso que afirma la pureza y universalidad, y demanda una rigurosa disciplina contra la pasión y el deseo; una metanarrativa que protege ferozmente contra la invasión de la contingencia y la diferencia en todas sus formas. Esto significa, una vez más, que una antología del existencialismo del siglo veinte, publicada en los EE.UU., no tiene razón de incluir a Uranga, Portilla, Villoro o Zea, quienes claramente se comprometieron en los análisis existenciales en los años 1940 y 1950 cuando el existencialismo era menos una curiosidad académica y más una forma de vida o de compromiso intelectual. Esa antología tampoco incluirá a estos *hiperiones* debido a la preocupación por la cultura que ellos incorporaron en sus lecturas y reflexiones. Lo mismo podría decirse de importantes marxistas mexicanos, neokantianos o filósofos analíticos. Se puede decir que una falta de traducciones es responsable por esta omisión. Pero el hecho es que los filósofos profesionales en los EE.UU. están más dispuestos a traducir textos en alemán o francés en vez de *cualquier* texto en español, o arriesgarse ellos mismos a la vergüenza de la marginación.

Hace más de sesenta años, el académico estadounidense Arthur Berndston se quejó de que la principal dificultad para impartir un curso de Filosofía latinoamericana era la falta de recursos disponibles en su biblioteca universitaria (Berndston, 1953). ¿Qué sorpresa sería para Berndston encontrar la misma dificultad hoy en día? Por supuesto, esto se debe a una cultura de privilegiar a los filósofos europeos y no a pensadores del “sur global” (un privilegio que existe tanto en las universi-

dades como en el mundo de editoriales académicas). O también se puede decir que se debe a una ignorancia sobre las formas de filosofar que existen fuera de los centros de poder mundial. Berndston mismo dice que parte de la razón de esta ausencia es que la filosofía latinoamericana carece de “ideas originales... desarrollo lógico y completo” y que “está estrechamente relacionada con el sentimiento y la acción” (1953, 263). Este último cargo tiene cierta razón: la filosofía mexicana es una filosofía de la acción, basada en situaciones concretas y en sí no le teme a la pasión y al compromiso; pero el cargo anterior, el de que la filosofía mexicana carece de originalidad y de lógica, es una generalización apresurada que privilegia el estándar eurocéntrico. Sin embargo, incluso partidarios como Berndston, que desean incluir el filosofar mexicano en la narrativa *enseñable* de la filosofía mundial, no pueden evitar la marginación del mismo, así sea simplemente por falta de representación adecuada.

En consecuencia, mientras que los filósofos mexicanos se encuentren en esta desventaja, también nosotros, los que escribimos y pensamos sobre la filosofía mexicana en los Estados Unidos, nos encontraremos en desventaja. Pero en lugar de demorar, estos hechos deberían darnos más ganas para seguir, sobre todo si con ello ganamos algo valioso y vital para nuestras vidas como latinos en los Estados Unidos, a saber, un modelo a emular en nuestra lucha para superar el peso de nuestra alteridad, mientras luchamos para conservar y proteger nuestra diferencia. Más que un simple sentimiento de *familiaridad* que aparece cuando nos enfrentamos a los filósofos existenciales mexicanos, la experiencia compartida de la marginación también nos ofrece la experiencia de *familia*.

3. Lo mexicano, lo latino: apropiarse de las lecciones

En la edición del 2 de abril de 2005 en la revista *El Proceso*, Armando Ponce tenía esto que decir sobre *el grupo Hiperión*: “El más importante grupo

filosófico que ha existido en México en su larga historia es el tal grupo Hiperión... en la mitad del siglo xx” (Ponce 2005).

Podría decirse que es una exageración, pero cuando lo leí me dio mucho en qué pensar. ¿Perdí algo en mi formación filosófica? Ya que mi propia historia está íntimamente ligada a México y lo que es mexicano, ¿no debería ser importante para mí que, uno, México tenía otros eventos filosóficamente importantes además de los que yo ya conocía sólo de forma marginal, por ejemplo, la formación de *El Ateneo de la Juventud*, y dos, que me había perdido por completo “el más importante” de estos? Fue a través de estas preguntas que me hice consciente de la ausencia radical de la filosofía mexicana en el catálogo presentado como completo a lo largo de mis años de estudio. Y tomé esta ausencia como una ofensa personal, tal vez de manera irracional, ya que nadie me había impedido comunicarme con los filósofos mexicanos y preguntarles qué más había.

Y así me encontré con *El Hiperión*. Formado en 1947, bajo la mirada atenta y crítica de Leopoldo Zea y el gran *trasterrado* José Gaos (1900-1969) —discípulo de José Ortega y Gasset, fiel lector de Heidegger y defensor de la filosofía contestable del “personalismo”—, *el grupo Hiperión* organiza una serie de conferencias que tienen como objetivo analizar filosóficamente a México, su identidad, historia y cultura. Una fe en la filosofía, considerada menos un medio para el análisis y más un programa de liberación de las diferentes opresiones de la historia y la psicología, se organiza como enfoque de estas conferencias, la primera de las cuales está dedicada al existencialismo francés, seguido por otras sobre el sentido y significado de lo que ellos llaman “lo mexicano”, es decir, de lo que significa *ser* mexicano. En un gesto de solidaridad y exuberancia juvenil el grupo se bautiza a sí mismo como “el grupo Hiperión”, después del mítico dios titán Hiperión, el dios griego de la iluminación. Asimismo, la finalidad del Hiperión sería traer una luz redentora sobre la cultura mexicana.

La del Hiperión (entre cuyos miembros figuran Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgrégor, Salvador Reyes Nevárez, Fausto Vega y Luis Villoro) sería una tarea di-

fácil; esta tarea se complica por un escepticismo rampante que impregna la cultura mexicana acerca del poder de la filosofía para lograr cualquier cambio social significativo. Sin embargo, estos filósofos se zambulleron en su tema con la misma confianza con la que un joven Karl Marx proclamó (en 1843) que “[el] punto de [la crítica] es permitir que el pueblo alemán no se admita ni un momento de auto-engaño y resignación.... [la] gente debe tener terror de sí misma para lograr valentía” (Marx, 1994, 30). Y así, los pronunciamientos del Hiperión llamaron al fin del autoengaño. Como lo dice Emilio Uranga: “lo que nos lleva a este tipo de estudios [sobre ‘lo mexicano’] es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser” (1952, 10). Me atrevo a añadir que el proyecto del Hiperión era un proyecto valiente, motivado por la conciencia de que el cambio en las cosas era necesario; que las repeticiones y las revoluciones son circulares e inútiles, que matan el progreso y cancelan la posibilidad del florecimiento humano; que, a pesar de que unos se encuentren cómodos en su existencia marginal, algo había que hacer o, al menos, algo tenía que ser *escrito*. En consecuencia, el historiador intelectual norteamericano Martin Stabb nos dice que *los hiperiones* fueron “activistas” (Stabb, 1967, 212), y con razón.

Pero, ¿qué exactamente nos proponen estos activistas culturales con el fin de lograr profundas transformaciones en la cultura mexicana? ¿Cómo se proponen abordar el autoengaño? Una vez más, a través de una fenomenología existencialista, y por lo tanto reveladora, por un proyecto enraizado en la situación concreta de los mexicanos.

Para articular este proyecto de una manera más focalizada, y mostrar el valor del mismo para la vida latina, en lo que sigue limitaré mis observaciones a dos figuras familiares: Uranga y Jorge Portilla.

3.1. *Emilio Uranga en la insuficiencia, falta de voluntad y la desconfianza*

La brillantez de Emilio Uranga era insuperable. Un genio, *primus inter pares* en los ojos de José Gaos, Uranga se acercó a la fenomenología alemana y al existencialismo francés para llevar a cabo la más difícil de las tareas, es decir, la articulación de una filosofía auténticamente mexicana arraigada en la contingencia de la realidad concreta. Es *Análisis del ser del mexicano* el que vendría a dar la última palabra sobre la filosofía existencial de “lo mexicano”, esa manera histórica y cultural de *ser* que pertenece a los mexicanos y que no puede ser capturada por una simple descripción psicológica. Su idea central es que los mexicanos, a partir de un reconocimiento de la accidentalidad que define el ser, han tenido acceso a lo que es verdadero de todo el género humano, a saber, la contingencia radical de la existencia, por lo tanto, la humanidad debe aspirar a esta sintonía particularmente mexicana, y no al revés —como lo propone la filosofía universalista de los griegos, por ejemplo—. Uranga lo describe así: “toda interpretación del hombre como una criatura sustancial nos parece inhumana” (1952, 23). En otras palabras, es la autointerpretación de algunos individuos como ejemplos de racionalidad y perfección humana lo que es verdaderamente deshumanizante (o no-humano), ya que ningún ser humano puede alcanzar ese nivel de perfección o integridad. No obstante, es una mentira que se ha dicho en innumerables ocasiones por el bien de innumerables males. Y así, la interpretación del mexicano como insustancial o insuficiente (accidental) es la interpretación más humanizante del ser humano. Los mexicanos, declara Uranga, son “el punto de referencia de lo humano” (1952, 23).

Privilegiar al *Dasein* mexicano de esta manera suena arrogante y provincial (es decir, nos suena relativista y no-filosófico), pero, insisto, también es valiente y liberador. Es hablar contra el orden colonial, contra una autoridad eurocéntrica sobre la filosofía; simplemente, ¡es hablar fuertemente y demandar que lo tomen a uno en cuenta!

En su *Análisis* Uranga propone ir más allá de los simples relatos sobre lo que significa *ser* mexicano; su objetivo es recorrer las profundidades ontológicas de ese modo de existencia. Por ahora no daré una suma detallada de este brillante libro, ya que mi objetivo es asistir a ese examen de conciencia que engendra su panorama ontológico y no la (problemática) ontología propia. De interés, ahora, son las ideas de Uranga sobre aquellos aspectos de la existencia mexicana que mantienen o propagan la marginación y el auto-sabotaje, particularmente, la racionalización de la falta de voluntad y su concomitante voluntad a la irresponsabilidad.

Un resumen general del *Análisis* de Uranga debería ser suficiente. Él comienza con el relato histórico sobre México, a saber, que la historia de México ha demostrado que la existencia del mexicano es una alteridad a la existencia de los europeos, que desde el principio, 500 años atrás, el europeo proclamó su sustancialidad antes seres extrañamente exóticos. Durante la colonia, estos otros alienígenas fueron reemplazados por *mestizos* –hijos y productos de otros-como-extraños y los mismos-como-sustancia– que inmediatamente adquieren una existencia de tener un “menos del ser”. A partir de entonces, la existencia mexicana, o la existencia *mestiza*, Uranga dice, se caracteriza por un “menos del ser” (1952, 17), una condición ejemplificada en su relación con el español, según el cual “el mexicano se elige a sí mismo como ‘accidental’ [o] precisamente como la negación del español que se presenta como ‘sustancial’” (1952, 72).

La idea de que la existencia humana se define por la accidentalidad, o por la negación, es común al existencialismo. Para Sartre, por ejemplo, la conciencia es *la nada* antes del ser. La nada que los mexicanos asumen, sin embargo, no es una nada completa, sino un “menos de ser” que se revela *sólo* en la presencia de una totalidad autoafirmada. Que los mexicanos *se elijan* como un “menos”, como negación o en su accidentalidad, significa que en el ámbito de la autognosis los mexicanos tienen una ventaja; es decir, a pesar de las pretensiones de la lógica eurocéntrica, la orientación hacia la existencia de México (que implica la autoconciencia de la accidentalidad) es la más cercana a la forma en que las cosas real-

mente están con la existencia humana, y por lo tanto, es la humanidad la que debe adoptarse hacia la existencia mexicana, y no (como la lógica eurocéntrica lo tendría) al revés.

Sin embargo, los mexicanos, generalmente hablando, son sujetos que se encuentran en las periferias del poder global, no se apropian de su condición humana sino de una narrativa de inferioridad que se les impone por fuera; así, estos agentes se mantienen en su marginalidad en actos perpetuos y repetidos de irresponsabilidad. Uranga sostiene que el *origen* de la voluntad hacia la irresponsabilidad que caracteriza al ser cotidiano del México moderno, o del mexicano moderno generalizado, se encuentra en la misma accidentalidad que lo define ontológicamente, o más bien, en la forma en que se *internaliza* la accidentalidad y la forma en que esta internalización influye su comportamiento. La accidentalidad se internaliza como deficiencia y la deficiencia como debilidad, que a su vez motiva la huida del mundo. La *desgana*, o falta de voluntad, es, pues, la manifestación externa de la accidentalidad e insuficiencia, es la aversión, la suspensión o el rechazo de la llamada a cumplir con las demandas de los valores e ideales que se dan o que se nos imponen.

Como filósofo de la acción y de liberación, a saber, como un existencialista, el objetivo de Uranga no es describir simplemente, sino revelar, y en la revelación combatir y vencer la voluntad-para-la-nada (*desgano*) transmitida por una insuficiencia ontológica o una accidentalidad. Con el conocimiento de esta condición fenomenológicamente revelada, los mexicanos pueden luego aceptar su finitud y sus defectos *como si* poseyeran el secreto de la existencia humana, es decir, que a pesar de cualquier esfuerzo, nivel de confianza o dominio sobre la vida y la naturaleza, ellos siempre están lejos de la perfección (de la “sustancialidad”). Pero la posesión de este misterio puede ser perjudicial:

[E]l mexicano, al accidentalizarse, se aproxima a la condición originaria de nuestra propia y auténtica constitución, aunque a la vez se aleja de una manera de existir en que ya se ha adquirido una especie de facilidad en el vivir. La “desconfianza” con que el mexicano lo aborda todo, y la desgana con que también todo

lo matiza, son exhibiciones de su cercanía al accidente, así como la “confianza” y la “generosidad” de otros estilos de existir son símbolos de su dominio del accidente y de cierta seguridad que se han dado por haber entrado en el camino de la sustancialización (Uranga, 1952, 25).

En otras palabras, la apropiación de la contingencia como un aspecto esencial del ser-en-el-mundo aleja al sujeto de la mitología de una “vida feliz” que prometen las metanarrativas totalizantes. Así alienado y sospechoso de los relatos, el individuo se distancia de los proyectos “significativos”, ya que “la felicidad en la vida” no se destaca como propósito final de sus labores.

La *desgana* se refiere a alguien que no está *dispuesto* a participar en la creación de sentido o valor porque está consciente de que las narraciones en las que el sentido o el valor se encuentran son construcciones de las mismas mitologías que justifican las afirmaciones de la sustancialidad. La falta de voluntad entonces caracteriza a aquel que se niega a participar en la creación de mundos porque la recompensa prometida es un espectáculo, una simulación de la mitología o la narrativa. En este caso, la *desgana* es una denegación ante la incertidumbre, accidente, y la contingencia. En otro lugar, Uranga escribe:

El hombre desgana no deja de ver en el mundo una estructura con sentido... sino un proceso significativo que pide su colaboración, su decisión, su actividad, que pide ser llevado a plenitud de sentido por un *plus* de determinación... Nos desgana para no decidir... No decidir es decidir ser irresponsable (Uranga, 2013, 115).

Y así la *desgana* es un estado de ser donde la tensión de la existencia hace que uno se deshaga de la elección individual a favor de la inacción y la dependencia. Uno deja que el llamado del proceso significativo no encuentre respuesta o que lo respondan otros; en el primer caso, uno no hace nada; en el segundo, uno espera ser salvado por otros.

Uranga nos dice que la manera de combatir contra la *desgana* y así participar en el proceso significativo de la vida es la “generosidad”. La

generosidad es la antítesis de una voluntad a la nada. La generosidad es “una decidida elección de colaboración, una voluntad de simpatizar, de entrar en contacto auxiliador con las cosas, con la historia, con los movimientos sociales...” (Uranga, 2013, 116). A esto le llamo la *narrativa de generosidad* que Uranga nos propone, una que enfatiza el dar-de-uno y la colaboración para cumplir una visión común. En contra de un relato histórico establecido que sitúa la existencia mexicana en un fracturada historia, repleta de violencia, colonización y muerte, la narrativa de generosidad apela al reconocimiento de la insuficiencia y la accidentalidad y, en estos términos, pide un proyecto difícil, pero posible, hacia la construcción de comunidad y solidaridad mientras que afirma los valores de diferencia y contingencia.

Y así, la filosofía como autognosis no pretende producir solamente un inventario de los rasgos de carácter que impiden el florecimiento individual o colectivo. El punto de la interrogación filosófica del *ser* es dar a conocer y poner de relieve y, desde allí, motivar una confrontación y una superación de lo que se revela. La generosidad es tal confrontación y una forma de tal superación. El llamado de Uranga a la acción es por lo tanto un llamado a la generosidad, que se manifiesta en actos dialógicos, de la escritura y *de la lectura*. La convocatoria es una invitación a cuestionar las narrativas nocivas y precarias y simultáneamente proponer que la generosidad, o una narrativa que pone la generosidad como una apertura incondicional hacia el otro y hacia el futuro del otro, es más adecuada para la consumación de proyectos que benefician a las comunidades históricas concretas. Por lo tanto, el proyecto del Hiperión, según Uranga, es nada menos que “una invitación a una vida común que un grupo de mexicanos propone a los demás mexicanos para que lo realicen juntos” (Uranga, 1951, 128).

La filosofía misma se convierte en generosa cuando se abre a nuestra finitud y contingencia; cuando nos invita a pensarnos a nosotros mismos a través de ella. En la generosidad, la filosofía se manifiesta como situada, comprometida, y el pensamiento, apasionado. En la generosidad, la filosofía ya es un acto de liberación. La generosidad del filósofo, a su

vez, se juega en actos de donación, pero no es un dar para satisfacer las necesidades inmediatas, sino es un dar que establece un curso, o enseña un futuro que realizar. Por lo tanto el proyecto de salvar la circunstancia requiere generosidad. Uranga reconoce que el regalo del filósofo será la propuesta de medios para ese proyecto. Él escribe:

Ser salvados quiere decir que esperamos que se *nos dé* algo que carecemos, que se nos colme con un haber, con algo dado (*gegeben*), pero ser liberados no es esperanza de un don, de un ser colmados por algo dado, sino al parecer más sencillamente, por algo *propuesto* (*aufgegeben*), por una tarea, por una misión, un destino que realizar (Uranga, 1952, 61).

Aquí Uranga nos dice que la salvación de nuestra circunstancia radica en la articulación de una visión común que es la nuestra y no dada o impuesta desde otros lugares. Añadimos que esta visión, cuando se articule filosóficamente, implicará una conciencia (una cognición radical) de nuestro ser accidental y contingente. Esta suposición de nuestra existencia bruta es necesaria, además, para la autenticidad. Todo esto porque la narrativa que articula nuestra visión no debe ser ficticia o espectacular, como había sido la narrativa occidental de sustancialidad y universalidad.

Con este espíritu generoso, el periodo de ser salvado por los espectáculos ha terminado; el periodo de liberación gracias a uno mismo comienza con la revelación de nuestras imperfecciones, que tenemos en común, dice Uranga, con toda la humanidad. Uranga lo dice así:

Cuando se habla de buscar el ser del mexicano, en verdad se quiere con ello conquistar un sistema de vasos comunicantes, una confluencia o nudo ontológico, una avenida que nos ponga en segura relación con las grandes corrientes de lo humano (1952, 34).

Nuestra lectura de Uranga nos invita a considerar (la lección que nos podemos llevar de todo esto) que cuando el otro, ya sea el otro europeo o el anglosajón, se presente bajo el aspecto de superioridad y legitimidad, debemos sospechar sus afirmaciones. Lo que debemos entender es que el

otro, como el yo, es accidental, y por eso su sustancialidad es un mero espectáculo. Al carecer de una comprensión tal, es fácil ver por qué nosotros (los que desertemos del reconocimiento de nuestra accidentalidad e insuficiencia) nos vencemos ante la voluntad y la ilusión de poder en vez de tomar el espectáculo como real, verlo como lo que es, es decir, una negación como nosotros. Todos somos un accidente, y como lo pone Uranga: “la accidentalidad es insuficiente frente a la sustancia, es precaria en la cara de ser masivo y compacto de subsistencia” (1952, 39).

Más precisamente: para que un análisis de este tipo sea de valor para los mexicanos y, en última instancia, para la vida latina, debe conducir hacia el reconocimiento, asunción y superación de la insuficiencia ontológica y accidentalidad de uno y del otro. Si nosotros, como seres humanos, nos entendemos a nosotros mismos como accidentes, como fundamentalmente insuficientes, entonces es posible darnos cuenta de que el “proceso significativo” que “llama” a nuestra participación no exige compromiso absoluto, sino simplemente nuestra participación (limitada e imperfecta); el proceso significativo no exige la autognosis absoluta, ni el dominio total, sino simplemente el reconocimiento de que nuestro ser, insuficiente y accidental, es suficiente para el proyecto de vida en la que nos encontramos. Además, si bien puedo optar por dejar la creación de *mi* mundo para *el otro* que está igualmente constituido como accidente, pierdo mi derecho a exigir un mundo diferente de aquel en el que me encuentro, pierdo mi derecho de exigir derechos.

El resultado final del proyecto de Uranga se trata, en última instancia, de lograr esas profundas transformaciones mencionadas al principio. Él escribe: “no podemos, no debemos, ser los mismos que éramos antes, después de haber ejecutado nuestra autognosis” (Uranga, 1952, 10). Es decir, en el proceso de enfrentarnos a nosotros mismos, a nuestras limitaciones, en el proceso de aceptar nuestra alteridad y nuestra identidad, debemos demandar un cambio como el fin a ese proceso; un cambio en nosotros mismos y en nuestra circunstancia. Esta es una lección que, mientras que yo, como lector del existencialismo mexicano,

podría aprender en otro lugar, me viene de un lugar familiar: México, que a través de la sangre, familia e historia, constituye la otra mitad de mi ser. Y Uranga cree que esta es una lección que se puede enseñar. Como él dice hacia el final de su brillante texto: “Tenemos una lección para enseñar, debemos al mundo una lección de una crisis que es vital, que es hombruna, que es valiente” (1952, 99). Y la lección aquí es que tenemos que mirar nuestra situación humana en términos concretos, y no en términos abstractos, ya que es la única manera en que podemos abordar las crisis existenciales que pertenecen a cada uno de nosotros, a los que nos rodean y, por último, a los que no podemos ver, es decir, al resto de la comunidad humana en la actualidad y en el futuro.

3.2 Armonía y seriedad: lecciones de Jorge Portilla

Cuando digo que hay que volver a la filosofía mexicana de los mediados del siglo xx en búsqueda de un modelo a emular, no me refiero a que nosotros (los latinos, los marginados, los otros) debamos alinear nuestros *enfoques* a los de los filósofos mexicanos; el propósito no es imitar, sino hacer nuestras las enseñanzas filosóficas que encontramos allí. Esto supone que empecemos nuestros proyectos filosóficos en nuestra propia circunstancia. Para nosotros, al igual que los pensadores mexicanos, la intuición de Ortega y Gasset de hace un siglo se nos hace atractiva (1914): “es a través de mi circunstancia que me comunico con el universo” (2000, 41). Sin embargo, comenzar con nuestra propia circunstancia no significa que no vayamos a descubrir características similares constitutivas de nuestro carácter, como ciertas actitudes que tengamos en común (por ejemplo, actitudes que nos mantienen en el margen como la *desgana* o el *relajo*). En el caso de los latinos en los Estados Unidos, no sería sorprendente encontrar características en común dada la relación histórica entre nuestra circunstancia y la de nuestros compatriotas mexicanos.

Hemos ya visto la lección que nos presta Uranga. Veamos ahora a la de Jorge Portilla. Mientras Uranga enseña que la generosidad hacia uno mismo y los demás es la respuesta adecuada a las demandas de un mundo incierto, fracturado y contingente, Jorge Portilla nos recuerda que la vida en un mundo incierto, fracturado y contingente no tiene sentido sin una actitud de seriedad y compromiso hacia lo que está más allá de lo incierto, la fractura, y el contingente, es decir, el valor.

A la historia de la filosofía mexicana, Jorge Portilla contribuye su *Fenomenología del relajo* (Portilla, 1966; Sánchez, 2012). Lo que este texto nos da es sencillo y familiar: con el fin de mejorarnos a nosotros mismos, para perfeccionar nuestra humanidad, debemos confrontar aquellos aspectos de nuestra cotidianidad que nos oprimen o nos marginan, que niegan nuestro potencial. Para Portilla, esto significaba enfrentar lo que él consideraba como la causa de “un lento proceso de autodestrucción” al cual “los mejores representantes” de su generación habían sucumbido. Él lo llama “relajo”, y lo define como una “suspensión de seriedad”.

En su *Fenomenología del relajo*, el enfoque de Portilla es la cultura mexicana, donde, nos dice, una generación de “hombres serios” sufren una “falta de seriedad” (1984, 15). El proyecto de Portilla es motivado por su observación de que parece como si “[estos hombres serios que carecen seriedad] tuvieran miedo de su propia excelencia y se sintieran obligados a impedir su manifestación” (15). Esto conduce, concluye Portilla, a la situación que en última instancia “impide... la constitución de una comunidad mexicana, de una auténtica comunidad y *no de una sociedad escindida en propietarios y desposeídos*” (95). Portilla se dedica a “*sacar la filosofía a la calle*” (15) y enfrentarla a eso que impide la superación individual y colectiva; con lo que impide el acto revolucionario; con lo que amenaza la gravedad, es decir, con una conciencia en un estado de irresponsabilidad, de “relajo”.

Como en Uranga, la filosofía de Portilla se centra en temas de responsabilidad personal y comunitaria. Portilla encuentra que la responsabilidad está vitalmente conectada con valores, o con valores considerados

importantes para ciertas culturas e individuos. El nivel del compromiso a los valores es, en última instancia, la mejor medida de la responsabilidad. Aún más, la fenomenología de Portilla revela que los valores tienen en sí el poder de determinar nuestras posibilidades, como cuando “tomo en serio el valor” (19) o cuando lo ignoro. Como preestablecidos, por el poder o la historia, los valores se presentan a las personas o comunidades en aspecto de santidad, de objetividad o, como diría Uranga, de sustancia, con una “esencia” que simplemente no puede ser impugnada. En este sentido, los valores pueden restringir nuestra libertad, pero al hacerlo invitan al desafío, ya que el desafío es también una posibilidad de la libertad que, en sí, nunca se puede negar completamente. De cualquier manera, en la responsabilidad o irresponsabilidad por los valores Portilla sugiere que lo que está en juego es nuestra libertad para crear, para responder, para ser auténticamente humanos.

Con el *relajo*, la posibilidad del perfeccionismo moral, la buena vida, la realización personal y la movilidad (de cualquier forma) se anulan. Los mexicanos, Portilla propone, caen fácilmente en el *relajo*, que se puede manifestar como un estado de excitación infértil y sin propósito. Al desprenderse, el *relajo* se amplía como niebla envolviendo a todos los que se encuentran en su camino y los amarra con la risa, la interrupción, el desmadre. Ya derramado en el espacio social, el *relajo* carece de dirección, orientación e intención significativa. Antes de las demandas de valor, las demandas que requieren seriedad y enfoque para ser cumplidas, el mexicano *relajiento* se involucra en actos de desvaloración y desplazamiento que concluyen no con la realización de los valores propuestos, sino con la interrupción de un proceso vital significativo. Para Portilla, el *relajo* debe ser superado, tanto como un fenómeno en la vida individual como en la vida comunitaria, si hemos de realizar nuestros proyectos sociales, nuestras metas personales y, en fin, nuestra excelencia humana. Esta superación requiere un cambio en nuestra realidad.

Pero ¿por dónde empezamos a transformar nuestra realidad? Comenzamos con nosotros mismos. Él escribe:

[E]s un hecho de la experiencia de que un cambio de actitud en pura interioridad puede tener, y de hecho tiene efectivamente, la eficacia para cambiar el aspecto del mundo para el sujeto que adopta la nueva actitud, y el aspecto del mundo no es un factor deleznable para la acción lúcida y eficaz (1984, 63).

Es decir, según Portilla, al cambiar nuestra actitud cambiamos nuestra circunstancia. Y cuando la circunstancia misma prohíbe la búsqueda del valor, su cambio aparece necesario para una vida significativa y valorable. Pero ¿cómo cambiar nuestra actitud? Este cambio de actitud, o cambio de enfoque, se lleva a cabo como una reevaluación de mi circunstancia actual. Esta será una reevaluación en la que alinee la idea del mejor mundo posible *para mí* con los valores que sostendrían ese posible mundo. La armonía lograda entre estos dos, entre mi visión de lo que quiero que sea el mundo y los valores que le dan forma a ese mundo, hace posible la seriedad; puedo ser serio sólo cuando yo respeto esa armonía. Por lo tanto, la realidad se transforma siempre y cuando cambie mi actitud de nihilismo y *relajo*, donde se suspende la seriedad, y la reemplazo con una actitud de seriedad hacia los valores o hacia la armonía.

En su *Fenomenología*, el cambio de perspectiva le permite a uno enfrentar la actitud del “relajo” que es lo que seduce al carácter mexicano (Portilla, 1984, 41). El *relajo* se supera, Portilla sugiere, cuando se logra la armonía entre uno mismo y los valores instanciados, lo que también quiere decir que no hay que tomar los valores muy en serio (así como lo hacen los apretados), ya que esto altera el equilibrio alcanzado. Una vez que se lleve a cabo el “cambio de actitud”, lo que hay que hacer es mantener una vigilancia constante sobre esa armonía, siempre conscientes que la seriedad ante los valores es un compromiso existencial, una manifestación de “eficiente y clara acción”.

El logro de tal armonía es una forma de trascendencia que nos lleva más allá de nuestras circunstancias inmediatas (es decir, donde el caos y la incertidumbre reinan) al espacio de la posibilidad (es decir, hacia una existencia valiosa). Portilla tiene fe en el poder del individuo para alcanzar lo anterior. Él escribe:

El hombre es un ser de tal naturaleza que aun participando, con su corporeidad, del modo de ser de las cosas, es capaz de trascenderlas. El hombre no es solo una cosa más *junto* a las otras, puede enfrentarse a ellas, y al hacerlo, va más allá de todas ellas. Es capaz de proponerse fines que rebasen su propia situación y el estado presente del mundo, tomado en bloque. En virtud de la forma de su ser mismo, el hombre, cada hombre, está más allá de sí mismo y del contorno físico; más allá del cuerpo y de la situación. El ser hombre es una facticidad (cuerpo, situación, pasado irrevocable, etc.), que es al propio tiempo una trascendencia, es decir, un ir más allá de todo esto, dándole sentido por un proyecto de sí mismo (1984, 60).

La lección aquí es que uno es capaz de liberarse a sí mismo de cualquier situación a través de la articulación de “un proyecto” propio que apunte más allá de la situación actual y del término de ese proyecto. Una situación en la que la excelencia de uno se vea obstaculizada por los procesos de opresión o dominación, las ideologías y otros fenómenos sociales (por ejemplo, el *relajo*, actitudes nihilistas, etc.) puede ser superada por el compromiso a los valores del proyecto que, al realizarse, llevarán a cabo una nueva situación libre de opresiones o dominaciones actuales.

Al ir más allá de sí mismo en propuestas que se proyectan más allá de la inmediatez de lo circunstancial uno es capaz de trascender nuestros problemas actuales. Por lo tanto, ni los objetos que se oponen a nosotros ni las situaciones que nos rodean pueden mantenernos donde y como somos si nuestro objetivo es ir más allá, hacia el compromiso y, con eso, hacia una armonía interna. La trascendencia, Portilla concluye, es una condición de nuestra facticidad. En última instancia, el *relajo*, al igual que la *desgana* que Uranga señala, puede ser trascendido por actos de autoexamen y confrontación. El camino hacia la liberación pasa por la capacidad (de los individuos y las comunidades) a ser serios en un mundo ruidoso y caótico.

4. Hacia una conciencia liberadora latina

¿Qué es lo que nosotros los latinos tenemos que confrontar y así trascender? Lo que debe ser confrontado es la imagen de nosotros mismos como *otro* a lo que se presenta como absoluto o sustancial, es decir, aquello que

es fundamentalmente “americano” —esto incluye, pero no se limita a, la blancura, el protestantismo, y la “legalidad”—. En el ensayo citado al comienzo, Portilla nos da una observación oportuna. Hablando de cómo la cultura popular (en particular, el cine americano de su época) representa a sus héroes, Portilla escribe:

El héroe norteamericano aparece siempre ya justificado; él es el centro que determina el sentido del mundo que le rodea, y al determinar ese sentido se convierte por ello mismo en señor de ese mundo; los “otros” no pueden tomar un punto de vista sobre el que no sea fácilmente superable por el más elemental juicio moral... [esto es porque] los otros son los *malos*... (1952, 74).

Este discernimiento sobre la representación del héroe en el cine estadounidense se puede ampliar fácilmente al *ethos* norteamericano actual, donde algunas personas se consideran *siempre ya justificadas* mientras que otros representan el mal. No tenemos que buscar lejos, por un ejemplo: el sentimiento antiinmigrante se despliega bajo este supuesto. Los nativistas creen que el hecho de que son “americanos” justifica su existencia, mientras que los inmigrantes están empeñados en destruir la santidad de la vida estadounidense, ya sea rompiendo las leyes sagradas de la tierra en el acto de cruzar fronteras o al contaminar la cultura americana con su propia cultura. El inmigrante “ilegal” es *ya siempre* “malo” y villano.

Lo mismo podría decirse sobre la profesión filosófica. El metadiscurso en que los filósofos trafican no permite disidencia. Siendo así, los filósofos que hablan a partir de sus propias circunstancias y hablan de una experiencia histórica y existencial propia, no serán escuchados, incluso cuando proclaman que, aunque no es universal, su filosofía *aspira* a la universalidad, que aunque sus pronunciamientos no son eternos, éstos se *pueden* aplicar tan siquiera a la existencia de un otro ausente ahora o en el futuro. En los EE.UU., el filósofo latino es “otro” a la *ya siempre justificada* imagen de quién puede ser filósofo. El problema (porque es un problema) no es tanto que entendemos que este sea el caso, el problema es que lo aceptamos como tal.

Algo que se transmite por la filosofía mexicana, sobre todo en las lecturas de los existencialistas mexicanos, es que esto no tiene por qué ser el caso. No necesitamos aceptar nuestra condición como es. Pero antes de que la confrontemos, tenemos que verla, entenderla y apropiarla; tenemos que vernos a nosotros mismos; tenemos que ver las distintas formas en que hemos contribuido a nuestra propia marginación, por ejemplo, a través de actos de autosabotaje (algo así como el *relajo*) o a través de actos de evitación (algo parecido al *desgano* o al esperar ser salvados por otros). Sea lo que sea que encontremos en nuestra auscultación o autognosis, debemos enfrentarlo y, si es necesario, trascenderlo. Lo que encontremos podría ser un exclusivo modo de ser que no sea específico para nosotros, un modo de ser genérico; lo que importa es que venga de nosotros. Al sugerir cómo la filosofía mexicana se puede actualizar, Guillermo Hurtado escribe que “hay que repensar lo que hemos leído a la luz de nuestra circunstancia, es decir, tenemos que hacer filosofía como mexicanos” (Hurtado, 2007, 43). Lo mismo puede decirse acerca de una posible filosofía de origen latino, y sin duda se puede decir sobre la posibilidad más general de desentrañar nuestro ser como latinos en los EE.UU. Debemos comprendernos a nosotros mismos a la luz de nuestra propia circunstancia, pero tenemos que hacer esto como latinos o hispanos, en otras palabras, mientras que preservemos nuestra diferencia histórica, cultural y existencial.

Lo que esto nos revela es que el valor de la filosofía mexicana para la vida latina no está en los detalles analíticos de Uranga y de Portilla sobre la existencia mexicana, sino en el *hecho* y la *ejecución* de los análisis mismos. Lo que estos rendimientos revelan es un pensamiento que se enfrenta a los límites de la ideología filosófica occidental con la fuerza de lo vital y circunstancial. Estos análisis motivan y enseñan. Sus fallas como herramientas de motivación y de instrucción para los mexicanos de mediados del siglo XX no son importantes para nuestros propósitos; es la obra en sí lo que es significativo. Nos da la oportunidad de partici-

par en un proyecto similar que, Hurtado nos dice, era “comprometido, terapéutico y liberador” (Hurtado, 2006, xx). Al igual que los *hiperiones*, debemos ser del mismo modo activistas por nuestra causa, y encontrarnos a nosotros mismos, con todos sus defectos, en el inmenso y turbulento espectáculo que son los Estados Unidos, una base material que desafía nuestras identidades en actos que marginan, asimilan o rechazan nuestras diferencias.

Comencé estos comentarios sugiriendo que los latinos son el otro a la idea de “América”. En varios casos, por ejemplo, en el ámbito de la educación universitaria, esta alteridad puede ser perjudicial o, al menos, no es adecuado para *la* buena vida. Entendiendo que somos al mismo tiempo internos y externos a la *idea* se nos podrían quitar las ganas de tratar de realizarla. El proyecto filosófico mexicano de Hiperión sirve como modelo, no para imitarlo textualmente, sino para asumirlo y hacerlo nuestro, esto es, como un modelo para nuestras propias apropiaciones. Comencemos con la conciencia de nuestras diferencias y, partir de ahí, hagámonos las tres preguntas fundamentales que Hurtado sugiere para sus compatriotas mexicanos, a saber: “¿qué fuimos?, ¿quiénes somos? y ¿qué queremos ser?” (2007, 51).

Finalmente, la historia de los latinos en los Estados Unidos refleja una continua lucha para encontrar nuestro rumbo, y el proyecto filosófico del *Hiperión* puede, al menos, animarnos a ir en él de forma más rigurosa y, tal vez por primera vez, *filosóficamente*.

5. Bosquejo de una filosofía latina: ¿filosofía sin más? No. ¡Filosofía y más!

Las preguntas más comunes que nos hacen a quienes enseñamos y escribimos sobre la “Filosofía Latinoamericana” en los Estados Unidos incluyen las siguientes (siempre se preguntan en un tono un tanto pasivo y agresivo): “¿Qué es eso?, ¿qué tiene de latinoamericana la filosofía ‘la-

tinoamericana'? ¿Qué no es la filosofía simplemente filosofía sin más?". Estas preguntas son siempre seguidas por una o más declaraciones que suponen resolver, de una vez por todas, las preguntas planteadas: "Mira —dicen—, no preguntamos qué es lo que hace la filosofía alemana... ¡es sólo filosofía! ¡La filosofía es universal y el calificativo de 'mexicana' o 'griega' no añade nada a ella!". Cuando respondemos que, en virtud de su aparición histórica o cultural, podemos localizar ciertas diferencias entre la filosofía latinoamericana y el resto de (al menos) la tradición filosófica occidental, o que las preguntas formuladas por los filósofos latinoamericanos expresan una diferencia que encontramos filosóficamente interesante, el interrogatorio en general se detiene (al menos esa ha sido mi experiencia), pero no antes de una versión de "¡Ok! Bueno, tendrás que contármelo en algún otro momento" que se expresa condescendentemente o pronunciada con fingida curiosidad.

No estoy sugiriendo que estas cuestiones no sean legítimas, sobre todo cuando se nos ha enseñado que algo es filosofía si y sólo si sus pronunciamientos son universales e impersonales, absolutamente separados de la pasión, y aplicables a todos y para siempre. Y ese algo es la filosofía si tiene *todas* estas cosas y más, y no sólo una de ellas, porque si un pronunciamiento tiene validez universal *no puede* estar unido a una cierta preocupación humana específica. Naturalmente, a la persona que hace la pregunta sobre el mexicanismo de nuestra filosofía le resultará extraño que la queremos localizar en un espacio geopolítico específico, y es por eso que nos hace esas preguntas. Ésta, por supuesto, piensa que este tipo de localizaciones introducirán impurezas en la mezcla; que el pozo filosófico sólo puede resultar contaminado por esas introducciones.

Estas inquietudes sobre la pureza de la filosofía no son nuevas, y cualquier persona con un mínimo de decencia seguramente respetaría la historia y las tradiciones de la filosofía y afirmaría que *la filosofía* no puede permitir las impurezas de historia, cultura o de la vida concreta. Por esta razón, y por una gran fidelidad al dogma de la tradición o a la fuerza de la autoridad eurocéntrica, filósofos mexicanos quisieran ser reconocidos

solamente por el simple hecho de *ser* filósofos sin la carga añadida de ser filósofos “mexicanos”. El adjetivo parece diluir su tarea elegida, ya que sugiere que este filosofar y esta filosofía es de un tipo particular, que es diferente, y por lo tanto, de alguna manera no es una filosofía pura o imparcial. El adjetivo “mexicana”, o “Latin American”, son términos despectivos cuando se combina con la “filosofía”, y como tal, es insulto a los que practican la filosofía en México o América Latina.

Me gustaría proponer lo contrario: que la adición del adjetivo aporta valor a la filosofía y, por otra parte, a sus lectores, en el presente y el futuro; que la búsqueda de la pureza en la filosofía excluye y margina a voces y pensamientos; que, en nuestro tiempo, todo lo que podemos esperar de la “universalidad” es la posibilidad de compartir una idea que sobreviva su tránsito en la Tierra. Las ideas filosóficas no tienen que proclamar su eternidad para tener valor, ya que las ideas cambian o se olvidan o pierden su fuerza en una o dos generaciones, dependiendo de nuestra circunstancia histórica, nuestras preocupaciones o nuestros miedos. Por otra parte, el deseo de pureza sólo puede conducir al conflicto y a la ansiedad (al insistir en la universalidad insistimos también en borrar la diferencia). El propio Emilio Uranga alude indirectamente al valor de esta determinación particular: “Por supuesto, sería preferible no filosofar como los mexicanos”, dice de pasada, sugiriendo que sería preferible filosofar desde una perspectiva más amplia. “Pero”, se lamenta, que “esto no es posible. Tal expansión [de la perspectiva] evoca nada, nos dice nada” (Uranga 2013, 189). Lo que *sí* evoca, lo que nos dice algo, es un filosofar desde *cómo somos*, desde dónde estamos.

En *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, de 1969, el irreprochable Leopoldo Zea famosamente argumentó que en México o América Latina la filosofía debe entenderse como *filosofía sin más*, es decir, como simplemente filosofía y nada más. Por “sin más” quería decir, por supuesto, que la filosofía mexicana se debe pensar de la misma manera en que pensamos la filosofía griega, romana o alemana. Y así es como a los filósofos latinoamericanos, y a la mayoría de los filósofos norteamerica-

nos, les gustaría pensar que la filosofía se desprende, se ocupa o habla del mundo latinoamericano, es decir, como una filosofía que se ocupa de universales y trascendentales. Pero, como hemos visto, esto no es del todo cierto; esto no es todo de lo que la filosofía en América Latina se ocupa, ni es lo que le da su carácter *como* filosofía o como algo valioso. La Filosofía *sin más* sólo puede ser un ideal, tanto para Zea, para los filósofos occidentales, como para nosotros. Y de hecho, así es como Zea, en su periodo existencialista, entiende el “sin más”. Hablando de la imagen de la humanidad que él y los miembros del grupo Hiperión están pintando, escribe: “No se le dice [al mexicano] lo que es, ciertamente, se le dice lo que habrá de ser. Al dibujarse el perfil del hombre de México se está dibujando el perfil del hombre *sin más*” (Zea, 1952, 214). Este es un pragmático “sin más”, uno que esboza una posibilidad y una trayectoria. Al dibujarse el perfil del hombre *sin más* se dibuja el hombre que el mexicano habrá de ser. De la misma forma, una filosofía sin disculpas, sin historia o cultura, es un ideal, un “habrá de ser”. En su actualidad, la filosofía mexicana sólo puede ser pensada como la filosofía *y más*, es decir, como filosofía *y algo más*. Es este “y más” lo que la define; esto es lo que la hace valiosa para la vida latina.

La filosofía de lo latino es también una filosofía *y más* que se ha comprometido y que surge de la situación concreta de la experiencia de latinos en los Estados Unidos. En sentido estricto, la filosofía latina está compuesta como una respuesta a herencias distintas –tradiciones, lenguas, espiritualidades y orientaciones diferentes–. Y así es algo plural y dinámico, en otras palabras, es una *filosofía de la contingencia*. Como tal, es pragmática en su marco existencial y en su contenido. La fenomenología de la experiencia latina, como la ontología del ser mexicano, revela *lo latino* como *zozobran*; a diferencia de lo mexicano, sin embargo, *lo latino* aparece como *híper-zozobran*, como perpetuamente oscilando entre múltiples intermediarios: un intermediario metafísico-epistemológico donde los latinos se balancean entre las demandas de la idea de “América” y la realidad de nuestra marginación; intermediarios político-éticos,

o en medio de las demandas de la autosuficiencia inherentes a la cultura anglo-protestante y los valores colocados en la convivencia e inter-suficiencia escritos en nuestras comunidades históricas, y muchos más intermedios que se manifiestan en la lucha con los nativistas anti-latinos, u otras narrativas de amenaza que habitan en la cultura contemporánea.

Como comprometida, la filosofía de lo latino pide y esboza la posibilidad de un autoempoderamiento a través de apropiaciones críticas tanto de la narrativa filosófica autorizada como de esos relatos (de amenaza, de los nativistas, etc.) que le dan cuerpo a la vida de los latinos en su concreción. Estos surgen juntos en la interpretación de la vida y el mundo latino-americano. La militancia y el activismo pueden afectar políticamente las circunstancias materiales que mantienen opresiones vitales, y de hecho puede ser requerido para la posibilidad de superar y florecer, pero lo que debe cambiar deben ser las narrativas dogmáticas que informan nuestras subjetividades. Para desafiar esas narrativas lo que se necesita es una apropiación violenta que conserva y supera; es decir, lo que se necesita es una lectura sobre nuestras propias tradiciones, esas que no constituyen y las que nos rechazan o nos marginan. En el reto mexicano a la filosofía leemos la posibilidad de impugnar dichas narrativas y esas tradiciones, pero en particular esas que se orientan, a través del miedo, la coerción o promesas de recompensa, a despojarnos de todo rastro de diferencia y particularidad. Para los filósofos latinos estos retos serán el contenido de nuestra filosofía. Después de todo, parafraseando a Karl Jaspers en el epígrafe del inicio, *existe la filosofía latina donde y cuando los latinos son conscientes de su existencia.*

Notas

¹ En mi uso del término “latino”, mi propósito no es definirlo de una manera esencialista. Estoy de acuerdo con J. Angelo Corlett quien escribe, “Lo ‘Latino’ establece un grupo o familia de grupos étnicos que por lo general están relacionados de varias maneras, tales como por el idioma, la cultura, etc., pero que tienen raíces históricas distintas” (1999, 274). Dicho esto, no me detendré en un análisis fenomenológico de la identidad latina, ya que otros lo han hecho mejor (Corlett, por ejemplo) y usaré el concepto “latino” pragmáticamente como una identidad “pan-étnica” (Suárez-Orozco, 2002), y con el fin de llamar atención a las diferentes opresiones en que esta “familia de grupos étnicos” se enfrenta a la idea de sí mismos en el discurso dominante, que por sus propias razones e intereses percibe y promueve una concepción esencialista de los latinos en los EE.UU.

² Al igual que con el término “latino”, no quiero sugerir que los EE.UU. o la cultura anglosajona sea una cultura homogénea. Si bien la cultura de Estados Unidos no se define por la ética protestante, por la blancura o por cualquier concepción esencialista dura, los grupos minoritarios en los EE.UU. *perciben* la cultura estadounidense como así definida, y son existencialmente sensibles a las diversas resistencias de la cultura dominante; resistencias afectadas ya sea por los discursos culturales o formas de organización social. Por lo tanto, en su realidad, la cultura de Estados Unidos no es homogénea, pero esto no quiere decir que no pretenda asumir una identidad esencial que entonces desee proteger, promover y transmitir como esencial, aunque esta identidad esencial no pueda ser definida o identificada. Los discursos políticos actuales que le hacen campo al racismo e intolerancia indican la realidad de este supuesto.

Bibliografía

- ALCOFF, Linda Martín. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BERNSTON, Arthur. “Teaching Latin American Philosophy”, *The Americas*, Vol. 9, No. 3 (1953): 263-271.
- BRIMLOW, Peter. *Alien Nation: Common Sense about America's Immigration Disaster*. New York: Harper Perennial, 1996.
- BUCHANAN, Patrick J. *State of Emergency: Third World and Invasion and Conquest of America*. St. Martin's Griffin, 2007.

- CHAVEZ, Leo R. *The Latino Threat Narrative: Constructing Immigrants, Citizens, and the Nation*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- CORLETT, J. Angelo. "Latino Identity", *Public Affairs Quarterly*, Vol. 13, No. 3 (1999): 273-295.
- FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? On the Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- FREUD, Sigmund. *The Psychopathology of Everyday Life*. Eds. Angela Richards and Alan Tyson, trans. Alan Tyson. Middlesex, England: Penguin Books Ltd, 1975.
- GAOS, José. *Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía*. México, D.F.: Editorial Stylo, 1947.
- _____. *Filosofía mexicana de nuestros días*. México, D.F.: Imprenta Universitaria, 1954.
- _____. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- GIDDENS, Anthony. "Modernity, History, Democracy", *Theory and Society*, Vol. 22, No. 2, 1993: 289-292.
- GRACIA, Jorge, J.E. *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*. Malden, MA: Blackwell, 2000.
- _____. *Latin American Philosophy for the Twentieth Century*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1986.
- _____. *Surviving Race, Ethnicity, and Nationality: A Challenge for the Twenty-First Century*. Lenham, MD: Rowman and Littlefield, 2005.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Who are we? The Challenges to Americas National Identity*. New York: Simon and Shuster, 2005.
- HURTADO, Guillermo. "Dos mitos de la mexicanidad". *Diánoia*, Núm. 40 (1994): 263-293.
- _____. *El Hiperión*. México: UNAM, 2006.
- _____. *El Búho y la Serpiente: Ensayos sobre la filosofía de México del siglo xx*. México, D.F.: UNAM, 2007.
- _____. "Paths of Ontology". *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, Vol. 10, No. 2 (2011): 17-21.
- JACKSON, Melida S. "Priming the Sleeping Giant: The Dynamics of Latino Political Identity and Vote Choice", *Political Psychology*, Vol. 32, No. 4 (2011): 691-716.
- MARX, Karl. "Toward a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", in *Selected Writings*, edited by Lawrence H. Simon. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1994.
- NUCETELLI, Susana. "Is 'Latin American Thought' Philosophy". *Metaphilosophy* 34:4 (2003): 524-536.

- MIGNOLO, Walter. "Philosophy and the Colonial Difference". *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Ed. Eduardo Mendieta. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.
- ORTEGA y Gasset, José. *Meditations on Quixote*. Translated by Evelyn Rugg and Diego Marín. Champlain: University of Illinois Press, 2000.
- PEREDA, Carlos. "Latin American Philosophy: Some Vices", *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 20, No. 3 (2006): 192-203.
- PONCE, Armando. "El grupo Hiperión", *El proceso*, 2 Abril 2005.
- PORTILLA, Jorge. "La Crisis Espiritual de los Estados Unidos". *Cuadernos Americanos*, Vol. 65, Núm. 5, 1952: 69-86.
- _____. *Fenomenología del relajo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- SÁNCHEZ, Carlos Alberto. "Philosophy and the Post-Immigrant Fear", *Philosophy in the Contemporary World*, No. 18, Vol. 1, 2011: 31-42.
- _____. *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla*. Albany, NY: State University of New York Press, 2012.
- SCHUTTE, Ofelia. "Negotiating Latina Identities", *Latin American Philosophy for the 21st Century: The Human Condition, Values, and the Search for Identity*. Jorge J.E. Gracia and Elizabeth Millan-Zaibert, Editors. Amherst, NY: Prometheus Books, 2004.
- STABB, Martin S. *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967.
- SUÁREZ-Orozco, Marcelo M. & Mariela M. Páez (Eds). *Latinos: Remaking America*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- URANGA, Emilio. "Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo". *Filosofía y Letras*, Vol. 15, Núm. 30, 1948: 219-241.
- _____. "Dos existencialismos", *México en la Cultura*. 14 August 1949(a).
- _____. "Untitled", *México en la Cultura*. 11 September 1949(b).
- _____. "Diálogo con Maurice Merleau-Ponty", *México en la cultura*, 13 March 1949(c).
- _____. "Notas para un estudio del mexicano", *Cuadernos Americanos*, Vol. X, Núm. 3, 1951: 114-128.
- _____. *Análisis del ser del mexicano*. México, DF: Porrúa y Obregón, 1952.
- _____. *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. México, D.F.: Bonilla Artigas Editores, 2013.
- _____. "Ensayo de una ontología del mexicano", in *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, edited by Guillermo Hurtado. México, DF: Bonilla Artigas Editores, 2013.

- WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1989.
- WIMER, Javier. "La Muerte de un filósofo". *Revista de la Universidad de México*, Núm. 17, 2005: 27-33.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- ZEA, Leopoldo. "¿Existe una filosofía en nuestra América?" *Cuadernos Americanos* 3, 1942: 63-78.
- _____. "El existencialismo como filosofía de la responsabilidad". *El Nacional*. 5 June 1949.
- _____. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- ZEA, Leopoldo & Maciel R., David. "An Interview with Leopoldo Zea", *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 65, No. 1 (1985): 1-20.
- ZIRIÓN Quijano, Antonio. *Historia de la Fenomenología en México*. Morelia: Jitanjáfora, 2004.



Recepción: 21 de mayo de 2015
Aceptación: 2 de diciembre de 2015

EL VALOR MORAL DE LA VERGÜENZA

Rocío Cázares Blanco y Francisco J. Serrano
Unidad Académica de Filosofía
de la Universidad Autónoma de Zacatecas

Resumen/*Abstract*

Por contraste con un punto de vista kantiano, defendemos que la vergüenza es una emoción con valor moral. Sostenemos que el estudio del valor moral de la vergüenza contribuye a perfilar una teoría de la moral en la que nociones como autonomía, culpa o libertad de la voluntad tienen menos peso del que tradicionalmente se les ha conferido. Nosotros pensamos que el punto de vista de los otros es también constitutivo de la identidad personal. Los agentes morales se construyen socialmente, y el valor moral de su identidad, sus acciones y sus pensamientos es indisociable de las prácticas sociales en las que participan. Esta idea nos parece fundamental para entender la identidad de un agente moral. En esta dirección, nuestra defensa del valor moral de la vergüenza y de una ética consistente con ella se acerca más a las ideas de Hume y de Bernard Williams sobre los mismos temas.

Palabras clave: vergüenza, valor moral, Hume, Kant, emoción.

The moral value of shame

Presenting a contrast with a Kantian perspective, we argue that shame is an emotion with moral value, and that the study of the moral value of shame helps shape a theory of morality in which notions such as autonomy, guilt and freedom carry less weight than that given to them by the Kantian tradition. We think that the point of view of others is also constitutive of personal identity. Moral agents are socially-constructed, and the moral value of their identity, actions and thoughts is inseparable from the

social practices in which they participate. This idea seems to us fundamental to understanding the identity of a moral agent. In this vein, our defense of the moral value of shame— and of an ethics consistent with it— comes closer to the ideas of Hume and Bernard Williams on these same themes.

Keywords: shame, value, Hume, Kant, emotion

Rocío Cázares Blanco

Es doctora en Filosofía por la UNAM. Profesora-investigadora en la Unidad Académica de Filosofía de la UAZ. Algunas de sus publicaciones son “Las concepciones aristotélicas de la vida buena y la falacia naturalista” (*Diánoia*, LV: 65, 2010); “La concepción de la felicidad en Philippa Foot”, en Carmen Trueba Atienza (Coord.), *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, México, UAM-I y Siglo XXI, 2011; “Las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica. Crítica a un argumento de Warren Quinn” (próxima aparición en *Revista de filosofía Open Insight*).

Francisco J. Serrano

Es profesor investigador de la Unidad Académica de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas desde hace siete años. Ha presentado diversos trabajos sobre filosofía de la moral en diversos congresos nacionales e internacionales. Asimismo, cuenta con algunas publicaciones en esta área.

1. Introducción

En este artículo nos proponemos defender que la vergüenza es una emoción con valor moral. Queremos hacer esta defensa ante un punto de vista que podemos identificar como kantiano, para el cual la vergüenza sería una emoción que difícilmente tendría valor moral en vista de su carácter heterónimo. Nuestra posición se apoya en las siguientes afirmaciones: 1. La vergüenza es una emoción con contenido cognitivo. 2. El valor de la vergüenza depende de su relación directa con la identidad moral de la persona y no es subsidiario de otras emociones cuyo valor moral no suele ponerse en entredicho, como es el caso de la culpa y la indignación. 3. El punto de vista de los otros, constitutivo de la vergüenza, es un componente moral importante; en otras palabras, el perfil más plausible para una teoría moral reconoce la relevancia de las relaciones interpersonales o sociales, en vez de poner todo el peso en las capacidades morales de la persona considerada individualmente. Estas dos últimas afirmaciones, de ser correctas, nos parece que apoyan la plausibilidad de la afirmación 4. El valor moral de la vergüenza contribuye a perfilar una teoría de la moral en la que nociones morales como culpa, autonomía o libertad de la voluntad tienen menos peso que el que tradicionalmente se les ha conferido.

Podría pensarse que hay una cierta inconsistencia entre las afirmaciones (2) y (3), toda vez que (2) relaciona a la vergüenza con la identidad moral de la persona y (3) la relaciona con el punto de vista de los otros (esto es lo que determina su carácter heterónimo, dirían los kantianos). Nosotros, precisamente, sostenemos que no hay tal inconsistencia y que el punto de vista de los otros es también constitutivo de la identidad moral de la persona. Los agentes se construyen socialmente y el valor moral de su identidad, sus acciones y sus pensamientos es indisociable de las prác-

ticas sociales en las que participan. Éste no es, desde luego, el único valor o la única característica de un agente, pero en términos morales esta idea nos parece fundamental para entender la identidad de un agente. Ahora, si esto es correcto, entonces (4) parece plausible y, al ampliar lo que queremos decir con (4), encontramos razones para defender positivamente la contribución de la vergüenza a una teoría general de la moralidad. En esta dirección, nuestra defensa del valor moral de la vergüenza y de una ética consistente con ella se acerca más a las ideas de Hume y de Bernard Williams sobre los mismos temas.

2. La vergüenza es una emoción con contenido cognitivo

Al ofrecer una explicación sobre las emociones¹ necesitamos reconocer dos aspectos frecuentemente interrelacionados. Por un lado, un aspecto relativo a la fisiología y la sensación que, de acuerdo con la emoción en cuestión, puede incluir agitación, excitación, turbación de algún tipo, aceleración del pulso, cabello erizado... Por otro lado, un aspecto relativo a ciertos contenidos cognitivos que pueden presentarse, como son típicamente, aunque no de manera exclusiva, las creencias; por ejemplo, experimentamos enojo ante alguien porque *creemos* que nos ha empujado con la intención de hacernos caer o estamos tristes porque estamos *convencidos* de que han cerrado nuestro bar favorito. Parece claro que en el caso de muchas emociones hay una relación entre los dos aspectos mencionados; por ejemplo, si creemos que Martha nos ha empujado y hecho caer con alevosía, nuestra reacción emocional hacia ella probablemente será de ira, la cual puede estar acompañada de aceleración del pulso, la sensación de que nos hierve la sangre, etc., pero si esta creencia es reemplazada por la creencia de que ella nos empujó por accidente, que no pudo evitarlo porque, a su vez, fue empujada, nuestra reacción emocional podría también modificarse, desapareciendo la ira y siendo

remplazada tal vez incluso por empatía, acompañada o no por alguna sensación o reacción fisiológica.²

Podemos identificar los aspectos fisiológicos y sensoriales conectados con la emoción como su elemento no-cognitivo, y los relativos a las creencias y otros estados mentales similares como su elemento cognitivo. Una de las principales tareas para una teoría de las emociones es ofrecer una explicación de cómo se relacionan ambos.³ Una teoría que señale que el elemento cognitivo es necesario de modo lógico para la emoción o que es el componente total o parcial de la emoción, será una teoría que cabe calificar como cognitivista; de acuerdo con este punto de vista, la atribución de una emoción requiere de manera forzosa la atribución de un contenido cognitivo que, en algunos casos, aunque no necesariamente en todos, podrá expresarse en términos de una proposición.⁴ Por contraste, aquellas teorías que consideren que la emoción está constituida sólo por cambios fisiológicos o sensaciones simples, inanalizables, no conectados de modo obligado –ni causal ni lógicamente– con cogniciones, será una teoría no-cognitivista.⁵ Los problemas que este último tipo de teorías enfrentan son varios y aquí no nos detendremos en un examen minucioso de ellos; baste con señalar que la pretensión de identificar a cada emoción con un determinado correlato fisiológico o sensorial nos conduciría a tener que aceptar, por ejemplo, que Jorge puede estar enojado con Luisa sin que se le puedan atribuir algunos estados mentales cognitivos (como la creencia de que ésta ha hecho algo que no debía, la percepción de ella como una persona abusiva, etc.), siempre y cuando sí se le pueda atribuir el correlato de cambios fisiológicos o sensaciones que de manera tentativa constituyen la emoción del enojo: tal vez palpitaciones en la frente, cara ardiente, agitación interior, etc. Las palpitaciones en la frente, por cierto, están frecuentemente asociadas con los episodios de enojo, pero no es verdad que en ausencia de ellas podemos concluir, sin más, que una persona no está enojada; tampoco es cierto que su mera presencia, junto con los otros supuestos correlatos identificatorios de esa emoción, sea suficiente para asegurar que la persona está experimentando enojo en vez de alguna otra emoción o, incluso, para

excluir la posibilidad de que las palpitaciones sean efecto de, digamos, la fiebre o el consumo de una droga.

El componente cognitivo parece indispensable para caracterizar a muchas emociones como el agradecimiento, el temor, el resentimiento, la vergüenza..., porque, por ejemplo, a menos que le atribuyamos a Juan la creencia de que María ha hecho algo que le beneficia y lo ha hecho con la intención de beneficiarlo, no es lógicamente posible atribuirle la emoción de estar agradecido con María; a menos que le atribuyamos a Pedro la percepción de que él mismo o alguien a quien aprecia está en peligro o amenazado, no es lógicamente posible atribuirle la emoción del temor; etc.⁶ Además, el elemento cognitivo de emociones como las anteriores les confiere una cierta característica valorativa, en el sentido de que podemos evaluarlas como racionales o irracionales, justificadas o injustificadas, etc., por relación al carácter de los estados cognitivos en cuestión. En efecto, si nos enojamos con Martha porque creemos que nos ha empujado, pero en realidad fue Ciro quien nos empujó, entonces, parece que nuestro enojo está *injustificado*; y si después de haber descubierto que Martha no fue quien nos empujó seguimos, sin embargo, enojados con ella, nuestro enojo puede ser calificado no sólo de injustificado sino incluso de *irracional*.

Siguiendo la idea de que las emociones poseen un carácter cognitivo y que en virtud de éste pueden ser evaluadas como justificadas o injustificadas, racionales o irracionales, etc., podemos llegar a reconocer que algunas de nuestras emociones poseen una cualidad intrínseca que las conecta con ciertas valoraciones e, incluso, con valoraciones morales.⁷ Aun cuando no todas las emociones son morales, como dice Ronald de Sousa, “muchas emociones parecen especialmente apropiadas para establecer un tipo de ‘respuesta-dependiente’ de valores y normas que yacen en el corazón de la vida moral”,⁸ como la culpa, el resentimiento, la vergüenza y el enojo. La idea es que emociones como éstas, o subtipos de ellas, parecen relacionarse muy apropiadamente con creencias y juicios morales, porque *a*) el contenido cognitivo necesario para la atribución de

la emoción incluye un elemento moral, *b*) dicho elemento, y por tanto la emoción, pueden ser evaluados como justificados o injustificados desde un punto de vista moral, *c*) la emoción motiva ciertas respuestas morales específicas, tanto en la persona que experimenta la emoción como en las contrapartes involucradas. Sobre este último aspecto pensemos, por ejemplo, en cómo la culpa —ya sea que la experimentemos únicamente en primera persona o que, además, la recibamos como un juicio en tercera persona— parece suscitar respuestas morales específicas relativas a ciertos valores: somos culpables de traicionar a un amigo, de dañar el patrimonio de un vecino o el de una comunidad, y eso puede motivarnos a pedir disculpas o intentar alguna forma de reparación. Pero también la contraparte de la culpa, que puede consistir en indignación por parte de la víctima, es una emoción moral ligada lógicamente con contenidos cognitivos que incluyen un elemento moral, que están justificados o injustificados, y que se conectan frecuentemente con exigencias de reparación del daño o de castigo.

En lo que resta de esta sección consideramos cómo en la emoción pueden converger elementos fisiológicos o sensoriales, cognitivos y valorativos. Nos interesará sobre todo la dimensión moral del elemento valorativo relativo a algunas instancias de vergüenza. Sostenemos que ciertas manifestaciones de la vergüenza tienen valor moral y que, además, éstas son susceptibles de ser consideradas como racionales o irracionales, justificadas o injustificadas, aceptables o inaceptables, etc., porque entre sus componentes esenciales hay contenidos cognitivos.

La primera tarea que queremos abordar al respecto es distinguir lo más claramente posible a la emoción de la vergüenza de otras emociones como la culpa y el desconcierto o la turbación (*embarrassment*). Todas estas son emociones que se experimentan de manera dolorosa o desagradable, y ni la psicología popular ni la fenomenología del sentido común suelen distinguir claramente entre ellas.⁹ Lo distintivo de la vergüenza parece consistir en un sentimiento experimentado cuando uno se siente deprimido, deshonrado o minimizado, o cuando uno se ve expuesto a

la crítica de otros o a la desgracia por una cierta acción que ha sido descubierta o presenciada por otros.¹⁰ Pero esta caracterización general esconde la diversidad y complejidad de las valoraciones que parece contener la vergüenza. Algunas manifestaciones de la vergüenza podrían componerse también de enojo hacia uno mismo o de decepción por uno mismo.¹¹ Además, bajo cierto punto de vista, la vergüenza contribuye a hacer aceptables o inaceptables ciertas valoraciones asociadas con ella; por ejemplo, comúnmente parece *aceptable* que se experimente vergüenza por haber cometido un robo, mientras que parece *inaceptable* experimentarla por tener una determinada preferencia sexual.¹² Estas observaciones nos conducen a caracterizar la vergüenza como un sentimiento o estado mental complejo, experimentado dolorosa o desagradablemente, y que incluye una valoración negativa sobre quien la experimenta; pero, al mismo tiempo y según sea cada caso, tal valoración negativa tiene notas específicas, las cuales, además, podrían ser valoradas como *aceptables* o *inaceptables*, *correctas* o *incorrectas*, *racionales* o *irracionales*, etc.

Otro componente distintivo esencial de la vergüenza es que experimentarla supone tener en cuenta un *cierto* punto de vista de otros agentes: Nos sentimos avergonzados ante el juicio negativo que otros agentes hacen de nosotros pero, como enfatiza Bernard Williams, no es cualquier juicio ni de cualquier persona el que nos puede avergonzar e, incluso, alguien puede sentirse avergonzado por ser admirado por la audiencia equivocada de un modo equivocado;¹³ por ejemplo, alguien puede sentirse avergonzado por ser admirado por una organización racista u homofóbica. Sin el componente del observador externo no parece que el sentimiento de vergüenza, en primer lugar, se llegue a despertar. La vergüenza parece un sentimiento engarzado con ciertas valoraciones compartidas por los otros (o *algunos* otros) y por uno mismo, y la emoción así constituida puede también ser valorada como aceptable o inaceptable. En efecto, parece inaceptable propiciar que alguien se avergüence por una condición física o por sus preferencias sexuales, pero también parece inaceptable experimentar vergüenza si uno es el receptor de tales valoraciones.

La idea de que la vergüenza surge ante el punto de vista de los otros permite distinguirla de la culpa, aunque no parece suficiente para distinguirla nítidamente del desconcierto o la turbación. En efecto, la culpa no parece requerir el punto de vista de los otros y podría explicarse como un sentimiento doloroso suscitado por el reconocimiento de que se ha cometido alguna falta moral o de que, como resultado de acciones nuestras, alguien ha sido dañado y en consecuencia somos *responsables* de tal situación.¹⁴ De este modo, una persona se puede sentir culpable por haber tenido pensamientos lujuriosos, faltando así a lo que ha asumido como una norma moral, o por haber provocado el despido injustificado de un colega, y tal emoción no requiere experimentar el sentimiento doloroso de quedar expuesta en su falta a la mirada de otros, esto es, su culpa no está lógicamente conectada con la consideración del juicio que a otras personas le merece su manera de actuar. En contraste, como dijimos, la estructura de la vergüenza parece requerir de la presencia de un observador que, como veremos más adelante, puede ser real o imaginario, pero que en todo caso hace posible la experiencia de sentirnos expuestos a la mirada crítica de otros que nos juzgan y nos desaprueban o desprecian; en este sentido, la vergüenza es una emoción eminentemente social.

Volvamos ahora al desconcierto y a la turbación. Aunque no pretendemos trazar del todo limpiamente esta distinción y parece inadecuado estipular de manera excesiva en un terreno de tan difícil acceso como son los componentes de estados mentales, consideramos que cabe sostener que la vergüenza está asociada justamente con un componente cognitivo relativo a una falla o falta personal —moral o no moral— que revelamos con nuestros actos y que queda expuesta a la mirada crítica de otros, por ejemplo, nuestro carácter celoso, nuestra cobardía, nuestra incapacidad profesional, etc. Por contraste, la turbación no requiere del componente cognitivo asociado a una falla o falta personal; pensemos, por ejemplo, en la emoción que experimentamos si tropezamos y caemos mientras damos una clase o si por accidente somos observados desnudos por un vecino. En estos casos

nos sentimos expuestos ante la mirada de otras personas y experimentamos lo que frecuentemente se describe en términos de una viva vergüenza. Estamos sin duda desconcertados o turbados por el incidente, pero bajo una mirada más fría sobre lo sucedido podemos admitir que no hay de qué avergonzarse, que lo sucedido no puede considerarse de ninguna manera como revelador de una falla o defecto de nuestra persona, de nuestra respetabilidad profesional, etc.

Bajo cierto punto de vista que pone el acento en la importancia de la mirada crítica o despreciativa de los otros, sin hacer mayores distinciones, la turbación podría considerarse un tipo específico de vergüenza y es así como suele considerarse en los usos cotidianos del lenguaje, al menos en español y en inglés. Salman Rushdie, en su novela *Vergüenza*, muestra lo limitado que es la expresión *shame* en inglés, por contraste con la voz árabe *Sharam*, que parece contener la complejidad que tratamos de comunicar:

No era sólo vergüenza lo que sus madres prohibieron a Omar Khayyam que sintiera, sino también turbación, desconcierto, decoro, modestia, timidez, la sensación de tener un lugar determinado en el mundo, y otros dialectos de emociones para los que el inglés no tiene equivalentes.¹⁵

Williams, por su parte, nos alerta respecto de que en el tratamiento de la vergüenza tenemos que distinguir qué pensamos de qué pensamos que pensamos.¹⁶ De modo que cabe preguntarse si tales atribuciones de vergüenza, que aquí hemos caracterizado como turbación o desconcierto, son en efecto expresiones genuinas de vergüenza. En todo caso, para el problema que nos ocupa, lo fundamental es distinguir entre la vergüenza con sentido moral de otras formas de vergüenza.

Según hemos examinado, la emoción de la vergüenza estaría constituida, al menos en parte, por aquel elemento cognitivo valorativo que tiene como contenido una falla o falta personal –moral o no moral– que queda revelada a la mirada de otros a través de nuestros actos. En lo que sigue queremos argumentar que, en la vergüenza moral, el agente cree que dicha falla o falta está íntimamente conectada con su identidad como agente moral.

3. Vergüenza, identidad moral del agente y el punto de vista de los otros

Mientras que la culpa está asociada con la empatía que orienta nuestra atención hacia aquellos a quienes hemos dañado con nuestros actos y, como hemos dicho, nos motiva a buscar maneras de retribuirlos, la vergüenza está asociada con un tipo de angustia autocentrada que nos hace dirigir la atención a nuestra propia imagen, la cual percibimos, dolorosamente, como dañada.¹⁷ La imagen que tenemos de nosotros mismos es una concepción interiorizada de la persona que creemos ser, una autoimagen, pero también es la cara con que aparecemos ante los otros y que modela, de distintas maneras, nuestras relaciones sociales. En esta sección queremos argumentar que *a)* estos dos aspectos están estrechamente relacionados y son elementos constitutivos de nuestra identidad como agentes morales, *b)* nuestra identidad como agentes morales se pone en cuestión por algunas experiencias de vergüenza, *c)* evitar la vergüenza puede ser un fuerte móvil moral, y *d)* la importancia que tiene la mirada de los otros en la experiencia de la vergüenza no es un obstáculo para considerarla como una emoción moral.

Supongamos que Pedro está profundamente avergonzado por haber perdido la paciencia en el transcurso de una discusión filosófica con una de sus colegas, durante la cual reaccionó a las objeciones de ésta con insultos y gritos. Él puede, por supuesto, sentirse culpable por haberla ofendido y es probable que quiera reparar de alguna manera el daño. Su sentimiento de vergüenza, sin embargo, parece tenerlo a él como foco de atención: su manera de proceder muestra una imagen de sí mismo que le parece reprochable, contradice la idea que tiene o que querría tener de sí como persona que aborda los desacuerdos esgrimiendo razones y no apelando a las descalificaciones y los gritos. Pero, desde luego, parte esencial de su vergüenza es el peso de la mirada de su colega y otros posibles espectadores, su malestar por la imagen que ha proyectado ante los otros y lo que esto pudiera significar en sus relaciones profesionales, per-

sonales, etc. Así, la necesidad de un observador es parte estructural de la vergüenza; ésta, como dice Williams, en su nivel más básico consiste en la experiencia “de ser visto, indecorosamente, por personas inadecuadas, en condiciones inadecuadas”.¹⁸ ¿Qué papel juega el observador en el caso de la vergüenza moral?

Volvamos al caso de Pedro. Podemos suponer plausiblemente que, aunque en un primer momento se avergüenza ante quienes lo han visto perder la paciencia, su vergüenza también está conectada con la mirada que cree que le lanzarían otras personas si se llegaran a enterar de lo sucedido e, incluso, la mirada imaginada de alguien que nunca se enterará (como una maestra respetada por él ya fallecida). Lo que se requiere de esos observadores reales o imaginados es, en todo caso, que Pedro les atribuya un punto de vista que no sólo respeta, sino también comparte, y a partir del cual su conducta es juzgada como reprobable, ridícula, despreciable, etc.¹⁹ Aunque tal vez habrá entre los conocidos de Pedro quienes lo alaben por su comportamiento y le digan que esa es la manera de detener discusiones inútiles, de bajarle los humos a la gente, esto no hará desaparecer su vergüenza. No es la opinión de estos últimos espectadores, reales o imaginados, lo que tiene importancia para él en esta situación, sino la opinión de personas con las que comparte un punto de vista que, entre otras cosas, es moral: no es correcto abordar las discusiones con insultos y gritos, algo de reprobable hay en el carácter de quien pierde los estribos en una situación como la suya, esta conducta es incompatible con sus compromisos de convivencia entre colegas, etc.

Por un lado, pues, aunque la necesidad de un observador es parte de la estructura de la vergüenza, éste puede ser imaginario y no real. Es esto lo que permite entender por qué alguien se avergüenza, por ejemplo, de sentir una envidia feroz por un colega, incluso si no hay nadie que se entere de ello. Más importante aún, reconocer que la vergüenza no depende necesariamente de la presencia de un observador real es lo que permite dar cuenta del poder normativo que tienen sobre nuestras acciones las motivaciones interiorizadas de la vergüenza. Prever que nos

sentiríamos avergonzados ante la mirada de un observador imaginario, por ejemplo, nos da un motivo para modificar *lo que sea necesario* para dejar de tener el sentimiento de envidia del que nos avergonzamos.

Por otro lado, como hemos sugerido, lo que hace que ciertos casos cuenten como vergüenza moral es que el observador, real o imaginario, se identifica en términos morales y no en términos de mera opinión pública. Compartimos con tal observador valores, principios, normas morales..., que dan sustento a la actitud reprobatoria hacia la acción de la que nos avergonzamos. Las mismas razones que dicho observador tendría para evitar hacer lo que hemos hecho cuentan como razones para nosotros y, por ello, nos percatamos angustiadamente de que lo que hemos hecho proyecta una imagen desfavorable de nosotros mismos en tanto que agentes morales. De manera inversa, despertar admiración o aplausos de aquellos cuyo punto de vista moral despreciamos puede hacernos reaccionar con vergüenza. Interiorizar las motivaciones de la vergüenza significa, así, interiorizar actitudes morales hacia acciones o rasgos de carácter, por ejemplo, que compartimos con otros agentes y que tienen un carácter cognitivo susceptible de ser sometido a examen y evaluado como justificado o injustificado. Así, la interiorización del motivo o de los motivos de la vergüenza no tiene que ver esencialmente, aunque eso también puede y suele estar presente, con el miedo ante la perspectiva de que nos rechace alguien a quien admiramos o amamos.

Podemos preguntarnos ahora: ¿qué es lo que agrega la mirada de un observador imaginario a mi propio punto de vista moral? Esta es una manera de cuestionar el genuino valor moral de la vergüenza, pues si ésta requiere de un observador, pero el observador no agrega nada a mi propia perspectiva moral, parece que tenemos que concluir que no hay nada en la vergüenza que tenga una fuerza motivacional distinta a la que ya está implicada en dicha perspectiva. La respuesta a aquella pregunta, nos parece, depende de tomarnos en serio la idea de que la moralidad no tiene que ver únicamente con la aplicación que personas autónomas hacen de sus capacidades reflexivas y críticas para tomar decisiones acer-

ca de la manera en que tendrían que actuar. La moralidad es también, y de manera fundamental, una práctica social que regula las interacciones entre actores sociales que están estrechamente ligados entre sí, porque en el contexto de sus relaciones mutuas es donde se configuran su identidad y sus vidas. Como dice Cheshire Calhoun, “[d]esde un punto de vista moral, tomarnos seriamente la práctica social de la moralidad es fundamental para tomarnos seriamente a la moralidad”.²⁰

El hecho de que una persona quiera y tenga que involucrarse en proyectos, relaciones o actividades compartidos con otras personas da lugar a prácticas sociales morales. Queremos compartir vida y casa con una persona, ser parte del grupo de ciclistas de nuestra ciudad, ejercer nuestra profesión en una determinada empresa o institución, etc., y es en la relación con nuestros copartícipes en esas actividades donde surgen prácticas sociales de moralidad: esperamos unos de otros comportamientos que juzgamos moralmente aceptables, por ejemplo, colaboración justa en las tareas, lealtad y apoyo hacia los miembros del grupo, respeto por las reglas que regulan las actividades que llevamos a cabo; cuando nuestras expectativas se ven defraudadas por el comportamiento de un miembro del grupo reaccionamos con indignación, enojo, desprecio, exigencias de reparación...; si somos nosotros quienes defraudamos las expectativas de los otros es muy probable que, entre otras cosas, experimentemos vergüenza.

De este modo, son aquellos con quienes compartimos alguna práctica social de moralidad los observadores ante quienes nos avergonzamos cuando hacemos lo que no tendríamos que hacer o dejamos de hacer lo que tendríamos que hacer y, como dijimos antes, no necesitan ser testigos reales de nuestra falla. Quienes somos, desde un punto de vista moral, depende en buena medida de las interpretaciones por las que otros nos identifican e interpretan al interior de prácticas morales reales, y lo que percibimos dolorosamente en la experiencia de la vergüenza es un daño a nuestra identidad como agentes morales; la conducta de la que nos avergonzamos hace que los otros y uno mismo se interprete, por ejemplo, como una persona irresponsable, mendaz o poco honorable.

Por supuesto, un agente puede criticar y reaccionar ante incoherencias y fallas de diversos tipos al interior de las prácticas sociales de moralidad en las que participa (lo cual es posible, en parte, porque esas prácticas presuponen creencias y otras actitudes cognitivas); pero, en la medida en que para él es importante seguir vinculado a aquellas personas, es razonable pensar que estará motivado a buscar los cambios que está convencido que tendrían que hacerse en las normas, los principios, los valores, las actitudes morales, que marcan la perspectiva moral del grupo. La perspectiva moral resultante de probables modificaciones de este tipo supondrá también, por supuesto, considerar a los agentes morales en el marco de sus interacciones sociales.

Al inicio de esta sección señalábamos que mientras la culpa dirige nuestra atención hacia los otros a quienes hemos dañado, la vergüenza está asociada con una angustia autocentrada que nos presenta una imagen dañada de nosotros mismos. Sentirnos expuestos a la mirada de otros ante quienes creemos aparecer como ridículos, torpes o despreciables es lo que explica una tendencia asociada a la experiencia más básica de la vergüenza: quisiéramos desaparecer, que nos tragara la tierra, ocultarnos de la mirada de los otros. En el caso de la vergüenza no moral, algunas veces es posible sustraernos, temporal o permanentemente, a la mirada de la audiencia ante la que nos avergonzamos; por ejemplo, puedo dejar de frecuentar por un tiempo el restaurante en el que he sufrido una aparatosa caída. En contraste, en el caso de la vergüenza moral no parece posible satisfacer el impulso de sustraernos a la mirada de los otros, porque, por un lado, esos *otros* representan una perspectiva moral que compartimos, que refleja nuestro propio punto de vista y, por otro lado, sustraernos a su mirada requeriría renunciar a las relaciones, proyectos o actividades en los que somos copartícipes y que son lo que configura nuestra vida.

Si aun experimentando una profunda vergüenza no podemos ni queremos sustraernos a la mirada de esos observadores, reales o imaginarios, con los que compartimos puntos de vista y prácticas de moralidad, podemos, sin embargo, intentar mejorar nuestro carácter para evitar en el

futuro volver a defraudar sus expectativas (expectativas que, por otro lado, también tenemos respecto de ellos). Mejorar nuestro carácter de manera que desaparezcan o se minimicen los rasgos que consideramos que ocasionan nuestra vergüenza es, por supuesto, una empresa a largo plazo,²¹ pero no por ello poco importante desde un punto de vista moral. Así, la vergüenza puede considerarse una poderosa fuente de motivación moral, porque no únicamente está asociada con una tendencia inmediata a evitar las acciones que creemos que nos harían sentir avergonzados, sino también con una tendencia de largo alcance a reformar los rasgos de nuestro carácter causantes de que actuemos de la manera que nos avergüenza.

Las consideraciones hechas en esta sección, nos parece, permiten responder a la objeción de corte kantiano según la cual la vergüenza no puede tener un carácter moral por su carácter heterónomo, es decir, por su dependencia de la opinión pública a la que el agente teme defraudar. A diferencia de emociones como la culpa, la estructura de la vergüenza ciertamente requiere de la referencia a un observador, pero ya hemos dicho que en el caso de la vergüenza moral ese observador puede ser imaginario y, en todo caso, se identifica en términos éticos que el agente comparte y que son constitutivos de las prácticas sociales en las que participa.

4. La vergüenza y su relación con otras nociones morales

Para ofrecer una caracterización más completa de la vergüenza, a las características cognitivas, valorativas y motivacionales que hemos presentado hasta aquí necesitamos sumar su papel como dispositivo social de control moral. En este papel la vergüenza es un ejemplo de las prácticas morales de sanción y constricción que recaen sobre los agentes, como lo son también el resentimiento, la indignación, la gratitud, la culpa, el remordimiento..., es decir, las emociones reactivas. Estas emociones

se caracterizan por surgir como respuestas a situaciones que involucran a varios agentes y por estar conectadas con sus mutuas expectativas y demandas de buena voluntad y compromiso²² —por contraste con aquellas emociones como el orgullo, la humildad o el entusiasmo, que no están directamente conectadas con tales expectativas y demandas—. Enmarcada de esta manera, la vergüenza es una emoción moral paradigmática en el sentido en que reúne prácticamente todas las características que suelen ser objeto de estudio de los sistemas morales: es un compuesto cognitivo, valorativo, motivacional y ejemplo de ciertas prácticas morales de sanción y constricción sociales.²³ Ahora bien, esta amplia condición hace que sea especialmente susceptible a la influencia de las particularidades del medio social y cultural, las cuales también se reflejan en las teorías filosóficas acerca de la vergüenza. En esta última sección del artículo examinaremos algunas diferencias que hay entre la filosofía moral de Hume y la de Kant en relación con la vergüenza, y su conexión con otras nociones morales. Creemos que de este examen se pueden derivar algunas ideas generales relevantes para caracterizar la filosofía moral.

Bajo esta delimitación tomaremos a la infidelidad sexual en el matrimonio como ejemplo para el análisis, porque nos parece revelador de las diferencias que nos interesa marcar entre Hume y Kant. En su tratamiento del tema estos autores no recurren a las mismas nociones morales, si bien ambos consideran que la infidelidad es un acto inmoral que amerita ser sancionado. Hume recurre a la experiencia de avergonzarse y ser avergonzado como sanciones para la infidelidad. Por su parte, para Kant la sanción pasa por castigos que, como bien dice Annette Baier, hoy en día nos parecerían crueles.²⁴ Éstas no son meras diferencias idiosincrásicas de sus respectivas actitudes personales ante la infidelidad; sus explicaciones morales, particularmente el modo en que cada uno establece la inmoralidad de un cierto acto y las sanciones que cree que tales actos ameritan, apuntan a diferencias profundas en la concepción general de la moral. Al mismo tiempo, tales diferencias nos permiten evaluar el papel de la reflexión moral ante asuntos como la infidelidad,

que suelen tener importancia social y estar asociados a emociones morales como la vergüenza, a pesar de que muy probablemente la teoría se queda corta de muchas maneras. En este sentido, las ideas de Hume nos parecen más afines a la sensibilidad moral contemporánea; no especialmente por su postura de sancionar a la infidelidad, sino por su atención a las emociones morales como marcadores importantes de prácticas morales que involucran juicios y sanciones sociales de cierto tipo.

Las ideas de Hume sobre la infidelidad ilustran bien la asimetría que hace recaer las valoraciones negativas sobre la mujer, más que sobre el varón.²⁵ En primer lugar, Hume afirma que la naturaleza ha determinado que el “principio generativo” pase del hombre a la mujer, esto es, que la gestación y nacimiento de los hijos tenga por causa al hombre pero se realice en la mujer. De esto, dice, “se deriva la gran diferencia existente en la educación y deberes de los dos sexos”.²⁶ Estos “deberes” consisten, para el hombre, en “trabajar para el cuidado y mantenimiento de sus hijos”, de lo que se sigue que sea “razonable y aun necesario darles alguna seguridad” sobre la paternidad de los hijos. Este argumento, que es *por lo menos* polémico, implica según Hume el deber de la fidelidad femenina, el único que puede garantizar que los hijos sean del padre que los cuida y mantiene. Con todo, Hume considera que la fidelidad de la mujer es un deber moral y no legal (ésta es una diferencia importante con las ideas de Kant, como veremos más adelante). Su razón al respecto recae en las dificultades para presentar pruebas de valor jurídico sobre la infidelidad, de modo que pregunta: “¿Qué restricción impondremos entonces a las mujeres para contrarrestar una tentación tan fuerte como la tienen por la infidelidad?” y responde en seguida:

No parece que sea posible otra restricción sino la de castigarlas por medio de la mala fama o reputación; en efecto, este castigo ejerce una poderosa influencia sobre la mente humana. A fin de obligar, pues, al sexo femenino a guardar la debida compostura unimos a su infidelidad un peculiar grado de vergüenza [*shame*],²⁷ superior al originado meramente por lo inmoral de la falta; hay que señalar que del mismo modo alabamos a la mujer por su castidad.²⁸

Así, para Hume la vergüenza es un dispositivo moral cuya función es reforzar las demandas de la moral común;²⁹ correspondientemente, la alabanza, como opuesta a la vergüenza, tiene la misma función de control. Este tratamiento de la infidelidad es consistente con la teoría general de la motivación moral en Hume. Él no parte de la concepción de un agente libre y autónomo que es capaz de reconocer y responder a las demandas de la moralidad, prescindiendo por completo de la opinión que sus acciones pudieran merecerles a otros agentes. Por el contrario, su tratamiento de la idea de los distintos deberes para los hombres y las mujeres considera siempre a la moral compartida socialmente. En su concepción, los términos evaluativos básicos de la moral común son: “*honorable y vergonzoso, amable y odioso, noble y despreciable*”.³⁰ Como ha observado Baier, estos términos reactivos pertenecen más a la familia del desdén y la vergüenza, los cuales ponen el acento en la manera en que los agentes morales son percibidos por otras personas, en contraste con los términos de la familia de la *culpa*, que se asocian con el juicio que el propio agente hace de sus actos. La imagen general que se deriva de esto es la de una moral centrada en el escarnio público y en la detección de fallas, tanto como en el “aplauzo” y la “alabanza”.³¹ En otras palabras, para Hume la moralidad es un asunto esencialmente social, que contiene elementos de control públicos que van desde la vergüenza, la acusación pública, la mala fama, hasta la alabanza, la buena fama y el reconocimiento. Con este pensamiento en mente, contrastemos sus ideas con las de Kant sobre el mismo tema.

La idea de que hay una ley moral universal cuya observancia es consistente con la libertad de los agentes es, para Kant, tanto el fundamento normativo de las acciones correctas como de la legitimidad para ejercer coerción sobre los otros a través, entre otras cosas, de ciertas formas de castigo. En efecto, Kant dice, por un lado, que “cualquier acción es *correcta* o es un *derecho* [*right*] si puede coexistir con la libertad de cada uno de acuerdo con la ley universal”³² y, por otro lado, que la coerción sobre un agente es legítima cuando el uso que éste da a su libertad es por sí mismo un obstáculo para el ejercicio de la libertad de acuerdo con leyes

morales universales.³³ Con todo, Kant reserva “el derecho a castigar” legalmente sólo al “soberano”,³⁴ pero incluso éste necesita distinguir entre los casos que no merecen castigos legales y sí, en cambio, sólo morales. Es el caso, precisamente, de la infidelidad sexual en el matrimonio.

En ciertos casos, Kant acepta que las sanciones morales pueden ser complementadas o respaldadas mediante algún recurso penal. Particularmente, la justificación que hace del castigo como una forma de coerción –siempre y cuando se lleve a cabo en condiciones sociales de legalidad, equidad y bajo la administración exclusiva de magistrados– es asumida por él mismo como una defensa explícita de la ley de la retribución, en términos semejantes a la ley del talión.³⁵ Es importante notar que él no parece considerar los actos de retribución *meramente* por referencia a su utilidad social, esto es, como medios para la reparación del daño sufrido por la parte ofendida o la modificación de la conducta del ofensor u otros potenciales ofensores.³⁶ Los actos de retribución que se exigen a quien ha faltado a las demandas de la ley moral universal tienen en sí mismos su valor, en el sentido de que a través de ellos el culpable recibe lo que merece, sin importar cuáles pudieran ser las consecuencias para otros agentes e, incluso, suponiendo la desaparición de la sociedad misma. El siguiente pasaje ilustra esta idea:

Incluso si una sociedad civil fuera a disolverse por consentimiento de todos sus miembros (e.g., si la gente de una isla deshabitada decide separarse y dispersarse por el mundo), el último asesino en prisión primero tendría que ser ejecutado, de manera que así todos le habrán hecho lo que sus acciones merecen y la sangre culpable no se aferrará a la gente por no haber insistido en su castigo.³⁷

En relación con la infidelidad sexual y los hijos así concebidos, Kant aplica inflexiblemente la ley de la retribución. Su posición parece ser que los niños nacidos fuera del matrimonio, o fuera del contrato ordinario de matrimonio, no son objeto de consideración moral por parte de la comunidad y ésta no tiene responsabilidades respecto de ellos:

Un niño que llega al mundo al margen del matrimonio nace fuera de la ley (porque la ley es el matrimonio) y por lo tanto fuera de la protección de la ley. Está, como si fuera, robado en la mancomunidad (como mercancía de contrabando), de modo que la mancomunidad puede ignorar su existencia...³⁸

Baier, al considerar este pasaje, observa que es un ejemplo pequeño e impactante de la crueldad del razonamiento kantiano.³⁹ En efecto, en los términos de Kant, la ley de la retribución en este caso conduce a una medida extrema de retribución, para la cual es indiferente el destino de los niños inocentes. Respecto de la madre, Kant no vacila en decir que su castigo es legítimo y que su falta al honor lo amerita (volveremos más adelante a la noción de honor).⁴⁰

Hemos hecho referencia a la relación que, para Kant, hay entre la ley universal o ley moral, la libertad, la coerción y el castigo concebido a partir de la ley de la retribución. En consonancia con eso, la culpa se entiende como una respuesta del agente a su alejamiento de la ley moral, es así una emoción valorativa que tiene como componente el juicio de que se es culpable de haber actuado en contra del imperativo categórico o de la legitimidad de la ley del soberano.⁴¹ La culpa se experimenta en relación con aquellas acciones realizadas deliberadamente y que muestran que el agente está en posición de actuar por respeto a la ley moral. Así, las acciones que hacen al agente culpable y objeto de castigo, aunque *no* por mano propia,⁴² son aquellas que el agente realiza en condiciones de autonomía y, por lo tanto, de libertad, de modo que el peso de la culpa y las medidas de castigo y retribución se aplican sobre él. Ésta es la posición que parece estar detrás de la idea de que la atribución de responsabilidad moral requiere de la libertad del agente encontrado culpable de incumplir la ley moral. Consideremos ahora la noción de honor.

Tanto para la concepción general de la moralidad de Hume como de Kant el honor está relacionado con la estructura moral del agente. Ambos coinciden en que éste es un elemento valorativo importante y que su afectación merece la activación de dispositivos morales de control y sanción; en efecto, quien daña el honor de alguien amerita algún tipo

de sanción. Las diferencias entre sus concepciones vienen con su consideración de las sanciones. Para Hume, éstas son la vergüenza y el juicio público, los cuales dependen del punto de vista de observadores externos al agente. Para Kant, las sanciones podrían incluso ser del orden penal y, en algunos casos, suponen la muerte. Respecto de la estructura moral del agente, Kant observa que el honor puede ser un elemento constitutivo de la identidad personal: “el hombre de honor está familiarizado con algo que él valora aún más alto que la vida, es decir, el *honor*, mientras que el sinvergüenza considera mejor vivir en la vergüenza que no vivir en absoluto”.⁴³ Cuando observamos que Kant tiende a asociar a “hombre de honor” con miembro de la “clase alta”, de la “nobleza” o, llanamente, con un hombre “rico”,⁴⁴ crece en nosotros la sospecha de que sus ideas están muy alejadas de la sensibilidad contemporánea. En este mismo sentido, Kant incorpora, en ciertos casos, el daño al honor como una sanción aceptable dentro de su teoría del castigo.

Lo que parece preocuparle a Kant es que cuando los hombres de honor cometen algún daño a otras personas que los hace merecedores de alguna sanción, como una multa o alguna otra sanción legal, pagar éstas podría ser sencillamente demasiado fácil para ellos y, en consecuencia, no representa una sanción adecuada. En estos casos el recurso coercitivo, además de las multas, tiene que ser una afectación al honor, esto es, la humillación;⁴⁵ a este respecto, Kant escribe que “la persona de clase alta tiene no sólo que disculparse públicamente ante la persona que ha insultado, sino además besar su mano, incluso aunque sea de una clase más baja”.⁴⁶ Estas medidas retributivas están dirigidas a dañar el honor de la persona ofensora y su fin es someterla a la vergüenza. Según Nelson Potter, tales medidas pretenden hacer efectiva la retribución y servir como un castigo eficaz para la persona de clase social alta, afectando a su honor y enfatizando que ella es la única responsable por el daño cometido.⁴⁷ Nos parece, además, que son medidas de retribución moral correspondientes con el respeto absoluto a la ley que defiende Kant y, en este caso, otra ilustración de las diferencias entre su concepción de la sanción y la nuestra.

Más allá de las diferencias idiosincrásicas que pueda haber entre el pensamiento de Kant y el contemporáneo, o el de Hume, parece haber diferencias teóricas fundamentales en las respectivas concepciones del castigo moral y legal. Kant cree que el respeto a la ley, tanto legal como moral, tiene que ser absoluto, de modo que excluye la posibilidad de que el castigo tenga como función esencial el disuadir a los ciudadanos de conductas criminales o inmorales. Hume, y en alguna medida también la sensibilidad contemporánea, consideran que es más fundamental dicha función disuasoria y correctiva del castigo moral y legal. Desde un cierto punto de vista, como el de Baier citado arriba, las sanciones pensadas por Kant parecen más crueles que las pensadas por Hume. Sin pretender menoscabar esta apreciación, bajo un punto de vista más general la defensa de las prácticas de sanción, común a Kant y a Hume, podría parecer más significativa que las diferencias específicas sobre cómo ejercer tales sanciones. Parece verosímil sostener que esta semejanza es indicativa de la importancia que la filosofía moral moderna (aunque por supuesto no sólo ella) le concede al castigo y a la culpa; así, tanto la práctica de avergonzar considerada por Hume, como las severas sanciones morales consideradas por Kant, serían expresiones de esa concepción de la moralidad que, correspondientemente, incluiría recompensas y premios, como la fama de la que habla Hume. Si mantenemos enfocado este punto de vista más general, puede parecer irresistible preguntarse por el valor mismo de una concepción general de la filosofía moral que le concede tanta importancia a la culpa y diversas prácticas de castigo. Cualquiera versión de esta concepción general de la moral podría ser el blanco de las críticas de Nietzsche.

Según las observaciones de Nietzsche, la moralidad es un sistema normativo que ha transvalorado los auténticos valores humanos como resultado de un profundo movimiento cultural de resentimiento y de represión de los instintos, de las fuerzas naturales que originalmente guiaban nuestra conducta sin que tuviéramos necesidad de justificaciones racionales ni supuestos pactos de civilidad y seguridad colectiva.⁴⁸ De haber algo de

verdad en esta observación, ni la moral humeana ni la moral kantiana la resisten. En efecto, para ambas concepciones parecen indispensables los dispositivos de control y represión. En el caso de Hume, además, el ejercicio de estos dispositivos recae sobre la opinión pública que casi nunca sigue los estándares cognitivos más elevados, como él mismo admite en el siguiente pasaje relativo a la vergüenza y la infidelidad: "...la gente practica la maledicencia con base en suposiciones, conjeturas y pruebas que nunca serían admitidas ante un tribunal".⁴⁹ En cambio, el castigo kantiano en su ejecución más radical, la penal, procedería precisamente sobre aquellos casos cuyos juicios han recibido las pruebas que admitiría un tribunal. ¿Cómo podemos responder a estas consideraciones?

Nos parece que podemos ofrecer alguna defensa de la posición de Hume.⁵⁰ En primer lugar, aun cuando concediéramos que las críticas de Nietzsche son plausibles, Hume (a diferencia de Kant) está interesado en hacer descripciones y consideraciones normativas compatibles con la moral ordinaria que aceptan individuos que comparten lo que describimos en la sección anterior como prácticas sociales de moralidad. Ésta es la moral que reconocemos cotidianamente y en la que, con ajustes de uno u otro tipo, realizamos las actividades y proyectos que configuran nuestra identidad y nuestras vidas. Nietzsche sagazmente nos ha querido mostrar los dispositivos psicológicos que supuestamente explican su génesis y nos ha hecho atractiva la idea de que nuestra historia moral podría haber sido diferente, que no hay ninguna necesidad metafísica ni determinantes naturales para que nuestra moralidad sea la que es. Al subrayar que las tendencias morales de nuestro tiempo y de la moral dominante para nuestra tradición son históricas y que obedecen a condiciones psicológicas y sociales que podemos rastrear, ha subrayado el carácter contingente de aquellos valores que podemos estar tentados a considerar fundamentales, universales e irrestrictamente objetivos. Ahora bien, a veces, en efecto, Nietzsche parece exigir la destrucción de la moral ordinaria, pero al menos nosotros no tenemos claro qué alternativa nos ofrece. Desde luego, podemos preguntarnos si realmente necesitamos una alternativa y

Nietzsche mismo no parece dispuesto a jugar el papel de *sacerdote* moral. Al mismo tiempo, reconocemos la necesidad de alguna moral para las prácticas sociales en las que nos involucramos cotidianamente y, por ello, el enfoque de Hume resulta atractivo. Necesitamos algunos dispositivos para reforzar aquellos juicios y emociones que nos permiten convivir de una manera lo más benigna y justa posible. Reconocemos sin lugar a dudas nuestro desacuerdo con muchas de las ideas humeanas sobre la nobleza, la fidelidad, el honor, etc., pero juzgamos correcta su disposición a mantener claramente separados los órdenes legales de los morales, los castigos que podrían ameritar medidas penales de las acciones que *sólo* cabe sancionar moralmente. En esto mismo encontramos una razón para distanciarnos de Kant.

El moralista humeano invoca a los dispositivos morales de control, como la vergüenza, cuando puede esperar de ello alguna utilidad o compensación social.⁵¹ Es decir, aun cuando la maledicencia de la opinión pública sea un riesgo y los prejuicios puedan destruir vidas, el motivo de invocar a la vergüenza y a la opinión pública es la utilidad pública. Kant, en contraste, considera que lo fundamental del castigo es su función de sanción a la violación de un deber absoluto, sea legal o moral. Además, en última instancia, él deja el asunto de la asignación de castigos a los tribunales divinos, en parte porque reconoce que los tribunales terrenales son falibles.⁵² Nos parece que en todo caso es preferible y más razonable lidiar con consideraciones y dispositivos terrenales que remitir nuestros asuntos a instancias divinas.

En consonancia con Nietzsche y Williams, pensamos que nuestras ideas morales no pueden entenderse al margen de las condiciones culturales e históricas en que han surgido y se han desarrollado, que detrás de ellas hay elementos de los que no siempre somos conscientes y que, por eso mismo, son susceptibles de críticas y revisiones diversas. Nuestra propia época, por ejemplo, ha desestimado en mucho la gravedad moral que en épocas anteriores se le atribuía a la infidelidad sexual y ha cuestionado no sólo los parámetros con los que la juzgamos, sino incluso

la supuesta relevancia moral del compromiso monógamo. Así pues, podemos cuestionar, y de hecho lo hacemos, el pretendido valor moral que tiene la vergüenza como reacción emotiva a diversos tipos de acciones que tradicionalmente se han considerado inmorales, entre los cuales la infidelidad sexual es sólo un ejemplo. La sensatez y pertinencia de nuestro análisis dependerá de tener en cuenta la gran complejidad de dicha emoción, que impone la necesidad de someter a examen racional la justificación del contenido cognitivo constitutivo de instancias particulares de vergüenza, pero también la necesidad de considerar a dicho contenido como parte de un punto de vista ético característico de prácticas sociales propias de una cultura en un lugar y un momento determinados, dentro de las cuales se conforma la identidad de los agentes morales copartícipes en ellas.

Notas

¹ La filosofía contemporánea suele utilizar el término “emoción” para referirse a un conjunto heterogéneo de fenómenos (miedo, amor, orgullo, ira, vergüenza, admiración, etc.) que, a lo largo de la historia de la filosofía y la psicología, han sido designados también con los términos de “pasión”, “afecto” y “sentimiento”. En este artículo hablamos de las emociones en el sentido amplio que es propio de la filosofía contemporánea, la cual, por otro lado, sí las distingue de los estados de ánimo (angustia, depresión, melancolía, etc.); a diferencia de estos últimos, las emociones son intencionales o tienen un objeto determinado. Cf. Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon “Introducción” a su compilación *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, pp. 30-36; Robert C. Solomon, “The Philosophy of Emotions”; Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones*, pp. 11-13; Amélie Oksenberg Rorty, “Introduction” a su compilación *Explaining Emotions*, pp. 1-4.

² Cf. Peter F. Strawson, “Libertad y Resentimiento”.

³ Las teorías de las emociones pueden clasificarse a partir de diversos criterios. Atendiendo a los componentes de las emociones que se consideran esenciales para identificarlas, por ejemplo, Calhoun y Solomon distinguen entre cuatro tipos de teorías: las fisiológicas y de la sensación, las conductuales, las evaluativas, y las cognitivas. Esta clasificación, como ellos reconocen, es simplificada y muchos teóricos han reco-

nocido la necesidad de explicar subclases distintas de emociones haciendo un énfasis mayor o menor en alguno o algunos de los componentes mencionados (cf. Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, “Introducción” a su compilación *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, pp. 11-30). Examinar clasificaciones distintas de las teorías de las emociones y discutir acerca de los criterios que éstas tendrían que tener en cuenta es algo que escapa a los propósitos de este artículo; lo que nos interesa por ahora es mostrar que la vergüenza es una emoción con iene es involucrados en distintas. que la s mencionados negar que haya o pueda haber otros componentes involucrados en distinta contenido cognitivo, lo cual no implica negar la presencia de otros componentes.

⁴ Para la caracterización de las teorías cognitivistas cf. Ronald de Sousa, “Emotion”, §5; Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, “Introducción” a su compilación *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, pp. 27-28. Entre quienes han ofrecido explicaciones cognitivistas de las emociones, aunque muy distintas entre sí, están: Martha C. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*; Robert C. Solomon, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*; Cheshire Calhoun, “¿Emociones cognoscitivas?”

⁵ Como las que sostuvieron, por ejemplo, René Descartes o William James. Cf. Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, “Introducción” a su compilación *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, pp. 14-17; Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones*, pp. 15-18.

⁶ Por supuesto, puede haber resentimiento y otras emociones no conscientemente reconocidas por el sujeto que las experimenta y, en tal caso, los estados cognitivos indisociables de tales emociones podrán estar también más o menos encubiertas por fenómenos como los del autoengaño.

⁷ Cf. Justine D’Arms y Daniel Jacobson, “Expressivism, Morality, and the Emotions”; Ronald de Soussa, “Emotion”, §10.

⁸ Ronald de Soussa, “Emotion”, §10 [La traducción es nuestra].

⁹ Cf. Ronald de Soussa, “Emotion”, §2; Robert C. Solomon, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*, pp. 131-145.

¹⁰ Cf. Nathan Rotenstreich, “On Shame”, p. 55.

¹¹ Cf. Julien A. Deonna, Rafaele Rodogno y Fabrice Teroni, *In Defense of Shame*, p. 33.

¹² Cf. Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, p. 14.

¹³ Cf. Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, p. 83.

¹⁴ Cf. Cheshire Calhoun, “An Apology for Moral Shame”, p. 145.

¹⁵ Salman Rushdie, *Vergüenza*, p. 36. Omar Khayyam es el personaje principal de esta novela.

¹⁶ Cf. Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, p. 91.

¹⁷ Cf. Fabrice Teroni y Otto Bruun, “Shame, Guilt and Morality”, p. 226.

¹⁸ Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, pp. 131-132.

¹⁹ Calhoun matizaría la importancia de compartir el punto de vista de los otros, en el caso de la vergüenza moral. Experimentar esta emoción requiere compartir un marco evaluativo común a una práctica moral, pero, según ella, esto es compatible con rechazar evaluaciones particulares conectadas directamente con algunos episodios de vergüenza moral. Cf. Cheshire Calhoun, “An Apology for Moral Shame”, p. 142.

²⁰ Cheshire Calhoun, “An Apology for Moral Shame”, p. 145 [La traducción es nuestra].

²¹ Cf. Fabrice Teroni y Otto Bruun, “Shame, Guilt and Morality”, p. 229.

²² Cf. Peter F. Strawson, “Libertad y resentimiento”.

²³ Platts caracteriza a la moralidad como una institución humana que incluye los siguientes elementos: prácticas morales tales como los castigos y las recompensas, emociones morales (como el resentimiento o la gratitud), así como pensamientos y juicios morales generales o particulares. Nuestra idea es que ciertas manifestaciones de la vergüenza, en situaciones específicas, podría ejemplificar adecuadamente alguno de dichos elementos. Cf. Mark Platts, “Introducción” a su compilación *Dilemas éticos*, pp. 7-14.

²⁴ Cf. Annette Baier, “Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant”.

²⁵ Históricamente parece haber una clara asimetría en la manera en que se ha juzgado a la infidelidad sexual de hombres y mujeres: La infidelidad sexual de éstas es considerada mucho más grave que la de aquéllos y, en algunas épocas y en ciertos grupos sociales, la infidelidad de los hombres incluso se ha alentado. El oprobio, la humillación, el deshonor, etc., que representa el haber sido infiel suele recaer con mayor fuerza sobre las mujeres. Con todo, la magnitud de las respuestas a la infidelidad ha variado enormemente con el tiempo debido a factores diversos y pueden incluir desde vergüenza y culpa experimentada por la persona infiel, hasta el ostracismo, las burlas, los castigos corporales e incluso la muerte.

²⁶ David Hume, *TNH* 3.2.12.3 SB 571.

²⁷ Félix Duque traduce *shame* como “infamia”, nosotros hemos modificado esta traducción por “vergüenza”.

²⁸ David Hume, *TNH* 3.2.12.4 SB 571.

²⁹ Cf. Annette Baier, “Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant”, p. 446.

³⁰ Cf. David Hume, *IPM*, SB 215.

³¹ Cf. Annette Baier, "Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant", pp. 449-450.

³² Immanuel Kant, *MM* 6:230 [Para ésta y las subsiguientes citas, la traducción desde la edición en inglés es nuestra].

³³ Cf. *Ibid.*, 6:231.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 6:332.

³⁵ Cf. *Idem.*

³⁶ Nelson Potter ha detectado en la teoría del castigo de Kant elementos teleológicos, esto es, utilitaristas, además de los deontológicos, que son predominantes. Para Potter, la justificación del castigo en términos de la ley del talión es un elemento deontológico, en relación con el cual los elementos teleológicos de disuasión de las conductas criminales son un efecto colateral, que proviene de imponer tales castigos. En suma, la teoría del castigo de Kant es, para Potter, predominantemente deontológica. Cf. Nelson Potter, "Kant on Punishment", pp. 182-183.

³⁷ Immanuel Kant, *MM* 6:333. A Potter este pasaje le parece "excesivamente retórico", pero ve que la raíz de la idea de Kant es reafirmar su posición a favor del castigo como retribución, sin "ninguna referencia a sus consecuencias benéficas" (cf. Nelson Potter, "Kant on Punishment", p. 188; la traducción es nuestra).

³⁸ Immanuel Kant, *MM* 6:336.

³⁹ Cf. Annette Baier, "Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant", p. 446.

⁴⁰ Cf. Immanuel Kant, *MM* 6:336-337.

⁴¹ Respecto de la culpa y su relación con el imperativo categórico, cf. Allen Wood, *Kantian Ethics*, pp. 188-189. El propio Wood, en otro trabajo, sostiene que en la *MM* el derecho, como ley del soberano, es anterior a la ética y su fundamento son sus propios principios (cf. Allen Wood, "General Introduction", p. xxxi). Potter también sostiene que en la *MM* el tratamiento de los deberes que sigue Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* está por completo ausente, así como casi cualquier referencia al imperativo categórico (cf. Nelson Potter, "Kant on Punishment", p. 181). Nosotros estamos de acuerdo, no obstante, con Wolfgang Kersting, quien afirma que "la justificación de la filosofía del derecho de Kant depende de su filosofía moral". Sus razones al respecto son que en la *MM* el concepto de derecho contiene a la coerción como un elemento válido *a priori*, de modo que quienes faltan a él, como hemos visto en el caso de quienes comenten un crimen, pueden legítimamente ser obligados a obedecer la ley. La propia idea de retribución, como incondicionalmente obligatoria, es, además, una ley obligatoria de la razón práctica; esta ley tiene el estatuto de una proposición sintética *a priori*, de modo que es otra forma en que se reconoce, en el corpus kantiano, la realidad de la libertad trascendental (cf. Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy", pp. 347-348; traducción nuestra).

⁴² Cf. Allen Wood, *Kantian Ethics*, p. 188.

⁴³ Immanuel Kant, *MM* 6:334.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, *MM* 6:363.

⁴⁵ Cf. *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, *MM* 6:332.

⁴⁷ Cf. Nelson Potter, “Kant on Punishment”, p. 186.

⁴⁸ Cf. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, §I-II.

⁴⁹ David Hume, *TNH* 3.2.12.4 SB 571.

⁵⁰ Christine M. Korsgaard, a partir de la misma pregunta de Nietzsche sobre el valor de la moralidad, ha respondido en la dirección opuesta, defendiendo a Kant. Su respuesta descansa en una original defensa de lo que identifica como “el método del asentimiento reflexivo para justificar a la moralidad” y argumenta que éste no es sino “el proceso mental que, según Kant, caracteriza las deliberaciones del agente moral autónomo” (Ch. Christine M. Korsgaard “El asentimiento reflexivo”, p. 116). Su argumentación se propone defender que la normatividad moral se fundamenta en dicho método, y con base en ella explica “por qué... la consecuencia lógica de la teoría de la normatividad que tienen en común Hume, Mill y Williams es la filosofía de Kant” (pp. 71-72).

⁵¹ Cf. Annette Baier, “Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant”, p. 455.

⁵² Cf. Immanuel Kant, *MM* 6:336.

Bibliografía

- BAIER, Annette, “Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant”, en *Ethics*, Núm. 103, 1993, pp. 436-457.
- CALHOUN, Cheshire y Solomon, Robert C. (Comps.), *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica* (Trad. Mariluz Caso), México, FCE, 1989.
- CALHOUN, Cheshire, “¿Emociones cognoscitivas?”, en Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon (Comps.), *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica* (Trad. Mariluz Caso), México, FCE, 1989, pp. 343-359.
- _____, “An Apology for Moral Shame”, en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, Núm. 2, 2004, pp. 127-146.
- D’ARMS, Justine y Jacobson, Daniel, “Expressivism, Morality, and the Emotions”, en *Ethics*, Núm. 104, 1993, pp. 739-63.
- DE Sousa, Ronald, “Emotion”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edición Primavera 2014, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion/>>. Consultada el 2 de diciembre de 2014.

- DEONNA, Julien A., Rodogno, Rafaele y Teroni, Fabrice, *In Defense of Shame*, New York, Oxford University Press, 2011.
- GIBBARD, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- HANSBERG, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, FCE, 1996.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. por Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978, 2a ed. (Trad. al español y ed. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1998) [TNH].
- _____, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. por T. L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 1988 (Trad. al español y ed. de Jaime de Salas y Gerardo López, Madrid, Tecnos, 2007) [IPM].
- KANT, Immanuel, "The Metaphysics of Morals", en Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (Trad. y ed. M. J. Gregor), Cambridge (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*), CUP, 1999, pp. 353-603 [MM].
- _____, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (Trad. Luis Jiménez), Madrid, Alianza, 1990.
- KERSTING, Wolfgang, "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy", en P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, CUP, 1992.
- KORSGAARD, Christine M., "El asentimiento reflexivo", en su *Las fuentes de la normatividad*, (Trad. L. Lecuona y L. E. Manríquez), México, UNAM-IIF, 2000, pp. 69-116.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1972.
- NUSSBAUM, Martha C., *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- _____, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (Trad. Araceli Maira), Barcelona, Paidós, 2008.
- OKSENBERG Rorty, Amélie (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1980.
- PLATTS, Mark (Comp.), *Dilemas éticos*, México, FCE/UNAM, 1997.
- POTTER, Nelson, "Kant on Punishment", en Thomas E. Hill (ed), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009.
- ROTENSTREICH, Nathan, "On Shame", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 19, Núm. 1, septiembre 1965, pp. 55-86.
- RUSHDIE, Salman, *Vergüenza* (Trad. M. Sáenz), Barcelona, Random House Mondadori (De bolsillo), 1997, Libro digital.
- SOLOMON, Robert C., "The Philosophy of Emotions", en Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones y Lisa Feldman Barrett (eds.), *Handbook of Emotions*, Nueva York, The Guilford Press, 2008, 3a ed., pp. 3-16.

- _____, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos* (Trad. Pablo Hermida), Barcelona, Paidós, 2007.
- STRAWSON, Peter F., “Libertad y resentimiento”, en su *Libertad y resentimiento. Y otros ensayos* (Trad. Juan José Acero), Barcelona, Paidós, 1995, pp. 37-67.
- TERONI, Fabrice y Bruun, Otto, “Shame, Guilt and Morality”, en *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 8, Núm. 2, 2011, pp. 223-245.
- WILLIAMS, Bernard, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua* (Trad. Alba Montes Sánchez), Madrid, Machado libros (La balsa de la Medusa), 2011.
- WOOD, Allen, “General Introduction” a Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (Trad. y ed. M. J. Gregor), Cambridge (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*), CUP, 1999, pp. xiii-xxxiii.
- _____, *Kantian Ethics*, Cambridge/Nueva York, CUP, 2008.



Recepción: 26 de junio de 2015

Aceptación: 4 de noviembre de 2015

SIGLO XX, EL CUERPO EN EL CAPITALISMO TARDÍO: CIUDAD, EXPERIENCIA Y TÉCNICA

Donovan Adrián Hernández Castellanos
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen/*Abstract*

El presente ensayo es un abordaje genealógico del cuerpo durante el siglo xx pensado desde diversos enfoques: experiencia urbana, tecnología y teoría crítica. Se defiende que el capitalismo tardomoderno produce *políticas el cuerpo* que están a la base de las *políticas de la experiencia* del sujeto. Se desarrollan las *técnicas materialistas de lectura* elaboradas por Walter Benjamin y Siegfried Kracauer, empleadas para criticar la experiencia moderna de las ciudades de ensueño y catástrofe que surgen con el nuevo mito de la tecnología contemporánea. El ensayo defiende un argumento *arqueológico*: el *a priori histórico* de la teoría crítica son las ciudades, campo de análisis y de acción urbana que recientemente ha sido modificado: nuestra experiencia ya no es la de las fantasmagorías urbanísticas del siglo pasado sino la de los *dispositivos de seguridad*.

Palabras clave: políticas de la experiencia, metrópolis, políticas del cuerpo, lectura de la experiencia, alegoría y ornamento.

The 20th Century, The Body In Late Capitalism: City, Experience And Techniques

This paper presents a *genealogical* approach to the body in the 20th century, pondered from different focuses: urban experience, technology and critical theory. It argues that late modern capitalism produces politics of the body that are the basis of the *politics of the experience* of the subject, while also developing the *materialistic techniques* of rea-

ding proposed by Walter Benjamin and Siegfried Kracauer, and used to criticize the modern experience of dream cities and disasters that emerges with the new myth of contemporary technology. The essay defends an *archaeological* argument: the historical *a priori* of critical theory are the cities; field of analysis and urban action that has recently been modified such that our experience is no longer that of the urban phantasmagoria of the last century but, rather, that of the apparatuses of security.

Keywords: politics of experience, metropolis, politics of the body, experience reading, allegory and ornament

Donovan Adrián Hernández Castellanos

Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó una estancia en la Universidad Complutense de Madrid. Estudia su posdoctorado en la UAM-Xochimilco, en el departamento de Política y Comunicación. Ha sido profesor en el posgrado del Instituto Mexicano del Psicoanálisis (IMPAC), la División de Educación Continua de la FFYL de la UNAM. Es integrante fundador de la Academia de Teoría y Filosofía de la Educación (ATyFE). Ha participado en diversos proyectos de investigación en la UNAM-PUEG y la UACM. Es autor de los libros *La crisis en la cabeza. Reflexiones desde Michel Foucault* (Vejamen/UNAM, México, 2010) y *Discutir la biopolítica. Mapa de una problematización* (EAE, Alemania, 2011). Ha publicado una veintena de artículos en revistas indexadas. Actualmente es profesor del Departamento de Ciencias Sociales en la Universidad del Valle de México, campus Tlalpan. Ha publicado crónicas y artículos de opinión para *Desinformémonos*, *Pueblos en camino* y *Telecápita*, escribe también la columna *El color de la tierra* para *Revista Hashtag*. Su investigación se ocupa de la soberanía popular desde la teoría performativa de las identidades sociales con perspectiva crítica de género. Ha participado en el Foro Internacional *Comunidad, Cultura y Paz* y recientemente fue panelista en el Seminario “El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista” convocado por el EZLN (CIDECI, Chiapas).

Sobre el cuerpo, se encuentra la huella de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto.

Michel Foucault,
Nietzsche, la genealogía, la historia.

El presente artículo intenta abonar en el análisis teórico de la relación entre la política y el cuerpo a lo largo de la experiencia capitalista del siglo xx. Este análisis está centrado en los textos de la Teoría Crítica del periodo de entreguerras en Europa, particularmente los escritos de Walter Benjamin y Siegfried Kracauer. La metodología empleada es de carácter genealógico, pues más que construir una historia de las ideas se desarrolla un análisis de experiencias focales que han marcado nudos significativos en las relaciones de poder de la modernidad tardía. Este texto se compone de cuatro secciones que intentan ejecutar un esbozo para una genealogía de la corporalidad moderna de mayor alcance, de tal modo que sus aportes no son concluyentes y pueden ser desarrollados por otras investigaciones.

En la primera parte se asienta la premisa sobre la que el análisis gira, a saber: que la Teoría Crítica es una formación discursiva que parte del estudio de la experiencia urbana en las metrópolis tardomodernas. La segunda sección abunda en las estrategias epistémicas que la Teoría Crítica desarrolló para elaborar sus trabajos filosóficos, particularmente se muestran los fundamentos filosóficos de las técnicas de lectura de Benjamin y Kracauer, quienes cultivaron una rehabilitación de una vieja tradición de lectura de las alegorías informada por la teología y la filosofía de la imagen. Se desarrolla el concepto de imagen en el planteamiento de ambos para mostrar la manera en que se vincula con una filosofía materialista

y una crítica de la experiencia con valor político. La tercera y la cuarta parte de este artículo muestran el ejercicio del pensamiento crítico de ambos autores, una vez que las premisas y supuestos de los que parten han sido explicados.

Así, es posible mostrar que la Teoría Crítica ha desarrollado un análisis particularmente sugerente para construir una genealogía del cuerpo, los dispositivos que lo someten y lo incorporan en relaciones de producción capitalistas. Las conclusiones provisionales indican la pauta en la que la investigación de los interesados en estos problemas teóricos puede desarrollarse provechosamente y, de igual modo, recapitula los principales problemas abordados en el texto.

Para una genealogía del cuerpo en la modernidad

La Teoría Crítica, surgida en el contexto de entreguerras del siglo xx, veía en la cultura de masas urbanas un instrumento filosófico no sólo para la verdad, sino principalmente para la crítica de la experiencia metropolitana. De su diagnóstico filosófico cabe concluir que vivimos en una época que bien podríamos llamar de *experiencia empobrecida*, a la cual Heidegger llamó a su vez época de la *imagen del mundo*.¹ Desarrollando sus premisas teóricas, tal vez podríamos asumir la tarea de hacer una genealogía del cuerpo y sus espacios, de sus *formas de subjetivación* y su urbanismo concomitante, de su experiencia histórica y de la historia de la experiencia. En suma, hacer una historia política del cuerpo y sus vínculos con la técnica moderna. Así lo creyó recientemente Michel Foucault. No sólo porque el cuerpo sea la investidura social de las tecnologías disciplinarias y biopolíticas sino porque hacer una historia del cerco político que Occidente ha sabido construir a su alrededor es una cuestión medular para la genealogía contemporánea emprendida por el francés. ¿Podría haber un enclave más rico que aquel que el pensamiento

crítico trazó, a manera de una topografía filosófica, en la experiencia de las metrópolis en formación? Hacia él se dirige la breve genealogía del cuerpo que ensayamos en este trabajo.

A manera de ensayo quisiera aventurar la siguiente hipótesis *arqueológica* como base para la presente indagación *genealógica*: el pensamiento crítico de la primera mitad del siglo xx tuvo como *a priori* histórico a la ciudad, entendida como metrópolis moderna de masas, de tal forma que las reglas de formación del discurso crítico produjeron sus conceptos, modalidades de enunciación, objetos y estrategias no-discursivas casi exclusivamente a partir de la *experiencia urbana*.² De ello se sigue que la nueva *positividad* de las estrategias heterogéneas que forman parte de la *prehistoria* de la Teoría Crítica fue el *locus* urbano. En mi opinión este argumento explica el hecho de que una amplia diversidad de pensadores como Georg Simmel, Ernst Bloch, Siegfried Kracauer, Franz Hessel, Theodor W. Adorno o el propio Walter Benjamin compartieran objetos y métodos de análisis tan cercanos sin que por ello adscribieran a una misma postura práctica y teórica o a una escuela de pensamiento.³ Si bien la mayoría de estos pensadores consolidaron lo que Perry Anderson en su momento llamó el “marxismo occidental”, todos ellos compartieron, de hecho, la misma *episteme* de la *discursividad crítica* durante el capitalismo tardío. Con sus conceptos, ensayos e “imágenes de pensamiento” (*Denkbilder*) esta generación de filósofos en el exilio instauraron una nueva normatividad de la crítica: acción política en la ciudad que pretendía *repolitizar* el espacio metropolitano o *despertar dialécticamente* a las masas de su *mundo de ensueños*. En este ensayo genealógico exploraré las relaciones que la *discursividad crítica* moderna ha establecido entre el cuerpo, la ciudad, la experiencia y la técnica, particularmente en los escritos de Kracauer y Benjamin. Ello supone considerar esos textos como parte de un *archivo* más general, el moderno, y a sus propuestas como enunciados que establecen una regulación *discursiva* para sus estrategias críticas. Es peculiar de esta hipótesis para una *arqueología de la crítica moderna* asumir que la descripción de la *episteme* del siglo xx puede ser multifocal y no se ago-

ta con el imprescindible trabajo realizado por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* de 1966. De hecho, el proyecto que da pie a la gran investigación foucaultiana de los años sesenta postula implícitamente la posibilidad de hacer más de una descripción de la misma *episteme* moderna.⁴ En este caso la orientación fundamental está marcada por el discurso crítico. Por otra parte, es posible afirmar que esta vocación crítica de la filosofía del siglo xx ha acentuado el carácter *performativo* del discurso y no sólo su aspecto epistémico o *constativo*, según el vocabulario de la teoría pragmática de Austin.⁵ Este carácter *performativo* del discurso crítico, cuya fuerza consiste en producir los efectos que nombra, inserta a la *discursividad* como una estrategia política para la lectura de la experiencia urbana; la crítica es por tanto una forma de *actuar* en la ciudad, haciendo cosas con palabras. Pero, ¿qué cosas hace la crítica?

A partir de una serie superpuesta de procesos históricos (guerras mundiales, técnicas de reproducción del arte, formación metropolitana de las masas, internacionalización de la guerra civil) cabría defender que el discurso crítico, como modalidad de enunciación urbana, permite hacer una *genealogía* del cuerpo en el capitalismo tardío. Tal *genealogía* afirmará en primera instancia que las estrategias discursivas de Kracauer y Benjamin ejercen una crítica sobre las *políticas de la experiencia*; crítica que revelaría en su dialéctica particular las modificaciones que el cuerpo ha dejado en la técnica y, al revés, las transformaciones que la técnica ha ejercido sobre el cuerpo social e histórico del colectivo metropolitano. Esta *política de la lectura*, que modifica el objeto que describe, es también la crítica de las *políticas del cuerpo* en la modernidad. Toda *política de la experiencia* informa una *política del cuerpo*. Por ende el cuerpo, superficie de inscripción de los acontecimientos o volumen histórico en perpetuo derrumbamiento, según lo llamó Foucault, es una noción sobredeterminada en la modernidad más reciente. El *dictum* foucaultiano se sostiene todavía: “La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar al

cuerpo impregnado de historia y a la historia como destructora del cuerpo".⁶ ¿Y hubo una historia más "destructora del cuerpo" que la del siglo xx? Si es cierto que los sucesos pasados, los deseos, los desfallecimientos y los errores se entrelazan en el cuerpo, también es cierto, como Foucault no dejó de sostener, que todos ellos entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto; lo cual, bien leído, podría ser una nueva opción abierta para el trabajo emancipatorio. Walter Benjamin y Siegfried Kracauer, con su dialéctico apego a lo concreto, supieron aprender la lección de esta lectura política de la experiencia.

Políticas de la lectura: alegoría, imagen y miniaturas urbanísticas

Sigrid Weigel sostuvo atinadamente que la literatura de la Modernidad estuvo dominada principalmente por textos que absorben o citan la tradición de las representaciones alegóricas de la ciudad, ello transformó la experiencia urbana en ciernes en modos escriturarios que se entrecruzan, de manera múltiple y no unidireccional, con las estructuras del inconsciente.

Ya sea que la topografía de la ciudad llegue a ser escritura que puede ser leída como escritura onírica o como alegoría del inconsciente y del recuerdo (...) siempre la ciudad aparece como escenario de una escritura que en la lectura alegórica remite al o/Otro y al inconsciente.⁷

Ya sea en la personificación alegórica (*prosopopeya*) de la ciudad como mujer o en la representación de la ciudad como cuerpo sexuado con connotaciones femeninas, la revitalización de la vieja *alegoresis* hizo de las antiguas representaciones urbanas míticas un retorno de las personificaciones que tradujo la experiencia cotidiana en las urbes como un mundo onírico conformado de sueños de progreso y consumo ilimitados. La famosa cita de Ferdinand Lion, de la que Benjamin se apropiara en el

Convoluta sobre el *flâneur* del *Libro de los pasajes*, describió tal experiencia *mítica* de la urbanidad:

Los tiempos más heterogéneos conviven en la ciudad. (...) Quien camina por una ciudad se siente como en un tejido onírico donde a un suceso de hoy también se le junta uno del más remoto pasado. (...) Cosas que no llegan, o apenas, a expresarse en los acontecimientos políticos, se despliegan en las ciudades, que son un instrumento de altísima precisión, sensibles como un arpa eólica, a pesar de su pesadez pétrea, a las vibraciones del viento de la historia viva.⁸

La *alegoresis*, escritura jeroglífica que representa sensiblemente una idea abstracta en un objeto emblemático (*ideograma*), revestido siempre de un enigma que debe ser descifrado, fue una técnica *estereotípica* de escritura durante el siglo XIX; al menos a decir de Benjamin, quien vería en Charles Baudelaire la aparición típicamente moderna de este viejo y desgastado tropo. En los poemas de Baudelaire la ciudad se convierte en el escenario del duelo parisino, del encuentro fugaz con la amada y de la muchedumbre amorfa, escenario en suma del moderno *tedium vitae* o *spleen* (sentimiento que corresponde a la catástrofe permanente del capitalismo) que, sujeto al tiempo y al desgaste de las grandes ciudades, mostraría a París, capital del siglo XIX, como el escenario típico de los *mundos de ensueño* urbanos. Por esa razón la “alegoría es la armadura de lo moderno”.⁹ Si bien los estudios retóricos han elaborado una noción tropológica de la *alegoresis*, de pasado grecolatino y barroco, como *metáfora continuada* conformada de desplazamientos de significado y comparaciones arbitrarias (*metalogismo*),¹⁰ probablemente la modernidad habría revelado un nuevo uso crítico de esta retoricidad constitutiva de la lengua. Este trabajo tropológico, donde la ciudad se muestra como un emblema onírico, hablaría más bien de la reestructuración de la percepción espacial y temporal en las metrópolis de masas, para las que la miniatura modernista es un importante campo de experimentación.

Andreas Huyssen sostuvo que las miniaturas urbanas, habitualmente consideradas como un subgénero dentro de la *literatura menor* del canon occidental, presentaron al lector de periódicos de su momento en las

grandes metrópolis objetos radicalmente nuevos dentro de la genealogía de la ciudad. Éstas, las metrópolis, eran entonces islas de modernización en el interior de sociedades cuyas bases tradicionales se estaban resquebrajando por el rápido proceso de la urbanización industrial y *taylorizada*, que exacerbarían el proceso histórico de la *racionalización capitalista*.¹¹ Las miniaturas urbanas confeccionadas por literatos y filósofos como Robert Walser, Kracauer o el propio Benjamin, quienes se caracterizan por su alejamiento de la novelística modernista o la épica de la cultura nacional, tal vez fueron un efecto de los “excepcionalmente rápidos procesos decimonónicos de crecimiento urbano de ciudades como Viena y Berlín, en comparación de otras ciudades como Londres y París, y no hay duda de que se puede relacionar con la descomposición de los imperios alemán y austriaco de 1918”; pero sin duda eran efectos de la “crisis concreta de la percepción que inició con el espacio y el tiempo”,¹² actualmente convertida en historia nostálgica o lugar común de la *dynamis* propia de las ciudades modernas. Huysen describiría estas escrituras microscópicas como *instantáneas literarias de los espacios urbanos*, observación micrológica del espacio que, en toda su variedad, representa la condensación de una imaginiería metropolitana que nunca cuaja en una totalidad enciclopédica, refiriéndose al ideal epistémico de la ilustración.¹³ Estas miniaturas, retratos de ciudades plasmados en imágenes plásticas de la experiencia urbana, sintetizaban la tradición baudelaireana con las evoluciones internas de la filosofía tras el derrumbe del idealismo alemán. Lo fragmentario y lo discontinuo, emblemas intempestivos de la nueva dinámica temporal dictada por el ritmo tecnológico-político del capitalismo, serían el *topos* de la crítica.

De manera tradicional, es decir, como parte de la historia de la literatura, Huysen suscribe las miniaturas urbanas al poema en prosa baudelaireano: devenido en un tipo concreto de prosa breve muy concentrada, las miniaturas de los filósofos citados se conforman como “*Denkbild* (cuadro imaginario) (Benjamin), *Raumbild* (imagen espacial) (Kracauer), *Wortbild* (imagen creada por la palabra) (Hoffmansthal), *Körperbild*

(imagen del cuerpo) (Jünger), *Bewusstseinsbild* (imagen de conciencia) (Benn), y simplemente *Bilder* y *Betrachtungen* (imágenes y consideraciones) (...) de Musil”.¹⁴ Todas estas imágenes-en-lenguaje-escrito deben leerse como texto (*Schriften*) siguiendo la alegórica tradición del jeroglífico, actualizado en la modernidad. Estos ideogramas literarios como los que conocemos en las “Imágenes de pensamiento” de Benjamin o las descripciones del espacio urbano como imagen en Kracauer, de difícil lectura en general, condensan experiencia visual con lectura urbana, sin cumplir la promesa de la *écfrasis* retórica. Tal desfase entre percepción y abstracción, entre imagen y narración, era, por otra parte, característica de las imágenes ciudadinas en el registro pragmático de la metrópolis, cuyas calles, desde el siglo XIX, estaban saturadas por grandes letreros y rótulos, nombres de calles y anuncios de neón, marquesinas de teatros y cines, y el registro panorámico de los tipos de la ciudad que el *flâneur* retrataba, tomando prestados los estereotipos del naturalismo, a la manera de tipos o ejemplos de la diversidad de modos de vida y *formas de subjetivación* que alimentaron y alimentan todavía nuestro imaginario de los especímenes de ciudad. Todo ello, a lo que estamos acostumbrados actualmente, coadyuvó a la desestabilización de la percepción sensible, al desfase entre experiencia y actualidad que las masas vivieron de manera onírica.¹⁵ Las *imágenes de pensamiento*, por otra parte, respondieron a la organización diferente de la percepción de los sentidos, que no fue sólo visual sino también auditiva y personificada que la metrópolis generaba (a la que Benjamin, en su ensayo sobre *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* llamó “recepción táctil”). La imagen de pensamiento (*Denkbid*) “condensa las extensiones del tiempo y el espacio, las comprime en una imagen sincrónica determinada en exceso que es significativamente distinta a la descripción acompañada, la observación secuencial o el esbozo urbano meramente empírico”.¹⁶

De hecho el recurso al jeroglífico o al ideograma para *iluminar* epistémica y críticamente las tendencias de las masas de Weimar, además de exhibir el desfase entre experiencia y comprensión anteriormente se-

ñalado, sería parte de una *estrategia política de lectura* de la experiencia urbana condensada en “imágenes”: tal ejercicio se corresponde con una *política materialista de la lectura* que se detiene principalmente en el *significante* (imagen material) de la escritura antes que en el *significado* como dimensión dual del signo. Pero estas “imágenes”, objeto de escritura y de experiencia, no serían únicamente réplicas de las imágenes ciudadanas ni mostrarían la moderna imposibilidad de la *écfrasis* retórica, su tradición filosófica y teológica es distinta; probablemente haya emergido del Renacimiento europeo y de la cabalística medieval.

Weigel insistió recientemente en que las “imágenes de pensamiento” benjaminianas no deben confundirse con la poesía, lo mismo podríamos decir de las “imágenes espaciales” de Kracauer. En esta *imaginería* no se trata del arsenal metafórico o del llamado discurso figurativo o impropio, que solemos oponer al discurso literal. La concepción de que experiencia y acción urbana se articulan en imágenes defiende “que las ideas están estructuradas como imágenes y que, por lo tanto, de lo que se trata es de la práctica en el manejo de las imágenes: en definitiva una ‘política de las imágenes’ (*Politik der Bilder*) y no de una ‘política modélica’ (*bildliche Politik*)”.¹⁷ En las “imágenes de pensamiento” confluyen como en una *constelación* ideas y acciones, imaginaciones y representaciones de los actores sociales, donde los sujetos dan cuerpo a sus ideas *in actu*, lo cual inaugura el espacio de la imagen con el del cuerpo.¹⁸ Estas funciones representacionales de las miniaturas urbanas, prestas a ser leídas, ocurren en el ámbito de la escritura, no en el de la contemplación visual; se trata por tanto de una noción anti-pictórica de la *imagen*.¹⁹ En estas figuraciones sincrónicas en las que el mundo se amalgama mediante *correspondencias* con las figuras del conocimiento, las imágenes de pensamiento son también imágenes leídas, lecturas de imágenes por escrito, en las que “el carácter escriturario de las imágenes –ya se trate de cuadros, de imágenes de recuerdos, de imágenes oníricas o de imágenes del deseo materializadas en la arquitectura o en las cosas– se transforma literalmente en escritura”.²⁰

Como para el Renacimiento, la *imagen de pensamiento* describe una relación de *similitud* heterogénea y heteromorfa en la que las figuras de la semejanza (*convenientia*, *aemulatio*, *analogía* y *simpatía*) se corresponden sincrónicamente con experiencias, historia y realidad, al manifestarse como una imagen del recuerdo; proceso social mnemotécnico que es análogo en el individuo y la sociedad. Imagen, en este sentido, es figura del mundo exterior que se *corresponde* con el conocimiento.²¹ Por ello, en los términos de Weigel:

La constitución de sentido que persigue Benjamin (...) se relaciona (...) con el origen de las ideas y su cristalización en figuraciones lingüísticas: imágenes lingüísticas, que preceden y se hallan en la base del archivo de las metáforas, de la retórica en general y de la iconografía.²²

Claramente el rescate benjaminiano de la alegoría barroca al interior de la historia de la iconografía formaba parte de esta *política de la lectura* de carácter materialista. En *El origen del "Trauerspiel" alemán*, el crítico de arte reformuló la vieja asimilación existente entre el *símbolo* y la *alegoría*, que aún en nuestros días se suelen homologar.²³

De carácter alegórico, el *Schädelstätte* (paisaje de osamentas) sería la típica representación de una historia de la "materia fallida" y *petrificada* a la que el siglo XVII percibía como trabajo permanente de duelo: duelo por las víctimas de la violencia política, duelo por la naturaleza caída.²⁴ De hecho, el nombre alemán para los dramas barrocos (*Trauerspiele*) significa literalmente "trabajo del dolor". Típico del procedimiento alegórico era mostrar la arbitrariedad entre signo y referente que la teología cristiana leía como ejemplo del lenguaje caído. Las alegorías, los ideogramas y los emblemas, eran signos y cosas al mismo tiempo, que representaban lingüística o pictóricamente una narración enigmática, por lo general la materialización de una idea o concepto abstracto que el espectador debía descifrar por su parte, aunque fuera en el trabajo de interpretar a la calavera como alegoría de la Muerte. El único placer del melancólico, del sabio que veía la historia de los Estados y la soberanía hecha ruinas, era la alegoría.²⁵ En *Parque*

central el filósofo escribió, con atinada imagen, que en “la alegoría ha de mostrarse el antídoto usado contra el mito”.²⁶ Donde la palabra *mito* designa, para Benjamin y Kracauer, la *mistificación* de la realidad de las masas *deformada* por la experiencia onírica de las metrópolis inauguradas recién con la modernidad capitalista. Habitar la ciudad como se habita un sueño, sin contornos ni límites, era entonces la experiencia de las masas oprimidas por las relaciones de propiedad privada del capitalismo tardomoderno. Benjamin y Kracauer consideraban que a través de las *imágenes de pensamiento* facturadas con interés materialista podría mostrarse el carácter de clase del régimen que condensaba los sueños de las masas sedimentados en las mercancías, a las que entendían a su vez como *imágenes desiderativas*, depositarias de sueños y deseos utópicos que prometían bienestar y un futuro mejor; sueños, en fin, de una sociedad sin clases.

Criticar la experiencia: el espacio urbano como espacio del cuerpo de masas

El retorno de la *alegoresis* paradójicamente era posible por el retorno del carácter mítico de la experiencia en las ciudades modernas: en un mundo *racionalizado*, que *desencantaba* las relaciones humanas con la naturaleza, el mito vuelve bajo la forma de umbrales gigantescos y arquitecturas oníricas que, adornando sus fachadas con efigies de dioses greco-romanos y alegorías con motivos míticos y ornamentales, hacían las veces de templos para los nuevos *fetiches* mercantiles. Los famosos Pasajes parisinos *cristalizaban* los *sueños* de los habitantes de las metrópolis con *interiores* monumentales en los que la burguesía se paseaba, como por una sala de dimensiones enormes, exhibiendo su poder adquisitivo, mientras los obreros veían exhibidas en los aparadores las mercancías que fueron enajenadas de su trabajo. La producción completamente *taylorizada* no sólo había contribuido a la formación del proletariado industrial a lo largo del siglo XIX, también había producido el fenómeno del consumo de

masas. Junto a la *masificación* de la vida cotidiana, el *re-encantamiento* del mundo mistificado a manos de las primeras dictaduras modernas había prohiado, entre otros fenómenos, la gran división entre arte alto y cultura de masas. La *cultura de masas* personificaba su identidad emergente mediante una *prosopopeya* que le atribuye a esta división un marcado carácter de género: la *cultura de masas*, ajena a la estética más tradicional, fue percibida al mismo tiempo como el avance de un nuevo tipo de barbarie —en los círculos más conservadores— y como una nueva oportunidad para la crítica —entre algunos pensadores de la izquierda europea—.²⁷ En la dialéctica entre arte elevado y consumo de masas, ocurrió una *inscripción* de lo femenino en esta última.

Quizá haya sido Siegfried Kracauer el crítico que aportó la mejor *imagen de pensamiento* para describir la correspondencia entre el proceso de *racionalización* de la vida cotidiana, la cultura del cuerpo y el entretenimiento metropolitano: el ornamento de masas. Al igual que su amigo Benjamin, Kracauer concebía la nueva *mitologización* del entorno urbano como una “segunda naturaleza técnica” artificialmente construida por el capitalismo para bloquear los deseos de emancipación de las masas y volver a encandilarlas con las luces de ciudad de los espectáculos multitudinarios, cosificados en *mundos de ensueño* que resguardaban en su seno la *catástrofe* producida por las relaciones de propiedad privada que permanecieron intocadas. Ambos vivían en un mundo *re-encantado* pero todavía no *redimido* por la revolución, a la que entendían como una *detención mesiánica* de la dominación del hombre por el hombre.

Una de las peculiaridades de la obra de Kracauer consiste en su minuciosa atención a los fenómenos superficiales de la cultura de masas metropolitana; los cuales —a decir de Gertrud Koch— reflejaban las experiencias de vida en zonas conurbadas. En los trabajos del singular pensador judeoalemán la arquitectura moderna era leída como parte de un plan general de organización urbanística de la vida social, en el que incluso las cuestiones de estilo se convertían en cifras sociales que debían ser interpretadas políticamente.²⁸ Esta atención a la *superficie* de la vida

social, donde se revela inmediatamente “el lugar que ocupa una época en el proceso de la historia”,²⁹ era el *modus operandi* de Kracauer. Como escribe en el *Prólogo* a su libro póstumo *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*:

De modo que, finalmente, mis principales esfuerzos, tan incoherentes en la superficie, asumen una dirección determinada; todos han contribuido, y continúan contribuyendo, a un único propósito: la rehabilitación de objetivos y modos de ser que aún carecen de nombre y que por ello son pasados por alto o juzgados erróneamente.³⁰

En su argumento, las “imágenes espaciales” (*Raumbild*) eran este tipo de objetos: “expresiones” que debido a “su naturaleza inconsciente, garantizan un acceso inmediato al contenido fundamental de que existe o es. Y al revés, su interpretación está ligada a su conocimiento. El contenido fundamental de una época y sus impulsos inadvertidos se iluminan recíprocamente”.³¹ Kracauer desarrolla esta intuición epistemológica fundamental en una de sus miniaturas del entorno urbano titulada “Panorama de Berlín”:

Uno puede distinguir dos tipos de imágenes de la ciudad: aquellas que son conscientemente formadas, y otras que se revelan a sí mismas no-intencionalmente. Las primeras tienen su origen en la intención artificial que es realizada en cuadros, vistas, grupos de construcciones y efectos de perspectiva que Baedeker ilumina con una pequeña estrella. En contraste las últimas emergen sin haber sido previamente planeadas. No son composiciones... sino creaciones fortuitas que no permiten ser llamadas a rendir cuentas. Doquier que masas de piedra y líneas de calles se encuentran juntas, cuyos elementos surgen de los más diversos intereses, allí una imagen de la ciudad viene a la existencia de tal forma que nunca es objeto de interés para alguien más. No es más construida que natural y es similar a un paisaje en el cual se afirma inconscientemente. Despreocupada de cómo luce, continúa brillando a través del tiempo.³²

Las *imágenes inconscientes* revelan *inmediatamente* —es decir, sin necesidad de una teoría que explique la mediación entre los fenómenos de superficie y el proceso global de producción— el *contenido de verdad* de la

subjetivación de las masas en el capitalismo tardomoderno. Como ocurre con Benjamin, quien sostuvo que la técnica de reproducción de imágenes exhibía ante su generación la existencia de un “inconsciente óptico”,³³ también Kracauer consideraba que la nueva tecnología urbanística racionalizada había descubierto una dimensión hasta entonces desconocida de la experiencia humana. El inconsciente, en ambos casos, no es una noción freudiana sino una dimensión de la percepción humana que emerge en su plenitud con las nuevas tecnologías modernas, que modifican en consecuencia el *sensorium* del cuerpo.

Si nunca habíamos visto ciertas formaciones de la ciudad era porque nunca antes habíamos contado con aparatos que nos permitieran congelar el movimiento urbano o reproducirlo a diferentes velocidades. El acceso inmediato a lo real debe ser encontrado, por tanto, en las *imágenes inconscientes de la ciudad*. Como escribe Koch, “el nivel superficial es el sueño de una sociedad que se sueña a sí misma y permite una interpretación de la sociedad. El sueño ilumina al soñador. Las masas sueñan en la forma de ornamentos”.³⁴ Y los ornamentos organizan el *tecno-cuerpo metropolitano* de la sociedad.

La ciudad como *cuerpo técnico* de las masas, desarrollado por las condiciones de producción del capitalismo, es un terreno poco explorado en el siglo XX, que revestía una singular dignidad epistémica. Kracauer entendía esto como una oportunidad para la crítica al interior del proceso de secularización de la sociedad de masas.³⁵ Esta descripción de la sociedad como un cuerpo asciende a la literalidad de su sentido en “El ornamento de la masa”, publicado en 1927. En ese breve y fulgurante escrito Kracauer instauro la mejor “imagen de pensamiento” ideada para captar la dinámica de la nueva cultura del cuerpo capitalista, que tiene por efecto elidir, en lo público, la flagrante contradicción entre trabajo y capital, construyendo así una *imagen ideacional* de las masas como una figura geométrica, armónica y sin fisuras: un cuerpo ornamental de realidad plena.

El mundillo del espectáculo de los grandes estadios había inventado a las *tillergirls*, un grupo de bailarinas antecedentes de las actuales

porristas, que entretenían al público consumidor de los deportes más populares del momento, quienes paulatinamente pasaron a formar parte integral de las “fábricas de diversión norteamericanas”. Bautizadas así en honor de su coreógrafo inventor, John Tiller, las *girls* encandilaron a los espectadores con sus bailes armónicos en piscinas o en estadios, donde, mediante ingeniosas piruetas y movimientos secuenciales coordinados, montaban figuras ornamentales grandiosas y apaciguadoras con sus jóvenes cuerpos asexuados. Las *girls*, que ascendieron a moda ya en las primeras décadas del siglo xx, aparecieron primero en Manchester para ser exportadas al mundo; los rostros de las jóvenes aparecían en todas las revistas ilustradas de la época, mostrando el gusto de la audiencia por las figuras geométricas conformadas por sus cuerpos entrelazados.

Pero Kracauer, con ojo crítico, sostuvo: “el portador de los ornamentos es la *masa* y no el pueblo, pues siempre que éste forma figuras éstas no surgen del aire, sino de la comunidad”.³⁶ La precisión es fundamental. Mientras que en las democracias modernas el *pueblo* es el depositario de la voluntad política, la *masa* implica la dinámica de desaparición de la figura burguesa del *individuo* autónomo, dueño de sí y de los significados de su discurso. En lugar de la autonomía del sujeto aparece la homogeneización coordinada de la *masa* encantada por el capitalismo. El ornamento se convierte en un *fin en sí mismo*, y no la libertad individual ni la autorregulación de las pasiones.³⁷ El movimiento de las masas de *girls* se encuentra en el vacío, es un sistema de líneas que ya no tiene ningún sentido erótico, sino que en todo caso indica cuál es el lugar de lo erótico. La comunidad entonces deja de ser una unidad ética para llegar a ser un componente de un proceso económico enteramente *racionalizado*: ninguna línea sobresale de las partes de la masa y la figura ornamental prevalece sobre los individuos que son sólo una parte minúscula dentro del sistema global de la geometría social.

Del ornamento de la masa quedan excluidas “las proliferaciones de las formas orgánicas y las irradiaciones de la vida psíquica”.³⁸ Las *tillergirls* ya ni siquiera se pueden recomponer como seres humanos integrales: “los

ejercicios libres de la masa jamás son asumidos por los cuerpos que ésta contiene, cuyas contorsiones se niegan a admitir una comprensión racional. Brazos, piernas y otros miembros del cuerpo son las partes constitutivas más pequeñas de la composición”.³⁹ En esta *política del cuerpo* este último resulta fragmentado, desmembrado por el ejercicio racional en el que cada parte de la anatomía diseña un *tecno-cuerpo* de dimensiones masificadas, y la autonomía del individuo queda en suspenso. Pero lo que compete al espectáculo de las masas compete también a las relaciones de producción. Kracauer argumenta que la estructura del ornamento de la masa refleja *inmediatamente* la estructura de la historia del siglo XX.

Debido a que el *proceso de producción capitalista* debe destruir los organismos naturales a los que instrumentaliza como materia prima de la economía, el imperativo de la calculabilidad también elimina la comunidad del pueblo y la personalidad del individuo: el hombre, como mera parte de la masa, sólo es aquel que puede superar etapas y hacer funcionar máquinas sin dificultad. Sus posibilidades se redujeron a la figura del operador eficiente en el proceso de *valorización del valor* y la generación de la *plusvalía*. Antes del impacto de la globalización, Kracauer escribió:

El sistema, indiferente a la diversidad de formas, conduce por su parte a la anulación de las características nacionales y a la fabricación de masas operarias que puedan incorporarse uniformemente en todos los puntos de la Tierra. *El proceso de producción capitalista es un fin en sí mismo, como lo es el ornamento de la masa.*⁴⁰

Las mercancías fabricadas no se producen para su disfrute como valores de uso sino en aras del provecho, que se persigue sin límites. En realidad que se produzcan valores no es algo que sucede en virtud de los valores: el consumo es sólo un apéndice de la producción masiva de mercancías, un efecto colateral de la economía de masas. Las actividades sociales incluidas en el proceso son alienadas de sus contenidos sustanciales. En la producción, como en los bailes de masas, la organización ornamental se sitúa por encima de las masas: la conducta y los movimientos, economizados al máximo para que rindan en la cadena de montaje tanto como

en los mosaicos de las piscinas y estadios, están planificadas según principios racionales, disciplinadas para que cada movimiento del músculo y cada pierna de las *girls* sean funcionales y productivas para el sistema, mientras el mismo sistema resulta desconocido e invisibilizado por la *política del cuerpo capitalista*:

Cada uno ejecuta su tarea en la cinta de montaje y realiza una labor parcial sin saber cuál es el todo. (...) En la fábrica, las piernas de las *tillergirls* serían las manos. Más allá del aspecto manual, se trata de calcular disposiciones psíquicas por medio de pruebas de aptitud psicotécnicas. Éste es el ornamento de la masa. El ornamento de masas es el reflejo estético de la racionalidad anhelada por el sistema económico dominante.⁴¹

El avance en el gusto masivo por estos espectáculos ornamentales muestra al mismo tiempo el grado al que la *racionalización* económica se ha infiltrado en todas las esferas de la vida cotidiana: la industria del entretenimiento es un engranaje dentro del sistema de las relaciones de producción en el capitalismo del siglo xx. Siegfried Kracauer ya desde su temprano escrito *La novela policial. Un tratado filosófico* concebía a la historia como un proceso de *desmitologización*, entendido como un avance de la *racionalización técnico-instrumental* en la vida cotidiana. Pero el filósofo judeoalemán distinguía dos tipos de racionalidad: la *Razón*, facultad de las ideas capaz de generar el emancipatorio ideal de la libertad plena, y la *Ratio*, una racionalidad *deformada* de carácter geométrico e instrumental que vaciaba al mundo de su encanto y lo concebía como un espacio vacío para individuos atomizados.⁴²

Para Kracauer la cultura del cuerpo capitalista es la muestra del avance de la *taylorización* de la producción en la economía capitalista, y únicamente a partir de este fenómeno *superficial* de masas extrae las consecuencias de su filosofía de la historia. En su opinión, la “*época capitalista* es una etapa en el camino de la desmitificación” y consiste en un “dominio y un uso de la naturaleza encerrada como no se ha dado en ninguna otra época precedente”.⁴³ Este avance de la *ratio* (razón enturbiada, no emancipa-

toria) excluye al hombre de su proceso económico. “Una consecuencia de la extensión del poder desenfrenado del sistema capitalista es que la oscura naturaleza se rebela de modo cada vez más amenazador, evitando la llegada del hombre que *es* a partir de la razón”.⁴⁴ Sin duda tanto Adorno como Horkheimer se beneficiarían de los argumentos de Kracauer para la redacción de la *Dialéctica de la Ilustración*, aunque sin reconocer la importancia de su antecedente en la teoría crítica. Pues al igual que para los clásicos representantes de la Escuela de Frankfurt, Kracauer consideraba esta “rebelión de la naturaleza” o el retorno del “*culto mitológico*” de la *ratio* como la racialización de las relaciones sociales, extrapoladas por el biologicismo antisemita de la época, que condujo también a las leyes de Núremberg dictadas por el Nacionalsocialismo en el poder. Pero este *culto mitológico* es también la abstractividad que caracterizó el pensamiento sobre el lenguaje de la filosofía analítica, de un marcado carácter formalista. Como escribe Kracauer, en realidad el ornamento es la crasa manifestación de la naturaleza inferior:

Seguramente las piernas de las *tillergirls* se balancean de forma paralela y no los cuerpos en sus unidades naturales, y seguramente los miles de espectadores conforman en el estadio una única estrella; sin embargo, esa estrella no ilumina y las piernas de las *tillergirls* son la designación abstracta de los cuerpos.⁴⁵

La *ratio* producida por el ornamento es lo suficientemente grande como para convocar a la masa y suprimir la vida de las figuras. Su objetivo político, “reconstruir una forma de Estado, una comunidad, un modo de conformación artística cuyo portador es un (...) hombre que ya no existe”,⁴⁶ se basa en la “exaltación de lo corporal”, un uso político o la implementación de una *política del cuerpo* que el fascismo en ascenso supo apropiarse en sus mítines masivos, y en las arquitecturas monumentales de Albert Speer en las que los individuos son suprimidos por la “comunidad de la raza”. Por eso las líneas de Kracauer son pronósticos pasmosos de las tendencias regresivas adoptadas por las masas de Weimar, en tiempos en los que el débil entusiasmo democrático cedió a los encantos

del “estado de excepción” que ha devenido la regla. “Con la misma racionalidad con que son controlados los portadores de los modelos en la vida real, se sumergen en lo corporal y de ese modo eternizan la realidad del momento”.⁴⁷

Esta exaltación de lo corporal para la conformación artística de un Estado propició la cultura del cuerpo de masas en donde el proyecto nacional se lograba únicamente a través de la depuración de la raza, como sostuvo y ejecutó el nazismo. La cultura del cuerpo, habitualmente menospreciada, formó parte de una *política capitalista de Estado* si hemos de creer en el argumento de Max Horkheimer de que el Estado nazi fue un Estado autoritario que mediante el falseamiento del socialismo dirigió la economía alemana para gestionar a la población sin cambiar las relaciones de propiedad privada.⁴⁸ En este sentido, el argumento de Kracauer debería ser reconsiderado:

La educación física confisca las fuerzas de producción; y el consumo impensado de las figuras ornamentales desvía la transformación del orden vigente. El acceso a la razón se dificulta cuando las masas en las cuales debería introducirse se entregan a las sensaciones que les concede el culto mitológico ateo.⁴⁹

El culto de la depuración de la raza. Como escribió recientemente Andreas Huyssen, el “temor a las masas en esta época de menguante liberalismo es también el temor a la mujer, temor a la naturaleza fuera de control, temor a lo inconsciente, a la sexualidad, a la pérdida de la identidad y del Yo estable en la masa”.⁵⁰ Y en la *imagen de pensamiento* de Kracauer la masa es conformada *racionalmente* a partir de la cultura del cuerpo femenino del capitalismo tardomoderno. En este sentido Molly Fleischer defendió que “El ornamento de la masa” de Siegfried Kracauer era un texto donde se repudiaba la cultura femenina del cuerpo por ser ésta un ejemplo de la emancipación de las mujeres del régimen opresivo de la sexualidad patriarcal.⁵¹ Aunque esta crítica de género es importante, no deja de ser falsa debido a que Kracauer, al describir la reificación del cuerpo de las *girls* como parte de la reificación del cuerpo de las ma-

sas, sostiene implícitamente que los objetivos del feminismo no pueden lograrse si no se eliminan también las condiciones estéticas y políticas de la cultura del cuerpo de masas. Para Kracauer sería deseable incluso una postura feminista, pero ésta debe ser consciente de que el problema es la *política del cuerpo* de un capitalismo que no tardaría en mostrar su faz autoritaria con el ascenso de Hitler al poder y la dominación ornamental de las masas. De tal modo que podemos decir que Kracauer no repudia la independización de la mujer del terreno doméstico, sino que repudia la conversión de la mujer en emblema de la mercancía y la racionalización de la economía de clases que prolonga su opresión. La estética de la superficie es la *muerte del individuo*.⁵²

El diagnóstico de Kracauer es entonces bastante preciso: el urbanismo, que considera a la ciudad como un espacio tridimensional en el proceso de racionalización, puede amoldar los diseños de la metrópolis bajo la voluntad política de un *ornamento bidimensional de masas* donde todos y cada uno de sus integrantes conforman una *totalidad geométrica* y armónica, actuando como las partes que conforman un diseño, y donde el todo armoniza con el todo y le devuelve a la masa su imagen reflejada como una suerte de *continuum* racional e inquebrantable. En ese sentido toda *política del cuerpo* supone una distribución *política del espacio*. El fascismo realizó lo anterior con figuras donde las masas asumían formas ornamentales ante los ojos del dictador, que obliteraban el tecnocuerpo metropolitano y libraban una guerra civil europea para lograr “*espacios vitales*”.⁵³ Actualmente sabemos cuál es el precio de que el tecnocuerpo urbano desaparezca del campo visual de la crítica política.

La tecnología y el cuerpo: sobre la dialéctica de la experiencia

Pero Siegfried Kracauer no sólo sostuvo que el *ornamento de la masa* era la “imagen espacial” que describía la *política del cuerpo* del liberalismo

decadente de la República de Weimar; esta figura de la experiencia cotidiana de las masas designaba en su *discursividad crítica* también la *verdad* del nacionalsocialismo. Para Kracauer el totalitarismo organizaba a las masas como ornamentos sometidos al influjo de la voluntad dictatorial moderna. Los espectáculos de entretenimiento de las multitudes no aparecían únicamente como formas de distracción en sus escritos. Al contrario, mostraban que “el placer *estético* que provocan los movimientos ornamentales de masa es *legítimo*”,⁵⁴ sobre todo a un nivel *inconsciente*. Donde las clases medias y los empleados exhibían un repudio racional por el autoritarismo nazi, también mostraban su tendencia a ceder a los encantamientos de la raza aria y su modelo homoerótico del cuerpo colectivo, predominantemente masculino. Esta *legitimidad* del goce estético de lo ornamental era sobre todo una *legitimidad* epistémica para la crítica de las modernas técnicas de reproducción masiva.

En su famoso libro redactado en el exilio norteamericano, titulado *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*, Kracauer sostuvo que el cine era un jeroglífico visual que revelaba las tendencias de las masas a un nivel inconsciente, psicológico y por ello podía mostrar una historia de la nación alemana centrada en el carácter colectivo de las *formas de subjetivación* de las masas de Weimar, sin que ello implicara asumir un “carácter nacional fijo” sino histórico y mutable.⁵⁵ El ritmo de la política se revelaba en la tecnología cinematográfica, arte colectivo que ubicaba el lugar que ocupa una época en el proceso histórico.⁵⁶

Películas como el *Triunfo de la voluntad* le devolvían a las masas alemanas una imagen de sí mismas configurada en un *ornamento* gigantesco, con disposiciones geométricas y armónicas, donde la masa se subsumía a la voluntad única del Führer, capaz de darle forma a la multitud amorfa que pululaba en los centros urbanos de Weimar. Para Kracauer este escenario de pesadilla, en el que la conducción política adopta los rasgos estéticos de figuras colosales, había sido prefigurada por filmes como *Die Nibelungen*, donde los diseños contribuían a ahondar la impresión del poder irresistible del Destino. En la película, algunos adornos es-

pecíficamente humanos revelan la omnipotencia de la dictadura. Esos ornamentos estaban compuestos de esclavos y vasallos que, sometidos a la voluntad directa de un tirano mitológico, cayeron en el embrujo que convirtió su esclavitud en una reificación plena, acompañada de un rostro de piedra para toda la eternidad.

Es particularmente notable la imagen de los enanos encadenados que actúan como pedestales decorativos de la urna gigantesca con los tesoros de Alberico: maldichidos por su amo, las criaturas esclavizadas se vuelven figuras de piedra. Es el triunfo total de lo ornamental sobre lo humano. La autoridad absoluta se afirma, disponiendo a la gente bajo su dominio en diseños agradables. Esto también puede apreciarse en el régimen nazi que manifestó fuertes inclinaciones ornamentales para organizar las masas. Siempre que Hitler arengaba al pueblo pasaba revista no tanto a centenares de miles de oyentes como a un adorno enorme compuesto por centenares de miles de partículas.⁵⁷

Ornamentos humanos que resguardaban decorativamente los cofres de sus verdugos, fetichización no sólo de las mercancías sino también del consumidor, autoritarismo que ordena la disposición colectiva de las masas con bando de excepción, racionalización del espacio que ocupan los sirvientes devenidos en ornamentos precarios, arbitrariedad voluntariosa que se traduce en fuerza de ley directa, sin división de poderes; todos estos elementos que desfilaron por los filmes de Weimar develaban ante los ojos de la multitud figuras de poder que no tardarían en materializarse históricamente y en dirigir el comportamiento de las masas hacia políticas de exterminio: la imagen de una colectividad totalmente racional, dueña de sí y constitutiva de un cuerpo social sin fisuras ni alteridad es un sueño de *plenitud ontológica* que el fascismo hizo realidad de maneras deformadas.⁵⁸ El cuerpo social que es un ornamento *en sí mismo* es un cuerpo social que no tiene espacios vacíos, ni alteridad irrestricta frente a la cual deba delimitar ningún “yo”, es una unidad autosuficiente que se alimenta de la imagen alienante de sí misma, satisfaciendo autónomamente sus propios impulsos, nutriéndose de su propia fortaleza, única e igual a sí. Este sueño autocomplaciente de masas fue la *moviliza-*

ción total que Ernst Jünger consideró como la característica de la política internacional en la era de las guerras y las revoluciones mundiales.⁵⁹ Movilización que integraba a mujeres y hombres en la economía de guerra, haciendo que la población civil formara parte de la nueva tecnología bélica. La inserción de la sociedad civil en los conflictos armados entre naciones modificó la “imagen de la guerra” de los antiguos Estados autoritarios, correlativa con “la salida a escena de las grandes masas (que) implica una democracia de la muerte”.⁶⁰

La igualdad ante la muerte exhibe la precariedad moderna del cuerpo de los habitantes metropolitanos, cuyas ciudades vislumbraban con un sentimiento de horror –mezclado de placer– que en ninguna de las esferas de la vida subsistiría un solo átomo que *no* estuviera trabajando o que no se encontrara vinculado a ese proceso frenético. Esta “vida en la edad de las masas y las máquinas” va seguida, en la opinión polémica de Jünger, “de las guerras de los *trabajadores* –guerras de cuya estructura racional y de cuya índole implacable nos ha proporcionado ya un atisbo la primera gran confrontación del siglo xx–”.⁶¹ Ello mostraría “un ingenuo culto de la técnica”.⁶² Sin duda Walter Benjamin habría criticado la anterior opinión. Su lectura revolucionaria de las *políticas de la experiencia* del capitalismo tardío hizo hincapié en que la *proletarización creciente de las masas* sólo podía ser conducida a la guerra si y sólo si las relaciones de propiedad no eran transformadas. La Segunda Guerra Mundial *no* era una guerra de *trabajadores*, era una guerra impulsada por el capitalismo resguardado por los fascistas que se extendieron por Europa a un ritmo vertiginoso.

En el argumento benjaminiano el “fascismo intenta organizar a las masas proletarias que se han generado recientemente, pero sin tocar las relaciones de propiedad hacia cuya eliminación ellas tienden”.⁶³ Las masas tienen un derecho a la transformación de tales relaciones, pero el fascismo intenta darles una *expresión* que consista en la conservación del modo de producción capitalista. “*Es por ello que el fascismo se dirige hacia una estetización de la vida política*”⁶⁴ y más en particular hacia una *estetización*

de la guerra. Si las relaciones de propiedad permanecen sin ser modificadas, entonces todo avance técnico conduce a un solo punto: la guerra. Es por ello que Benjamin concebía a la “guerra imperialista” como un vuelco de la técnica contra las exigencias revolucionarias de la sociedad metropolitana.⁶⁵

No es gratuito que la reflexión benjaminiana sobre el *empobrecimiento de la experiencia y de la capacidad de narrar* haya surgido del cargado contexto de entreguerras: el conflicto bélico dominado por la máquina causó *shocks* revulsivos sobre el *sensorium* corporal de las masas, comprometiendo severamente la capacidad de estructurar una *narración* polisémica que sería rápidamente desplazada por la moderna técnica de la *información*.⁶⁶ Aún más, la producción de la ciudad como *tecnocuerpo* de masas incrementó el fenómeno de la *recepción táctil*, imponiendo nuevas tareas a la técnica urbana y arquitectónica y a sus relaciones con el cuerpo humano. Benjamin veía el cumplimiento de esta nueva tarea *estética* en el mecanismo del *acostumbramiento*: en las ciudades actuales no es suficiente la simple visión de los letreros y los signos ciudadanos, además es necesario un aprendizaje corporal realizado mediante la *recepción táctil*. “La arquitectura ha sido desde siempre el prototipo de una obra de arte cuya recepción tiene lugar en medio de la distracción y por parte del colectivo”.⁶⁷ Puesto que la recepción de los edificios públicos o de los interiores privados acaece de una doble manera: por el uso y por la percepción.

Benjamin, como sostiene Susan Buck-Morss, le “exige al arte una tarea mucho más difícil; esto es, la de *desbacer* la alienación del *sensorium* corporal, *restaurar la fuerza instintiva de los sentidos corporales humanos por el bien de la autopreservación de la humanidad*, y la de hacer todo esto no evitando las nuevas tecnologías sino *atravesándolas*”.⁶⁸ Es posible afirmar que Walter Benjamin fue algo más que un crítico marxista de arte: fue de hecho un *crítico estético materialista* si entendemos por *aisthítkos* no sólo un área del saber académico (el referido al arte) sino a la misma experiencia sensorial de la percepción. Percepción que, en los arduos años del siglo xx, estuvo sometida a los efectos que la guerra tecnológica dejó en

el cuerpo colectivo. Walter Benjamin en su famoso ensayo *El narrador*, distingue entre *Erlebnis* (experiencia no integrada, como la del impacto del trauma) y *Erfahrung* (experiencia relativamente integrada, vinculada con procedimientos tales como la narración o el relato de historias).⁶⁹ La *Erlebnis* podría relacionarse entonces con la reactuación y el “pasaje al acto” del síntoma traumático de la guerra, y la *Erfahrung* con el “trabajo de elaboración”, que no sólo incluye la narración sino también el duelo y el pensamiento y la práctica políticos. El contexto en el que hacen su aparición estas *iluminaciones* benjaminianas hace una marcada referencia a las nuevas experiencias urbanas y a su circunstancia en el capitalismo, puesto que la propia lectura de Benjamin es política. Como Susan Buck-Morss defiende: “La distinción benjaminiana entre *Erfahrung* y *Erlebnis* era paralela a aquella entre producción, la creación activa de la propia realidad, y una respuesta reactiva (consumista) a ésta”.⁷⁰

Así, al paseante ocioso las cosas se le aparecen en sus paseos citadinos como instancias divorciadas de la historia y divorciadas del aparato de producción, eternizando un presente que, de manera consecuente, se le manifiesta como lo natural, como el modo de ser del mundo y no como un episodio de la historia que puede ser modificado, transitorio, no acabado. Para Benjamin, al mostrar los objetos industriales (las mercancías y los desperdicios de la industria cultural) en su historicidad constitutiva, el historiador podía *despertar* al colectivo soñante, que reactualiza la experiencia traumática en el capitalismo (*Erlebnis*), para la acción política revolucionaria, desgarrando el *mundo de ensueño* que encubre la catástrofe característica de la modernidad tardía, donde la experiencia de la guerra se ha normalizado, *estetizando* con ello lo político –pero también la explotación, la mutilación, la destrucción de formas orgánicas de vida y, actualmente, la instauración de guerras globales en su demanda de justicia infinita–. Si, como sostiene Buck-Morss, la comprensión crítica que tenía Benjamin de la sociedad de masas quiebra la tradición del modernismo, es porque Benjamin hace estallar la constelación de arte, política y estética en la cual, para el siglo xx, esta tradición se había coagulado.

Si la industrialización y sus guerras han sido las causantes de la moderna crisis de la percepción, debido a la aceleración y la fragmentación del tiempo y el espacio de la reproductibilidad técnica, la cámara, opinaría Benjamin, ofrece un potencial crítico al montar y yuxtaponer *imágenes dialécticas* donde el nuevo orden espacio-temporal se muestra, al mismo tiempo, como algo nuevo y a la vez arcaico.⁷¹ La *imagen dialéctica*, montaje literario que cristaliza el tiempo social en una constelación plagada de tensiones, muestra las *políticas de la experiencia* en detención, para observar que los Pasajes parisinos son el *protofenómeno* (*Ur-phänomen*) de la sociedad moderna. En ellas “toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior”.⁷² En este trabajo político, en el que se desmitifica la *experiencia onírica* de la ciudad, el mito del capital se disuelve en la historia, mostrando, como los autores de la *Ideología alemana*, que este modo de producción, donde las fuerzas de la técnica —que son capaces de realizar un mundo sin dominación de clase— propician la guerra de masas, es la *prehistoria* de una humanidad que desea su libertad, su emancipación, es decir, una sociedad sin clases.

Como escribe Benjamin: “A la forma del nuevo modo de producción, que al principio aún está dominada por la del antiguo (Marx), le corresponden en la conciencia colectiva imágenes en las que lo nuevo se entrelaza con lo antiguo”.⁷³ El trabajo del dialéctico consiste en convertir estas *imágenes desiderativas* en *imágenes dialécticas* unidas en la *dialéctica del despertar* de las masas. Del sueño de las ciudades a las ciudades que realizan los sueños del proletariado sólo mediaba, diría Benjamin, la revolución. Su proyecto epistémico y político probaría cuán concreto puede ser uno en relación con la historia de la filosofía, pues los objetos culturales son leídos como las alegorías de una historia natural, en donde las experiencias del pasado se encuentran fosilizadas, y los sufrimientos de la “tradición de los oprimidos”, transmitidas en las narraciones de Benjamin, pueden reactivar en el *Jetzt-zeit* la chispa de la esperanza, que

no sólo enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla, sino que, además, “no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva”.⁷⁴

La tarea nueva que hoy se ofrece a nosotros es la de criticar las *políticas de la experiencia* que nos constituyen como sujetos en sus formas más acabadas. En este ensayo únicamente hicimos una breve genealogía política del cuerpo, tal como aparece *problematizado* en los textos de los primeros teóricos críticos del siglo xx. El campo de experiencia, entre tanto, se ha modificado drásticamente. La imagen colectiva de la ciudad como espacio utópico se acabó con la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial. El planeamiento urbano reciente, como defendió Buck-Morss, “ha estado más comprometido con la seguridad contra el crimen que con montar fantasmagorías para el deleite de las masas”.⁷⁵ Esa es la *política de la experiencia* que actualmente regula el cuerpo; hacia ella deberían encaminarse nuestros esfuerzos teóricos, pero también, y sobre todo, nuestros esfuerzos críticos.

Conclusiones

En este artículo especializado se han explicado varias de las premisas históricas, teóricas y aun civilizatorias que forman parte de los planteamientos de la Teoría Crítica emergente durante el periodo de entreguerras en Centroeuropa. Hemos visto la manera en que tanto Benjamin como Kracauer rehabilitan la vieja tradición de lectura de las alegorías, la cual muestra el desfase entre experiencia y actualidad que es común tanto al siglo xvii como al siglo xx. Sin duda el investigador podrá encontrar mucho provecho en el conjunto de citas referido, de igual modo el estudioso de las retóricas de la imagen puede encontrar reflexiones que aporten en el análisis histórico de las alegorías con aplicabilidad a

diversos campos educativos, sociológicos, literarios e históricos sin más. Bien, a través de sus miniaturas urbanas, densamente cargadas de filosofía materialista, ambos pensadores intentaron hacer sonar las señales de alarma en un siglo que se creía arribando al anhelado progreso del iluminismo. Sin embargo, como dirán Adorno y Horkheimer, la tierra enteramente ilustrada resplandecerá bajo el signo de la catástrofe política del capitalismo tardío. Hemos hecho énfasis en los supuestos teológicos y filosóficos de la *política de la lectura* de Benjamin y Kracauer por tratarse, a menudo, como un aspecto ajeno a su filosofía materialista. No puede entenderse, con todo, la originalidad de ambos pensadores, sus ensayos microsociológicos, su atención al detalle de los fenómenos de masas, si no se atiende a la filosofía que informa sus estrategias epistémicas y metafísicas de lectura.

A través de ese énfasis en dichos planteamientos, provenientes del modernismo, hemos visto la manera en que las relaciones del cuerpo, la ciudad y la técnica se han perfilado en sus filosofías. Formas de pensamiento que trabajan en imágenes más que en conceptos. Frente a Hegel, Benjamin y Kracauer habría objetado que no se trata de poner el tiempo en conceptos sino en imágenes; imágenes cargadas de tensiones dialécticas irresueltas que pueden hacer estallar, en el presente, la chispa *mesiánica* de la revolución.

Sin duda, la manera en que ambos pensadores teorizaron el empobrecimiento de la experiencia, hoy tan rampante en las sociedades de la información, y el ornamento de las masas, que continúa reificando la corporalidad de hombres y mujeres en el globo, tiene un sabor vetusto, casi arcaico. Hay, en nuestros días, una fascinación muy acrítica que ha convertido al pensamiento de Benjamin en una moda: se lo cita a la menor provocación, incluso en círculos especializados se lo invoca como argumento mayor sin hacer una revisión minuciosa de sus conceptos y sin asumir, erróneamente, que el horizonte de experiencia del crítico berlinés ha dejado de ser, para siempre, el nuestro. Pensemos por un momento en el concepto crítico de la historia en Benjamin: la historia

es un tren que avanza locamente, sin conductor, hacia el desfiladero y el proletariado era la fuerza que podía detener la palanca para poner el freno de emergencia en el avance hacia la catástrofe. Esta alegoría, vigente en su momento, es realmente inoperante en nuestro siglo de hipercomunicación, de hiperconectividad, de información y capitales fluidos y globales. Ese concepto es inútil e inoperativo para nosotros, su metáfora ha sido desgastada para dejar de ser vinculante para siempre. Toca a nuestro pensar volver a poner en marcha el afanoso trabajo de la crítica. ¿De qué conceptos podremos echar mano?

Me parece, y solamente podré barruntar esta observación final en estas líneas, que es preciso hacer una crítica de la razón securitaria ejecutada como una genealogía de los dispositivos de seguridad que han conformado la trama más aguda y trágica de nuestro siglo. Dicha genealogía, que sólo esbozo rápidamente, tendría que ser diferenciada; habría de atender a la manera específica en que América Latina forma parte de políticas globales de eje que han sucedido a los bloques de la Guerra Fría. En esta política de ejes, que es transversal de Norte a Sur, México y Colombia han conformado un sólido bastión en donde esos dispositivos securitarios se han desarrollado hasta convertirse casi en la única modalidad reconocida de la política. Ahí sus dispositivos han generado efectos institucionales sumamente materiales que la genealogía del cuerpo y lo político tiene el deber de pensar. Entre otras cosas, el estudio de los dispositivos de la seguridad hemisférica en el continente americano podría brindarnos pautas para entender el desarrollo de formas de impunidad tan pronunciadas en la vida civil latinoamericana, garantizadas por la reproducción de formas de racionalidad institucionales que no pueden gestionar los conflictos por medios no violentos. Este es el verdadero trabajo del pensamiento interdisciplinario entre las humanidades y las ciencias sociales hoy en día.

Y quién sabe, tal vez si nos empeñamos en él podamos llegar a una inteligencia crítica de nuestro tiempo que nos permita usar conceptos a la altura de las circunstancias...

Notas

¹ Ver Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 63-90.

² El vocabulario técnico de la *arqueología* foucaultiana se toma de Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 22ª edición, 2005.

³ Aunque en general la historia de la filosofía suele adscribir el *corpus* teórico de estos autores a la Escuela de Frankfurt, cabe señalar, como lo hace Axel Honneth, que la mayoría de estos pensadores mencionados forman parte de la periferia del *Institut für Sozialforschung* situado en la diáspora. Con la gran excepción de Adorno, todos ellos permanecieron en los márgenes del afamado instituto, sin formar parte de él por entero. Aunque en el argumento de Honneth lo que caracteriza a la Teoría Crítica es un negativismo en teoría social y una concepción de la historia como deformación de la razón, con todo tales paradigmas podrían no ser suficientes para comprender el *dispositivo* teórico *instaurado* por estos pensadores. Para la reconstrucción de Honneth remito al lector al ensayo “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 27-51.

⁴ Ver Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 32ª edición, 2005.

⁵ Ver John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1971.

⁶ Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1992, 3ª edición, p. 15.

⁷ Sigrid Weigel, “El “otro” en la alegoría. Una prehistoria de la alegoría de la Modernidad en el barroco”, en *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 168. La autora hace un uso singular de la categoría de Otro similar a la del psicoanálisis lacaniano, para el cual el inconsciente es lo que se estructura como un lenguaje (sistema de signos sincrónico conformado por diferencias entre significante y significado) y donde el Otro es el registro de lo simbólico, el lenguaje, función de la madre que introyecta el *nombre del padre* o *instancia de la ley*.

⁸ *Apud* W. Benjamin, *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2009, p. 438.

⁹ Walter Benjamin, “Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto capitalismo”, en *Obras. Libro I, vol.2*, Madrid, Abada, 2008, p. 290.

¹⁰ Helena Beristáin, en su famoso *Diccionario de retórica y poética*, presenta diversas versiones del pensamiento de la *alegoresis*: a veces como *figura* de pensamiento, a veces como *nivel de sentido* a interpretar. Para Dante por ejemplo la alegoría ofrecía un segun-

do sentido en los textos poéticos que encubría una *verdad oculta* bajo una *mentira*; para el barroco, como es bien sabido, tenía una función *moral* y *pedagógica*: mediante sus figuras se resguardaba una gema de saber que podía edificar al lector o a todo aquél que contemplaba sus efigies en la pintura alegórica. En todo caso la alegoría es un reto para la transparencia del sentido o la *écfrasis* (conceptualización obtenida por el concurso de las artes del tropo, capaces de obtener una narración que fuera equiparable a un objeto visual contemplado). La discusión sobre este tropo y su ejercicio, empero, continúa. Ver la entrada “Alegoría (y niveles de sentido)” en Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2008, pp. 25 y 26.

¹¹ Ver Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de cultura económica, 2006.

¹² Andreas Huyssen, “Las miniaturas modernistas: instantáneas literarias de espacios urbanos”, en *Modernismo después de la posmodernidad*, Buenos Aires, Gedisa, 2010, p. 119.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 123.

¹⁴ *Ibidem*, p. 121.

¹⁵ Peter Fritzsche, historiador del Berlín del siglo xx, compartiría esta misma opinión, como se desprende del siguiente pasaje: “Ese campo perceptivo inestable se reflejaba en la experimentación de escritores y artistas con nuevas técnicas de representación. El estilo de “instantánea” de la *kleine Prosa*, la antinarrativa de la novela moderna, las interrupciones y los desplazamientos de la poesía expresionista se vinculan con una forma de mirar claramente metropolitana y finisecular que puede sintetizarse con la denominación de “modernismo””. Peter Fritzsche, *Berlín 1900. Prensa, lectores y vida moderna*, Buenos Aires, 2008, Siglo XXI, p. 28. A diferencia de Huyssen, Fritzsche defiende, a su manera, que entre la representación textual de la ciudad y las calles de concreto duro de la metrópolis había una armonía bastante estable, donde incluso los artículos ocasionales y las miniaturas urbanas formaban parte del mapeo textual que era indispensable para la vida metropolitana del diario. Habría que cuestionar, con todo, su concepto de “ciudad textual” leído como un *espectáculo ciudadano* de masas que introducían a los lectores en la dinámica propia de las democracias modernas. Ver el capítulo 1 del libro citado.

¹⁶ Fritzsche, *Ibidem*, p. 122. Este trabajo condensado en los *Schrift-Bildung* probablemente habría revitalizado en la modernidad reciente el viejo programa filosófico de la *lectura del mundo*, como defiende Miriam Hansen en su artículo *Mass culture as hieroglyphic writing: Adorno, Derrida, Kracauer*, donde escribe: “A la crisis vivida como modernidad, este programa encuentra una particular inflexión en el trabajo de los intelectuales judíos –Simmel, Benjamin, Bloch, Hessel, para mencionar sólo a unos

cuantos- quienes dirigen técnicas desarrolladas para la interpretación de textos sagrados y canónicos hacia espacios y artefactos de la vida urbana moderna, intentando descifrar un subtexto escondido que debe ser dirigido a su redención”. Miriam Hansen, *Mass culture as hieroglyphic writing: Adorno, Derrida, Kracauer*, en *New German Critique* (Nueva York), n° 56 (Abril 1992), p. 63. La traducción es mía. Lo que, en su opinión, hace de todos estos pensadores ejemplos de un tono apocalíptico recientemente adoptado en filosofía. Probablemente las experiencias de la guerra orillaron a varios de estos escritores y críticos del modernismo a adoptar una posición teológico-política mesiánica, sin embargo asumir acríticamente, como hace Hansen, que ellos importaron técnicas teológicas de lectura al terreno de lo profano supone desestimar sus aportes específicos al materialismo dialéctico de la época.

¹⁷ Sigrid Weigel, *ibídem*, p. 38.

¹⁸ *Ídem*.

¹⁹ Weigel exhuma brevemente la historia de esta interpretación de lo imaginario en general de la siguiente manera: “El concepto benjaminiano de imagen (...), actualiza una tradición bíblica o judía que estaba desterrada a lo largo de este desarrollo histórico, por lo que la imagen aparece utilizada como sinónimo de *similitud*, pero para una *similitud inmaterial* y “no-sensorial”. Justamente dentro del seno de esta tradición las imágenes se tornan legibles, son aprehendidas como escritura”. Sigrid Weigel, “Imágenes de pensamiento. Una relectura del “Ángel de la historia”, en *ibídem.*, p. 99. Las cursivas son mías.

²⁰ *Ibídem*, p. 102.

²¹ Cf. *Ibídem*, p. 104.

²² *Ibídem*, p. 102.

²³ Cf. Walter Benjamin, “El origen del “Trauerspiel” alemán”, en *Obras. Libro I, vol. 1*, Madrid, Abada, 2007, 2ª edición, p. 378. Irving Wohlfarth sostuvo de manera más radical que tal recuperación benjaminiana compensaba en los estudios germanísticos la falsa asimilación de los judíos alemanes en Centroeuropa, Cf. Irving Wohlfarth, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, México, Taurus, 1999, p. 87. Para Benjamin la diferencia entre ambos tropos es abismal: el *símbolo* (manifestación sensible de lo divino) supuestamente redime la realidad corpórea, justificando la opresión de clase a la que ontologiza, mientras que la *alegoría* barroca, por su parte, muestra la historia del sufrimiento del mundo como *historia natural* (*Naturgeschichte*) dirigida hacia la *catástrofe*. “La misma expresión alegórica –escribe el filósofo– viene al mundo con un entrecruzamiento peculiar de naturaleza e historia”. Benjamin, *op., cit.*, p. 384. Lo cual se puede apreciar en el concepto de *ruina*, efecto del desgaste natural y de la violencia política. Por ello las alegorías son en el reino del pensamiento, lo que las ruinas en el reino de las cosas. Cf. *Ibídem*, p. 396.

²⁴ “La naturaleza se aparece a esos poetas como eterna caducidad, sólo en la cual la mirada saturnina que es la propia de aquellas generaciones reconocía como tal la historia. En sus monumentos, las ruinas, habitan (...) los animales saturninos. De este modo, con la decadencia, y única y exclusivamente a través de ella, el acontecer histórico se contrae y entra a escena”. *Ibidem*, p. 398.

²⁵ Como escribe Susan Sontag, para Benjamin “la alegoría es la manera de leer el mundo típico de los melancólicos (...). El proceso que saca un significado de lo petrificado y lo insignificante, la alegoría es el método del drama barroco alemán y de Baudelaire, principales temas de Benjamin; y transmutado en argumento filosófico y en análisis micrológico de las cosas, es el método que el propio Benjamin practicó”. Susan Sontag, “Bajo el signo de Saturno”, en *Bajo el signo de Saturno*, México, Mondadori, 2008, pp. 133-134.

²⁶ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto capitalismo*, p. 285.

²⁷ “Es asombroso observar cómo hacia la vuelta del siglo el discurso político, el psicológico y el estético fuerzan obsesivamente una cuestión femenina y de género en la cultura de masas, y en las masas en general, mientras que la cultura elevada, ya sea tradicional o moderna, permanece claramente en el campo privilegiado de las actividades masculinas”. Andreas Huyssen, “La cultura de masas como mujer: lo otro del modernismo”, en *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2ª edición, 2006, pp. 94-95.

²⁸ Cf. Gertrud Koch, *Siegfried Kracauer. An introduction*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2000, p. 8.

²⁹ Siegfried Kracauer, “El ornamento de la masa”, en *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 51.

³⁰ Siegfried Kracauer, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, p. 52.

³¹ Siegfried Kracauer, “El ornamento de la masa”, *op. cit.* P. 51.

³² Siegfried Kracauer, *apud* David Frisby, “Deciphering the hieroglyphics of Weimar Berlin: Siegfried Kracauer”, en Charles W. Haxthausen y Heidrun Suhr (eds.) *Berlin, culture & metropolis*, Nueva York, University of Minnesota Press, 1990, p. 153.

³³ “La naturaleza que habla a la cámara es distinta de la que habla al ojo; distinta sobre todo, porque, gracias a ella, un espacio constituido inconscientemente sustituye al espacio constituido por la conciencia humana”. Walter Benjamin, “Pequeña historia de la fotografía”, en *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 26.

³⁴ Gertrud Koch, *Siegfried Kracauer...*, p. 29. La traducción es mía.

³⁵ Como escribe en su recensión crítica de la traducción de Buber y Rosenzweig de la Biblia al alemán: “Ya hace tiempo que lo *profano* se ha liberado de la tutela de las categorías teológicas, con las cuales aún coincidía aproximadamente en tiempos de la

Reforma o que, al menos, constituían una superestructura adecuada. De la envoltura teológica se han desprendido intereses que más bien son exclusivamente de carácter terrenal: la sociedad se posiciona frente a las comunidades de las religiones positivas como un cuerpo que se ha encontrado a sí mismo, con conceptos y objetivos propios". Siegfried Kracauer, "La Biblia en alemán. Sobre la traducción de Martin Buber y Franz Rosenzweig", en *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 99.

³⁶ Siegfried Kracauer, "El ornamento de la masa", p. 52.

³⁷ Cf. Siegfried Kracauer, *ibídem*, p. 53.

³⁸ *Ibídem*, p. 54.

³⁹ *Ídem*.

⁴⁰ *Ibídem*, p. 55. Las cursivas son mías.

⁴¹ *Ibídem*, pp. 55-56.

⁴² En su topografía filosófica el *tiempo pleno* y *mesianico* de la comunidad secular de la revolución se oponía al *espacio vacío* del urbanismo capitalista que aliena a los individuos de los medios de producción y los masifica en formas geométricas que establecen el sistema de sus relaciones sociales. Como ocurre en el *lobby* del hotel, figura central de las novelas detectivescas de la época, los individuos entran a formar momentáneamente una comunidad deformada que padece de una falsa consagración con las *esferas plenas* de la vida social, donde *plenitud* significa *plenitud ética* de la vida colectiva y no la alienación desencantada del sistema económico *taylorizado*. Ver Siegfried Kracauer, *La novela policial. Un tratado filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

⁴³ Siegfried Kracauer, "El ornamento de la masa", p. 58.

⁴⁴ *Ibídem*, p. 61.

⁴⁵ *Ibídem*, p. 62.

⁴⁶ *Ibídem*, p. 65.

⁴⁷ *Ibídem*, p. 63.

⁴⁸ Ver Max Horkheimer, *Estado autoritario*, México, Itaca, 2006.

⁴⁹ Horkheimer, *Ibídem*, p. 64.

⁵⁰ Andreas Huyssen, *op.*, *cit.*, p. 103.

⁵¹ A los ojos de Fleischer, Kracauer se posicionaría como un *voyeur* que siente recelo de los recientes logros de las luchas feministas a lo largo del siglo xx. Ver Molly Fleischer, "The gaze of the *flâneur* in Siegfried Kracauer's "Das ornament der Masse"", disponible en la *www*: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-0483.00186/abstract>. (Consultado el 15 de julio de 2011).

⁵² Como Susan Buck-Morss escribe: "la estética de la superficie le devuelve al observador una percepción que refuerza la racionalidad del todo del cuerpo social que, cuando es visto desde el cuerpo particular del observador, es percibido como amenaza a la integridad.

Y sin embargo, si el individuo encuentra un punto de vista desde el cual puede verse como un todo, el tecnocuerpo desaparece del campo visual". Susan Buck-Morss, "Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte" en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005, p. 215.

⁵³ Cf. Franz Neumann, *Bebemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, Fondo de cultura económica, 2005, p. 157 y ss.

⁵⁴ Siegfried Kracauer, "El ornamento de las masas", p. 56.

⁵⁵ Cf. Siegfried Kracauer, *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 16.

⁵⁶ En 1947 Kracauer escribió: "En Nuremberg, el decorado ornamental de *Die Nibelungen* apareció en escala gigantesca: un océano de banderas y personas artísticamente dispuestas. Las almas eran cabalmente manejadas para crear la impresión de que el corazón mediaba entre la mano y el cerebro. De día y de noche, millones de pies marchaban por las calles de la ciudad y las carreteras principales. El sonar de los clarines militares se oía infaliblemente, y los filisteos de las salas afelpadas se sentían muy exaltados. Retumbaban los fragores de las batallas, las victorias se sucedían una tras otra. Todo era como había sido en la pantalla. Las oscuras premoniciones de un desastre final también se cumplieron". *Ibidem*, p. 253.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁸ Ver Kracauer, *ibidem*, p. 192.

⁵⁹ Ver Ernst Jünger, *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, México, Conaculta/Tusquets, 2008.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 100.

⁶¹ *Ibidem*, p. 101.

⁶² *Ibidem*, p. 120.

⁶³ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México, 2003, p. 96.

⁶⁴ *Ídem*. Cursivas en texto.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 98.

⁶⁶ Ver Walter Benjamin, "Experiencia y pobreza", en *Obras. Libro II, vol. 1*, Madrid, Abada, 2007, pp. 216-222.

⁶⁷ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 93.

⁶⁸ Susan Buck-Morss, "Estética y anestésica...", *op. cit.*, p. 171.

⁶⁹ Ver Walter Benjamin, "El narrador", en María Stoopén (coord.) *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*, México, UNAM, 2009, pp. 33-54.

⁷⁰ Susan Buck-Morss, "Estética y anestésica...", *op. cit.*, p. 125.

⁷¹ Cf. Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2ª Edición, 2001, p. 295.

⁷² Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2009, p. 472.

⁷³ *Ibidem*, p. 38.

⁷⁴ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005, p. 30.

⁷⁵ Susan Buck-Morss, “La ciudad como mundo de ensueño y catástrofe”, en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, p. 251.

Bibliografía

- AUSTIN, John, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1971.
- BENJAMIN, Walter, “El origen del “Trauerspiel” alemán”, en *Obras. Libro I, vol. 1*, Madrid, Abada, 2007, 2ª edición, pp. 217-459.
- _____, “Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto capitalismo”, en *Obras. Libro I, vol.2*, Madrid, Abada, 2008, pp. 87-301.
- _____, “Experiencia y pobreza”, en *Obras. Libro II, vol. 1*, Madrid, Abada, 2007, pp. 216-222.
- _____, “Imágenes que piensan”, en *Obras. Libro IV, vol. 1*, Madrid, Abada, 2010, pp. 249-389.
- _____, *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2009.
- _____, *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- _____, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Itaca, 2003.
- _____, “El narrador”, en María Stoopen (coord.) *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*, México, UNAM, 2009, pp. 33-54.
- _____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005.
- BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2008.
- BUCK-MORSS, Susan, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005.
- _____, *Dialéctica de la mirada*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2ª Edición, 2001.
- FLEISCHER, Molly, “The gaze of the *flâneur* in Siegfried Kracauer’s “Das ornament der Masse””, disponible en la [www: http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-0483.00186/abstract..](http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-0483.00186/abstract..) (Consultado el 15 de julio de 2011).
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 32ª edición, 2005.

- _____, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 30ª edición, 2005.
- _____, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 22ª edición, 2005.
- _____, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1992, 3ª edición, pp. 7-31.
- FRISBY, David, “Deciphering the hieroglyphics of Weimar Berlin: Siegfried Kracauer”, en Charles W. Haxthausen y Heidrun Suhr (eds.) *Berlin, culture & metropolis*, Nueva York, University of Minnesota Press, 1990, pp. 152-164.
- FRITZSCHE, Peter, *Berlín 1900. Prensa, lectores y vida moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- HANSEN, Miriam, *Mass culture as hieroglyphic writing: Adorno, Derrida, Kracauer*, en *New German Critique* (Nueva York), Núm. 56 (Abril 1992), pp. 47-73.
- HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 63-90.
- HONNETH, Axel, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 27-51.
- HORKHEIMER, Max, *Estado autoritario*, México, Itaca, 2006.
- HUYSEN, Andreas, “Las miniaturas modernistas: instantáneas literarias de espacios urbanos”, en *Modernismo después de la posmodernidad*, Buenos Aires, Gedisa, 2010, pp. 115-140.
- _____, “La cultura de masas como mujer: lo otro del modernismo”, en *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2ª edición, 2006, pp. 89-120.
- JÜNGER, *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, México, Conaculta/Tusquets, 2008.
- KOCH, Gertrud, *Siegfried Kracauer. An introduction*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2000.
- KRACAUER, Siegfried, “El ornamento de la masa”, en *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 51-65.
- _____, “La Biblia en alemán. Sobre la traducción de Martin Buber y Franz Rosenzweig”, en *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, Barcelona, Gedisa, 2009, pp. 95-108.
- _____, *La novela policial. Un tratado filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- _____, *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*, Barcelona, Paidós, 1985.
- _____, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010.

- NEUMANN, Franz, *Bebemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- SONTAG, Susan, “Bajo el signo de Saturno”, en *Bajo el signo de Saturno*, México, Mondadori, 2008, pp. 117-143.
- WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- WEIGEL, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- WOHLFARTH, Irving, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, México, Taurus, 1999.



Recepción: 17 de mayo de 2015
Aceptación: 28 de octubre de 2015

PLURALISMO RELIGIOSO Y DIÁLOGO

Gustavo Ortiz Millán
Instituto de Investigaciones Filosóficas,
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen/*Abstract*

Hay dos formas básicas de entender la diversidad religiosa: la pluralista y la exclusivista. Para la primera, todas las religiones son vías igualmente válidas de acercarse a dios; para la segunda, hay una sola vía para el conocimiento de dios, la verdad religiosa y la salvación. En este artículo, analizo estos dos modos de entender la diversidad religiosa con vistas a entender qué concepción del desacuerdo y del diálogo se infieren de cada una de ellas. Argumento que el diálogo sobre cuestiones sustantivas no es fructífero si lo que se busca es terminar con el desacuerdo acerca de esas cuestiones. El diálogo puede tener otras funciones (sociales, de conocimiento mutuo, etc.). Finalmente, argumento que el diálogo más fructífero puede ser aquel sobre las condiciones mismas del diálogo, y que tienen que ver con la tolerancia y la laicidad.

Palabras clave: diversidad religiosa, pluralismo, exclusivismo, diálogo interreligioso, laicidad.

Religious pluralism and dialogue

There are two basic ways of understanding religious diversity: pluralism and exclusivism. According to the first, all religions are equally valid ways of approaching god, while the second holds that there is only one way of getting to know god; namely, through religious truth and salvation. This paper analyzes these two ways of understanding religious diversity in order to understand what conceptions of disagreement and dialogue can be inferred from each one. I argue that any dialogue on substantive

issues is likely to be unsuccessful if it seeks to end disagreement over such issues, but that dialogue may fulfill other functions (social, getting to know one another, etc.). Finally, I maintain that the most fruitful dialogue could be one that concerns the conditions of the possibility of interreligious dialogue itself, particularly those that have to do with toleration and political secularism.

Keywords: religious pluralism, exclusivism, interreligious dialogue, political secularism.

Gustavo Ortiz Millán

Es investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Es doctor en filosofía por Columbia University. Ha sido investigador visitante en la Universidad de California en Berkeley. Es autor de los libros *La moralidad del aborto* (Siglo XXI, 2009); *Aborto, democracia y empoderamiento* (Fontamara, 2014); es compilador y editor de varios libros, el más reciente de los cuales es *Lenguaje, mente y moralidad* (UNAM, 2015). Asimismo, es autor de diversos capítulos de libros y de artículos publicados en revistas especializadas, sobre temas de metaética, ética aplicada y estética.

*¿Qué verdad es la que limitan estas montañas,
la que es mentira en el mundo que hay al otro lado?*
M. de Montaigne, *Apología de Raymond Sebond*

I. Pluralistas y exclusivistas

Solemos hablar de “la religión” como si ésta fuera un fenómeno unitario y homogéneo. Pero esto es incorrecto, porque, como afirmaba el gran pragmatista estadounidense John Dewey, “no existe tal cosa como la religión en singular. Sólo hay una multitud de religiones. La ‘religión’ es un término estrictamente colectivo” (Dewey 2005, p. 16). No deberíamos, entonces, hablar de *la* religión, en singular, como si sólo hubiera una, sino siempre de *las* religiones. Pero reconocer que existen distintas religiones no es un problema. Eso ya lo reconocían los cristianos que desde siempre convivieron con los judíos, y posteriormente con los musulmanes; y también lo han sabido budistas, hindúes, jainistas, sijes y musulmanes, que han convivido en la India desde siempre. El problema del pluralismo religioso radica en que cada una de esas religiones sostiene que las creencias en las que se basa y que enseña son *verdaderas*. ¿Cómo pueden ser verdaderas *todas* las creencias religiosas? ¿Cómo si en muchas ocasiones hacen afirmaciones contradictorias e incompatibles? Esto es algo que reconocen las religiones mismas. Los judíos esperan la llegada de un mesías, mientras que los cristianos están en desacuerdo con ellos porque afirman que el mesías es Jesucristo, y que él es el único camino hacia dios y hacia la salvación espiritual. Unos piensan que las almas, al morir el cuerpo, transmigran y reencarnan en otros cuerpos, otros piensan que se reintegrarán al cuerpo para rendir cuentas en un juicio final. Tal vez la diferencia más radical sea que las religiones monoteístas afirman que hay un solo dios, las politeístas dicen que hay una multiplicidad de dioses, y otras más ni

siquiera postulan la existencia de un dios —como el budismo—. ¿Es posible que todas esas afirmaciones sean verdaderas? ¿Que la creencia de que sólo hay un dios sea igualmente verdadera que la creencia de que hay muchos dioses o de que no hay ninguno?

Las estadísticas sobre religiones nos dicen que hay 19 grandes religiones en el mundo subdivididas en 270 grandes grupos religiosos y otros más pequeños (sólo dentro del mundo cristiano se han identificado 34 mil grupos independientes).¹ Todas y cada una de ellas difiere de las otras en por lo menos alguna creencia, ¿pueden ser igualmente verdaderas? Hay al menos dos grandes respuestas para estas preguntas: la exclusivista y la pluralista (en ocasiones llamada también inclusivista).²

Los pluralistas nos dicen que todas las grandes religiones son caminos igualmente válidos hacia lo divino, hacia la salvación o la liberación, o hacia un tipo de realidad última a la que debemos aspirar. Tal vez en ningún lugar esté mejor ilustrada la posición pluralista que en la teosofía. La teosofía, surgida a mediados del siglo XIX, es un movimiento filosófico-religioso que se propone el estudio de las diversas religiones y que sostiene que todas ellas constituyen intentos igualmente valiosos de acercarse a dios, por lo tanto, cada religión posee una porción de una verdad universal. Hay un cuerpo de verdad que constituye la base de todas las religiones. “No hay religión más elevada que la verdad”, es el lema de la Sociedad Teosófica. Otra forma, más radical, de pluralismo se encuentra en la filosofía New Age. Ésta también sostiene que todas las religiones son intentos igualmente válidos de acercarse a dios o lo absoluto (concebido como una energía espiritual presente en el universo), y procede de manera sincrética uniendo ideas de distintas religiones —no siempre de forma coherente—, pero va más allá que la teosofía y afirma que ese acercamiento no es cuestión de creencias, sino de una experiencia religiosa que trasciende la razón y que consiste en “estar en armonía con el cosmos y en superar todo tipo de separación”.³

Los pluralistas suelen sostener que cada una de las grandes religiones nos pone en contacto con lo divino o con un tipo de realidad última y

en ese sentido es valiosa. Sin embargo, esta afirmación es problemática. ¿Cómo sabemos que efectivamente una religión nos pone en contacto con dios o con la realidad última? ¿Por un tipo de experiencia mística acaso? Tal vez ésta es sólo producto de mis propias creencias y mi fervor religioso. ¿Por revelación? ¿Cómo sé que ése es efectivamente el caso? En la mayoría de los casos, las revelaciones son cuestiones de fe. Es igualmente posible que mis creencias o mis experiencias religiosas no me pongan en contacto con ninguna divinidad y entonces todas las religiones serían falsas. No parece haber mejores razones para pensar que todas las grandes religiones son igualmente verdaderas que para pensar que todas son igualmente falsas.

Sin embargo, la posición pluralista tiene otros problemas más serios. Bajo un término tan positivo y tan de moda como “pluralismo” sólo se esconde una forma de relativismo.⁴ El relativismo niega que existan criterios objetivos que determinen la verdad objetiva y universal de una creencia sobre otras y, por lo tanto, todas las creencias religiosas son igualmente valiosas y verdaderas. Son verdaderas dentro del marco conceptual o la religión que les da origen. Mucha gente se siente atraída por el pluralismo porque es una posición que parece respetar a todas las religiones por igual y porque suena a tolerancia y libertad pero, al rechazar que existan criterios objetivos para las creencias religiosas, en realidad lo único que se está haciendo es devaluarlas a todas... incluida la propia. Si mi creencia vale tanto como la de cualquier otro, entonces parece que no tengo razones especiales, digamos, para creer que existe un solo dios y que a través de mi creencia en él lograré la salvación. Mi creencia no tiene ningún fundamento en un hecho que la haga verdadera. Igualmente podría creer que hay una multiplicidad de dioses, como afirman los politeístas. Para el relativista no hay un criterio objetivo para determinar la verdad de la cuestión; si lo hubiera, entonces tendría que aceptar que hay un punto de vista que es superior a los otros, pero eso es lo que el pluralista niega. Mi religión no tiene una categoría especial, es sólo una entre muchas. Pero entonces uno podría pensar que profesa ciertas creencias no porque considere que su religión es más

valiosa o más verdadera que las otras. A fin de cuentas, las razones para creer lo que creo son tan válidas como para creer lo contrario. Así, parece que la gente cree lo que cree sólo porque le tocó nacer en una determinada comunidad religiosa. De este modo, el pluralismo nos lleva a pensar que si uno tiene las creencias religiosas que tiene no es porque sean verdaderas y estén justificadas, sino que tal vez uno es católico porque nació en México o en España, pero probablemente sería musulmán si hubiera nacido en Arabia o en Indonesia. Pura contingencia: mi creencia en una religión no es una cuestión de la verdad de ese sistema de creencias religiosas, sino de la casualidad de que yo haya sido adoctrinado dentro de ese sistema. Pero esto no es novedad, es algo que ya sabía Montaigne en el siglo XVI:

Todo esto es signo muy evidente de que no acogemos nuestra religión sino a nuestra manera y con nuestras manos, y no de otro modo que como se acogen las demás religiones. Nos hemos encontrado en el país donde se practicaba, o nos fijamos en su antigüedad o en la autoridad de los hombres que la han defendido, o tememos las amenazas que dedica a los incrédulos, o seguimos sus promesas. Tales consideraciones deben emplearse en nuestra creencia, pero como subsidiarias. Son lazos humanos. Otra región, otros testigos, similares promesas y amenazas podrían imprimirnos por la misma vía una creencia contraria. Somos cristianos por la misma razón que somos perigordinos o alemanes (Montaigne 2007, p. 640).

Pero si somos cristianos como somos alemanes, ¿qué sucede con la verdad y la universalidad del cristianismo y de las otras religiones? Las religiones no se adoptan ni se transmiten por su verdad, sino por la autoridad de la costumbre o por la de los hombres que la han defendido.

Por otro lado, diversos filósofos han señalado que el pluralismo religioso puede hacer que la gente piense que, si las distintas creencias religiosas son todas igualmente válidas, en realidad no existe la verdad objetiva en cuestiones religiosas –por lo menos una que pueda ser descubierta por los seres humanos–. El pluralismo religioso puede entonces conducir al escepticismo, a la indiferencia o, en última instancia, al nihilismo. Da igual pensar una cosa que otra, porque a fin de cuentas nunca vamos a conocer la verdad en cuestiones de religión.

En el espectro opuesto a la posición pluralista está el *exclusivismo*. Éste se da cuenta de los problemas a los que conduce el pluralismo y lo rechaza. Por eso sostiene que existe una sola vía hacia lo divino, hacia la realidad última o hacia la salvación. Por lo tanto, sólo un sistema de creencias religiosas puede ser verdadero y, forzosamente, todos los otros serán falsos. Históricamente, las grandes religiones monoteístas, como el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, han rechazado el pluralismo y han tendido hacia el exclusivismo (mientras que el politeísmo lo ha hecho hacia el pluralismo⁵). Por ejemplo, en el Evangelio de Juan, Jesucristo afirma: “Yo soy el camino y la verdad, y la vida: nadie viene al Padre, sino por mí” (Jn 14:6); y en el libro de los Hechos de los Apóstoles, Pedro nos dice: “Porque no existe bajo el cielo otro Nombre dado a los hombres, por el cual podamos alcanzar la salvación” (Hch 4:12). Es decir, sólo a través del dios cristiano y de su hijo, Jesucristo, se llega a la verdad y la salvación (“Fuera de la Iglesia no hay salvación”, afirman muchos). Si los cristianos no hubieran pensado de esa forma exclusivista, entonces tal vez nunca hubieran tenido la posición misionera y evangelizadora con la que se preocuparon por convertir a los gentiles que no compartían su fe. Por eso Jesús les dice a sus discípulos: “Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado” (Mat. 28:19-20). El misterio de Jesucristo, dice Pablo, “fue dado a conocer a todos los gentiles para llevarlos a la obediencia de la fe” (Rom. 16:26). El exclusivista piensa: “Yo creo en el único y verdadero dios, sólo a través de él se logra la salvación. ¿Debería permanecer impassible viendo cómo todos los que no piensan como yo, los que viven en el error, se condenan?”⁶ Es casi natural que, cuando pensamos que lo que creemos es verdad —aunque en realidad no lo sea—, tratemos de corregir a quien sabemos que cree algo falso, a quien vive en el error. Sobre todo si lo que está en juego es la salvación espiritual o la condenación eterna. Ahora, cómo sé que efectivamente mi creencia religiosa es verdadera es otra cuestión.

Mientras que el pluralista está llevado a sostener, en general, que no existen mejores razones para tener un credo u otro, el exclusivista piensa que la razón por la que cree es porque lo que cree es verdad y está justificado, y por eso no habría razón para cambiar su creencia. Aunque si en algún momento tomara como una posibilidad seria la verdad de otro credo, eso podría llevarlo a revisar sus creencias, cambiarlas y convertirse a esa otra religión. La perspectiva pluralista no parece estar tan bien equipada para explicar la lógica de la conversión religiosa como lo está la exclusivista: ¿por qué alguien se convertiría a otra religión si esa es tan verdadera y da tan buenas razones como la religión que actualmente tiene? ¿Por razones puramente prácticas? Tal vez, pero entonces la conversión religiosa sería un asunto de mera conveniencia personal, no de aceptación de una verdad última.

Ahora, habría que distinguir con más cuidado entre las posiciones exclusivistas acerca de la verdad y acerca de la salvación. Uno puede pensar que no todas las grandes religiones son igualmente verdaderas, pero que son intentos valiosos por llegar a la verdad y esos intentos pueden llevar a la salvación espiritual. Así, por ejemplo, Karol Wojtyła afirmó que “el hombre –todo hombre sin excepción alguna– ha sido redimido por Cristo, porque con el hombre –cada hombre sin excepción alguna– se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello” (Wojtyła 1980, p. 82). Según esto, es posible la salvación fuera del cristianismo, porque Cristo vino a redimirnos a todos los creyentes y a los no creyentes por igual. Esta posición sería exclusivista acerca de la verdad, pero inclusivista acerca de la salvación, es decir, aunque uno no crea la verdad, aun así puede salvarse. Sin embargo, algunos exclusivistas dirán que eso despoja de sentido a la idea de que dios mandó a su hijo a la Tierra para dar su mensaje salvador al género humano. Si cualquier vía diferente a la cristiana nos lleva a la salvación, ¿entonces por qué deberíamos ser cristianos?

El ateísmo también es una forma de exclusivismo acerca de la verdad –aunque obviamente no acerca del camino verdadero hacia dios–.

Dado que sostiene que no existe ni uno ni muchos dioses, está obligado a ver todas las posturas religiosas teístas como falsas; no son igualmente válidas que la creencia de que dios no existe, simplemente son incompatibles e irreconciliables.

Estas son, en términos generales, las dos grandes opciones frente a la diversidad religiosa. Son dos opciones excluyentes ante las que hay que tomar partido en cuestiones religiosas. Yo no recomendaría al creyente la opción pluralista: no sólo devalúa la propia creencia religiosa, como dije antes, sino que conduce a la inconsistencia (algunos dirán que es autodestructible). Supongamos, sin conceder, que el pluralismo es verdadero y que todas las religiones son caminos igualmente válidos y verdaderos hacia dios. Entonces el exclusivismo, digamos, del judaísmo o del cristianismo sería verdadero y, si lo es, el pluralismo es falso. Si insistiéramos en salvarlo y dijéramos que el pluralismo es verdadero porque da una mejor explicación de la diversidad religiosa que el exclusivismo, entonces nos veríamos obligados a decir que, como hipótesis religiosa, el pluralismo es mejor o superior que el cristianismo y las otras posiciones religiosas exclusivistas. Si el pluralismo es *superior* a estas otras, entonces también es falso —porque justamente sostiene que ninguna perspectiva religiosa es superior a las otras—. El pluralismo, entonces, es inconsistente.

Finalmente, aunque he hablado de las dos grandes posiciones frente a la diversidad religiosa, es justo mencionar una tercera: el agnosticismo. El agnóstico pone en suspenso su creencia sobre la existencia o no existencia de dios(es), por lo tanto, también sobre la verdad de las creencias religiosas en general (incluida la del ateo). Duda igualmente que una, todas o ninguna de las grandes religiones sean verdaderas.

II. El diálogo ante el pluralismo religioso

Todo lo que he dicho hasta aquí tiene implicaciones directas en las actitudes que los diversos creyentes tengan entre sí, pero también las que

tengan éstos hacia los no creyentes y viceversa. Aquí quiero centrarme en sus implicaciones sobre nuestras actitudes hacia el diálogo entre creyentes, y entre éstos y los no creyentes. El Vaticano, a partir de una iniciativa de Joseph Ratzinger en 2009, ha insistido en que se debe buscar el diálogo entre los creyentes y los no creyentes, y ha organizado para ello una serie de encuentros llamados el Atrio de los Gentiles. Esta es parte de la justificación que dio Ratzinger del proyecto:

Creo que la Iglesia debería abrir también hoy una especie de “patio de los gentiles” donde los hombres puedan entrar en contacto de alguna manera con Dios sin conocerlo y antes de que hayan encontrado el acceso a su misterio, a cuyo servicio está la vida interna de la Iglesia. Al diálogo con las religiones debe añadirse hoy sobre todo el diálogo con aquellos para quienes la religión es algo extraño, para quienes Dios es desconocido y que, a pesar de eso, no quisieran estar simplemente sin Dios, sino acercarse a él al menos como Desconocido (Ratzinger 2009).

A la luz de este proyecto y de nuestra discusión previa sobre pluralismo religioso debemos preguntarnos, ¿es posible un diálogo interreligioso fructífero? ¿O entre creyentes y no creyentes? Y si sí, ¿qué tipo de diálogo? El problema de la diversidad religiosa es que conduce a desacuerdos acerca de casi cualquier cosa dentro del ámbito religioso; pero hay distintos tipos de desacuerdos. Primero que nada, digamos que hay desacuerdo cuando dos o más personas tienen creencias opuestas o en conflicto sobre algún asunto. Si dijéramos, por ejemplo, que simplemente tienen sentimientos, actitudes o intereses diferentes no podríamos decir, en sentido estricto, que existe un desacuerdo. Tienen que tener creencias diferentes e incompatibles acerca de cuestiones de hecho o de valores. Sólo así se puede explicar el desacuerdo. ¿Qué tipo de diálogo puede haber cuando existen estos desacuerdos? Aunque hay distintos tipos de desacuerdo y de diálogo, quiero examinar primero lo que llamaré desacuerdos sobre “cuestiones religiosas sustantivas”, como la existencia de uno, varios o ningún dios, la posibilidad de salvación espiritual, la existencia y destino del alma, pero también cuestiones morales sobre cómo debería vivir la gente su vida, cuáles son los valo-

res morales más importantes y un largo etcétera, que constituye lo que filósofos como Rawls han llamado “doctrinas comprensivas del bien”. Quiero argumentar aquí que no deberíamos esperar un diálogo fructífero sobre este tipo de desacuerdos, porque es muy probable que no nos lleve a acuerdos, sino seguramente a la frustración y a más desacuerdos. Un diálogo fructífero debería esperarse en otras áreas, pero sobre todo en aquella que tiene que ver con las circunstancias y el diseño institucional que permiten la coexistencia de los distintos credos.

Si examinamos las dos grandes posiciones sobre la diversidad religiosa que he expuesto, entenderemos por qué lo más probable es que el diálogo sobre cuestiones religiosas sustantivas no sea fructífero. Esto si pensamos que una de las funciones del diálogo es la de tratar de llegar a acuerdos entre las partes que están en desacuerdo –porque el diálogo puede tener otras funciones–.

¿Qué sentido puede tener el diálogo sobre cuestiones sustantivas para un pluralista? Alguien que piensa que todas las religiones son caminos igualmente válidos y verdaderos pensará que, si existen desacuerdos, estos deben ser simplemente superficiales, no sustantivos. Porque en las cuestiones sustantivas mi respuesta es tan válida como la opuesta. Si las creencias de las grandes religiones son todas verdaderas, entonces realmente no existen desacuerdos de fondo. ¿Qué sentido tiene el diálogo, entonces? Ciertamente no tiene el sentido de que lleguemos a un acuerdo: no lo necesitamos. Tampoco el de tratar de hacer que el otro cambie de opinión, ¿para qué, si su opinión es tan válida como la mía? Como ha dicho Joseph Ratzinger en su ataque al relativismo:

En el sentido relativista, *dialogar* significa poner la propia posición, esto es, la propia fe, al mismo nivel que las convicciones de otros, sin reconocer en principio más verdad en ella que la que se atribuye a la opinión de los otros. Un diálogo auténtico puede tener lugar sólo si supongo en principio que el otro puede estar tan en lo correcto o más que yo (Ratzinger 2008, p. 230).

El diálogo auténtico para resolver desacuerdos sólo tiene sentido si acepto, en primer lugar, que existe el desacuerdo, y en segundo, que es

posible que las razones del otro puedan ser más o menos correctas que las mías, no que están al mismo nivel.

Sin embargo, el pluralista se engaña: existen desacuerdos genuinos entre gente con distintas creencias religiosas y entre estos y los no creyentes. Pensemos, por ejemplo, en el ámbito de los desacuerdos morales por posturas religiosas. Unos creen, digamos, que la homosexualidad está prohibida por dios y por lo tanto es inmoral, otros no lo creen; unos creen que un cigoto es una persona en todo el sentido de la palabra, que su vida es sagrada y que tiene derecho a la vida, y por eso rechazan el aborto, otros, en cambio, niegan que un cigoto sea una persona con derechos y por eso ven el aborto como moralmente permisible. Todas estas creencias no pueden ser igualmente verdaderas. Alguien que afirme que lo son está ciego ante el desacuerdo y esa postura no ayuda a resolver problemas prácticos —por ejemplo, acerca de cómo legislar sobre el matrimonio homosexual o sobre el aborto—. Por más diálogo que haya, éste no va a ayudar a resolver el desacuerdo: porque cada uno de los dialogantes pensará que su postura es tan válida y verdadera como la del otro, así es que ¿por qué tendría que aceptar la del otro como superior?

El exclusivismo, en cambio, sí reconoce la existencia de desacuerdos y eso ya es ganancia. Existen desacuerdos genuinos porque tanto los creyentes de distintas religiones, como los no creyentes, tenemos creencias contradictorias, incompatibles e irreconciliables sobre cuestiones de hecho y sobre valores. Uno dice que hay un dios, otros que hay muchos y el tercero afirma que no hay ninguno. Uno piensa que la eutanasia es moralmente permisible porque sostiene que el valor de la autonomía personal puede pesar más que el valor de la vida; otro piensa que no es permisible, dado que sólo dios puede disponer de la vida de alguien, que es sagrada. El exclusivista piensa que sólo una de esas creencias puede ser verdadera, que sólo uno puede tener razón, no todos. Obviamente, cada uno pensará que él la tiene, y por eso cree lo que cree. El problema, sobra decirlo, es que en la mayoría de los casos —esos que son realmente difíciles—, resulta virtualmente imposible determinar quién tiene la razón,

de un modo que satisfaga a quienes están en desacuerdo. Simplemente no existe un modo universalmente aceptado (algunos dirían “racional”) de determinar la verdad de las afirmaciones sustantivas de los discursos religiosos: en última instancia, son una cuestión de fe, sustentada en un cierto sistema de creencias religiosas. Los creyentes tendrían que salirse de sus propios sistemas de creencias y abandonar su fe para poder analizar y determinar objetivamente la verdad de sus propias afirmaciones y contrastarla con la afirmación contraria. Pero salirse de sus propias creencias para examinarlas de manera objetiva resulta virtualmente imposible.

Es probable, desde la perspectiva exclusivista, que sucedan dos cosas: 1) que el desacuerdo sólo refuerce a cada uno de los distintos creyentes en su fe y le haga pensar que su religión es la única verdadera (así exclamará “¡Por dios, cómo es posible que todavía hoy haya alguien que piense que existen muchos dioses, qué primitivo!”, o bien dirá “¡En qué cabeza cabe que los homosexuales puedan casarse, es antinatural!”). Quien piensa de este modo exclusivista tenderá a ver todas las otras creencias religiosas como falsas, como meras supersticiones, cuando no como alguna forma de culto demoníaco. Por lo mismo, se escandalizará cuando vea que las otras religiones se expanden, que florece el error. Esta posición abona a la intolerancia, como lo señaló Hume. 2) Otra cosa que puede suceder es que el desacuerdo irresoluble sobre una creencia la socave intelectualmente y se pierda confianza en ella; esto puede llevar a la conversión religiosa o a la pérdida de fe. En el caso de la conversión se ha llegado a un acuerdo, con la pérdida de fe, no —a menos que el debate haya sido con un ateo muy convincente—.

Mucho de lo que he dicho acerca del diálogo sobre cuestiones sustantivas entre creyentes, desde la perspectiva exclusivista, es aplicable al que se da con los no creyentes. El creyente apela a algo que el no creyente simplemente no tiene: fe. Cuando el no creyente pide razones de fondo, llegará un punto en que el creyente sólo pueda ofrecer su fe, y la fe es un límite a la argumentación racional. Esto es inaceptable para el no creyente... por lo menos para el no creyente ilustrado.

De modo que el exclusivismo, aunque reconoce los desacuerdos, no parece tampoco tener una posición que ayude al diálogo interreligioso y con los no creyentes, al menos sobre cuestiones sustantivas, que no son negociables. Aunque ocasionalmente puede llevar a la conversión religiosa, el diálogo sobre cuestiones religiosas sustantivas, insisto, es probable que no sea fructífero en el sentido de que resuelva desacuerdos sobre esas cuestiones. En cuestiones religiosas sustantivas, gente razonable naturalmente tiende a estar en desacuerdo. Es más, podríamos ir más lejos y parafrasear las palabras de Milan Kundera (1988, p. 146), que a su vez parafrasea un proverbio judío que dice “El hombre piensa, dios ríe”: ¿Por qué ríe dios al observar a los hombres que piensan y dialogan? Porque cuanto más piensan y dialogan los hombres, más lejano está el pensamiento de uno del pensamiento de otros. Sobre cuestiones sustantivas, mientras más dialoguemos, es probable que más nos encontremos en desacuerdo. (Podría llevar más allá mi escepticismo y mi pesimismo acerca del acuerdo y afirmar que, cuando finalmente nos ponemos de acuerdo sobre cuestiones sustantivas, eso revela que algo anda mal; como decía Baudelaire: “El mundo sólo marcha mediante el malentendido. Y todo el mundo se pone de acuerdo mediante el malentendido universal. Pues si, por desgracia, llegaran a comprenderse, jamás podrían ponerse de acuerdo” [Baudelaire 1961, p. 987]). La comprensión mutua no implica coincidencia, dado que donde hay coincidencia no hace falta un entendimiento sobre algo). Entonces, ¿qué tipo de diálogo puede ser fructífero?

Creo que puede haber distintos tipos de diálogo interreligioso, y con los no creyentes, que sean fructíferos en el sentido de que nos conduzcan a acuerdos benéficos para todos y esos son los que deberíamos promover.⁷ Pienso, por ejemplo, en un tipo de diálogo que busca tener un mejor conocimiento del otro; o el que busca reconocer valores comunes; o el que busca la promoción conjunta de la paz o la reconciliación después de heridas históricas causadas por afrentas o enfrentamientos religiosos; o el que busca realizar labores sociales conjuntamente. Son tipos de diálogo que tienen objetivos prácticos. Como en el diálogo sobre cuestiones sustantivas, nada garantiza que lleguemos a acuerdos, pero aquí existe

una presión práctica para actuar, aun cuando sigamos en desacuerdo. Lo mismo puede suceder con otro tipo de diálogo, que es el que más debemos buscar, porque es el diálogo más fructífero que puede haber: el que tiene que ver con las circunstancias que permiten la coexistencia entre los distintos credos; aquel, por ejemplo, que busca reconciliar distintos enfoques sobre la libertad religiosa, la tolerancia y la laicidad del estado.

La diversidad de creencias en conflicto entre creyentes, y entre éstos y los no creyentes es tan grande, que es probable que nuestros desacuerdos sobre cuestiones sustantivas crezcan con el diálogo. Sin embargo, tenemos que vivir juntos y, en general, hoy en día tendemos a estar de acuerdo en que la violencia no es el medio para resolver nuestros desacuerdos, eliminando a quien no piensa como yo: necesitamos de la tolerancia, del respeto mutuo y de condiciones que permitan que yo pueda seguir manteniendo mis creencias en un ambiente donde los otros piensan que estoy equivocado.

A estas alturas ya se habrá notado la conexión que tienen el pluralismo y el exclusivismo con la idea de tolerancia. Si para el pluralista no importa lo que el otro crea porque básicamente estamos de acuerdo, entonces la tolerancia no es necesaria. El exclusivista sí necesita de la tolerancia, porque piensa que el otro está equivocado y se horroriza cuando el error florece, pero el otro piensa exactamente lo mismo de él, de modo que se dan las condiciones para la intolerancia y la rencilla. Cuando se proclaman y se quieren imponer verdades religiosas absolutas –por ejemplo, a través de la violencia o de la complicidad del estado– no hay espacio ni para la pluralidad ni para el diálogo. Por eso tendríamos que promover un diálogo sobre las condiciones que permiten que convivamos en la diversidad con respeto y tolerancia. Un diálogo, por ejemplo, sobre el modelo de sociedad y sobre el diseño de las instituciones que impidan que las mayorías religiosas aplasten a las minorías.⁸

Históricamente hemos encontrado que el estado democrático, liberal, pluralista y laico nos da las mejores condiciones para que se lleve a cabo ese diálogo, porque respeta la igualdad de derechos de cada individuo de tener sus propias convicciones religiosas sustantivas, o sea, respeta la diversidad

religiosa. También nos da las mejores condiciones para la resolución de desacuerdos sustantivos que llevan a conflictos prácticos entre los distintos creyentes y entre éstos y los no creyentes (como aquellos que tienen que ver con el lugar de la mujer en la sociedad, con la penalización del aborto, el matrimonio homosexual, con la participación de las religiones en política, etc.), porque idealmente, un estado laico funge como un árbitro imparcial: un estado lo más imparcial que sea posible acerca de concepciones sustantivas del bien en una sociedad plural; un estado que no favorezca a una asociación religiosa sobre las otras, una visión del mundo y una concepción del bien por sobre las de los distintos no creyentes. Si lo hace, está pasando por encima de sus derechos: una de las funciones de los derechos es la de proteger los intereses de las minorías frente a la acción de distintas instituciones sociales, como las asociaciones religiosas y el estado.

Pero no todos, creyentes y no creyentes, entendemos de la misma manera qué significa “laicidad”, “libertad religiosa”, “tolerancia” y otros términos. Por eso, no puede haber un diálogo más fructífero que ese: un diálogo sobre qué entendemos por estos términos y sus implicaciones. No sé si el acuerdo aquí sea posible, pero existe una presión práctica para ponernos de acuerdo y actuar de manera conjunta, incluso aunque después sigamos estando en desacuerdo. La presión práctica proviene del hecho de que éste es un diálogo sobre las condiciones de posibilidad del diálogo mismo entre los distintos creyentes y entre éstos y los no creyentes. Sin ese diálogo, es posible que los otros tipos de diálogo —el diálogo sobre cuestiones religiosas sustantivas, el que busca el conocimiento mutuo o el que tiene fines sociales— nunca se puedan realizar. Tanto creyentes como no creyentes deberíamos dialogar sobre eso y buscar llegar a acuerdos en beneficio de todos.⁹

Notas

¹ Barrett *et al.* (2001). Los datos también provienen de la página web Religious Tolerance <<http://www.religioustolerance.org/worldrel.htm>> y de Watchman Fellowship <<http://www.watchman.org/index-of-cults-and-religions/>>.

² Cfr. Zagzebski (2007, cap. 9).

³ En la filosofía de la religión, esta posición ha sido defendida por Hick (1980).

⁴ “Pluralismo” es un término que se usa para designar distintas posturas teóricas: algunas de ellas implican relativismo, otras no. Un pluralismo de valores, por ejemplo, no es incompatible con la objetividad y con la negación del relativismo. Sin embargo, en este caso, el pluralismo religioso tiene una fuerte tendencia hacia el relativismo, dado que no se compromete con que existan verdades objetivas universalmente aceptadas por todas las religiones, sino que muchas proposiciones opuestas pueden ser igualmente verdaderas.

⁵ Del mismo modo, el monoteísmo ha tendido hacia posiciones intolerantes, mientras que el politeísmo, hacia la tolerancia. Esto ya lo señalaba David Hume: “Siempre que se admita un único objeto de adoración, la adoración de otras deidades se considera como algo absurdo e impío. Y, es más, esta unicidad de objeto parece requerir, naturalmente, una unidad en la fe y en las ceremonias, y da a los artistas justificación para representar a sus adversarios como seres profanos y blanco de la venganza divina y humana. Pues como cada persona está convencida de que su respectiva fe y adoración son enteramente aceptables a los ojos de la deidad, y como nadie puede concebir que el mismo ser divino se complazca con ritos y principios diferentes y opuestos entre sí, las varias sectas caen naturalmente en un estado de mutua animosidad y se atacan con ese celo y rencor sagrados que son, de entre todas las pasiones humanas, las más furiosas e implacables. [...] La intolerancia de casi todas las religiones que han mantenido la unicidad de Dios es tan notable como el principio contrario de los politeístas” (Hume 1992, pp. 59-60).

⁶ Joseph Ratzinger lo pone de este modo: “Los creyentes creemos que tenemos algo que decirle al mundo, a los demás, que la cuestión de Dios no es una cuestión privada, entre nosotros, de un club que tiene sus intereses y hace su juego. Por el contrario, estamos convencidos de que el hombre necesita conocer a Dios, estamos convencidos de que en Jesús apareció la verdad, y la verdad no es propiedad privada de alguien, sino que ha de ser compartida, ha de ser conocida” (Ratzinger y Flores d’Arcais 2008, p. 29).

⁷ Sigo aquí, en sus líneas generales, algunas ideas de Arinze (2001). Véase también Huang (1995).

⁸ No puede haber diálogo si no se pasa de un nivel de discusión a otro, por ejemplo, de la discusión religiosa a la política, que es algo que han afirmado filósofos como John Rawls y Jürgen Habermas. Para el primero, por ejemplo, los agentes no dialogan como participantes de lo que llama las “concepciones comprensivas del mundo”, sino en tanto agentes que también pertenecen a una comunidad política.

⁹ Agradezco a Carlos Pereda y a Héctor Islas sus comentarios a una versión previa de este ensayo.

Bibliografía

- ARINZE, F. (2001). "The Church and interreligious dialogue", *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 4, no. 1, pp. 156-177.
- BARRETT, D., Kurian, G. y Johnson, T. (comps.) (2001). *World Christian Encyclopedia*, Oxford: Oxford University Press.
- BAUDELAIRE, C. (1961). *Mi corazón al desnudo, Obras*, trad. N. Lamarque. México: Aguilar.
- DEWEY, J. (2005). "La religión versus lo religioso", *Una fe común*, Buenos Aires: Losada, 2005.
- HICK, J. (1980). *God has Many Names*, Philadelphia: Westminster Press.
- HUANG, Y. (1995). "Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism", *International Journal for Philosophy of Religion* 37, pp. 127-144.
- HUME, D. (1992). *Historia natural de la religión*, trad. C. Mellizo, Madrid: Tecnos.
- KUNDERA, M. (1988). *El arte de la novela*, México: Vuelta.
- MONTAIGNE, M. (2007). *Los ensayos*, trad. J. Bayod Brau, Barcelona: Acantilado.
- RATZINGER, J. (2008). "Relativism: The Central Problem for Faith Today", *The Essential Pope Benedict XVI*, Nueva York: Harper-Collins.
- _____ (2009). Discurso a la Curia romana, 21 diciembre 2009, disponible en: <<http://www.cultura.va/content/cultura/es/dipartimenti/ateismo-e-non-credenza/discorso-di-fondazione-di-benedetto-xvi.html>>. Consultado el 4 de septiembre de 2015.
- RATZINGER, J. y Flores D'Arcais, P. (2008). *¿Dios existe?*, Madrid: Espasa.
- RELIGIOUS Tolerance <<http://www.religioustolerance.org/worldrel.htm>>. Consultado el 4 de septiembre de 2015.
- WATCHMAN Fellowship <<http://www.watchman.org/index-of-cults-and-religions/>>. Consultado el 4 de septiembre de 2015.
- WOJTYLA, K. (1980). "El hombre redimido y su situación en el mundo contemporáneo", *Cristo, Salvador del mundo de hoy*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980.
- ZAGZEBSKI, L. (2007). *Philosophy of Religion. An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell.



Recepción: 27 de noviembre de 2015

Aceptación: 15 de diciembre de 2015

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE AUTONOMÍA DE LUIS VILLORO A TRAVÉS DE LA SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA

Alejandro Estrella González
Universidad Autónoma Metropolitana

Resumen/*Abstract*

En este artículo se hace un estudio del texto “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana” escrito por Luis Villoro en 1987. La relevancia del texto reside en que permite apreciar la concepción de la filosofía del pensador mexicano. Se trata de una apuesta por la actividad filosófica como autonomía de la razón y como congruencia entre pensamiento y vida. Desde la sociología de la filosofía, el artículo da razón histórica de esta toma de posición al ubicarla en el contexto de reorganización de la redes filosóficas mexicanas durante la segunda mitad de la década de los 60 del siglo pasado; en concreto por la desaparición de la red historicista tras la muerte de José Gaos y su polarización en una red vinculada a la historia de las ideas (Zea) y otra a la filosofía analítica (Villoro).

Palabras clave: autenticidad, autonomía, red filosófica, generación intelectual.

An approach to Luis Villoro’s concept of autonomy through the sociology of philosophy

This article presents a study of the text: “Leopoldo Zea: the possibility of a Latin American philosophy” (“Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoameri-

cana”) written by Luis Villoro in 1987. The importance of this text resides in the fact that it allows an appreciation of Villoro’s conception of the philosophy of Mexican thinkers. It is a treatise in favor of the autonomy of reason and of congruence between thought and life. From the sociology of philosophy, this article provides historical justification for this position and locates it in the context of the reorganization of networks of Mexican philosophy in the second half of the 1960s; specifically, due to the disappearance of the historicist current after José Gaos’ death and its polarization into networks linked to the history of ideas (Zea) and to analytical philosophy (Villoro).

Keywords: Authenticity, autonomy, philosophical net, intellectual generation.

Alejandro Estrella González

Es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Cádiz. Actualmente es profesor titular del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, Unidad Cuajimalpa, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Alejandro Estrella trabaja en la línea de investigación de la sociología de la filosofía y de la historia intelectual, producto de la cual es su último libro *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas*. En la actualidad realiza un estudio de filosofía comparada del proceso de formación del campo filosófico mexicano y español durante el primer tercio del siglo pasado. Es autor de más de una veintena de artículos en revistas mexicanas e internacionales. Finalmente, cabe destacar que ha trabajado el área de investigación de la historiografía y la epistemología de la historia, centrándose especialmente en el estudio de los historiadores marxistas británicos. En este marco, publicó a finales de 2011 su libro *Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E.P. Thompson* y ha realizado una edición crítica de los artículos publicados por Thompson en la década de los 50 del siglo pasado.

Planteamiento del problema

He de reconocer que me resulta temerario intentar un balance de una obra como la de Luis Villoro que recorre una infinidad de temas y que dialoga a partir de diferentes tradiciones filosóficas. Es por ello que voy a seguir una estrategia alternativa a la de un recorrido cronológico, que siempre sería parcial y somero, por las principales etapas del pensamiento del filósofo mexicano.

En una entrevista que le realicé en 2010, Villoro me comentaba que la gran aportación de Ortega a la filosofía residía en el hecho de haber insistido en la necesidad de pensar y pensarnos desde la circunstancia en la que nos situamos, la cual nos dota de una perspectiva específica, de un punto de vista que moldea nuestra capacidad para entender y valorar la realidad.¹ Cabría decir entonces: ¿desde qué circunstancia me sitúo frente a la obra de Villoro? ¿Cuál es mi punto de vista al respecto?

Por razones relacionadas con mi formación y los temas de investigación a los que me he dedicado recientemente, la obra de Villoro me ha interesado por dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, porque creo que en Villoro hay una noción de la subjetividad en términos disposicionales, alejados de cualquier tipo de sustancialismo. En *Creer, saber y conocer*, cuestionaba el concepto de creencia como ocurrencia mental y sostenía en cambio la posibilidad de pensarlo como una disposición (Villoro, 2009: 31-40). Las creencias en tanto que disposiciones constituyen un estado interno del sujeto que funciona como una guía de posibles acciones bajo determinadas circunstancias (Villoro, 2009: 40-42). Aunque Villoro no deja de discutir los problemas que acarrea esta definición, creo que su apuesta permite situarlo en el marco de una tradición que, desde Aristóteles a Husserl o Merleau-Ponty pasando por Tomas de Aquino, desemboca hoy en la moderna sociología de las disposiciones.

Creo que entender la manera específica en la que podría situarse Villoro en esta tradición antropológica contribuiría a comprender algunas de sus más importantes tomas de posición epistémicas y morales.

La segunda cuestión que me ha interesado de la obra de Villoro remite a su concepción de la actividad filosófica y cómo, través de su obra, podemos comprender el contexto filosófico e intelectual de buena parte de la historia mexicana del siglo xx. Sin duda hay una multitud de textos de Villoro que constituyen una puerta de entrada a este problema. Pero, por razones que expondré a continuación, me gustaría discutir en específico sobre un pequeño escrito de 1987. El texto se titula: “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana” y fue publicado por *Cuadernos Americanos*.

El ensayo constituye un diálogo con Leopoldo Zea sobre la posibilidad y la naturaleza de una auténtica filosofía latinoamericana y mexicana. El interés de este pequeño texto radica para mí en que combina una dimensión normativa con una serie de claras referencias al contexto histórico de la filosofía mexicana del siglo xx, lo que posibilita su reconstrucción. Señalaba Carlos Pereda en *La filosofía en México en el siglo xx* que es posible distinguir dos tipos de lecturas del texto filosófico (Pereda, 2013): por un lado, la lectura del cronista, que aspira a reintegrar el texto en su contexto de producción; por otro, la lectura argumentada, que sería la propia del observador participante e implicaría encarar el texto, no como documento histórico o social, sino como un conjunto de argumentos para discutir y resolver problemas actuales. La diferencia fundamental residiría en la intención que inspira la lectura: en el primer caso, consideramos el texto como un medio para explicar una realidad ulterior, bien sistemas de ideas, bien motivos psicológicos o bien configuraciones sociales; en el segundo, como un fin en sí mismo que requiere una valoración y un diálogo razonado.

Mi interés en el ámbito de la sociología de la filosofía me ha llevado a preguntarme por la manera en la que se relacionan ambas lecturas y hasta dónde una remite a la otra.² La ventaja que veo en este pequeño

texto de Villoro sobre el que voy a discutir —dependiendo del objetivo que nos marquemos, no siempre el gran tratado es el mejor medio para comprender un pensamiento— es la facilidad con la que pueden ensayarse ambas lecturas: una lectura normativa sobre la actividad filosófica en América Latina y una lectura histórica sobre las ideas y las configuraciones sociales que contribuyeron a explicar el problema de la autenticidad de la filosofía latinoamericana.³

La contradicción de la filosofía latinoamericana

Villoro recuerda al principio de su ensayo cómo para Zea la falta de autenticidad de la filosofía debía entenderse en términos de ajenidad y extrañeza (Villoro, 1995: 91). De manera que una filosofía auténticamente mexicana habría de encarar el camino de lo propio, de lo que distingue a México y su pensamiento frente a lo ajeno.

Existen para Zea, recuerda Villoro, dos vías para lograr esto: tratar temas universales vistos desde la circunstancia propia del hombre mexicano y tratar temas propios, problemas que sólo se dan en la circunstancia mexicana. Este planteamiento es deudor de una dicotomía esencial: la contraposición entre la circunstancia concreta y lo universal que Zea resuelve señalando que lo universal sólo puede alcanzarse a través de lo singular y concreto (Villoro, 1995: 92). Ahora bien, apoyándose en Abelardo Villegas, Villoro recuerda cómo este proyecto filosófico nunca dejó suficientemente claro cuál era la relación entre la circunstancia y lo universal, de qué manera era posible alcanzar lo segundo a partir de lo primero (Villoro, 1995: 94). La contradicción entre ambos términos dificultaba una resolución del problema. De ahí que Villoro sostenga la necesidad de que el logro de una filosofía auténtica se fundamente sobre nuevos principios ajenos a lo peculiar y distintivo de su objeto (Villoro, 1995: 95).

La autenticidad como autonomía de la razón

¿Cuál es la propuesta de Villoro? Partiendo de una definición muy general de la filosofía como un conjunto de proposiciones creídas, el filósofo distingue dos causas de las creencias: las razones y los motivos (Villoro, 1995: 97 y 98). Las razones son definidas como las justificaciones aducidas para sostener la verdad o la probabilidad de lo creído. Retomando una tradición que se extiende desde Sócrates a Wittgenstein, Villoro entiende la filosofía como el análisis y examen racional de los supuestos de cualquier creencia aceptada sin discusión. Este es el principio que fundamenta la autonomía de la razón: la crítica de las opiniones y doctrinas recibidas ateniéndose a las razones propias (Villoro, 1995: 99).

En este punto, Villoro se encuentra en disposición de reformular qué es una filosofía auténtica: aquella que cumple con el requisito de la autonomía; autenticidad es autonomía de la razón. De aquí que el pensamiento inauténtico quede definido como aquel que carece de un examen personal de las razones que pretenden justificarlo; inautenticidad es carencia de crítica y de reflexividad. Como consecuencia, lograr una filosofía auténticamente mexicana pasaría, no por reflexionar sobre lo propio o desde lo propio, sino por lograr las condiciones de reflexividad y crítica adecuadas para el desarrollo de una filosofía autónoma (Villoro, 1995:100).

La autenticidad como congruencia entre pensamiento y vida

Por otro lado, Villoro define los motivos como cualquier causa psicológica —razones prácticas e impulsos emotivos— que induce a la acción. Cualquier filosofía responde a motivos: los temas y las técnicas que se eligen suelen estar determinados por los intereses y las necesidades del filósofo —los cuales, por otro lado, señala perspicazmente, pueden no ser sólo personales sino del grupo al que aquél pertenece— (Villoro, 1995: 101).

De aquí, Villoro puede definir una segunda forma de inautenticidad: cuando las creencias profesadas no responden a motivaciones personales, la filosofía se encuentra disociada de las necesidades y de las inquietudes reales de la persona o del grupo a la que éste pertenece: el pensamiento se convierte entonces en un juego intelectual desligado de la vida (Villoro, 1995: 102). Ahora bien, es necesario insistir que la inautenticidad no consiste aquí en adoptar filosofías nacidas en otras circunstancias sino en sostener aquellas que no responden a necesidades e intereses reales (Villoro, 1995: 103). Una filosofía auténtica es aquella que, independientemente de dónde haya sido producida, ha sido adaptada a la realidad en la que se asume y sus ideas son congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan.

Como puede apreciar el lector, Villoro desplaza el problema de la autenticidad de la filosofía de su objeto de estudio a la manera en la que ésta se practica. Parece que la autenticidad en su doble acepción constituye un logro que no depende tanto de una definición *a priori* como de sus condiciones de posibilidad y la manera en la que éstas se efectúan. La redefinición del problema que ensaya Villoro nos invita a transitar del dominio de la razón teórica al de la razón práctica. Ahora bien, ¿qué relación puede establecerse entre ambos tipos de autenticidad filosófica?

Las dos autenticidades, relaciones posibles

Las dos formas de inautenticidad que distingue Villoro (la heteronomía de la razón y la incongruencia entre pensamiento y vida) le permite establecer la siguiente tabla, la cual arroja tres posibilidades (Villoro, 1995: 104-106).

(-, -): un pensamiento carente de reflexividad no responde a necesidades propias. Este es el caso según Villoro frecuente entre los grupos dominantes de los países coloniales o bien el de la filosofía academicista de estos universos culturales. Esta filosofía está regida por el afán de

incorporar las novedades en vigor en otros países sin haber operado una reflexión sobre la tradición recibida y su función dentro de la realidad nacional en la que se ubican.

(-, +): en este caso, se puede carecer de autenticidad en el primer sentido (falta de autonomía de la razón) y ser auténtica en el segundo (congruencia). Por ejemplo, un filósofo puede sustentar un sistema de pensamiento que no pone en cuestión pero que sin embargo satisface intereses de grupo, opción que se correspondería con la figura del filósofo-ideólogo.

(+, +): resulta en cambio difícil pensar, afirma Villoro, en una filosofía auténtica en el primer sentido que no lo fuera también en el segundo. Es decir, Villoro no reconoce la posibilidad de (+,-) pues no comprende cómo un pensamiento que parte del libre examen de las propias razones puede dejar de responder a motivaciones propias, cómo esas ideas pueden dejar de ser congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan. De aquí se deriva que la autonomía de la razón implica el pensamiento congruente: la primera es el camino adecuado para romper con un pensamiento enajenado. Esta conclusión resulta fundamental para comprender el siguiente punto que ocupa a Villoro y que nos sitúa en el plano del contexto de producción del problema de la filosofía latinoamericana y su desarrollo en México.

Antes, sin embargo, cabe detenerse brevemente en dos cuestiones a mi juicio relevantes que se derivan de la tabla que Villoro nos propone. Por un lado, como ya hemos adelantado, las diferentes actitudes ante el problema de la autenticidad le permiten a Villoro definir tipos filosóficos. Se trata sin duda de tipos ideales pero que pueden servir para contrastar la realidad empírica contribuyendo a una radiografía que permita evaluar la población filosófica de un universo nacional determinado.

En segundo lugar, asumiendo el punto de partida que abre la discusión y considerando que la filosofía mexicana esté sesgada por la inautenticidad, cabría deducir de aquí que es esperable encontrar en México un dominio de los tipos filosóficos 1º y 2º, así como la carencia del 3º. Esta

hipótesis sugiere un conjunto de preguntas y abre líneas de investigación empíricas relativas a las condiciones que han facilitado el dominio de este tipo de subjetividad o de disposiciones filosóficas.

El contexto inmediato de la polémica

Llegados a este punto, lo que Villoro se pregunta es por la forma adecuada de superar la inautenticidad de la filosofía latinoamericana y mexicana. En este sentido, distingue dos posibles respuestas (Villoro, 1995: 108-109): para quienes hacen mayor hincapié en el segundo tipo de inautenticidad, la filosofía debe constituirse como un instrumento de liberación que rompa con la enajenación y redunde en filosofía auténtica y propia. Para quienes insisten en el primero, se trataría de practicar una filosofía rigurosa que desembocara en la conquista de autonomía intelectual.

Según Villoro, estas dos tendencias han estado presentes en la historia de la filosofía mexicana. La primera tiene como representantes no sólo a Zea sino a otras figuras como Enrique Dussel o Salazar Bondi. La segunda, en la que se sitúa el propio Villoro, ha contado con autores como Alejandro Rossi y Fernando Salmerón. Expondré brevemente las ideas claves.

La polémica arrancó a partir de la defensa que los Rossi, Villoro y Salmerón realizaron en un texto de 1968 de la urgente necesidad de profesionalizar la filosofía mexicana para superar la etapa, aún de aprendizaje, en la que se encontraban (Rossi *et al.*, 1968: 3-4). Era necesario, se entendía, establecer las condiciones para crear un clima en el cual se potenciara la reflexión crítica y rigurosa de la disciplina con el objetivo de alcanzar un nivel científico similar al resto de los países que cuentan con una tradición propia.

Esta defensa de la profesionalización de la filosofía como objetivo prioritario del pensamiento mexicano fue entendida por Leopoldo Zea como una censura de la filosofía que él suscribía. De ahí que, en 1969, Zea respondiera en un texto a la postura de sus contrincantes acusándola de re-

caer en el cientifismo y en el tecnocratismo, así como de promover de manera soterrada un tipo de filosofía: la analítica (Zea, 2005: 49-61). Según la primera acusación, la postura que sostenía Villoro y sus colegas aspiraba a subordinar la empresa intelectual de la filosofía al ideal de la ciencia, con lo cual operaban un reduccionismo ilegítimo y una actitud dogmática con el resto de las escuelas y tradiciones filosóficas. Por otro lado, Zea consideraba que este proyecto de profesionalización reducía la filosofía a mera técnica y dejaba de lado cuestiones valorativas referentes a los fines y los compromisos que debe perseguir el pensamiento. La filosofía se convierte así, sostenía Zea, en una actividad meramente instrumental. Finalmente, Villoro lo que estaría haciendo es identificar de manera ilegítima la filosofía profesional y rigurosa con un solo tipo de filosofía: la analítica, con el objetivo de promoverla en el panorama mexicano.

En el texto que estamos discutiendo, Villoro cuestiona la crítica de Zea y la propia filosofía de la liberación (Villoro, 1995: 111-113). En relación con la primera acusación, Villoro niega la etiqueta de cientifismo pues afirma que el tipo de filosofía que ellos sostienen no descubre ni postula nuevos objetos sino que analiza, justifica e interpreta enunciados y conceptos. No obstante, sí reconoce que frente a la oposición entre ciencia e ideología –en el sentido marxista que ésta adquiere como falsa conciencia– la filosofía profesionalizada y entendida como pensamiento riguroso se aproxima más a la primera que a la segunda, por su búsqueda de precisión y claridad.

Tampoco reconoce Villoro la acusación tecnocrática con la que se cuestiona las credenciales de la filosofía a la que se adscribe: la defensa de un incremento de las competencias técnicas de análisis, argumentación y demostración con el fin de combatir la vaguedad y la improvisación no puede confundirse, señala, con una reducción de los fines de la filosofía a esas técnicas. De hecho, Villoro afirma que esas técnicas deben ponerse al servicio de los fines de conocimiento que el filósofo se plantea.

Finalmente, Villoro niega que su defensa de la filosofía rigurosa se reduzca a la filosofía analítica, pues entiende que el rigor y el profesiona-

lismo no es patrimonio de ésta. En México se habría convertido en una exigencia –no siempre cumplida– con la introducción de la fenomenología y la axiología y que, en el momento en el que Villoro escribe su artículo, reconoce, la cultivan filósofos que se sitúan en otras tendencias.

Como contrapartida, Villoro no deja de mostrar su desacuerdo con algunos aspectos de la filosofía de la liberación, especialmente con dos peligros esenciales que acarrea (Villoro, 1995: 108-109): creer que la filosofía es todo pensamiento que pretende contribuir a la liberación –lo que redundaría en una pérdida de la especificidad de la filosofía y en una predisposición hacia el ensayismo poco riguroso– y la instrumentalización de la filosofía como mera guía de una práctica política revolucionaria, convirtiéndola en un instrumento de lucha y no en una reflexión cuidadosa sobre las metas mismas que esa lucha persigue.

Las condiciones de posibilidad de la polémica

¿En qué términos cabe dar razón histórica y sociológica de las distinciones que nos presenta Villoro sobre la filosofía auténtica y la polémica que se generó a finales de la década de los 60? Creo que es posible acudir a algunas de las herramientas que nos ofrece Randall Collins en su magna obra *Sociologías de las filosofías* para dotarnos de algunas claves interpretativas (Collins, 2005). Me centraré exclusivamente en dos: las redes filosóficas (tanto en su dimensión horizontal –relaciones entre pares– como en su dimensión vertical –a través de las generaciones–) y las polémicas, la manera en la que éstas circulan por las redes en forma de capitales e intereses enfrentados (Collins, 2005: 29 y Collins, 2009: 256-257).

Habría que comenzar señalando que, en cierta medida, el texto que estamos discutiendo también se revela como un diálogo de Villoro consigo mismo, una reflexión crítica sobre la propia trayectoria, pues Villoro y los miembros del llamado *Hiperión* fueron junto con Zea los principales cultivadores de la posibilidad de una filosofía de lo mexicano durante

los años 50, si bien, como veremos más adelante, desde perspectivas y métodos no exactamente idénticos.

Nuestro punto de partida debe situarse aquí, en la formación de una red filosófica en torno a la figura de José Gaos y su seminario en el Colegio de México; una red que podemos denominar historicista y que constituía uno de los puntos de referencia del campo filosófico mexicano desde los años 40. Cabe decir que esta red aglutinaba no sólo a otros exiliados como Luis Recasens Siches o Eugenio Imaz sino también a filósofos mexicanos como Samuel Ramos o José Romano Muñoz que iban a encontrar aquí un espacio de consagración que hasta ahora les había sido negado.

Junto a la red historicista u orteguiana, podemos distinguir otras cuatro: la de la filosofía científica (organizada en torno al Instituto de Investigaciones Filosóficas), con pensadores como García Máynez o Eduardo Nicol y a la que se sumarían figuras como Robert S. Hartman o Eli de Gortari (García, 1966: 245-246); la red neokantiana, formada por Guillermo Héctor Rodríguez, Francisco Larroyo o Miguel Bueno, con sede en Filosofía y Letras y en la Facultad de Derecho (Granja, 1999); la red marxista organizada en torno a Lombardo Toledano y con una clara vocación mundana (Estrella, 2013); y finalmente la red neotomista, que contaba con Oswaldo Robles y Antonio Gómez Robledo como algunas de sus figuras más destacadas, amén de las conexiones con la red que provenía directamente del ámbito de la Iglesia (por ejemplo, a través del jesuita José Sánchez Villaseñor).

Esta configuración del campo ocupa un periodo que abarca desde comienzos de los años 40 a la crisis de finales de los 60. Este periodo viene marcado fundamentalmente por dos procesos: la constitución de una base institucional adecuada para la investigación filosófica y el incremento del profesionalismo de la disciplina (Villoro, 1995: 36-37). En relación con el primer punto cabe destacar la creación en 1941 del Centro de Investigaciones Filosóficas, la implantación de un programa de becas para estudios en el extranjero, la fundación de revistas que dan

cabida a temas específicamente filosóficos –como *Filosofía y Letras* y más tarde *Diánoia*– o la monumental labor de traducción que lleva a cabo el Fondo de Cultura Económica. Respecto al segundo punto debemos señalar el fortalecimiento de nuevas formas de consagración académica e intelectual como respuesta a una despersonalización de las interacciones, merced al fortalecimiento del entramado institucional y al incremento de las competencias y habilidades técnicas que se iban a requerir para ingresar e interactuar de manera exitosa en el campo.

Esta misión generacional de constitución de la filosofía mexicana como una actividad diferenciada y en vías de profesionalización redundó en una actitud predominantemente colaborativa entre las diferentes redes que estructuraban el campo. La revista *Diánoia*, en la que participan miembros de todas estas redes, puede considerarse como índice de esta colaboración (Estrella, 2012). Evidentemente este hecho no oculta que existieron polémicas en torno a problemas claves, que eran precisamente los que polarizaban el campo en posiciones diferenciadas.

Entre las cuestiones que contribuyeron a conformar el nuevo orden del día filosófico destacan la discusión sobre la relación entre razón e historia; debate que más allá de la discusión propiamente ontológica pondrá sobre la mesa la cuestión de la naturaleza misma de la filosofía (v.g. ¿puede la filosofía trascender las circunstancias de su producción?) o sobre su escritura (¿debe responder al tratado sistemático o al ensayo?) e iba a derivar en dos grandes líneas de investigación: la historia de la filosofía –con una atención especial al apartado técnico, a la lectura rigurosa de los textos– y la reflexión sobre la condición de lo mexicano o sobre la posibilidad de una filosofía de lo mexicano. Por otro lado, cabe hablar de un debate de carácter axiológico sobre el origen y naturaleza de los valores, del que pronto derivaría otro relativo específicamente a los valores jurídicos y su relación con el derecho positivo. Por último, y en estrecho contacto con el problema de la lógica jurídica, comenzaría a desarrollarse una reflexión sobre la filosofía de la ciencia y la lógica formal. Estas cuestiones implicaron a protagonistas de todas las redes, como por

ejemplo las polémicas Gaos-Nicol sobre el historicismo y la herencia de Ortega, la crítica de Máynez a Gaos y los *Hiperiones* a consecuencia de la filosofía de lo mexicano, o la de los neokantianos contra Recasens Siches y García Máynez sobre la naturaleza del derecho y los valores.

En este marco conflictivo y de redefinición disciplinaria se desarrollaría la filosofía de lo mexicano. En cierto sentido, ésta puede considerarse una reelaboración adaptada al contexto filosófico y político del momento de un problema que había sido tematizado por Caso al tratar el problema de la falta de autenticidad como el más acuciante de los desafíos de México (Estrella, 2010: 324-330). En el marco de la revolución, el mexicano debía dejar atrás su tendencia al bovarismo y encontrar una vía propia hacia la democracia que Caso situaba, no en el plano ideológico –la importación del marxismo constituye aquí el interlocutor– sino en el moral: el reencuentro con la tradición cristiana de México entendida en términos de caridad. Caso, por otra parte, no dejaba de realizar un estudio histórico de los que consideraba los grandes ideólogos de la historia nacional.

La reactualización de esta propuesta tuvo lugar a través de los canales de la red historicista. Samuel Ramos desempeñó un papel clave al respecto. Pese a la polémica que le enfrentó con el maestro, Ramos siempre reconoció la relevancia de Caso y la necesidad de ir más allá del desafío que éste había planteado (Ramos, 1971: 167). De hecho, los problemas de falta de autenticidad y de mimetismo de culturas exógenas constituyen, junto con la psicología colectiva de Alfred Alder y el circunstancialismo de Ortega –con el que había entrado en contacto desde 1923, antes de su polémica con Caso– los mimbres que conforman *El perfil del hombre y la cultura en México*.

La otra figura clave de la red orteguiana, José Gaos, no dejó de ensalzar la figura de Caso y de afirmar que su filosofía constituía una suerte de *existencialismo cristiano* adelantado a su tiempo, de igual originalidad que el representado por Marcel (Gaos, 1980: 54). Pero, por otro lado, Gaos también contribuyó a rehabilitar la figura de Ramos –quien ha-

bía sufrido cierta marginación como consecuencia de su crítica a Caso—, a difundir el programa de Ortega y a introducir el existencialismo en México; amén de promover una nueva forma de acercarse a lectura de los textos filosóficos a través de la práctica del seminario de investigación.

Estas tres influencias (Ramos, Ortega y el existencialismo) están presentes en las dos primeras promociones que Gaos formó en México: la de los historiadores de las ideas y la de los *hiperiones*. Enfrentados al problema de la naturaleza de la filosofía y de la relación entre razón e historia, los primeros —donde cabe ubicar a Zea— ofrecerían una solución circunstancionalista en estrecho contacto con las herramientas de la ciencia histórica, dando lugar a una historia de las ideas que entroncaba con la exploración que ya iniciara Caso de las tradiciones intelectuales autóctonas; los segundos propondrían una solución heideggeriana y sartreana que pretendía explorar los existenciales propios del ser mexicano y evaluar la posibilidad de desarrollar una filosofía adaptada a la realidad cultural mexicana. Aquí es donde se sitúa Villoro en su etapa formativa.

Ahora bien, para entender el porqué y el cómo de la polémica que se abre en el 68-69 entre Zea y Villoro es necesario dar algunas claves sobre la nueva etapa en la que entra la filosofía mexicana a finales de los 60. Este periodo se abre con una profunda crisis institucional que afecta al régimen político y a las estructuras universitarias, provocando una auténtica conmoción que presiona la dinámica propia del campo filosófico. Esta dinámica se caracterizaba por tres elementos. En primer lugar, el incremento de la complejidad del campo filosófico mexicano a lo largo de la etapa anterior arrojó como resultado una tendencia hacia la especialización temática y de las competencias específicas. Las diferentes redes iniciaron una tendencia a constituirse como comunidades semi-cerradas, anunciando el problema de la fragmentación que Guillermo Hurtado denuncia como el principal escollo de la filosofía mexicana actual (Hurtado, 2007: 35-36).

Esta alteración en la morfología de las redes está relacionada con la reordenación que sufren a finales de la década de los 60 como consecuencia

de un proceso de sucesión generacional. En relación con el caso que nos compete, la red historicista se diluyó definitivamente tras la muerte de Gaos en 1969 y de ella surgieron dos nuevas genealogías: la de los estudios latinoamericanos, aglutinada en torno a Leopoldo Zea, y la analítica, que lo hace en torno a Fernando Salmerón, Luis Villoro y Alejandro Rossi. Parte del éxito de ambas radica en el hecho de que logran hacerse con una base material independiente. En 1966, Leopoldo Zea había fundado desde la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras el Colegio de Estudios Latinoamericanos, al que vincula el Seminario de Historia de las Ideas que hasta entonces dirigía. No es casual que a partir de esta misma fecha Zea se desvincule de *Diánoia* y pase a colaborar asiduamente con la *Revista de la Universidad de México* y con *Cuadernos Americanos*, las cuales acabará dirigiendo. Por su parte los alumnos de Gaos que habían desembocado en la analítica a partir de su inmersión —vía el propio Gaos— en el problema del lenguaje, logran presentarse como una renovación del proyecto de la filosofía científica que encarnaba hasta el momento la red de García Máynez. De hecho, ya en 1966 Fernando Salmerón había sustituido a Máynez al frente del Instituto de Investigaciones Filosóficas, lo que se tradujo en dos cambios fundamentales: una nueva reorientación del Instituto, donde se va a privilegiar la filosofía analítica frente a otras tradiciones y, relacionado con esto, la fundación de la revista *Crítica* en 1967, como alternativa específicamente “analítica” frente a *Diánoia*.

Finalmente, esta reordenación generacional de las redes vino acompañada, como no podía ser de otro modo, de la irrupción de nuevos temas en el orden del día filosófico, dejándose atrás las cuestiones que habían centrado la atención durante la etapa anterior. Así, los grandes problemas sobre los que se discutirá ahora serán los del lenguaje y la crítica a la metafísica, la relación entre ciencia e ideología, la función revolucionaria o liberadora de la filosofía y los peligros de la razón tecnocrática. El problema del desarrollo de una auténtica filosofía mexicana quedaba así reformulado bajo nuevos principios y alteraba su posición y función en el orden del día filosófica.

Conclusión

Como puede deducirse, el debate al que se refiere Villoro en su texto se sitúa en un contexto muy específico de crisis. Crisis no sólo política e institucional sino también específicamente filosófica, como consecuencia de una sucesión generacional que altera la morfología de las redes y trastoca el orden del día y el objeto de las polémicas. El enfrentamiento entre Villoro y Zea puede entenderse si consideramos estas variables como parte de este contexto de crisis. La lucha fratricida de la red historicista como resultado de la divergente trayectoria que siguen los alumnos de Gaos y de la distinta valoración de la figura del maestro se encona a partir de su muerte en 1969 y desemboca en un combate por la hegemonía del espacio que hasta entonces estaba ocupado por el núcleo orteguiano de manera homogénea. Como nos recuerda Collins, hasta aquí la lógica se adecua a una suerte de regularidad de la vida intelectual por la que las posiciones dominantes en el campo suelen polarizarse y subdividirse cuando se produce la transición de maestros a discípulos. De esta forma, el texto de Villoro se refiere a esta polarización que caracterizará la segunda etapa a la que nos hemos referido, al considerar dos formas de inautenticidad filosófica y sólo la validez de una de ellas para solucionar el problema, que no es otra que la autonomía como búsqueda del rigor.

No deja de ser significativo, sin embargo, que Villoro acepte situar el debate con la otra rama de la familia de Gaos en el terreno de la autenticidad, un problema ajeno a la filosofía científica e incluso rechazado por ésta, ya desde el propio García Máynez. Y es que de alguna manera Villoro no puede sustraerse a los capitales que recorrían la red de Gaos y con los cuales se forma como filósofo: tanto para los hiperiones como para Zea, el problema de la autenticidad de la filosofía mexicana y su historia –heredado y reelaborado vía Samuel Ramos de Antonio Caso– constituían los problemas esenciales. Ciertamente que la trayectoria de Villoro lo llevó a alejarse paulatinamente de este programa para desembocar en el seno de la filosofía analítica. Pero el problema no dejaba de formar

parte de su formación filosófica, y el texto que proponemos, lo que hace, es precisamente ensayar una solución al problema a partir de los recursos de la rigurosidad analítica.

Notas

¹ Algunas reflexiones de Villoro sobre Ortega pueden consultarse en (Villoro, 1996: 43-78).

² La sociología de la filosofía (o la historia social de la filosofía) parte de la tesis de que un texto filosófico es resultado de la articulación de diferentes niveles de experiencia, no todas conscientes: la trayectoria del autor, la situación sociológica a la que se enfrenta a la hora de escribir el texto, las formas simbólicas en las que, para un tiempo y lugar determinado, se expresan las ideas filosóficas y los procesos colectivos de recepción de los productos filosóficos. En consecuencia, la sociología de la filosofía cuestiona el hecho de que un texto filosófico admita exclusivamente una lectura en clave filosófica. De hecho, su objetivo es reconstruir y explicar la manera en la que engarzan los diferentes niveles de experiencia, dando lugar así a un discurso polifónico. En este sentido, la sociología de la filosofía no puede considerarse un mero sociologismo. Su tarea se vincula a la de la propia filosofía, si entendemos ésta como una empresa encaminada a arrojar luz sobre el inconsciente del filósofo. Esta aproximación al estudio de la filosofía cuenta hoy en día con diferentes representantes a nivel internacional. En el ámbito anglosajón, además de la ya clásica obra de Collins (Collins, 2005) destacan los estudios de Martin Kusch (Kusch, 2006) o los trabajos de la denominada “Escuela de Edimburgo” (Barnes, 2000) y (Bloor, 2004). En el escenario francés podemos señalar la obra de autores vinculados a la órbita de Bourdieu a través del *Centre de sociologie européenne* (Louis Pinto, Gérard Mauger, Remi Lenoir). En Alemania destacan las denominadas “investigaciones de constelaciones de filósofos”, donde cabe señalar las figuras de Dieter Henrich y Martin Muslow. En España destacan los trabajos del Grupo de Investigación del Área de Filosofía de la Universidad de Cádiz, entre los que cabe señalar, amén del monográfico de *Daimon* (Núm. 53), dedicado a la sociología de la filosofía en España: (Moreno, 2005), (Moreno, 2006), (Moreno y Vázquez, 2006), (Vázquez, 2008), (Vázquez, 2009).

³ Sobre el problema de la autenticidad en la filosofía mexicana desde una sociología de la filosofía que hace hincapié en el factor generacional puede consultarse mi libro: *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas* (2015).

Bibliografía

- BARNES, B. (2000): *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action*, London and Beverley: Sage.
- BLOOR, D. (2004): "Sociology of Scientific Knowledge". En Niiniluoto, I. *et al.* (eds.): *Handbook of Epistemology*, Dordrecht: Kluwer.
- COLLINS, Randall (2005): *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona: Editorial Hacer.
- ESTRELLA, Alejandro (2010): "Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual", en *Revista Mexicana de Sociología*, Año 72, Núm. 2. México: Instituto de Investigaciones Sociológicas.
- _____ (2012): "La revista *Diánoia* como nexo de las redes filosóficas mexicanas" en Granados, A. (Coord.): *Las revistas en la historia intelectual de América Latina: Redes, Política, Sociedad y Cultura*, México: UAM-Cuajimalpa/Juan Pablo Editores.
- _____ (2013): "La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años 30. Una interpretación desde la sociología de la filosofía", en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXXI, Núm. 92, El Colegio de México.
- GAOS, José (1980): *En torno a la filosofía mexicana*, México: Alianza Editorial Mexicana.
- GARCÍA, Eduardo (1966): "Breve historia del Centro de Estudios Filosóficos", en *Diánoia*. Revista de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Núm. 12.
- GRANJA, Dulce M. (1999): "El neokantismo en México", *Signos Filosóficos*, Vols. 9-31, México: Departamento de Filosofía-Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- HURTADO, Guillermo (2007): *El Búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MORENO, J. L. (2005): "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Núm. 11.
- _____ (2006): *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, España: Montesinos.
- _____ y Vázquez, F. (2006): *Pierre Bourdieu y la Filosofía*, España: Montesinos.
- PEREDA, Carlos (2013): *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, México: CONACULTA.
- RAMOS, Samuel (1971): "Antonio Caso", en Caso, A.: *Obras completas*, Vol. I, México: Universidad Nacional de México.

- ROSSI, Alejandro; Salmerón, Fernando; Villoro, Luis (1968): "Sentido actual de la filosofía en México", en *Revista de la Universidad de México*, Vol. xxii, Núm. 5.
- VÁZQUEZ, F. (2008): "La sociología de la filosofía y su aplicación al estudio de los campos intelectuales en la España actual", en *Revista de Historia Actual*, Cádiz, Asociación de Historia Actual.
- _____ (2009): *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid: Abada.
- VILLORO, Luis (1995): *En México, entre libros. Pensadores del siglo xx*, México: FCE/El Colegio Nacional.
- _____ (1996): "La noción de creencia en Ortega" en Rossi, Salmerón; Villoro, Luis; Xirau, Ramón: *José Ortega y Gasset*, México: FCE.
- _____ (2009): *Crear, saber, conocer*, México: Siglo XXI.
- ZEA, Leopoldo (2005): *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI.



Recepción: 26 de agosto de 2015
Aceptación: 29 de octubre de 2015

Dossier

PRESENTACIÓN AL *DOSSIER* WALTER BENJAMIN

Emiliano Mendoza Solís
Víctor Manuel Pineda Santoyo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A 75 años de la muerte de Walter Benjamin, hay aspectos de su pensamiento que continúan siendo una beta inexplorada en los círculos académicos, aunque ello no significa que su obra haya sido mejor asimilada fuera de las demarcaciones institucionales. El puesto de Benjamin en el pensamiento contemporáneo no ha perdido la singularidad propia de un pensador “inclasificable”, tal como lo calificó Hannah Arendt en un conocido ensayo.¹ Quizá este carácter hace que Benjamin esté lejos de haber perdido vigencia, no tanto por lo advertido por Arendt, quien ahonda en la imagen de un pensador, de un “hombre de letras” casi intratable, sino en la medida en que nos encontramos frente a un intelecto que traza caminos inéditos sin perder su talante filosófico. El propio Benjamin no deja de reconocer que su obra toma como piedra de toque una serie de convicciones muy poco acreditadas para cualquier tipo de ortodoxia. Estamos ante un proyecto motivado por el interés del contenido filosófico de la literatura y de las formas artísticas, de manera que el contacto con su obra, desde sus etapas más tempranas, nos introduce a una trama plena de artificios literarios mediante los cuales tarde o temprano el pensamiento filosófico sale a la luz.

Las tres lecturas que conforman este *dossier* coinciden en reconocer esta motivación, este “gesto” del intelecto difícil de aprehender median-

te la exposición sistemática. Pero, en fin, un gesto que generosamente otorga fuerza a aquellas reflexiones que logran hacer contacto con él. El primer artículo “Todo nace ahora. Walter Benjamin y la idea de arte en el primer romanticismo alemán”, aborda la relación entre los románticos y Goethe a la luz del análisis benjaminiano. Un vínculo que no deja de ser problemático pues genera una serie de contradicciones que da pie a un método de análisis, a una historia de los problemas. La presencia de Goethe plantea la pertinencia de un procedimiento de oposición cuya función es ampliar el conocimiento del concepto de crítica de arte. Esta oposición aporta resultados de inmediato: los límites de la crítica pueden vislumbrarse a partir de un par de temas, como lo son, por una parte, la confrontación de la *idea* romántica de arte y el *ideal* de Goethe; y por otra, la interrogante sobre la posibilidad de *criticabilidad* de la obra. Ambas consideraciones aclaran los puntos en común en las concepciones estéticas de Goethe y los románticos pero, sobre todo, estos aspectos muestran un cambio de paradigma en la concepción y evaluación de la obra, cuyo signo es definido mediante los criterios instaurados por los románticos.

El segundo artículo, denominado “Docta desesperanza. Walter Benjamin y el giro teológico”, adopta como punto de partida el concepto de esperanza de Ernst Bloch quien, como es sabido, ejerce gran influencia sobre Benjamin y los integrantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, en la lectura que aquí se presenta, Benjamin parece situarse de manera “escandalosa” en oposición a la idea de Bloch, pues estamos ante una “teología sin esperanza”, con lo cual queda suspendida toda posibilidad de realización del reino mesiánico. A partir de esa premisa la narrativa mesiánica queda condicionada (tal es el caso de la literatura kafkiana) a transitar por puertas estrechas. No hay razón alguna para la esperanza. El derecho a tenerla “ha de luchar con la pesada ancla del materialismo: una teología que no sólo se alimenta de la revelación está obligada a buscar objeciones a la ilusión. Pero, al mismo tiempo, la teología que no es capaz de liberarse del exceso de equipaje dogmático no puede abrir el camino de la redención”. El pensamien-

to de Benjamin se debate en esta tensión teórica que supone la presencia de estos dos elementos disímbolos: “sin materialismo, la teología es un cuento de hadas, sin teología, el materialismo es un relato vulgar”.

Finalmente, “Del arte como quiebra: Adorno y Benjamin” nos presenta una lectura relativa al papel de la Teoría Crítica en el pensamiento estético. En este caso la idea de arte está desarrollada a partir de la contrastación de las teorías de Adorno y Benjamin, lo cual permite vislumbrar los entresijos del concepto de modernidad de ambos autores; una concepción que resulta indisociable del “proceso generalizado de profanación” en todos los ámbitos existenciales: “del culto se pasa a la cultura, del rito a la serie, del mito a la telenovela, del aura a la exhibición, del erotismo a la pornografía, de la tragedia al espectáculo, de lo interesante a lo insulso, de la inteligencia a la astucia. Del arte, en suma, a la técnica”. Hablar de Teoría Crítica implica remitirse a este proceso de profanación y en consecuencia al empobrecimiento *en la experiencia estética*. Un fenómeno acogido por Benjamin y Adorno de modo dialéctico, es decir, como un conjunto de hechos que da lugar a la aparición de su contrario. Si partimos de tales hechos, no deja de causar desconcierto reconocer en el pensamiento benjaminiano “la crítica más inflexible y devastadora de la modernidad” esgrimida en el siglo XX; tal desconcierto se debe a que esta crítica no se hace desde la filosofía sino, “otra vez, sin remedio, desde la teología”. Que se trate no de una teología de la “muerte de Dios” sino de su “pérdida” implica exacerbar el carácter crítico del pensamiento o, dicho en otros términos, significa que el estado de desventura del hombre moderno y en consecuencia el intento de cualquier esclarecimiento filosófico termine por provocar un sentimiento de desesperanza, al tiempo que evidencia *la estrechez de los caminos de toda salvación*.

Notas

¹ Cfr. H. Arendt, “Walter Benjamin. 1892-1940” en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Tr. A. Serrano y C. Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 164.

TODO NACE AHORA. WALTER BENJAMIN Y LA IDEA DE ARTE EN EL PRIMER ROMANTICISMO ALEMÁN

Emiliano Mendoza Solís
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

La tesis doctoral de Walter Benjamin dedicada al concepto de crítica de arte de los primeros románticos [*Frühromantik*] propone un novedoso método de análisis a partir de la oposición de visiones del mundo, o lo que el autor denomina “historia de los problemas”. Este método permite exponer el fundamento de la idea romántica de arte mediante su confrontación con el *ideal* de obra de J. W. Goethe. Y, sobre todo, tal procedimiento resulta particularmente fructífero para valorar el funcionamiento de la crítica romántica, la cual prescinde de todo contenido previo (cánones, modelos y mitos legitimadores). Esto da pie a un punto de vista radicalmente moderno, a una forma de pensamiento infinito e indeterminado, cuyo medio de exposición es el pensamiento reflexivo.

Palabras clave: obra de arte, crítica, romanticismo, Goethe, Benjamin.

Everything is Born Now Walter Benjamin and the Idea of Art in Early German Romanticism

Walter Benjamin's doctoral thesis on the concept of art criticism characteristic of early Romanticism [*Frühromantik*], proposes a novel analytical method based on the opposition of worldviews, or what the author calls the “history of problems”. This method makes it possible to uncover the foundations of the romantic idea of art by confronting

it against J. W. Goethe's *ideal* of work. Above all, this procedure turned out to be especially successful in evaluating the functioning of Romantic criticism, which by setting aside all previous content (canons, models and legitimizing myths) gives rise to a particularly modern point of view, and to an infinite and indeterminate way of thinking, whose means of expression is reflexive thought.

Keywords: artworks, criticism, Romanticism, Goethe, Benjamin

Emiliano Mendoza Solís

Doctor en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Con estudios de posgrado en la Universidad Complutense de Madrid, bajo la dirección del Dr. José Luis Pardo. Es profesor de estética y pensamiento alemán moderno en la Facultad de Filosofía y en la Facultad Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Profesor de ética en la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la UNAM (unidad Morelia). Ha realizado estancias de investigación en Freiburg (Alemania) y Madrid (España). Últimas publicaciones: "La estética del poema en Walter Benjamin" (*Ráfagas en dirección múltiple*, UAM-Cuajimalpa, 2015) "Fragmentos de una voz sin-nombre. Walter Benjamin y la crítica romántica de la obra de arte" (*Reflexiones marginales*, UNAM, 2015), "El lenguaje abismal. La mística del lenguaje en Walter Benjamin" (*Acta poética*, UNAM, 2013).

1. El escándalo romántico a la luz de la historia de los problemas

Una constante en los escritos de juventud de Walter Benjamin es la tensión, surgida desde el interior de la obra de arte, que no es sino la confrontación de dos visiones del mundo: la de Goethe y la de los primeros románticos. En efecto, los trabajos de juventud de Benjamin no dejan de aludir, siempre que hay ocasión, a la figura tutelar de Goethe, frente a la cual el punto de vista romántico supondrá la necesidad de un estudio si no más complejo, sí demasiado intrincado, cuyo objetivo básico radicará, primeramente, en situar el análisis más allá de los equívocos e imprecisiones que encierra la actividad filosófica de los primeros románticos. El romanticismo, tal como es referido en los escritos benjaminianos, supone esencialmente lo expuesto por dos de los autores que hicieron de él una de las filosofías del arte más originales y complejas del pensamiento moderno: Friedrich Schlegel y Novalis. El vínculo que une a estos pensadores respecto a la cosmovisión del clasicismo alemán es propiamente el conformado a través de una perspectiva común, marcada por una profunda amistad que da pie a un pensamiento en comunidad (tal es el ideal elevado a lo más alto en este momento por el círculo romántico, el ideal de una filosofía en comunidad, de una omnisciencia filosófica o de una *Symphilosophie*),¹ pero, sobre todo, la de Schlegel y Novalis es una relación determinada por una circunstancia histórica extraordinaria, que comúnmente es definida bajo la expresión *Goethezeit*. Ante esto es pertinente considerar que la *época de Goethe* no alude simplemente a una determinación meramente histórica. El significado de este periodo es incomprensible si no tomamos en cuenta un momento de efervescencia literaria y filosófica, cuya consecuencia más evidente es lo que permite tanto el desarrollo del romanticismo como el surgimiento del pensamiento sistemático del *deutsche Idealismus*. Los románticos eran

conscientes de la incomprensión que provocaba su actividad intelectual y sabían, igualmente, de qué manera ésta partía de una *fórmula* que a muchos resultaba inconciliable e inconcebible, esto es, la pretensión de adoptar a Goethe como figura tutelar, por un lado, y simultáneamente reorientar toda su visión del mundo mediante el pensamiento de Fichte, el cual daba acceso a un inmenso continente del saber filosófico mediante la apercepción trascendental de un dato originario como lo es la autoconciencia. Un concepto cuyas raíces habían sido cultivadas en el terreno fértil heredado por la filosofía kantiana.² Ciertamente Friedrich Schlegel sabe de qué manera lo que él y sus amigos han emprendido es algo que resulta *escandaloso*:

“Goethe y Fichte”: he aquí la *fórmula* más simple y apropiada para explicar todo *el escándalo* y toda *la incomprensión* que [nuestra revista] *Athenäum* ha suscitado [...]. Lo cierto es que en lo que se refiere a *la posibilidad de escandalizar aún nos queda mucho por hacer*; pero lo que no es, todavía puede llegar a ser. Aunque para que sea así los nombres citados van a tener que ser mencionados más de una vez.³

El escándalo surgido de esta fórmula se debe a la diferencia contrastante entre la visión del mundo goethiana y la romántica en lo concerniente a la obra de arte. Y ello nos remite directamente al último apartado de la tesis doctoral de Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán” (1919), donde encontramos una confrontación directa, relativa a estos dos puntos de vista. La tesis doctoral de Benjamin es con seguridad una de sus obras más sistemáticas, se trata de un escrito confeccionado como una exposición académica del concepto de crítica donde esta noción es sometida a un riguroso análisis cuyo punto de partida es la influencia ejercida por la filosofía de Fichte sobre el espectro de los primeros románticos, es decir, algo que supone discernir la función del concepto de sistema en cuanto tal. Éste es el motivo principal por el que Benjamin comienza su disertación con la exposición de la teoría fichteana de la reflexión y deja al final —en una especie de agregado o epílogo que él mismo calificará de “esotérico”—,⁴ la confrontación de la teoría romántica del arte con la de Goethe. En esas

consideraciones queda constancia tanto de la concepción de obra de arte como de la función de la crítica de ambas perspectivas.

El tema de la disertación, antes de llegar a este punto, ha sido la descripción del significado y funcionamiento del concepto de crítica de arte para los románticos. Esto supone definir el principio neurálgico de la reflexión y la evaluación de la teoría del conocimiento de Fichte, lo cual da lugar al ulterior análisis de la idea de arte y del concepto de crítica romántica. Entonces aparece (como es recurrente en los ensayos de juventud de Benjamin) la figura de Goethe y con esto una teoría contrapuesta a la romántica. Se trata de un gesto significativo en el desarrollo de la exposición, algo que es menos un argumento regresivo que la entrada en escena de un *procedimiento de oposición* cuya función es “ampliar extraordinariamente” el conocimiento de la historia del concepto de crítica de arte.

Pero ¿de qué manera sucede esta ampliación del conocimiento? Está claro que la oposición misma aporta dividendos de inmediato, pero es la concepción de crítica de arte la que permanece definida por sí misma a través de sus propios límites, que son justamente aquellos que Goethe expone en su “ideal” del arte. Los límites de la crítica pueden ser vislumbrados a partir de un par de temas, como lo son, primeramente, la *idea* romántica de arte y el *ideal* en Goethe; esto secundado por la interrogante sobre la posibilidad de *criticabilidad* de la obra. Ambas consideraciones aclaran los puntos en común en las concepciones estéticas de Goethe y los románticos pero, sobre todo, estos aspectos muestran un cambio en el paradigma relativo a la concepción y evaluación de la obra, cuyo signo es definido mediante el novedoso criterio instaurado por los primeros románticos. Ahora bien, este cambio de paradigma como tal deja constancia de un procedimiento, el cual Benjamin ha querido llamar “historia de los problemas”. Este elemento forma parte de un proceso que opera mediante la contrastación o confrontación. En lo tocante a la *criticabilidad* [*Kritisierbarkeit*] de la obra es, particularmente, un procedimiento que depende de conceptos filosóficos fundamentales, los cuales constituyen los cimientos de la teoría del arte. Y ello marca por completo un cambio de orientación

pues “así, toda la actividad de los primeros románticos en filosofía del arte queda resumida en el hecho de que trataron de demostrar por principio la *criticabilidad* de la obra. La entera teoría del arte de Goethe evidencia su intuición de la *no criticabilidad* de las obras”.⁵

2. *El ideal de Goethe y la idea romántica*

La oposición no puede ser más radical. Antes de llegar a la confrontación propia de estas dos concepciones del mundo, hay otros aspectos de la crítica que precisan de aclaración para comprender el principio de criticabilidad romántico y la carencia de éste en la concepción de Goethe. Esto queda expuesto de manera general en la introducción del texto sobre los románticos; justo en el momento de limitar el enfoque del tema, Benjamin hace una acotación relativa al significado que el término “crítica” tiene para los románticos, y ahí mismo procede deslindándose de un par de estas concepciones, esto es, de aquella que se refiere a la crítica como “método epistemológico”, por una parte, y la “perspectiva filosófica”, por otra. Entonces la tesis de Benjamin está consagrada al análisis específico de la crítica en una tercera acepción: la *crítica de arte*, sin desconocer que es la perspectiva filosófica, es decir, la concebida por Kant, donde la crítica adquiere un valor “esotérico para la perspectiva filosófica, cabal e incomparable”.⁶

El sentido de la crítica, tal como se entiende comúnmente, es decir, como “enjuiciamiento fundado”, no es consecuente con todos los efectos posibles de un criticismo filosófico. Benjamin, que es bien consciente de esto, no duda en trazar el objeto de su investigación en los siguientes términos: “el concepto de crítica no se trata con más amplitud que la que conlleva su conexión con la teoría del arte [...], la teoría romántica del arte sólo se abordará en la medida en que sea importante para la exposición de ese concepto de crítica”.⁷ La teoría romántica consagrada al arte no es, entonces, un objeto de estudio *per se*, solamente lo es en virtud de su vínculo con un concepto de crítica más amplio, lo cual implica dejar de lado los

diferentes elementos temáticos (por ejemplo, los de conciencia, creación y psicología del arte) para centrar toda observación en el horizonte de la idea en la obra artística, pues es justo donde la crítica muestra directamente los efectos de su actividad.

De vuelta a la oposición de Goethe y los románticos, es evidente que Benjamin encuentra en el pensamiento romántico un espectro filosófico mucho más amplio que aquel que supone la crítica de arte específicamente. La cuestión, a la luz de una historia de los problemas, radica en adoptar un objeto singular de análisis, en este caso la obra de arte, y a partir de la propia obra dirimir la cuestión de su *criticabilidad*. Pero, como hemos visto antes, para Goethe este tipo de crítica es imposible ya que persiste en él un ideal a priori del arte, ideal cuyo propósito es constituir una suprema unidad conceptual que no es otra sino el contenido. La función del *ideal* es, por tanto, completamente distinta a su *idea*. No es un *medium* (Medium) como lo será para los románticos, es decir, no es algo cerrado en sí mismo que a partir de sí configure el conjunto de las formas, sino por lo contrario, es la expresión de unidad de un género distinto, sólo aprehensible en la limitada multiplicidad de contenidos puros en los que se descompone:

El ideal se manifiesta, así pues, en un limitado y armónico discontinuum de puros contenidos. En esta concepción coincide Goethe con los griegos. La idea de las Musas bajo la soberanía de Apolo es interpretada desde la filosofía del arte, la de los contenidos puros de todo arte. Los griegos contaban nueve de esos contenidos, y por cierto que ni su índole ni su número estaban arbitrariamente fijados. La suma total de los contenidos puros, el ideal del arte, puede ser definido como lo musaico [das Musische]. Del mismo modo que la íntima estructura del ideal es, al contrario que la idea, discontinua, la conexión de este ideal con el arte no se da en un medium sino que se caracteriza como una refracción. Los puros contenidos no se encuentran como tales en obra alguna. Goethe los llama arquetipos [Urbilder]. Las obras no pueden alcanzar esos arquetipos invisibles –aunque intuitivos– cuyos guardianes conocían los griegos con el nombre de Musas, sino tan sólo asemejarseles en un mayor o menor grado.⁸

El procedimiento singular es la discontinuidad propia de los arquetipos y su refracción; no hay continuidad, no hay un *medium* vinculante, sino un “asemejarse”, y ello determina la relación de las obras con los arquetipos,

los cuales deben quedar a salvo de todo “malentendido materialista”, es decir, son algo no definible por su igualdad, ni asequible por imitación. Los arquetipos son invisibles, motivo por el cual el principio de semejanza designará en todo caso la relación entre lo perceptible y lo intuible. Así pues, para Goethe el objeto de la intuición es la “necesidad del contenido”, esto es, algo cuyo carácter radica en mostrarse en estado puro y perceptible por completo. En una palabra: la intuición supone percibir tal necesidad, por consiguiente: “el *ideal del arte como objeto de la intuición* consiste en una *perceptibilidad necesaria* —que nunca aparece en su forma pura en la obra de arte misma, en tanto que ésta continúa siendo objeto de la percepción”.⁹ Es bien sabido que para Goethe, como para muchos de sus contemporáneos, las obras de los griegos son las más próximas a los arquetipos, hasta convertirse en arquetipos relativos o modelos. En todos los casos las obras de los antiguos presentan el modelo mediante una doble analogía respecto a los arquetipos mismos, y ello alude a una consumación en el doble sentido del término. El arquetipo es, entonces, *modelo* de perfección, pero también es *realización plena* en tanto que *sólo la figura plenamente acabada puede ser un arquetipo*. Esta concepción del arquetipo ideal es la que separa a Goethe de los románticos, pues la visión goethiana no puede concebir en el devenir eterno, en el movimiento creador, en el “medium de las formas” (tal como denominará Benjamin la actividad romántica) e incluso, en la fragmentación inconclusa (ruina), la fuente donde se oculta la creación del arte.¹⁰ Para Goethe el arte no crea sus propios arquetipos pues ellos son anteriores a toda obra; *el arte mismo no es creación*, sino naturaleza, y por tanto:

Aprehender la idea de la naturaleza y con ello *hacerla idónea como arquetipo del arte* (como puro contenido), era la finalidad última del esfuerzo de Goethe en la indagación de los *fenómenos originarios* [Urphänomen]. La proposición de que la obra de arte imita a la naturaleza podría entonces ser correcta, en cierto sentido, a condición de que la naturaleza misma, pero no la verdad natural, se entienda como contenido de la obra de arte. De aquí se sigue que el *correlato del contenido*, *lo que se expone* (la naturaleza, por tanto) no puede ser *parangonado con el contenido*.¹¹

Entonces ¿qué es lo permanece expuesto? ¿Qué expone la obra? En ello radica, según la afirmación anterior de Benjamin, el sentido de la obra de arte en Goethe, la cual es concebible mediante el concepto de “lo expuesto”, esto es, *das gestellte*, alude menos al significado de “exposición”, *Darstellung* (pues se trata de algo idéntico al contenido), que a la conexión, es decir, en este caso la obra permanece referida a la intuición misma del concepto de “verdadera naturaleza” como algo idéntico al ámbito de los arquetipos, fenómenos originales o ideales, sin reparar en sentido alguno en el concepto de naturaleza como objeto científico. Claramente el caso es definir la verdadera naturaleza de la obra, y esto es un tema cuya competencia remite a la teoría del arte (no a la “intuición” como categoría científica), por eso es mediante la teoría del arte que Goethe trata la relación entre obra y arquetipo; y es en ese mismo contexto donde muestra cómo “*lo que se expone* puede ser visto únicamente en la obra; fuera de la misma sólo puede ser intuido”.¹² Se trata, pues, de una especie de análisis inmanente. Lo que la teoría del arte analiza es la *interioridad*, es decir algo ajeno al discurso “explícito” de la ciencia, algo no-intuible.

Esto es lo que Benjamin trata de diferenciar en la última parte de su análisis sobre el concepto de crítica romántica. En apariencia el contenido de una obra de arte, cuyo modelo pretende guardar fidelidad a la naturaleza, presupondría que esta última es el patrón con el que se mide, no obstante ese mismo *contenido debe ser naturaleza visible*. Por ello es preciso esclarecer el concepto goethiano de *verdadera naturaleza de la obra*, la cual no debe ser identificada sin más con la naturaleza visible y aparente del mundo, sino más bien debe ser diferenciada de ella en un orden conceptual. Tras esta distinción es posible replantear el problema de la identidad esencial de la “verdadera naturaleza” visible en la obra de arte y la naturaleza invisible (pero intuible a manera de profenómeno) presente en los fenómenos visibles, una cuestión cuyo carácter persiste en la paradoja:

[E]ste problema se resolvería de una manera paradójica, posiblemente de tal modo que sólo en el arte, en efecto, pero no en el mundo, se haría visible y susceptible de ser imitada la naturaleza verdadera, intuible, profenoménica, mientras que en

la naturaleza mundana se hallaría presente, ciertamente, pero encubierta (disuelta en el fenómeno).¹³

La concepción goethiana ve en cada obra singular la subsistencia de cierta medida, algo que accidentalmente se muestra como *reflejo* frente al ideal del arte, ya designado como “lo mosaico” o contenido puro de la naturaleza, dado que en ella se busca un nuevo canon de las Musas. El ideal no es algo producido sino que, en su determinación gnoseológica es idea en el sentido platónico. Su esfera encierra unidad, inmovilidad y ausencia de comienzo. La relación expresada en términos históricos puede exponerse tal como Benjamin lo hace años más tarde en su ensayo sobre Baudelaire, esto es, mediante el problema de la percepción de la apariencia bella, la cual consiste en que:

[E]n la obra, nunca se encuentra aquel objeto idéntico por el cual la admiración se afana, sino que ésta cosecha lo que generaciones anteriores habían admirado ya en aquél. Aquí, un dicho de Goethe: “Todo aquello que haya ya ejercido una gran influencia, nunca más podrá ser ya juzgado auténticamente”. Lo bello en su relación con la naturaleza puede determinarse como aquello que “sigue siendo en esencia igual a sí bajo su velamiento”.¹⁴

En las palabras de Goethe citadas por Benjamin, queda bien expresado el lugar asignado al juicio de la obra de arte y cómo éste jamás alcanzará su objeto originario. En resumen, ésta será la postura respecto al enjuiciamiento de la obra en Goethe. Aquello que habrá de mostrarse está situado más allá de las modas y de las circunstancias históricas. El juicio, por ende, es algo que remite a un orden histórico, a un orden temporal ajeno o, si se quiere, en el mejor de los casos, al orden temporal de la obra. Bajo esta acepción es que Benjamin puede afirmar, casi a manera de conclusión en su texto sobre la crítica romántica:

[E]n su relación con el ideal, la obra singular se queda, por así decir, en torso. Constituye un esfuerzo aislado por representar el arquetipo, y sólo como modelo puede perdurar junto a otros que le son semejantes, pero nunca pueden éstos crecer juntamente de una forma viva hasta la unidad del ideal mismo.¹⁵

Efectivamente, si acaso las obras individuales participan de los arquetipos, de este dominio al de las obras no hay una transición como la que sin duda existe en el “medium romántico del arte”, es decir, desde la forma absoluta a la singular. Y como lo sugerimos unas líneas antes, esta continuidad puede expresarse también según el criterio romántico, pero ahora sin dejar de aludir a su forma pura:

El tiempo de la historia es infinito, pero lo es en cada dirección y está sin consumir en cada instante. Es decir: no es lícito pensar que un acontecimiento de carácter empírico tenga por fuerza una relación de carácter forzoso y necesario con la situación temporal en que sucede. En efecto, para el acontecer empírico, el tiempo sólo es forma, y algo que es aún más importante: forma sin consumir en cuanto tal.¹⁶

Benjamin deja patente de esta manera la confrontación entre la teoría goethiana y la romántica. Persiste claramente la posibilidad de instaurar una nueva ley, un orden legal inédito que permita evaluar la obra y ello es abordado a través de la relación de la obra con lo incondicionado, en este caso expresado a través del tiempo. Frente a esta cuestión Goethe piensa en “términos de renuncia”, es decir, persiste en una actitud bien distinta a la asumida por los románticos para quienes “el arte es el ámbito donde se lleva a cabo del modo más puro la inmediata reconciliación entre lo condicionado con lo incondicionado”.¹⁷ Y esto puede lograrse mediante la posibilidad de una “intuición perfecta”, porque la intuición es parte fundamental del proceso. Es justo ahí donde se pone a prueba su idea; es ahí donde debe sustraerse cada ejemplo, donde radica el hecho del “testimonio original de su investigación”. Por lo tanto la legalidad de la obra frente a lo incondicionado tendrá que reconocer dos aspectos: por una parte, que toda ley que se precie de ser pura es al mismo tiempo vacía; por otra, en lo relativo al contenido, hay que reconocer la manera en que esta ley es colmada para lo cual es “necesario” un supremo arquetipo estético, “ninguna otra palabra sino la de imitación puede indicar el acto de aquél... que se apropia de la legalidad de ese arquetipo”.¹⁸ En este caso se trata de un contenido contrario a la forma pura, pues no puede ser, de ningún modo, definido a priori:

La categoría bajo la que los románticos concebían el arte es la idea. *La idea es la expresión de la infinitud del arte y de su unidad, puesto que la unidad romántica es una infinitud. Todo lo que afirman los románticos sobre la esencia del arte no es sino la determinación de su idea, así como la forma que, en su dialéctica de autolimitación y autoelevación, lleva a expresión en la idea la dialéctica de unidad e infinitud. Por "idea" se entiende, en este contexto, el a priori del contenido respectivo. Los románticos no conocen un ideal del arte. No alcanzan sino una mera apariencia del mismo con la ayuda de ciertos conceptos de cobertura del absoluto poético, tales como la moralidad y la religión. Todas las determinaciones que Friedrich Schlegel ofreció acerca del contenido del arte, particularmente en el *Gespräch über die Poesie*, carecen, al contrario que su concepción de la forma, de una referencia más precisa a la especificidad del arte; menos todavía puede decirse que hubiera encontrado un a priori de este contenido.*¹⁹

No hay adecuación entre forma y contenido, y por lo tanto no hay ideal, no hay canon a seguir. Esto es lo que desata toda *potencia crítica*. La obra tiene que ir en pos de su propia medida, y en consecuencia, por tal acción, *nunca se es excesivamente crítico*. Pero si la concepción de la idea, en estos términos, forma parte sustancial del punto de vista romántico, esto sucede merced a que su percepción permite contraponer a la de Goethe tres categorías fundamentales de la teoría del arte como lo son *necesidad, infinitud e idea*, frente a *imitación, perfección e ideal*. Para dejar bien cimentada esta determinación Benjamin cita una serie de pasajes y fragmentos de Schlegel. El primero de ellos dice:

“Los fines del hombre son en parte infinitos y necesarios, en parte limitados y casuales. El arte es, por ello... un libre arte de las ideas”. Más resueltamente dirá después [F. Schlegel], hacia el cambio de siglo, acerca del arte: “Cada miembro..., en esta suprema figura del espíritu humano, *quiere ser-a la vez el todo*, y si este deseo fuese efectivamente inalcanzable, tal como nosotros..., sofistas, queremos hacer creer, entonces preferiríamos *renunciar* inmediatamente y por entero al nulo y falso comienzo”. “Toda poesía, *toda obra debe significar el todo*, significarlo real y efectivamente, y en virtud del *significado... serlo también real y efectivamente*”.²⁰

En cada miembro fragmentado, o lo que es lo mismo, en cada “torso” inherente a la obra puede apreciarse la confirmación intencional del concepto schlegueliano de forma. El torso queda instaurado como una

figura legitimada, frente a un ideal que no encuentra lugar en el *medium de las formas*. La obra de arte no puede ser un torso, en cambio ha de ser un momento transitorio y animado en la *viviente forma trascendental*. La forma encuentra sus límites haciéndose fugaz en la figura, y en esta figura, aunque transitoria, es eterna. Este es justamente el lugar de la crítica. Benjamin se referirá en términos de *legalidad* (es decir, en términos que no dejarán de ser formales) tras enunciar la naturaleza proteica de la crítica: “los románticos quisieron hacer absoluta la legalidad de la obra de arte. Pero el momento de lo casual únicamente puede ser resuelto, o más bien transfigurado en un *orden de legalidad*, con la *disolución de la obra*. Por ello, los románticos debieron mantener consecuentemente una polémica radical contra la doctrina goethiana de la validez canónica de las obras griegas”.²¹ Y es que para ellos ya no es posible sustraer del progreso temporal ninguna obra autónoma o modelo cerrado en sí; ninguna figura acuñada puede serlo de manera definitiva ni permanece exenta del eterno devenir.

3. Todo nace ahora: la criticabilidad de la obra de arte

De manera audaz como ingeniosa, Novalis dejó evidencia de este punto de vista del todo contrapuesto —en lo tocante a la concepción del tiempo histórico y la obra de arte—, al punto de vista goethiano: “*la naturaleza y la intelección de la naturaleza nacen al mismo tiempo, como la Antigüedad y el conocimiento de la Antigüedad*; pues mucho se yerra si se cree que la antigüedad existe. *Tan solo ahora la Antigüedad comienza a nacer* [...]”.²² En otro fragmento no menos sugerente, sustraído de los fragmentos de la revista *Athenäum*, Novalis y Friedrich Schlegel afirman: “No se puede obligar a nadie a tener a los antiguos por clásicos o por antiguos; eso depende de máximas en todo caso”.²³ Definitivamente, ambos fragmentos contrastan con la doctrina de la validez canónica de las obras griegas como obras prototípicas, eternamente cerradas en sí mismas (musaicas). Quizá en este

punto radica la controversia fundamental y aparentemente insuperable entre clasicismo y romanticismo. El primer fragmento llama la atención porque lo que está en juego no sólo marca una distancia entre la manera de hacer inteligible a la tradición clásica, también está acentuada la manera como la naturaleza nace justo en el momento de su intelección. Para los románticos no existen prototipos previos ni modelos a seguir. Todo nace ahora. En términos de temporalidad histórica y de tradición literaria Benjamin abona el terreno analizando los siguientes fragmentos:

[...] la Antigüedad existe sólo allí donde un espíritu creador la reconoce; no es ningún *factum* en el sentido goethiano. La misma afirmación aparece en otro pasaje: “Los antiguos son producto del futuro y del pretérito a la vez”. Esto libera todo punto de vista histórico lo cual afecta devastadoramente al canon literario: “Todos los géneros literarios clásicos, en su estricta pureza, son ahora ridículos”.²⁴

Lo cual propicia algunas consideraciones generales relativas al papel de la obra de arte en el espectro romántico. Primeramente, para los románticos la relación de las obras entre sí es la de una infinitud en la totalidad en tanto la *totalidad de las obras realiza la infinitud del arte*. Todo lo contrario a la definición de la obra como “unidad en la pluralidad” que es como la define Goethe. Benjamin aventura aquí una perspectiva unificante, que bien puede formularse del siguiente modo: “en la pluralidad de las obras se encuentra siempre de nuevo la unidad del arte. Aquella infinitud es la de la forma pura, esta unidad es la del puro contenido”.²⁵ Al contrastar la unidad romántica con la unidad de Goethe queda definido sustancialmente el problema entre ambas teorías del arte:

[E]l problema de la relación entre el puro contenido y la forma pura (y como tal rigurosa). En esta esfera es de resaltar el problema *de la relación entre forma y contenido*, planteado a menudo de manera engañosa respecto de la obra singular, sin que se haya podido hallar jamás una solución en este terreno. *Forma y contenido no son sustratos de la obra empírica, sino diferenciaciones relativas en ella a las diferenciaciones necesarias y puras de la filosofía del arte. La idea del arte es la idea de su forma, al igual que su ideal es el ideal de su contenido.*²⁶

Esto es lo aportado mediante el análisis que Benjamin ha dado en llamar *historia de los problemas*. La cuestión fundamental de la filosofía del arte, planteada sistemáticamente, no es otra que la “relación entre idea e ideal”²⁷ algo que no encuentra solución en el trabajo de Benjamin porque ni Goethe ni los románticos dan pie a ello. Para Goethe *la forma artística es estilo*²⁸ y ello como principio formal de la obra sólo toma en consideración un estilo determinado históricamente, una “representación tipificadora”, la de los griegos en lo que atañe a las artes plásticas; en lo relativo a la poesía, el propio Goethe consumó la tarea de un modelo propio.²⁹ Por tanto con el concepto de estilo Goethe no aporta una definición filosófica del problema de la forma, sino sólo algunos indicios acerca de la autoridad de ciertos modelos. De esta manera, el problema del contenido del arte, antes que el problema de la forma, se convirtió en la fuente de un “naturalismo sublime”. Incluso en relación con la forma debía mostrarse un arquetipo y una naturaleza, que como arquetipo de la forma debía producir –la naturaleza en sí no podía serlo– algo así como una *Kunstnatur*, una naturaleza artística, pues a ello se refiere el estilo en este sentido.

Finalmente es preciso poner atención en la noción de *estilo* y al sutil manejo que Benjamin le dará a este concepto en su exposición. En este momento el estilo es algo que sustituye al concepto de forma instaurando en su lugar el ideal de un canon. Y esto mismo es lo que antes ha encontrado sentido mediante los criterios aportados por las musas, esto es, “lo mosaico”. Consecuentemente esta es la prerrogativa propia de los pensadores antiguos en tanto el problema del arte es definido en toda su amplitud, según la forma y el contenido, por medio del concepto de arquetipo, y ello plantea en algunos casos las cuestiones filosóficas “bajo la forma de soluciones míticas”. Entonces ¿qué implica *la manifestación del mito mediante el arquetipo*? Si en última instancia, como lo cree Benjamin, “es un mito también lo que relata el concepto goethiano de estilo”, esto se debe a la falta de distinción entre forma de la exposición y la forma absoluta dominante en el mito. El problema de la forma, considerado como problema de la forma absoluta, conviene distinguirlo de la cuestión de la forma de exposición. En tanto no se haga

esta distinción prevalecerá el conflicto entre Goethe y los primeros románticos quienes encontrarán el fundamento de la belleza y la manifestación del contenido de manera muy distinta. Los románticos se alejan del concepto de medida y sobre todo –y quizá en ello radica la originalidad de sus aportaciones– no respetan “ningún a priori del contenido” como elemento mensurable en el arte. En todo caso el a priori del que ellos hablan es de la forma y esto supone una *desmitologización*, una deposición de lo mitológico tal como queda expuesto desde el primer texto sistemático de crítica literaria de Benjamin, denominado *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, “Dos poemas de Friedrich Hölderlin” (1914/1915).³⁰ En su concepción de belleza, los románticos *rechazan no sólo la regla, también la medida*. Tanto su poesía como su particular concepción de obra poética, es decir, su idea de poema, “no es tanto *carente de reglas como carente de medida*”.³¹ La teoría del arte goethiana no sólo deja sin solución la cuestión de la forma absoluta, también el de la crítica, pues, *stricto sensu*, nunca se planteó su resolución. Para Goethe la crítica de la obra de arte no es ni posible ni necesaria.³² No puede ser necesaria pues ya está dada, de manera evidente, mediante el canon clásico toda consideración sobre el bien y se advierte lo que se debe evitar: sólo para el artista que posee una intuición del arquetipo es posible el *juicio apodíctico* sobre las obras. Con esto Goethe deja de reconocer la criticabilidad como un momento esencial en la obra de arte. Una crítica metódica, esto es, objetivamente necesaria, resulta imposible desde su punto de vista. Para los románticos la concepción de la obra es imposible sin crítica, incluso en este caso “no sólo es posible y necesaria, sino que en su teoría estética se da ineludiblemente la paradoja de una superior estimación de la crítica con respecto a la obra”.³³ En consecuencia es mérito de la actividad emprendida por los primeros románticos establecer un particular equilibrio, una “plena unanimidad del pensamiento y la acción” cumpliendo de esa manera lo que según sus convicciones constituía su empeño supremo. Entre la creación de obras y el procedimiento crítico aparece de manera efímera lo que Benjamin denominará “la *chispa del deslumbramiento* en la obra”, es decir la “sobria luz” donde, en su transcurrir, la idea resplandece.

Notas

¹ La búsqueda del conocimiento filosófico en comunidad es para los románticos una manera de redefinir la filosofía después de la *Aufklärung*, lo cual implica concebir la “omnisciencia” de la filosofía tal como lo define F. Schlegel en el Fragmento 334 del *Athenaeum*: “Filosofar significa buscar omnisciencia de manera colectiva”. F. Schlegel, *Fragmentos*, Tr. P. Pajeros, Barcelona, Marbot, 2009, p. 150. En adelante se especificarán las referencias bibliográficas de las obras F. Schlegel y Novalis siempre que éstas no pertenezcan a una cita de los trabajos de Benjamin consagrados al estudio del primer romanticismo.

² Fichte se da a la tarea de explicar la filosofía trascendental de Kant reconfigurando su concepto central de la apercepción trascendental en el sentido de un dato originario, a saber, la autoconciencia, y refiriendo también de manera mediata la *cosa en sí* kantiana a la *autoafección de la autoconciencia*. Kant había dejado en gran medida en la oscuridad el papel de la autoconciencia y con ello la posibilidad de una filosofía que reflexiona críticamente sobre la facultad de conocer y, ante todo, había desconocido que la autoconciencia no es una relación reflexiva, sino que está presupuesta ya en todo acto de reflexión. Entonces Fichte busca remediar esto mediante la “intuición intelectual”, para lo cual Kant no deja de aportar algunos conceptos fundamentales, tal es el caso de los modelos de autorreferencia en el *intectus archetypus* o de la autoafección a través del sentido interno; inteligibilidad de la intuición de sí mismo a través de la referencia al imperativo categórico de la ley moral, con lo cual parecía garantizada a la vez la unidad de la facultad racional. Con lo cual la *tarea* de la “Doctrina de la Ciencia” filosófica es para Fichte, preguntar, en reminiscencia regresiva, de acuerdo con el trasfondo de la conciencia natural y aclarar la historia de la conciencia del yo mediante la *autorrestricción*, con finalidad práctica, del yo originario con el no-yo. Cf. “Segunda introducción a la doctrina de la ciencia para los lectores que ya tienen un sistema filosófico” en *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Tr. J. M. Quintana, Madrid, Tecnos, 1997. Véase también en relación a la reorientación del sistema de Fichte en el primer romanticismo alemán: Hans Kramer, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Tr. A. J. Cappelletti y A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1996, pp. 319ss.

³ F. Schlegel, *Fragmentos*, *op. cit.*, p. 228.

⁴ En una carta dirigida a Ernst Schoen (14 de mayo de 1919), Benjamin se refiere a este capítulo de su tesis como un “epílogo esotérico”, el cual puede tomarse como un “legado” para aquellos cuyo trabajo es seguir la disertación con sus propios medios. Cf. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. 2, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996, p. 26.

⁵ W. Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Tr. J. F. Ycars y V. Jarque, Barcelona, Ediciones Península, 1995, p. 155. En adelante citaremos esta edición.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.*, pp. 156s. El énfasis es mío.

⁹ *Ibid.*, p. 157. El énfasis es mío.

¹⁰ En la *naturaleza reflexiva del pensamiento* “los románticos vieron más bien una garantía de su carácter intuitivo. Tan pronto como la historia de la filosofía sostuvo con Kant —aunque no por vez primera, sí de un modo explícito y vigoroso—, junto a la posibilidad racional de una intuición intelectual, su imposibilidad en el ámbito de la experiencia, se hizo patente un esfuerzo múltiple y casi febril por volver a recuperar este concepto para la filosofía como garantía de sus más elevadas pretensiones. Ese esfuerzo partió sobre todo de Fichte, Schlegel, Novalis y Schelling. *El concepto de crítica*, *op. cit.*, p. 42. Justo en este intento, no exento de implicaciones históricas, se inscribe la primera redacción de la *Wissenschaftslehre* fichteana, la “Doctrina de la ciencia” de 1794: el pensamiento reflexivo y el conocimiento inmediato comparten un recíproco *darse*. Pero mientras los románticos vieron en esta reciprocidad la oportunidad de un formalismo infinito cuya garantía radicaba en su inmediatez, Fichte trató de limitarla a una particular idea de sistema.

¹¹ *Ibid.*, p. 158. El énfasis es mío.

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 159. El énfasis es mío.

¹⁴ W. Benjamin, “Sobre algunos motivos en Baudelaire” en *Obras I. Vol. II*, Tr. A. Brotons, Madrid, Abada, 2008, p. 212.

¹⁵ *Ibid.*, p. 160.

¹⁶ W. Benjamin, “Trauerspiel y tragedia” (1916) en *Obras. Libro II. Vol. I*, Tr. J. Navarro, Madrid, Abada, 2007, p. 244.

¹⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 156. El énfasis es mío.

²⁰ *Ibid.*, p. 161. El énfasis es mío.

²¹ *Ibid.*, pp. 161s.

²² Novalis citado por W. Benjamin, “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán” en *Obras. Libro I. Vol. I*, Tr. A. Brotons, Madrid, Abada, 2007, p. 151.

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, pp. 162s.

²⁵ *Ibid.*, p. 163.

²⁶ *Ibid.*, pp. 163s. El énfasis es mío.

²⁷ Benjamin delimita en este momento los alcances de su trabajo en lo relativo a la *historia de los problemas*: “la presente investigación no puede traspasar el umbral de este problema; sólo podía tratar un nexo de historia de los problemas hasta el punto en que

remitía con plena claridad al plano sistemático. Esa posición de la filosofía alemana del arte hacia 1800, tal como se presenta en las teorías de Goethe y de los primeros románticos, es legítima todavía hoy. [...] ni los románticos ni Goethe han resuelto la cuestión, y lo cierto es que ni siquiera la plantearon. *Actúan a la par con el propósito de exponerla al pensamiento que se centra en la historia de los problemas. Únicamente el pensamiento sistemático puede resolverlo*”, *Ibid.*, p. 164. El énfasis es mío. Respecto a la dificultad de conciliar la perspectiva de Goethe con la romántica véase: U. Steiner, “Walter Benjamin: arte, religión y política en el abordaje crítico del romanticismo” en *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*, México, UNAM/UIA, 2007.

²⁸ Esto fue visto con nitidez por Novalis al calificarlo como estilo “goethiano” pero, según Benjamin, en clara desaprobación: “‘Los antiguos son de otro mundo, son como caídos del cielo’. Con ello define de hecho la esencia de esta naturaleza artística que Goethe propone en el estilo como arquetipo. Sin embargo, el concepto de arquetipo pierde su sentido para el problema de la forma en cuanto se lo considera como su solución”, *Ibid.*, p. 165.

²⁹ *Ibid.*, p. 164.

³⁰ Este apriorismo formal, en el caso de Hölderlin, da pie a un tiempo sin medida, sin goznes, incluso un *tiempo enloquecido*, pues transgrede el destino otorgado por un dios, liberado de la figura circular del mito, emancipado de los sucesos que constituían su contenido: el tiempo ha invertido su relación con el movimiento al definirse como forma vacía y pura. Entonces el tiempo mismo se despliega, pero evita que algo se despliegue en él; abandona la figura del ser circular, cardinal, esto es, abandona la concentración de los elementos en un conjunto tal como aparecen en el mito, para convertirse en ordinal, en una serie del *orden* puro del tiempo. Por eso para Hölderlin el tiempo deja de “rimar” cuando queda distribuido desigualmente en ambos lados de una “cesura” con respecto a la cual ya no coinciden principio y fin (este es, en el caso de los primeros románticos, el principio de la *prosa*). El orden del tiempo es definible como la distribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura. Es distinguible, entonces, un pasado más o menos largo, un futuro en proporción inversa, pero el futuro y el pasado no son aquí determinaciones empíricas y dinámicas del tiempo: son caracteres formales y fijos que derivan del orden *a priori*, como una síntesis estática del tiempo. Forzosamente estática, como la forma, pues el tiempo ya no está subordinado al movimiento; es la forma de cambio más radical, pero una forma de cambio que no cambia. Cf. “Dos poemas de Friedrich Hölderlin” en *Obras. Libro II. Vol. 1*, Tr. J. Navarro, Madrid, Abada, 2007.

³¹ *Ibid.*, p. 165.

³² Desde el comienzo de su indagación Benjamin ha dejado patente el desinterés de Goethe por la elaboración conceptual de la crítica, aunque en su época tardía compone numerosas críticas y reseñas. El caso es que éstas no sólo se caracterizaban por cierta

reserva irónica —frente a la obra y respecto a la propia labor del crítico—, también es evidente su carácter exotérico, es decir, meramente explicativo y pedagógico.

³³ *Ibid.*, p. 166.

Bibliografía

- BENJAMIN, W., “Sobre algunos motivos en Baudelaire” en *Obras I. Vol. II*, Tr. A. Brotons, Madrid, Abada, 2008.
- _____, “Trauerspiel y tragedia” (1916) en *Obras. Libro II. Vol. I*, Tr. J. Navarro, Madrid, Abada, 2007.
- _____, “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán” en *Obras. Libro I. Vol. I*, Tr. A. Brotons, Madrid, Abada, 2007.
- _____, *Gesammelte Schriften*. Bd. II, 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- _____, *Gesammelte Briefe*, Bd. 2, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996.
- _____, *Gesammelte Schriften*. Bd. I, 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- FICHTE, J. G., *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Tr. J. M. Quintana, Madrid, Tecnos, 1997.
- KRAMER, H., *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Tr. A. J. Cappelletti y A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1996.
- MENNINGHAUS, W., “Walter Benjamin’s exposition of the romantic theory of reflection” en *Walter Benjamin and Romanticism*, New York, Continuum, 2002.
- SCHLEGEL, F., *Fragmentos*, Tr. P. Pajeros, Barcelona, Marbot, 2009.
- STEINER, U., “Walter Benjamin: arte, religión y política en el abordaje crítico del romanticismo” en *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*, México, UNAM/UIA, 2007.



Recepción: 11 de junio de 2015

Aceptación: 24 de noviembre de 2015

DOCTA DESESPERANZA. WALTER BENJAMIN Y EL GIRO TEOLÓGICO

Víctor Manuel Pineda Santoyo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Este ensayo examina alguna de las ideas teológicas de Walter Benjamin tanto en sus orígenes intelectuales como las consecuencias que generó en el debate marxista. El autor argumenta que una razón de la conjunción entre marxismo y teología es la revitalización del movimiento comunista internacional, debilitado por la adopción de puntos de vista próximos al positivismo, el historicismo y la creencia ingenua en el progreso. Se trata de una crítica de los nuevos mitos, vistos a través de una de las disciplinas más censuradas por la filosofía de los tiempos modernos: la teología. Tomando como hilo conductor al “mesianismo teórico”, el autor revisa las relaciones intelectuales de Benjamin con Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Carl Schmitt, Bertold Brecht y Gershom Scholem.

Palabras clave: teología, mesianismo, pesimismo, cultura, judaísmo.

Docta desperation. Walter Benjamin and the theological turn

This paper examines some of Walter Benjamin's theological ideas, in terms of both their intellectual origins and the consequences they generated within Marxist debates. Pineda argues that one reason for the conjunction between Marxism and theology is the revitalization of an international communist movement weakened by its adoption of points of view close to positivism, historicism and a naive belief in pro-

gress. It presents, in reality, a criticism of the new myths, seen through one of the disciplines most censored by the philosophy of modern times; namely, theology. Taking “theoretical Messianism”, as his guide, the author reviews the intellectual relations among Benjamin, Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Carl Schmitt, Bertold Brecht and Gershom Scholem.

Keywords: theology, Messianism, pessimism, culture, Judaism

Víctor Manuel Pineda Santoyo

Es licenciado en Filosofía por la UMSNH, tiene estudios de Maestría en Filosofía integrada 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 investigador adscrito a la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” 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 miembro del Sistema Nacional de Investigadores. 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 republicanismos* (2008); y recientemente *El temor y la esperanza*, bajo el sello de la editorial Biblos. 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.

I

Docta spes, así denominaba Ernst Bloch al nervio teórico que habría de reconstituir los derechos de la Gran Cucaña, renacimiento de un estilo de alocución y movilización profética, pastoral para los descamisados. Destacada por su disposición soteriológica, alrededor de la esperanza se han desplegado los apetitos de eternidad, la creencia en un mundo en el que el dolor y la penuria son sustituidos por la abundancia, el anverso de un mundo doliente y cautivo, la realización de un reino exuberante, virtuoso y justo. Tarde o temprano, toda forma de pensar la trascendencia se tropieza con la esperanza y, por lo menos en la teología de nuevo cuño, también con sus abusos y naufragios. El discurso de la redención consiste en alimentar la expectativa de que el futuro segregará justicia, miel y luz, como si se tratara de un hecho inevitable y, cuando las cosas marchan en dirección contraria al horizonte prometido, acaba por convertirse en una especie de consuelo que acepta que, para merecer, se tiene que pasar por un valle de lágrimas.

Habiendo sido uno de sus seguidores más exaltados de aquel filósofo de la utopía, Walter Benjamin se desvió de la profesión de fe más fundamental del pensamiento de Bloch: hacer teología sin esperanza es el mayor escándalo teórico que se puede encontrar en su obra. Bloch veía en ésta la posibilidad de la realización de un reino mesiánico, simultáneamente vislumbrado por la escatología y el materialismo.¹ Pero la esperanza es una pasión cuando ofrece una felicidad que carece de esfuerzo y, por ello, Benjamin le negó a la salvación fórmulas expeditivas. En la filosofía de éste, el cielo parece mucho más lejano y, como podemos encontrar en cualquier narrativa mesiánica de Baal Shem Tov a Franz Kafka, el ungido comparecerá ante el mundo por una puerta estrecha y no por una regia. Las razones para la esperanza son nulas o, en todo caso, el esfuerzo para

acreditar el derecho a tenerla ha de luchar con la pesada ancla del materialismo: una teología que no sólo se alimenta de la revelación está obligada a buscar objeciones a la ilusión. Pero, al mismo tiempo, la teología que no es capaz de liberarse del exceso de equipaje dogmático no puede abrir el camino de la redención. El pensamiento de Benjamin se debate en esta tensión teórica que supone la presencia de estos dos elementos disímboles: sin materialismo, la teología es un cuento de hadas, sin teología, el materialismo es un relato vulgar. Las objeciones contra aquella virtud, o contra aquella ilusión, según se vea, nacen de una ética construida desde una visión materialista, como la que pretende defender desde sus primeros escritos; para hablar con mayor precisión, las discrepancias contra ésta provienen del panteísmo que ronda a sus obras juveniles. Aquella afeción ha sido la fuente de ese teleologismo metafísico en el que muchos filósofos han sucumbido; el futuro promisorio es una pasión inútil para ese joven lector de Spinoza, la clave del pensamiento está en la comprensión y no en la censura profética.² El pesimismo es el precio de la lucidez, la consternación es el camino por el que transitan los que desconfían de las fábulas. ¿Qué le vamos a hacer? La esperanza es la Circe de los teólogos, pero también la de los ideólogos del modernismo, ambos apresados por el padecimiento de los males nouménicos: esperar demasiado de un cielo inteligible, acomodarse al relato de las promesas frágiles los hizo pertenecer a la misma cofradía. El pensamiento de la época está dominado por la sensación de carencia de fundamento en todos los órdenes de la vida humana; por ello, esta generación se ve obligada a lidiar con los múltiples vacíos que atraviesan la modernidad. Ahí donde todos dirigían la mirada hacia el mundo de lo posible, Benjamin da un giro hacia un paisaje ruinoso, el ángel de la melancolía se encuentra con los escombros y descubre a los verdaderos sujetos de la reflexión, los que ya no están.

II

En una de las célebres *Tesis de Filosofía de la Historia*, Walter Benjamin se refiere a dos figuras emplazadas en un gabinete de ajedrez.³ Una se muestra, otra está oculta y sujetando los arcos indispensables para ejecutar una tarea que, sin embargo, debe mantenerla silenciosa y agazapada. La primera es una marioneta que aparenta responder con determinación a los ataques del otro jugador; actúa como si tuviera alma, es decir, como si pudiera situarse ante las circunstancias del juego, interpretarlas y responderles como lo haría el más diestro. La maravilla que se despliega a través de esa especie de Golem es la vida; procesando la novedad como si fuera sensible al cambio y fuera capaz de interpretar lo imprevisible del juego en cuestión, el fantoche es en realidad una sombra que toma prestados todos los poderes que falsamente le son atribuidos por sus maravillados espectadores. El segundo personaje es un enano jorobado, el que realmente responde a las jugadas presentadas en la contienda. Se trata de un genio oculto, que no se muestra a la vista de todos, porque su presencia movería más al espanto que a la admiración. En suma, la narración versa sobre dos realidades opuestas, una máquina y una potencia neumática, una fuerza oculta que se moviliza con la resolución de un ser omnisciente: el enano gana todas las batallas pero no puede salir a festejarlas. A esa clase de tropología acude Benjamin para expresar la relación entre materialismo histórico y teología, una relación inaudita pero que expresa la audacia con la que su pensamiento solía exponer los problemas que se planteaba. Su obra convertía a la teología en una fuente de estímulo intelectual pero contenida en su misterio y despojada de un sitio de honor. Sin embargo, ésta parece reclamar su derecho a trabajar a banderas desplegadas en su tarea: la redención suena más a epifanía que a camuflaje. La máquina de guerra del mesianismo requería una reinención de esa disciplina que la *Aufklärung* pasó, precipitadamente, a retiro. Hacer mesianismo teórico —esa tarea que se propusieron hacer a cuatro manos, cuando Benjamin y Adorno se conocieron— consiste en inventar un mito para la acción. ¿El poder

de la teología es tan omnisciente como el enano? Si bien no podemos tomar literalmente la metáfora, el giro teológico que se plantea la obra de Benjamin por lo menos tiene este significado: volver los ojos a ésta tiene por objeto encontrar un fundamento discursivo para un cuerpo de ideas que corren el riesgo de esclerotizarse o de ser víctimas de la mirada de medusa de la modernidad. El progreso, la industrialización, el desarrollismo, el positivismo en la visión sobre la historia son las toxinas petrificantes que se han incrustado en el cuerpo inerte de la acción política de la izquierda oficial. Una figura tan victoriosa resulta, además, incómoda para un pensador que quiere hablar en nombre de los derrotados. La teología de Benjamin sólo se compromete a intervenir en una batalla decisiva, la que han de acometer los humillados de la Tierra. En lugar de una figura victoriosa construida al más puro estilo del realismo socialista, un par de jóvenes rozagantes que empuñan la hoz y el martillo, prefiere una figura gótica, Cyrano de Bergerac prestando su voz a un figurín, un hermano de la corte de los milagros abasteciendo de aliento a la naturaleza muerta.

El mesianismo de Benjamin pertenece a la estirpe de Ezequiel, aquel que ve entrar en Jerusalén a un redentor en modesta cabalgadura. No se cuenta en esa representación con espadas, caballos de estampa heroica o trompetas que se abren paso desde el cielo. El suburbio de Baudelaire se vuelve un paisaje bíblico en manos del filósofo: los saltimbanquis, los enanos, los jorobados y la María Magdalena que baila con desenvoltura el cancan vuelven a presenciar una figura homenajeadada por las palmas en un día de pascua, el día de la irrupción del redentor. Volver los ojos a los suburbios es tan urgente como la tentativa de reanimación de un cuerpo de doctrinas inertes. El mesianismo es un asunto de los pobres y de los humillados, ¿quién, sino éstos, anhelan la redención? Descalzo, o transportado por un asno, ese mesías carece de galantería y privilegio, pero es una imagen que puede despertar un género de acción: Benjamin, como Georges Sorel, creen que los mitos emplazan urgentemente al combate. La teología cobra significado no como la *paideia* de los seminaristas sino como la vivificación de un mito y de un cuerpo político.

Pero se trata de una docta desesperanza. Nos determina a renunciar más que a anhelar. Por ello, asalta al planteamiento de Benjamin la siguiente cuestión: la desesperanza puede convertir a la teología en una especie de *consolatio animi* si no se resuelve a tomar un curso de acción. Jeremías es el partido comunista llorando ante los muros de Jerusalén o, todavía mejor, ante el muro de Berlín. ¿Qué hace la acción al lado de la melancolía? ¿No es la melancolía un muro infranqueable para la acción? Las pocas razones para actuar las descubre esa forma de la desesperanza, pues más allá de la humildad de las lágrimas y la resignación está aquello por lo que vale la pena resistir. La teología cobra sentido a condición de ser un instrumento de la memoria de los vencidos, los humillados y los excluidos. La humildad de la que suelen hablar en sus escritos de juventud⁴ no tiene nada que ver con un sentimiento de resignación sino con una forma de comprensión como la que había formulado Spinoza: el panteísmo descubre el peso del infinito y el modestísimo lugar que le toca a la vida humana en este universo. Comprender es aceptar un orden cósmico, no aceptar injusticias humanas. Sustraer a la teología de la aceptación resignada de las injusticias es, pues, la única razón por la cual se puede abrir una puerta al mesías, pues la promesa de redención marcha en sentido contrario a la humildad de los rebaños. No creemos que a Benjamin le gustara una frase que su amigo Adorno solía repetir con una frecuencia mórbida: *cerrar los ojos y apretar las mandíbulas*. La resignación a la que llama esa fórmula estaría lejos de la determinación de regresarle dignidad a los vivos y a los muertos.

III

Los escritos de Walter Benjamin versan sobre acontecimientos, lugares, calles, personajes y autores, pero también sobre ángeles, sobre un particular sentido de la salvación y la trascendencia. Detrás de esa imagen de un Sócrates callejero que se abisma entre los objetos apilados en un

bazar, entre aparadores, librerías y teatros, había un sabio de profundas intuiciones teológicas. En las cosas de la calle encontró la clave de la cultura de la modernidad y vio en la multitud volcada sobre las baldosas signos ominosos y los juzgó como un profeta: esa caterva que avanza a toda prisa no es una clase, no es una cofradía, no es una tribu, no es nada. Se trata de la masa informe que se precipita hacia su propio vacío. Un semiólogo de las cosas del cielo, de la Tierra y de los tiempos tiene que salir a la calle a tomarle el pulso a la voluntad de un dios que gusta de transmitirla por los caminos más misteriosos: la teología liberada del *ghetto* ya no busca en la zarza ardiente una clave para interpretar los decretos de las alturas. A través de ciertos libros, la trascendencia se revela como de antiguo se revelaba bajo la figura de un fuego sin reposo: con la Afrodita venal de Baudelaire escucha la trompetas del Apocalipsis, con el auxilio de una memoria proustiana descubre la justicia pendiente que tenemos con los muertos, con la entronización del absurdo descubre un nuevo episodio del libro de Job, escrito en la judería de Praga. La sensación de que lo peor es lo que está por venir no pudo haber nacido del fervor revolucionario y, mucho menos, de esa superstición de los modernos en que el futuro sólo segrega miel y el horizonte apunta en dirección sublime. Se trata de un profeta con profunda sensibilidad para advertir la inminencia de los desastres. Ni siquiera la huella de Ernst Bloch pudo atenuar una desfalleciente melancolía que atraviesa su obra: la utopía de su maestro es apocalíptica pero profesa una esperanza radical en la salvación, aunque nazca de las ruinas. ¿Hay un sentido de salvación que no nazca de las ruinas? La docta desesperanza tiene, sin embargo, localizados los pocos caminos transitables, pues, como dice el *Fausto* de Goethe, *estrechos son los caminos de la salvación*.

Ahora bien, ¿desde dónde reconstruir la legitimidad teórica de la teología después de la *Aufklärung* y de todos aquellos que encontraron al enano demasiado feo? ¿Cómo llenar de contenidos los vacíos dejados por la religión? ¿Con qué objeto, perspectiva y fuentes tendría significado pensar teológicamente? ¿Qué implicación tendría la teología fuera de la

autoridad de una Iglesia? Al margen de la consideración de Borges según la cual “todo hombre verdaderamente culto es un teólogo”, Benjamin ejerció esa clase de reflexión muy alejado de los centros de administración del contenido de la revelación: la Iglesia, los Concilios, la tradición de los sabios doctores e incluso rompiendo el marco de virtudes teológicas. Hizo teología al margen de la autoridad, de la fe, incluso al margen del cielo. La modernidad es la pérdida de la trascendencia y en búsqueda de ésta, Benjamin ensayó la vía del arte, una religiosidad despojada de la superstición y la ética. Si el mundo moderno ha de reconstruir la pertinencia de la teología, es obvio que ya no se puede volver a los modelos canónicos que se empeñó en destruir. Sus escritos juveniles ya exhiben esa necesidad de reconstitución de la religiosidad perdida en la ola de la secularización. La búsqueda de lo trascendente debería dirigirse, en lo sucesivo, en poetas como Walt Whitman, William Blake, Arthur Rimbaud, esa clase de escritores a los que Gershom Scholem atribuía “una mística sin *ligazón* ninguna con la autoridad religiosa”.⁵

El privilegio de ofrecer la salvación a través de una Iglesia también quedaría vulnerado por una teología recobrada de su encierro; la máxima *Extra Ecclesiam nulla salus*, que se había instituido en la época de la religión de los rebaños, quedaría desplazada por una teología policéntrica, que no tiene por objeto mantener a los rebaños como tales sino convertirlos en personas. Las fuentes de la reflexión teológica en que se inspira tampoco son, en modo alguno, ortodoxas: se encuentran muchas de ellas en la tradición judía, en los grandes poetas de la tradición occidental, la novela de Kafka, los rasgos escatológicos de la obra de Bloch. Sin embargo, también provienen de un autor que siempre estuvo presente en su obra, a pesar de que se ha querido censurar u omitir su presencia en los escritos de Walter Benjamin. La teología también era reclamada por aquellos autores restauracionistas, los enemigos del liberalismo burgués y el mundo montado a partir de la Revolución francesa. En efecto, también Carl Schmitt encontraba que “todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”.⁶

Teología Política, un libro escrito en 1922, también quiere volver a poner en circulación una disciplina que justificaba un poder legitimado por el concepto de soberanía. El *Fragmento Teológico Político* de Benjamin evoca, sin duda, el libro del pensador conservador. Sin embargo, la teología de éste fundamenta a la filosofía de la historia, no al poder absoluto. El compromiso político de la teología clásica estaba dirigido a los fueros y a los privilegios, la docta desesperanza está dirigida hacia su abolición. Los rebaños pueden integrar lo mismo una Iglesia que un partido, pero la urgencia de pertenecer a una Iglesia portaba una cierta garantía de sobrevivencia. Por ello, la conversión era, para una minoría religiosa, una alternativa que oscilaba entre la necesidad de reconocimiento, de legítima convicción espiritual, de integración, pero también de interés y declinación. Haciendo un recuento: Gustav Mahler, Henri Bergson, Max Scheler, Edith Stein, Alfred Döblin y otros más se convirtieron al catolicismo. Su carácter de notables hizo de su elección un camino a seguir. La ola catolicista de los judíos vieneses dio otro impulso a esa opción y lo mismo podemos decir de la lista de conversos al protestantismo. Sin embargo, Benjamin entendió esa alternativa como una desertión en vísperas de la batalla. Por el movimiento sionista pasó fugazmente y con el judaísmo tuvo largos devaneos pero que nunca acabaron por convertirlo, por hacer de él uno de los fieles. Hacer teología no lo pone ante la alternativa de integrarse a un rebaño, sino, en todo caso, tocar las puertas de la filosofía y de la poesía con mayor determinación.

La teología es también un tema que define la proximidad o el distanciamiento con su círculo de amigos. Los defectos y virtudes de sus textos, en opinión de éstos, tienen que ver con los excesos teológicos o con su falta de radicalidad. Para algunos, el enano se asoma demasiado, para otros, no está decidido a salir. El enano es el contenido latente de los temas más disímbolos. Las relaciones con Gershom Scholem, Theodor W. Adorno y Bertolt Brecht en buena medida están moduladas por las posiciones teológicas que va adoptando a lo largo de su itinerario intelectual. El eclipse o el esplendor del tema no depende de la relativa

influencia que sus amigos tienen al respecto, pero los matices que va adoptando tienen de cierta manera la impronta de alguno de ellos. El dilema es también latitudinario: Jerusalén o Moscú no se disputaban el alma de Benjamin, pero sí la dirección de sus escritos. La primera es la capital del monoteísmo, la segunda también, a su manera. El Concilio de Moscú acabó por convertir al movimiento comunista en un cuerpo desalmado. Moscú ama al autómeta, no al enano.

IV

Al igual que muchos filósofos judíos de su generación, Benjamin se tuvo que enfrentar a las disyuntivas de su época, aquellos que buscaban en su propia tradición una clave para explicarse a sí mismos, para afirmarse o asimilarse. En este punto, Hermann Cohen y Leo Strauss resultan emblemáticos. ¿Qué o quién articula ese reencuentro con la tradición? Un par de nociones le da un contenido propiamente semítico de la especulación filosófica de esta búsqueda: la idea de la unicidad de Dios y la promesa de redención, dos temas ausentes en la filosofía griega. En esta determinación buscaron la figura del padre fundador: Maimónides es al judaísmo lo que Agustín de Hipona es al cristianismo. Ambos traducen el contenido de la revelación al lenguaje de los filósofos. En cierto sentido, todos los caminos llevaban hacia el filósofo: en aquel momento, lo *esotérico* no era una baratija *new age* sino un método de búsqueda intelectual, una forma de arrancarle a los libros sus secretos más íntimos. En *More Nebuchim* vienen las claves metodológicas con las que Leo Strauss solía leer a los clásicos de la filosofía política, la búsqueda del sentido interno. Según este punto de vista, dos ríos corren por un mismo texto: uno con una corriente profunda donde se despliega el contenido más esencial de un pensamiento, otro que se muestra en la superficie y da algo de beber a los no iniciados. *Absconditus* es Dios, eso que se oculta en las entrañas de una letra. Esa especie de ruta cabalística permitiría

acceder a las cosas que, por terror o por autocensura, los filósofos suelen ocultar en el nicho de las verdades incómodas, aquellas que resultan fastidiosas para los que tienen poder. Escribir en una situación de persecución significa escribir de una manera cifrada y, por tanto, leer a los perseguidos implica buscar un texto oculto. De Maimónides a Levinas, no hay filósofo judío que no se haya dejado llevar por ese sentido del misterio que hay en un rostro, en un texto, en un signo. La excepción es, desde luego, Spinoza, el más alejado del modelo cordobés, pues el monoteísmo mesiánico despoja de la posibilidad de la bienaventuranza a todos aquellos que hagan del afecto un fruto de la razón, repudia cualquier clase de intelectualización del amor.⁷ Spinoza se daba cuenta que uno de los excesos en los que puede degenerar la tradición judaica es sucumbir ante el peso de la superstición o ante el exceso de prácticas ceremoniales o la sobrevaloración de la obediencia. De ahí que no encaje suficientemente en el propósito de reconquistar la tradición a través de la religión, pues la reforma del intelecto es una de las grandes tareas que emprende su filosofía y desemboca en el amor intelectual a Dios. Ahora bien, su principal crítico presenta la objeción en el terreno del amor: para Cohen el amor religioso y el amor intelectual son dos perspectivas irreconciliables. El primero no espera ser correspondido, el segundo se basa en una alta expectativa de afección de Dios hacia el hombre. Cuando Cohen dice que “el amor no es una evidencia”⁸ de inmediato sabemos quién es el destinatario de esa impugnación. Ahí donde el amor a Dios no aspira a la reciprocidad, opera una especie de politeísmo. A ojos de Cohen, el panteísmo de Spinoza es una forma disfrazada de politeísmo. El descubrimiento del significado de la humanidad y de la fraternidad no lo atribuye, como la exégesis bíblica suele sostener, a la *Carta a los Gálatas* de Pablo de Tarso, sino al conjunto del *Antiguo Testamento*. De ahí que para Cohen la salvación de la humanidad sólo pueda cultivarse desde una religión que incluya a todos y no sólo a los sabios. Para el filósofo kantiano, el monoteísmo judío es esa religión que puede hablar en nombre de la humanidad. El encuentro de Benjamin con Spinoza no solamente está terciado por la

interpretación romántica, sino que hay en él la tentativa de afiliarlo a un proyecto de regeneración de la religiosidad. La tentación de convertirlo en un santo es, sin duda, un exceso romántico, pero de ahí también nació una empresa de reencantamiento, una espiritualidad no determinada por la obediencia, una religión estetizada. Benjamin hace eco de esta pretensión bajo los siguientes términos:

Cualquiera puede llegar a sentir el panteísmo, pero si tal sentimiento resulta ser un sentimiento clásico y universal es un asunto que atañe a los poetas. Y un sentimiento que sólo es posible en la cumbre de una representación poética ya no es religión. Es arte, elaboración, no simple sentimiento, lo que puede fundamentar religiosamente nuestra vida social. Y esto es precisamente lo propio de la religión.⁹

El panteísmo funda la liga de la justicia poética y el sentimiento de pertenencia a un todo común a las cosas, las personas, los animales, las plantas y los minerales. Goethe, Hölderlin, Rilke y Whitman estarían al frente de esa religiosidad en la que no hay una autoridad, una institución que regula los contenidos de la fe y ni siquiera una revelación, una religión que no censura la búsqueda de la iluminación profana.

V

La palabra amor siembra la manzana de la discordia. En ella se juega el tipo de relación que establece Dios con el mundo humano. En esta afeción también se condensan las imputaciones hacia el judaísmo que han formulado los filósofos no judíos. ¿Qué es el judaísmo, en tanto que intuición originaria de Dios? A partir de la figura de Abraham, Hegel pretendía definir su espíritu. La comprensión de la subjetividad de su fundador descifraría todo el peso del destino, pues en la simiente del patriarca se encuentran anunciadas todas sus posibilidades. Hegel resuelve ignorar que la cultura judía está más hecha para recordar que para descifrar al futuro. Lo que encuentra es un abismo abierto entre el cielo y la tierra, un Dios que hurga

en las entrañas los sentimientos más profundos, un esplendor que hostiga con su amor y su cólera. Cuando sale a palpar los dos polos de la realidad que concibe el panteísmo de Spinoza regresa con una intuición que ya es romántica y también con un prejuicio: el abismo le permite descifrar al infinito, pero también le da cuerpo doctrinario a su antisemitismo. Pero no es cualquier abismo, se trata del abismo por excelencia; la relación de lo infinito con lo finito, para el judaísmo visto por Hegel, genera una religión que no conoce el amor, y define, por contrapartida, al genio del cristianismo. No quiere ver en el judaísmo un molde del cristianismo, pues desea enfatizar el punto en el que rompen y se convierten en extraños el uno para el otro. Acusa a Abraham de haber profundizado la distancia entre lo humano y lo divino. Si el cristianismo es un puente amoroso, un pacto de humildad frente a lo infinito, la fractura cósmica nace del carácter de Abraham, un pastor que ha renunciado a todo por seguir empecinadamente a Dios. No es un antisemita común el que acude al expediente del deicidio para desplegar su sentencia sobre el patriarca. Presenta el retrato de una religión que, según él, no ha conocido otra cosa que la servidumbre, la obediencia y la sujeción: “La tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega, no puede suscitar ni amor ni compasión... su tragedia no puede suscitar sino horror”.¹⁰ A pesar de todo esto, de ese prejuicio de Hegel se entroniza un concepto de religión que será influyente durante mucho tiempo. El concepto de religión, posterior al surgimiento de la Reforma, se define en función de una relación en la que uno de los polos está calificado por un poder omnímodo y el otro por una humildad pedigüeña. De Schleiermacher a Rudolf Otto, el sentimiento de humildad domina por encima del deseo de unión con Dios; es el único camino que pueden transitar las criaturas y define la concepción romántica de la religión. Ahora bien, la inspiración de esta idea es doble. Por un lado, tenemos en los jóvenes estudiantes de teología, Hegel y Schelling, una aspiración reformista inspirada en el cristianismo primitivo; por otro lado, está una definición de los géneros de realidad que concibe el panteísmo de Spinoza, lo infinito y lo finito. Esa tesis, que es una clasificación física construida en

la *Ética*, es transformada por la generación romántica en una máxima de la nueva moralidad, la religión reformada por los filósofos, no por la Iglesia. El sentimiento de infinita dependencia abre un expediente en contra de la modernidad: la mayoría de edad es una aspiración banal, arrogante e individualista.

¿De qué fuentes judías se sirve Walter Benjamin? De las más heterodoxas, de un Spinoza interpretado por el Romanticismo. De Maimónides no recordamos una sola cita en su obra, pero lo más seguro es que Scholem se lo haya dado a conocer. La vocación de descifrar es una particularidad de la filosofía judía y eso existe de una manera peculiar en toda la obra de Benjamin. Después de la *Ética*, la pregunta por el mal deja de darle forma y contenido a una disciplina jurídica que sería bautizada con el nombre de Teodicea. La imagen dogmática de Dios consistía en definirlo simultáneamente por los atributos de voluntad, justicia y omnipotencia, es decir, la idea de que Dios somete permanentemente a pruebas la lealtad de su rebaño. Spinoza abandona la idea de una justicia nacida del cielo a favor de una indiferencia lucreciana, una imagen de la naturaleza en que los premios y los castigos se desvanecen a favor de una perspectiva comprensiva de las cosas, el amor intelectual a Dios que tanto ronda los escritos juveniles de Benjamin. El Romanticismo, haciendo eco de esa tesis, deja de tratar a Dios como un príncipe despótico. Ahora bien, esto no es una mera sutileza intelectual. Lo que está en cuestión es lo siguiente: si Dios es moralmente indiferente, ¿hacia dónde se debe dirigir el deseo de salvación? Si no hay quién escuche ya las plegarias, ¿tiene significado el cultivo de la virtud? La idea de cultura que se profesa de Kant a Benjamin pasa en buena medida por una especie de construcción de un cielo sustituto, el cielo de la cultura. Esta idea domina en muchos de los pensadores alemanes y se puede decir que tiene vida hasta antes de que la filosofía se enfrentara con el holocausto, en la primera mitad del siglo xx. Benjamin lo plantea de la siguiente manera: “mi opinión es que la cultura consiste en convertir los preceptos divinos en leyes humanas”.¹¹ Sin embargo, a él también le corresponde dar la oración fúnebre de esta visión de la cultura. Las ideas confrontadas en

el *Diálogo sobre la religiosidad contemporánea* versan, además de la religión, acerca del individualismo y las desgracias del mundo secularizado. Los interlocutores, identificados como “Yo” y como “Amigo”, también discuten sobre esa forma degenerada de la autonomía, el señorío del interés privado. ¿Cuál de los dos personajes encarna propiamente las ideas de Benjamin? Nos atrevemos a decir que los dos. El amigo es un panteísta declarado, un abierto seguidor del spinozismo. El personaje identificado como “Yo” se identifica con los románticos, pero en ciertos pasajes habla la jerga de la “ética de la voluntad pura”, es decir, habla como Hermann Cohen, cuyas lecciones sigue en el momento de la redacción de este texto. Ese escrito, como todos los realizados en esa época, está impregnado de romanticismo y enfatiza de la *Ética* todo lo contenido en el libro v. Los temas ahí desplegados son la eternidad del alma, el dominio de los afectos y, sobre todo, el amor intelectual a Dios. En ese énfasis, Benjamin es acompañado por filósofos como Scheler y parecen sacar el paraguas antes del diluvio: hablan de un *ordo amoris* sin saber que está a punto de desatarse todo lo contrario. El fascismo es el orden inventado por el odio.

VI

La obra de Walter Benjamin puede ser leída en clave de encrucijada. En ella, algo nace y algo muere en la cultura alemana. En ella encontramos un concepto de cultura dominado por el ideal ennoblecedor del Romanticismo, y otro, en una imagen profética que advierte de la inminencia de una catástrofe: asume que la humanidad puede autocorregirse a través de la educación y la cultura, pero también que puede hundirse en sus propias creaciones. Benjamin es también el Joaquín de Fiore del judaísmo, un teólogo descalzo, un *poverello*, un apocalíptico. Por un lado, en su obra se encuentra un ideal de nobleza, la exaltación de los artistas y del arte como actividad modeladora de la vida. Por otro lado, abre una visión que ya no encuentra en el arte un fin en sí mismo, sino una clave

de interpretación de los acontecimientos en la política, la economía y la cultura. La cultura del *Als ob* –la moral, el arte, la educación y la voluntad tratada como si fuera una obra de Dios– terminaba con la terrible constatación según la cual “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”.¹² En el Romanticismo encuentra una época de vino, de rosas y de misterio, la profesión de fe en que ésta puede enderezar el fuste de la humanidad; con la catástrofe política y moral del fascismo acaba por dirigir la mirada hacia las ruinas y hacia los escombros para descubrir el anverso de la moneda. Sus tesis de filosofía de la historia ya no encuentran a un Dios gobernando el orden del mundo, sino al anticristo.

El mesianismo concebido por Benjamin está encarnado por la clase obrera. Sin embargo, hacer mesianismo de clase es tanto como decir que hay una ciencia proletaria. No tiene sentido hablar de salvación como privilegio del pueblo del pacto, de clase o de nación: la redención tiene por objeto a toda la humanidad. Este es el parentesco intelectual entre las tesis de filosofía de la historia de Benjamin y los *Manuscritos Económico Filosóficos* de Marx. Esta vez, el profeta está armado; sólo dos agentes ejercen legítimamente la violencia, según Benjamin: el Estado y la clase obrera.¹³ El paradigma teológico de la revolución no consiste en el gobierno de los soviets más la electrificación; nace de espíritu de desagravio, anamnesis y de la iluminación de las velas. Una cierta seducción por la violencia es inocultable en su obra. Del Benjamin que cree que la educación es la guardiana de la humanidad al que asume a la violencia como un medio ineludible de la transformación del mundo hay una profunda diferencia: el Mesías no trae la paz sino la espada. Pero se engañan quienes hacen de esa descripción de la violencia una reivindicación totalitaria. La distancia entre Carl Schmitt y Walter Benjamin es, en este punto, infranqueable. Para el primero, la guerra es la condición natural de la etnicidad que lucha por conservar “los estilos de vida”, para el segundo, la violencia es, cuando mucho, un estado transitivo. La paz mesiánica consiste en el desvanecimiento de las razas como tales, es de-

cir, la fraternidad, la disolución del concepto de pueblo elegido, el reconocimiento de la humanidad de los otros, para decirlo como Levinas. No podemos encontrar en los esfuerzos teóricos de Benjamin ninguna tentativa por reconstituir los principios dogmáticos de las religiones sino su contenido ético. La vía de reconexión de Benjamin con el judaísmo no es el racionalismo teológico de Maimónides, sino el judaísmo ético, el *Levítico* en el que más se reconoce el *Tratado Teológico Político* de Spinoza, se trata pues de “la religión como guardiana del contenido ético”.¹⁴

Ante el universo no cabe reír ni llorar sino comprender (*non ridere, sed intelligere*), así repiten literalmente los personajes del diálogo una conocida frase de Spinoza.¹⁵ Sin embargo, esta paradoja no solamente está presente en Benjamin sino en todo pensamiento con ciertas afinidades con el panteísmo: resume esta mezcla de espíritu copernicano y sentimiento de humildad, aceptación y resignación. Pero, entendámonos. La humildad del antihumanismo que profesa el pensamiento de Spinoza solamente consiste en reconocernos como periferia del infinito, aceptar un orden en el que ya no formamos parte del centro de la creación. El concepto romántico de naturaleza no tiene nada de bucólico. La naturaleza es un lugar sublime, pero eso no tiene nada de reconfortante, pues en ella se despliegan las fuerzas más oscuras, las que despiertan en el alma un estado anímico que los románticos describen como lo siniestro: “se trata de la captación conceptual de lo pavoroso, lo inconcebible y lo irracional escondido en nuestras vidas”.¹⁶

El procedimiento de pensar a través de constelaciones no teme a las paradojas y, desde ese punto de vista, el pensamiento de Benjamin podía transitar libremente entre múltiples territorios y autores. Esta plasticidad, sin embargo, tiene intuiciones originarias: la redención, la opción por los humillados de la Tierra, el mesías colectivo que el día de hoy Toni Negri denomina *multitud*, el pesimismo como una actitud contra el confort burgués, la teología puesta al servicio de la Tierra, la revolución como freno de emergencia frente a la catástrofe, la poesía como un impulso de reencantamiento. La tarea de interpretar a Benjamin siempre deja la impresión de

que hay algo que se escapa y que el significado de su obra siempre quedará en un espacio de indeterminación. De ahí la imposibilidad de objetivarla: una constelación es una serie de fragmentos, no un planeta. Dicho de otra manera, una constelación es todo aquello que no se ha dejado arrastrar hacia la gravedad sistémica, tampoco una tentativa de dar respuesta a todo. El lector de Benjamin siempre acaba por preguntarse cómo funciona su metabolismo y qué hace para asimilar material tan disímboles. Benjamin no pensó con Hegel, en el mismo sentido en que no pensó con Carl Schmitt o con Sorel. Solamente se sirvió de ellos. Hegel fue el filtro con el que el panteísmo de Spinoza llegó a adquirir un aliento que ha llegado hasta nuestros días. La relación de Benjamin con autores que expresan la antípoda de su pensamiento nos lleva inevitablemente hacia la perplejidad. Adorno presenta la siguiente explicación: “Prefirió adueñarse de los elementos de un pensamiento para él ajeno y amenazador, como quien se pone una vacuna”.¹⁷ ¿Hasta dónde le dieron anticuerpos las obras de George Sorel, Carl Schmitt o Charles Péguy? Leer obras seductoras, sin reparar en el contenido que esconde un lenguaje esplendoroso, es siempre como el peligro de comer pez globo: su exquisitez es tan alta como su veneno. De autores tales, nunca pareció tomar suficiente distancia. A menudo su obra les rinde homenaje. Sin embargo, lo interesante es aquí la capacidad metabólica de Benjamin; su estómago podía digerir todo sin eructar. Que el filósofo que no se haya juntado con personas *non gratas* tire la primera piedra. La teología de Carl Schmitt tenía un papel restaurativo, la de Benjamin instaurativo: el mesianismo sólo puede ser profesado por todos aquellos que arrastran el fardo de la derrota. Aunque ambos le confieran un papel central a la teología, sus propósitos son absolutamente disímboles. En Benjamin desagravia, en Schmitt es una teoría de la legitimidad soberana, aquello que santifica al estado de excepción. Uno lee a Spinoza para encontrar que el panteísmo es un refugio de los escépticos, otro busca en él las claves de una nueva religiosidad.

VII

¿Tiene significado pensar hoy en clave teológica? Esta perspectiva tiene el riesgo de convertirse en un elemento pintoresco si no ayuda a explicar y a explicarnos el contexto de las nuevas demandas de intervención mesiánica. Esta vez no se trata de cultura sino de natura. Es quizá también una de las razones de la pertinencia de la obra de Spinoza. La crítica del antropomorfismo y antropocentrismo denunciado por su filosofía cobra un nuevo significado. Si la tiranía de la modernidad contra el mundo natural ha nacido de un dogma teológico, también tendría que combatirse teológicamente. A la teología del señorío humano habría que contraponer aquella que demanda la liberación de la Tierra. Ésta sería, eventualmente, una fundamentación de la izquierda ecologista que profesan hoy por hoy los seguidores de Benjamin: no siendo el centro de la creación, el panteísmo pondría en cuestión al viejo imperativo del Pentateuco de señorearse de la creación. Si la teología ha de apelar a una fundamentación de la liberación de la Tierra, tendría que acudir al texto que contiene el cuadro ético expresado por el *Levítico*. El jubileo es una de las treguas periódicas con las que reordenamos al mundo humano y al mundo natural; junto a la condonación de las deudas y la liberación de los esclavos, la ética del texto bíblico ya no ve a la Tierra como un señorío sino como una realidad viviente, invoca a una tregua para su regeneración. Eso es justamente el panteísmo: la “santificación de la vida”.

Notas

¹ En buena medida, la obra de Ernst Bloch es también una explicación de los argumentos en contra de la trascendencia, las objeciones en contra de esa forma de conciencia que es la *docta spes*. La tradición materialista (los presocráticos, Demócrito y Epicuro, el panteísmo de Spinoza) representan una objeción contra *Mythos*, la formación y el desarrollo de la “izquierda aristotélica”. Su comprensión de Spinoza está cifrada en el carácter profundamente desmitificante de su obra, “el *Deus sive* como una blasfemia gigantesca

en contra de la religión eclesiástica”. En esta perspectiva, fuera de Marx, el maestro, tanto para Bloch como para Benjamin, es Spinoza. Cf. Bloch, E., *Tendenz-Latenz, Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, p. 267. Por su parte, en el protomaterialismo de Benjamin también está la referencia hacia Spinoza, pero a ello le añade una nota romántica, “la captación conceptual de lo pavoroso, lo inconcebible y lo irracional en nuestras propias vidas”. Cf. Benjamin, Walter, *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 65. El desencuentro a propósito de Spinoza es el tema de la esperanza: la melancolía benjaminiana se aviene a este alegato en contra de la esperanza que se formula en la *Ética*.

² *Op. cit.*, p. 61: “No hay que reír ni llorar ante el mundo: hay que entenderlo. En esta fórmula spinoziana viene a encerrarse el panteísmo”. Esta “fórmula” que sustituye a la esperanza por la comprensión constituyó una de las grandes críticas al pensamiento utópico en Spinoza. La comprensión no da lugar ni a la censura de los sátiros ni a la de los teólogos, tema con el que arranca la exégesis de la democracia en el *Tratado Político*.

³ Benjamin, W. *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Editorial Taurus, 1973, p. 177. Nos referimos a la Tesis I.

⁴ *Op. cit.*, p. 63.

⁵ Scholem, G., *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo veintiuno editores, 1978, p. 17. Los poetas aludidos por Scholem concibieron su obra durante o después de la Ilustración, es decir, en un momento de repliegue de la Iglesia, pero no del misticismo. La explicación es extrapolable a Benjamin, un claro caso de mesianismo sin ligazón a autoridad religiosa alguna y, lo que también resulta interesante, al margen de la ligazón a autoridad partidaria alguna. La muerte de los pontífices incluye a los del Partido Comunista.

⁶ Schmitt, C., “Teología Política” en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001, p. 43.

⁷ Cohen, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 261.

⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁹ *Metafísica de la Juventud*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 58.

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, México, FCE, 1981, p. 302.

¹¹ “Diálogo sobre la religiosidad contemporánea”, p. 57.

¹² Tesis VII de su filosofía de la historia.

¹³ Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991, p. 27: “Las organizaciones laborales son en la actualidad, junto al Estado, los únicos sujetos de derecho a quienes se concede un derecho a la violencia”.

¹⁴ Benjamin, W., *Metafísica de la juventud, op. cit.*, p. 58.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 61.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 65.

¹⁷ Adorno, T. W., *Escritos sobre Benjamin*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 40.

Bibliografía

- ADORNO, T. W., *Escritos sobre Benjamin*, Madrid, Cátedra, 2001.
- BENJAMIN, W. *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Editorial Taurus, 1973.
- _____, *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991.
- _____, *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1994.
- BLOCH, E., *Tendenz-Latenz, Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
- COHEN, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, México, FCE, 1981.
- SCHMITT, C., "Teología Política" en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001.
- SCHOLEM, G., *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo Veintiuno editores, 1978.



Recepción: 16 de julio de 2015
Aceptación: 19 de octubre de 2015

DEL ARTE COMO QUIEBRA: ADORNO Y BENJAMIN

Sergio Espinosa Proa
Universidad Autónoma de Zacatecas

Resumen/*Abstract*

Se propone aquí un acceso *estético* a la Teoría Crítica, que añade a su pretensión científica un componente ético o normativo. El diagnóstico que esta Teoría dirige a la Modernidad es negativo: la Ciencia y la Política están supeditadas al Capital. Ante la profanación indiscriminada del mundo, Adorno y Benjamin exploran la experiencia estética como redención y como resacralización en un sentido que sobrepuja los esquemas y aporías de la Ilustración. Sólo que al interior mismo de la Teoría Crítica se producen movimientos de ajuste con el Capital, lo cual deja pendiente o postergada la idea de redención.

Palabras clave: Teoría Crítica, Adorno, Benjamin, Estética.

On art as rupture: Adorno and Benjamin

This essay proposes an aesthetic approach to Critical Theory that adds an ethical or normative component to its claims to scientificity. This theory's diagnosis of modernity is negative for it finds that both science and politics have been subjected to capital. In the face of the indiscriminate desecration of the world, Adorno and Benjamin explore the aesthetic experience as redemption and re-sacralization, in a sense that supersedes the schemes and aporiae of the Enlightenment. However, Critical Theory itself contains adjustments with the capital, movements that postpone the idea of redemption or leave it pending.

Keywords: Critical Theory, Adorno, Benjamin, aesthetics.

Sergio Espinosa Proa

Es licenciado en Antropología Social (ENAH, 1977) y doctor en Filosofía (UCM, 1997). Profesor-investigador de la UAZ desde 1981. Ha publicado una veintena de libros de los que pueden mencionarse *La fuga de lo inmediato. La idea de lo sagrado en el fin de la modernidad* (Madrid, 1999), *El fin de la naturaleza. Estudios sobre Hegel* (México, 2004), *No hay nada escrito. Filosofía, antropología, estética* (2005), *De la pernoctancia del pensar. Ensayos sobre Nietzsche* (México, 2008), *Tragedia y paradoja del ser mortal* (México, 2009), *De la cordialidad del pensamiento. Ensayos sobre el sujeto* (México, 2012), *De una belleza casi ominosa. Retorno al arte del desierto* (México, 2013), y *Del saber de las Musas. La filosofía y el fenómeno-Arte* (México, 2015).

La pregunta que para leer a las máximas figuras de la Teoría Crítica nos servirá de guía es la siguiente: *¿de qué es signo la obra de arte?* Las respuestas varían, es evidente. Que lo que ocurre en el arte sea filosóficamente interesante no se admitirá sin reticencias. A propósito de la belleza y de la obra de arte se suceden desde el siglo XVIII teorías que chocan, se mezclan o se ignoran; de pronto dos líneas independientes se tocan y provocan chispazos. En Kant se trenzan empirismo inglés y racionalismo continental. En Schelling la Revelación se funde con la Mitología. Ya en el siglo XX, la línea analítica seguida por Wittgenstein se abre en dos y una de ellas está vuelta contra la otra. El horizonte de la facticidad explorado por Heidegger gira y se encuentra trabajando en un territorio común con tradiciones ajenas e incluso adversas. El formalismo ruso da origen a una semiótica que en Bajtin conectará con la hermenéutica y en Sklovski con el estructuralismo.¹ Etcétera.

La Teoría Crítica —a la que pertenece Adorno, si no es quien la ha inventado— se presenta en este escenario intelectual como un discurso que a sus pretensiones de cientificidad añade un componente normativo. Lo novedoso, o lo difícil, es que los criterios normativos —que establecen no el ser sino el deber ser— no se aplican, ni deben hacerlo, desde una moral externa, abstracta y heterónoma sino desde una crítica inmanente y concreta; en este respecto, la Teoría Crítica se remite directamente a Marx, si bien renunciando a las partes caducas de su doctrina, en particular el papel protagonista de la lucha de clases en la conformación de la historia y la caracterización del proletariado como el sujeto revolucionario por antonomasia. Algunos comentaristas califican su concepción, que se nutre de múltiples arroyos y se remonta a Schelling y a Schiller por detrás de Marx y Hegel, y a Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche por delante de ellos, como una “filosofía negativa o trágica de la historia”.² En ella se ha abandonado el optimismo ingenuo de la Ilustración concediendo un papel preponderante al conflicto, el desgarramiento y la alienación; en definitiva, la historia huma-

na no avanza, si es que avanza, por el lado “bueno”. Negativa o trágica (el rótulo me parece excesivo), pero una filosofía que con el Idealismo Alemán continúa cultivando una fe en la capacidad de la humanidad para plantear y resolver sus propios problemas.

Ahora bien, si la ciencia se ha puesto del lado del capital y la política se ha corrompido, ¿en qué esfera de la actividad humana es viable depositar nuestras esperanzas de transformación y crítica? ¿Existen ámbitos no alienados? Definitivamente: no. Nada —ni siquiera la nada— queda a salvo de la profanación. Con todo, hay por aquí y por allá brasas encendidas. Max Horkheimer se desplaza sin reparos de más al territorio ocupado tradicionalmente por la religión. Walter Benjamin y Theodor W. Adorno lo hacen por su cuenta y riesgo a la zona correspondiente al arte. ¿Qué sabe, qué piensa y qué puede el arte en un mundo en el que las promesas de felicidad individual y emancipación social han sido traicionadas o postergadas una tras otra? Porque con insistente evidencia se impone el hecho de que *tampoco el arte* ha sido respetado por el Capital o por el Estado, o de hacerlo ha sido en el particular provecho de estos últimos. Benjamin ha mostrado en plena época de las vanguardias que la experiencia estética se ha atrofiado y que las obras de arte pierden sus propiedades auráticas. El capitalismo desgasta las tradiciones sin ofrecer a cambio otra cosa que miseria (material y espiritual) y estupidez en cantidades más que industriales. No hay experiencias, lo que hay son experimentos científicos y vivencias diseñadas artificialmente. Así es la modernidad. Pero, al cabo, nada más moderno que criticar la modernidad. Pervive en la literatura, en la música, en la pintura, en el teatro, un potencial disruptor que exhibe un *podría ser de otro modo* que ofrece sitio a una crítica inmanente. En el arte se cifra la posibilidad de eso que Benjamin llamaba, en sibilina alusión a Rimbaud, una “iluminación profana”: un *shock* susceptible de galvanizar la embotada sensibilidad (e inteligencia) de sus contemporáneos. En cuanto al aura —“la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)”—, la integración del arte en los circuitos de producción y difusión de la cultura la han borrado del mapa.

El diagnóstico benjaminiano (próximo en esto al de Max Weber) es irrefutable: la modernidad es inseparable de un proceso generalizado de profanación (Weber lo califica de secularización) en todos los ámbitos de la existencia humana.³ Del culto se pasa a la cultura, del rito a la serie, del mito a la telenovela, del aura a la exhibición, del erotismo a la pornografía, de la tragedia al espectáculo, de lo interesante a lo insulso, de la inteligencia a la astucia. Del arte, en suma, a la técnica. ¿Qué rincón le corresponde al crítico? ¿Su misión será resacralizar la vida? Por lo pronto, para la Teoría Crítica se trata de examinar sin concesiones ni discretas o patéticas bendiciones este proceso de profanación. *Es la presencia de las masas y la ausencia de las musas lo que modifica de raíz la experiencia tradicional de la obra de arte —y de su recepción—*. En Benjamin, y hasta cierto punto en Adorno, estos fenómenos de pauperización serán concebidos y acogidos de modo dialéctico. A saber, como hechos cuyo desarrollo extremo da lugar a la aparición de su contrario. De la descomposición brotan flores, de la mayor abyección o pérdida emerge la demanda absoluta de redención. En el borde de la deshumanización, irrumpe el cortocircuito mesiánico. Contra la estetización (fascista) de la política, la politización (izquierdista) del arte; un gesto que se ganará los reproches de muchos de sus colegas, más pesimistas y desengañados.

La *opus magna* de Adorno y Horkheimer es la *Dialéctica de la Ilustración* (1944),⁴ un brillante cuanto desesperado intento por construir un concepto de la razón (y una filosofía de la historia) acorde con la inocultable traición —una traición en marcha— de las promesas ilustradas. ¿A quién demonios atribuir el hecho de que la modernidad se haya convertido en un infierno? ¿A las fuerzas de la reacción? ¿Al azar, al descuido, a la tentación oscura de la barbarie? Escasamente: el verdugo es el héroe (y viceversa). ¿Por qué, cómo ha sucedido esto? La Teoría Crítica lo considera como una disminución o erosión del concepto de razón que equivale a su abandono. Pues nada tan irracional como rasurar la razón hasta hacerle olvidar que ella es un fin y no un medio. Racionalidad formal y racionalidad instrumental son los mecanismos merced a los cuales se cumple esta renuncia; la ciencia

(técnica) y la política (también técnica y espectáculo) se encuentran regidas por una voluntad de dominio (y control) para la cual el sujeto empírico, el individuo de carne y hueso, se yergue como un obstáculo. ¿Quién más le rinde justicia sino eso que mal que bien recubre la palabra “arte”?

Será legítimo dudar de que el arte sea algo suficientemente distinto de la ciencia y de la política como para no terminar, como ellas, traicionándose a sí mismo. Los de Frankfurt esgrimen, según acabo de decir, un concepto normativo merced al cual se traza una nítida línea de demarcación entre el *arte de verdad* y la “industria cultural”. La diferencia es política: el verdadero arte está *contra* el capitalismo, mientras que la industria cultural es uno de sus dispositivos más productivos y eficientes. El arte auténtico libera y canaliza la singularidad del sujeto empírico; la industria cultural lo mantiene en una infancia perpetua y lo reduce a la imbecilidad. ¿Podríamos, a setenta años de distancia, contradecir este valeroso (aun si no tan agudo) dictamen? Así que el arte, ¿garante exclusivo de la emancipación? ¿No se le estará confiando una responsabilidad desmedida? Para Herbert Marcuse, el otro miembro de la Escuela, antiguo discípulo de Heidegger, la suerte está echada; *tan sólo el arte tiene el poder de destrabar los grilletes de la opresión* —pues esta opresión, en el mundo del capital, no es económica ni social sino ideológica—. ⁵ No todos estarán de acuerdo. En el otro extremo, Jürgen Habermas se despide del arte y se entrega en cuerpo y alma a la confección de una “teoría de la razón comunicativa” que a mi modo de ver es una capitulación más o menos vergonzante de la crítica en el altar de la ciencia y la política del Estado del Bienestar. A su lado, Albrecht Wellmer prosigue su reflexión sobre el arte sin descuidar su subordinación a la ética. Y en lo que sería la “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt, las propuestas sumamente peinadas y académicas de Martin Seel y Christoph Mencke, de quienes algo tendría que decirse, trabajando en un campo que pretende completar la teoría de Adorno y su defensa de la autonomía de la obra con Derrida y el concepto batailleano de soberanía. Cada vez más ilustrados...

Ahora bien, ¿cómo hablar —honradamente— de un desaparecido? A veces, la filosofía no hace más que dar vueltas en torno de preguntas simila-

res. ¿Cómo hablar, para qué? ¿Se puede decir cualquier cosa de cualquier asunto? ¿De qué trata todo este juego del hablar (y del escribir)? ¿Qué significa “tratar”? De un filósofo, razonablemente, se habrá de esperar cierto modo de tratar ciertas materias; incluso *–peccata minuta–* enredarse en las palabras es en algunos especímenes peculiar marca de fábrica. *En otras palabras...* Esta trivial fórmula tiene en común con cualquier otra que sólo en apariencia es inocente. La filosofía no tendría lugar si las palabras no prescindieran de la materialidad de aquello de lo que son signo o suplantación. Por eso mismo la filosofía no es una “explicación” de las cosas; ni siquiera una “comprensión” que se añadiera a la “pre-comprensión” que en lo cotidiano mantenemos con todo. No es nada de eso. La filosofía no es el arte del “En otras palabras...”. En todo caso, de admitir alguna definición, sería la interminable exposición *al abí-no* de las palabras. Hablar, pues, es hablar por fuerza de un (o de lo) desaparecido. Pero si por otra parte se habla de algo, ese algo cobra misteriosamente una imagen sólida y positiva. De hecho, lo desaparecido no aparece, o, mejor dicho, en su aparición no se recobra, no se recupera: no vuelve al cuerpo. Se habla *de...*, pero en esta fórmula lo importante no es la preposición sino lo que tres convencionales puntitos dejan en suspenso. En una conferencia “sobre poesía lírica y sociedad” dictada en 1957 (y revisada muchas veces), Theodor W. Adorno se excusa sin dilaciones: hablar “sobre” cualquier tema es lo usual, pero delata una posición insostenible de todo discurso sabio; las ciencias y las fenomenologías “tratan” de “todas las cosas concebibles”,⁶ sin percatarse de que esas “cosas concebibles” sólo existen porque una ciencia o una fenomenología habla de ellas. Antes de ellas, ni hablar. Por “ciencias” y “fenomenologías”, el filósofo-músico designa modalidades que –en su siglo– Hegel clasificaba como *entendimiento formal*: un proceso no de conocimiento de las cosas, sino de “etiquetado”. “Entender” no tiene nada que ver con ver: basta con asignar un frasco y un rótulo para cada “cosa”. La “cosa” es, de esta guisa, *aquello que desaparece* por detrás del “entendimiento”; la filosofía, dirá Adorno, se empeña esmeradamente en su rescate. Esa es su “necesidad” (metafísica) o su “aporte” (al conocimiento); no *hablar sobre*

algo, sino *escuchar su –sofocado– murmullo*. Las cosas, por principio, no son *cualquier* cosa. A ello las reducen, por método, las ciencias. Por debajo de su reducción positiva o fenomenológica, respiran. Muertas para la ciencia, siguen vivas para la filosofía. Acaso nada más falta aguzar el oído.

La constante amenaza que se cierne sobre el discurso filosófico es la manía de la generalidad. Trabajar con conceptos es lo mismo que sacarle las vísceras a las cosas y dejarlas desangrarse en un quirófano. Comoquiera que no es práctico prescindir de aquéllos, la tarea (política, ética: poética) es procurar que el alma les vuelva al cuerpo. Maniobra o pantomima cuyo éxito nada de antemano garantiza. Por querer hablar de la Verdad, la filosofía se extravía entre nebulosas, tinieblas y vapores; se le escapa la pequeñez de las cosas verdaderas. Estas “cosas verdaderas” tienen la incómoda propensión a perderse. No pueden permanecer en su sitio porque no pertenecen a ninguno. Vamos constatando que la Teoría Crítica –viva o muerta, agazapada, hibernando o moribunda– parece ser una aliada leal del pensamiento. Sus enemigos son los nuestros: la imbecilidad, la prepotencia, el conformismo. Cierto que éstos van cambiando con el tiempo, pero en el fondo siempre sigue siendo posible identificarlos. Cierto, también, que la teoría crítica tiende finalmente a sumergirse en lo que Spinoza llamó las “pasiones tristes”; pero es inevitable toparse con fulguraciones e instantáneas geniales que nos alegran la tarde. Ella simboliza (y vive de) la tragedia del drama (cristiano-ilustrado). Venimos de comprobarlo: si el politeísmo es trágico, el monoteísmo es dramático. En la *Dialektik der Aufklärung* (1944), el drama que principalmente se desenvuelve es el de la (Diosa) Razón:

Apostaron por mí, hombres, y he aquí que los he defraudado. Me he transformado en una bestia fría; soy insensible, desdenosa y destructiva. He adoptado sin remordimientos –y con mayor eficacia– el discurso del Amo: ahora todos sufren libre, equitativa y fraternalmente bajo mi yugo. Con todo, sepan que no tengo intención alguna de dimitir. Primero muerta que derrotada. Permítaseme profesar mi más sincera autocrítica: no escucharé la reprimenda que una tradición caduca y oportunista en todo momento se empeñará en propinarme. He fracasado, lo admito; pero esto ha ocurrido indeliberadamente. Soy un ser dividido; no estoy hecha de una

pieza. Conviven en mi pecho dos almas: una que se halla paralizada por el miedo y otra que, vencíendolo, se afirma en el mundo sin tratar de primero asegurárselo. Soy naturaleza; pero también soy efecto o resultado de su negación. Tal es mi destino: tal es mi esencia (o ascendencia) trágica. Nazco arrancándome del mito, aunque el mito —milagrosamente— es ya un resultado de mi nacimiento. Soy San Jorge dominando al Dragón; pero en ese combate del que salgo victoriosa, me contagio de los vicios y de las virtudes de mi adversario. Reconoceré que la máxima virtud del mito es su capacidad de asimilación: sustituye lo desconocido con una imagen familiar, reemplaza al sueño con el relato del sueño —y sé muy bien que los sueños, ¡ay!, sueños son—. Yo he terminado por hacer lo mismo; ¡y de una forma mejorada! Sólo que en este mejoramiento llevo también mi penitencia. Me libero del mito y recaigo en él. En breve, y esta es mi autocrítica, me he blindado a lo real. Ni siquiera mi eterno enemigo, el mito, pudo lograr semejante proeza; yo lo he superado, y mi infatigable defensor, Hegel, sabe en qué sentido, y lo sabe de sobra. Me he convertido así en la propietaria del ser y del no-ser: administro la vida en lugar de vivirla. No soy parte de la naturaleza, sino el principio sobre-natural de su aprovechamiento, sumisión y explotación. ¡Soy una deidad temible! Pero puedo aprender, puesto que no he perdido de vista al mito, que es alternativamente mi hijo y mi padre. Sé que el mito mantiene abierto un canal de comunicación con la naturaleza, que yo he reducido a condición servil. La *physis* se ha callado y ya sólo obedece (o lo simula) mis órdenes y dictados. ¿Podría —pero cómo, cuándo— restaurar ese diálogo con las cosas?

Así podría expresarse la razón (ilustrada) en la perspectiva de la teoría crítica. Su lamento deriva de que quiere y no quiere —o puede y no puede— instaurar el “diálogo con las cosas”. *Tiene miedo* de hacerlo: ¿y si las cosas no hablan? ¿Y si se mantienen mudas e impenetrables? ¿Y si ellas no quieren ni esperan nada de la razón? ¿Qué tal si “las cosas” hablan el demencial idioma de las sirenas? Entre el sí y el no, para la teoría crítica algo está clarísimo: *la cordura delira si se le priva de su derecho al delirio*. A esto se reduce (si se trata de reducir) la “dialéctica negativa” de Adorno y la “micrología” de Benjamin. A estas alturas no es posible descender de nuestro vehículo, pero podemos comenzar a fabricarlo sin puertas. ¿Confeccionar un concepto translúcido, poroso: vivo? No es, en rigor, algo nuevo; lo ha venido haciendo la literatura (y la música). La razón se ha vuelto loca al renunciar a entrar en contacto con lo real, eso con respecto a lo cual ha resultado inconmensurable. La solución, quizás, estriba, como especifica Adorno, en pensar con las orejas. Porque “las cosas” nunca son en-sí.

Adorno piensa que el concepto —el irremediable vehículo de la razón— las ha hecho callar, exactamente como cree Kafka que ocurre con las sirenas al paso de Odiseo. Lo real hace —más o menos torpemente— lo que la razón le ordena. Le ordena plegarse a su orden. Le exige obediencia. ¿Habría un concepto que renunciara a ello? ¿Es imaginable un concepto que aloje en sí aquello que para funcionar se ve impelido a desalojar?

La *Negativ Dialektik* (1966) no es una negación de la dialéctica (de Hegel), sino la voluntad de proseguirla más allá de su cierre (imaginario) en el Saber Absoluto. A tal fin, y justamente después de la guerra, Adorno kafkianiza a Hegel. ¿Tiene sentido? El problema, aquí, consiste en fabricar un concepto sensible —abrir ventanas a la mónada— sin bajarse de él. Porque Adorno no “disuelve” la filosofía en la literatura: quiere aprender de ella. Aprende —¡cuánto cuesta!— que lo real no se aprehende. La literatura y la música enseñan a la filosofía a romper el concepto y dejar que las cosas en su insignificatividad e irremisibilidad lo habiten. No crean otro mundo —eso haría del arte un modo alternativo de la política— pero muestran que dentro del mundo siempre hay lugar para una existencia que no se ajusta a mundo alguno. Mesianico, Adorno entiende a la obra de arte como “la presencia de aquello que aún no es”. Libertario, Jorge Juanes, entre nosotros, corta por lo sano: “Por lo que a mí toca, pienso lo contrario: el arte trae al mundo *lo que todavía no era*. Desde el momento en que la diferencia construida está ahí y puede escucharse, verse, tocarse o leerse, desde ese momento *el arte es lo que todavía no era y ya es*”.⁷ Libertario, es decir, mal que le pese: cristiano. Lo divino —en la obra— ha encarnado. ¿Qué hacen, pues, los frankfurtianos? (Dis)poner a Hegel en contra de Hegel; la filosofía (idealista) dirigida a desmontar el idealismo en filosofía. Empresa arriesgada, excéntrica, casi descabellada. De todas maneras —comparada con las “refutaciones positivistas” de Hegel— este gesto compromete un rendimiento teórico considerable (infinitamente superior a la pasta insulsa a la que habría de ser conducida por Jürgen Habermas, por caso). En breve, *no es ético postular la identidad de razón y realidad, pero su no-identidad sólo ha sido realizable empíricamente merced a la experiencia estética*. Este es un modo —disimétrico, “atonal”— de plantear el asunto. Desde otro

punto de vista, propiamente teo-lógico, la cuestión estriba en dismantelar el (Nuevo) Testamento liberando el poder crítico del (Antiguo) Testamento; la Biblia (judía) contra la Biblia (cristiana). En efecto: con el cristianismo la identidad del sujeto y la sustancia, de lo racional con lo real y del espíritu absoluto con el ser viene asegurada *por principio*: es precisamente el contenido de la Revelación, es decir, el Misterio de la Encarnación-Muerte-Resurrección de lo Absoluto. No hay nada de eso en la religión de Moisés y de Abraham. Allí todo es una promesa –incumplida–. Dice Horkheimer (*La metafísica de Hegel*): “La afirmación de la identidad no es más que pura fe”. No se salva de la misma pregunta: la exigencia de que se produzca esa identidad... ¿es fe o es razón? En uno o en otro caso, la perspectiva judía discierne una falta que se experimenta con angustia pero que garantiza la destotalización del mundo que en el cristianismo se cierne en cada instante de la historia. De allí su filo crítico (y cortante).

Construir un concepto de lo que el concepto excluye o aniquila, ¿no es un empeño delirante? Pues lo que el concepto borra es lo singular e irrepetible: lo que (meramente) es. ¿Quiere la teoría crítica oponer a Hegel una teoría de lo inmediato? Sí, exactamente. Para ello no queda más remedio que echar mano de los trágicos (Schopenhauer, Nietzsche) y de los existencialistas (Kierkegaard, Heidegger). En el caso de Adorno, están por suerte los músicos. Si el Todo es (lo) falso, ¿la verdad es aquello que resiste por cualquier medio la universalización? ¿La verdad es lo que resiste la violencia de la Verdad? Una empresa desesperada, sin duda. Se trata de oponer el delirio (clandestino) de lo no-idéntico al Delirio (oficial) de lo Idéntico. Y de hacerlo *en filosofía*. Filosofía de la dislocación de la filosofía; pero filosofía al fin. Filosofía cuyos conceptos estarán infectados con el virus de lo singular. ¿Es filosofía la teoría de aquello que excluye toda teoría? Misterio. Es cierto que Adorno piensa “lo estético” en contraposición a Hegel –es bello lo particular que ofrece un destello de lo universal– y para ello se inspira (críticamente) en Kierkegaard: “La subjetividad no aparece como el contenido de la ontología, sino como su escenario”.⁸ Para el individuo común, el mundo no es más (ni menos) que un teatro.

Nadie nunca se ha plantado a calzón quitado ante lo que otros le han dicho que es una “obra de arte”. Ni siquiera de niños. El arte, como cualquier otra cosa del mundo que componen y habitan multitud de seres humanos, es un “artefacto”, una cosa que no ha estado (ni va a estar) siempre allí y que ha sido fabricado no enteramente al azar y al arbitrio de quien lo firma (o cobra por él). Está “mediado”, como ponderaría un lector más o menos atento de Hegel. Entre el espectador que escucha *Pictures at an exhibition* de Modesto Mussorgski y la obra en sí se trenzan miríadas de cables que condicionan su escucha (o no) y que previamente han otorgado forma a esa pieza musical. El arte, para decirlo rápido, está mediado por un número prácticamente infinito de hechos “históricos”: todo aquello que no aparece a primera vista como perteneciente a la obra en cuestión –ni a la manera en que se la percibe–. Todo en el arte –para bien y para mal– *tiene su historia*. Pero si –obviamente– la tiene, ¿qué lección extraer de ello? La primera, y decisiva, es que cualquier “teoría” que quiera explicar lo que el arte es o implica no puede desentenderse de este elemento mutable e impredecible que se agita cuando se usa la palabra “historia”. Porque el arte *está* en la historia, porque *efectivamente* ha aparecido en el mundo algo que al menos algunos segmentos de las colectividades humanas identifican como “arte”, por esa razón ninguna teoría del arte puede sostenerse en un régimen de abstracciones y conceptos puros. Que tenga o que esté en la historia determina que el arte no pueda ser pensado confiando sólo en la aplicación cuidadosa o torpe de un sistema categorial diseñado con independencia de las obras materialmente producidas. La segunda consecuencia es que para entender lo que ocurre con las obras de arte es indispensable otorgarles a ellas mismas prioridad y preeminencia sobre los discursos que a su propósito hayan tenido o tengan lugar. Lo cual remite sin duda al irresistible giro materialista verificado en el siglo XIX a partir de la lectura que de Hegel ha ofrecido Karl Marx. El arte es un hecho social e histórico que siempre habrá de determinar la conciencia (o inconsciencia) que de él se experimente. Tal es la consigna, que no por no ser arbitraria es menos perentoria.

El ejemplo más conspicuo lo suministran las vanguardias del siglo XX; ellas arrasaron con toda una manera de hacer y concebir el arte sin esperar a que una teoría les dictara sus principios y previera sus derroteros. Nunca como en el arte se observa con total nitidez que la teoría va a remolque de la obra. Mas no debido a que las obras en cuestión se hallen ayunas de teoría; más bien lo contrario: están penetradas de un extremo a otro de reflexión —pero de una filosofía asaz diferente a la que acompañó a las propuestas de índole más ajustadas a las exigencias académicas—. Si el arte se había venido institucionalizando (y autonomizando) a lo largo de varios siglos, las vanguardias conforman un frente de ruptura y rechazo de todo este proceso. Y es en este vínculo de la teoría (estética) con los hechos artísticos donde tendríamos que valorar la vigencia y los límites de un esquema heredado del Idealismo Alemán que se prolonga y perpetúa incluso —no sin patetismo— en los esfuerzos por abandonarlo. La teoría tiene que adaptarse a las obras, no al revés; esta es la posición “materialista” que, por ejemplo, despliega Peter Bürger en la mayoría de sus libros. La “estética idealista” ha resultado violentamente disminuida con la aparición de las vanguardias. Éstas han modificado el “régimen de verdad” bajo el cual funciona aquélla. Corresponde desde luego a T. W. Adorno hacerse cargo de esta disminución o desplazamiento, pero Bürger procura mostrar hasta qué grado le es impracticable escapar limpio de sus coordenadas. Un primer motivo es el privilegio de la música: Adorno asegura que en cada época hay un material artístico que arrastra a los demás tras de su revuelta contra la cultura institucionalizada. ¿Lo es en el siglo XXI? “En la actualidad”, advierte el crítico, “hay que partir de una coexistencia de *diferentes* situaciones del material artístico”⁹. Nuestra época no es —por fortuna o por desgracia— la de Adorno: ahora coexisten las vanguardias con un arte “realista” que, como recién vimos con la perspectiva de Danto, se ha aclimatado a las nuevas condiciones de la industria cultural.

Podemos seguir preguntando: este hecho, ¿anula la teorización de Adorno? No, pero sí contribuye a reconocer sus límites. Sobrevolando las vanguardias, Adorno ha politizado sin restos la realidad del arte; lo cierto, dice Bürger, es que no por no oponerse a la industria de la cultura ha

dejado de ser arte. Se impone entonces la construcción de una teoría que le dé cabida a estas obras “despolitizadas”, mismas que Adorno percibió en el horizonte —“La liquidación del arte... se convierte en cuestión estética”, escribía en el pórtico de su *Teoría Estética*— pero sólo para desconocer sin complejos como arte *de verdad*. A este gesto de exclusión va a contraponerse la “teoría” de Bürger, en una línea muy próxima o muy afín al revisionismo o reformismo ecléctico de J. Habermas. Con ello —al menos a primera vista— asistimos a la “corrección” del radicalismo de Adorno y Benjamin en una atmósfera de “aclimatación y conciliación” con el capitalismo postindustrial y su cultura globalizada. El problema de Bürger no es ya la determinación de una “esencia” (intemporal) del arte —justamente, el problema de Adorno y Benjamin—, sino la posibilidad de “pensar el arte” en un contexto clara e irreversiblemente postvanguardista. Las categorías de la estética idealista que aun a su pesar conserva Adorno resultan inservibles a tal efecto. Y, ¿cuáles son éstas? Ni el idealismo alemán ni la “teoría crítica” —que hasta cierto punto han monopolizado la discusión sobre la naturaleza profunda de la modernidad y sus callejones sin salida— dan señal suficiente de haber quebrado el cascarón teológico. El caso de Walter Benjamin, paralelo y convergente con el de Adorno, resulta aún más exasperado.

La de Benjamin es —desde cierto ángulo— la crítica más inflexible y devastadora de la modernidad que se haya producido en todo el siglo XX. Sí, pero, ¿desde dónde se practica? No, lamentablemente, desde la filosofía sino, otra vez, sin remedio, desde la teología. Una teología no de la “muerte” de Dios, sino desde su *pérdida*. En *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), Benjamin identifica lo que para él constituye el núcleo o el secreto de la modernidad: *el astillamiento del orden teológico del mundo*, provocado por el catastrófico hundimiento de la historia. La modernidad es el mundo cuyo sentido no puede encomendarse ni confiarse a Dios, sino al individuo, al hombre concebido como subjetividad creadora y autónoma. Es en el “drama barroco alemán” donde Benjamin encuentra plasmados este hundimiento y esta exigencia; ¡pero el sujeto autónomo, el poeta, es impoten-

te! ¡Sólo puede ser un mártir! Todo demuestra que no halla en sí mismo el poder de erigir un mundo, sino tan sólo –aunque ya es mucho– el de declararlo en quiebra. Por paradoja, la ironía y la vanidad del artista provocan la reaparición del Dios; celebrar su muerte, como ocurre en Nietzsche, es condición de su resurrección. Dicho en otros términos: *en el horizonte de la crítica siempre amenaza (un) Dios*. El fin del mundo primero espanta y enseguida mueve a risa, pero en ambos casos se anuncia la llegada, el advenimiento, la inminencia del tiempo mesiánico. Es el negocio dialéctico: si niego el mundo afirmo a Dios, pero si niego a Dios niego también al mundo. *Ergo...* En su conjunto, la reflexión de Benjamin se halla presidida –aureolada– por una imagen religiosa, o, con mayor precisión, bíblica: el ángel que custodia la puerta del Paraíso blande la espada... del concepto. Es como si nos recordara, sibilino, que no hay verdad desprovista de alegoría. En continuidad con el idealismo alemán, Benjamin concibe la Revelación en tesitura racional: *la Epifanía no es muda, es discursiva*. En el lenguaje, el lenguaje se revela a sí mismo. ¡Menuda insinuación cabalística, enorme provocación esotérica! En ella, la obra de arte es, como el *aleph* borgesiano, una micro-revelación, una miniatura ensimismada del sentido (y del contenido) del mundo en su totalidad.

El arte es, desde esta mirada mesiánica, la especificación particular de lo universal. ¡Nada que no hubiese sido presentado y vaticinado por Hegel o Schelling! Con el añadido de que la obra sucumbe a la seducción de la técnica (o de la industria) antes de entregar su secreto. El arte muere, como muere en Hegel, pero esta vez a manos de la fabricación en serie; *el arte verdadero es para Benjamin el arte sacro*, arte situado y singular, arte sin modelo y sin repetición. La reproducción –técnica– simplemente lo aniquila. La obra de arte es *fulguración instantánea de lo sagrado*, pero “lo sagrado” es para el pensador judío la interrupción de la lógica del mercado, que hace de cada cosa un objeto y de cada objeto un signo sometido al imperio de lo equivalente. Un judaísmo bastante anómalo, por decir lo menos. En la modernidad, la obra sufre el mismo destino que la muerte en Roma: se transforma en espectáculo, en exterminio de la singularidad.

Los modernos podemos vivirlo todo –con la única condición de que *no lo vivamos de verdad*–. A semejanza de la teoría estética de Adorno, para Benjamin se trata de redimir el fragmento –lo finito– a expensas de la totalidad, a expensas de lo Infinito; pero tal propósito es impracticable. En su concepción, desembozadamente religiosa, el artista es (o debería ser) un sacerdote, un mago capaz de despertar en sí mismo y en su público el arrobo de los sentidos. Un deber-ser que en la modernidad no se cumple ni por equivocación: el “arte” se vuelve mecánico, cinético, impactante, comercial, tecnológico, masivo... y alienante. Religioso, mas en absoluto nostálgico. En *Das Kunstwerk in Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936),¹⁰ Walter Benjamin sostiene que no es cuestión de dar marcha atrás y recuperar el aura –la sacralidad perdida–, sino de abandonar su tradicional marco ritual para “activarse” dentro de una praxis política ya íntegramente desacralizada.

En suma, partiendo de premisas comunes, Benjamin ofrece una valoración opuesta a la de Adorno: el arte industrial y de masas puede ser un aliado eficiente en la transformación social. Tal sería su posición final, que se hunde hasta las cejas en un pantano de aporías, confusiones y paradojas. El resultado es ambiguo. No es religión –no del todo–, pero tampoco da la impresión de tratarse de filosofía (al menos no en su formato clásico). ¿Qué es, entonces, sino escritura: literatura? No estamos ya ante una (otra) filosofía del arte, sino a las puertas de su disolución: la *Passagen-werk* (1927-1942) es un laberinto y no el hilo que nos permitiría salir o huir de él. La escritura violenta la coherencia discursiva que la filosofía todavía se empeña en cultivar y resguardar. La escritura penetra en la esencia de la historia, pero lo hace por las ventanas rotas, por sus márgenes, exclusiones, cabos sueltos y anomalías. *El arte es la persistencia de lo irreciclable*. ¿Quién podría aparecer en el espejo roto de la modernidad sino el (un) “poeta maldito”? La lucidez se decanta así por el “lado oscuro”: no ya por la reconciliación (hegeliana) pero sí por el desgarramiento (trágico). Aunque esta tensión nunca sea resuelta por el filósofo, que deambula por la ciudad en una especie de entresueño o duermevela.

Siendo la menos “integrada” de las críticas de la modernidad que ha ofrecido la Teoría Crítica, la de Benjamin se afirma en el *punto ciego* del sujeto. Éste no consiste, según se puede ver en el caso de Horkheimer, en una afirmación incondicional de sí; al menos sabemos, desde el flanco de la víctima, que no todo se reduce a ello. El presente, para Benjamin, es en primer lugar una tierra sembrada de cadáveres. Se abre al futuro, pero esta abertura es en sí misma desastrosa. El presente es la presencia de los vencedores, que por el solo hecho de serlo merecen —si hemos de ser justos— nuestra más feroz repugnancia. Nuestra existencia no pide ser afirmada, sino enterrada con los muertos y con el sufrimiento de nuestros predecesores. No cualquiera, y menos que cualquiera un moderno, está en disposición de celebrar semejante rito negativo, que con toda claridad queda establecido en la Tesis XII: “La imagen de los antepasados oprimidos, y no el ideal de los descendientes libres”.¹¹

Las “virtudes” que corresponden a esta “imagen” son el odio y la voluntad de sacrificio. ¡Lo contrario de las virtudes trágicas! Hemos llegado a la zona de máxima tensión de la historia del mundo. El sujeto moderno se ha identificado siempre con el héroe, con el vencedor, con las figuras triunfantes, y en esta identificación se pierde a sí mismo como lo que es: un sujeto mortal y sufriente. Benjamin experimenta hasta el fondo de su ser la identificación... con las víctimas. Es una epifanía oscura. Podemos (o debemos) preguntarnos aquí si Benjamin representa la oposición más frontal e inapelable a Nietzsche y a la experiencia trágica de la que es vocero; tal como se ha anticipado, la experiencia trágica se define por una afirmación incondicional de la existencia: lo opuesto del odio y la voluntad de sacrificio. ¿En qué desembocan una y otra? Nietzsche perdió el juicio, pero Benjamin se quitó la vida. ¿Por qué loco, y no mejor muerto? Si la culpa del sufrimiento es la voluntad de poder, ¿la solución estriba en volverla contra sí misma? ¿No es exactamente lo que han hecho las religiones de salvación universal, las religiones monoteístas? Y todavía: ¿en qué sentido son igualmente trágicos el gesto del gran inmoralista y el del oscuro hombre prismático?

Lo primero que ha de subrayarse de la Teoría Crítica, y ello a riesgo de ser malentendidos, es que se trata de una *filosofía judía*. Y, en segundo término, que ha sido forjada, parcialmente en el exilio, por filósofos *alemanes*. Estas dos particularidades no constituyen, desde luego, limitantes del pensamiento, pero sí le confieren una dirección, una coloración y un aroma característicos. *No* es una filosofía cristiana, y eso para mí ya es mucha ganancia. Pero, ¿hasta qué punto y de qué manera no lo es? Acostumbrados a escuchar o leer confesiones de fe cristiana en sujetos que no tienen idea de lo que tal fe implica o significa, que se limitan a ejecutar gestikulaciones lingüísticas y santiguamientos rituales, el *ser judío* representa una posición infinitamente más honesta. Porque no es resultado de una elección sedicentemente libre, sino de una suerte de maldición; es posible profundizar en esa identidad o alejarse de ella, pero lo judío *no se quita* ni aplicando un tratamiento caro –nunca mejor dicho– a Michael Jackson. No se compara a “ser cristiano”, y creo que ni siquiera a “ser musulmán”, y muchísimo menos a ser taoísta, hinduista o budista zen. Ser judío no es como ser científico, industrial o mesero. Formulado con brutal franqueza, advierto en el pensamiento judío una violencia extrema contra ciertos patrones de comportamiento de la civilización occidental. Me atreveré a condensarlos en una fórmula: *la prepotencia del presente*. Ni Horkheimer, ni Adorno, ni Benjamin se muestran dispuestos a negociar o a transar con fórmula de tal calado.

En este sentido, desde la perspectiva general de la civilización occidental, el judaísmo es a un tiempo subversivo y apocalíptico: nunca se “sincroniza” con la temporalidad básicamente sedentaria de la civilización. Se configura entonces como su reverso, su inconsciente, el instante en cada instante inminente de su destrucción. Apocalipsis, sí, pero no en el sentido de una regresión a la barbarie, sino en el de “reiniciar” toda la historia –subordinando la libertad a la justicia–. Si la primera excluye a la segunda, en la concepción o en la experiencia judía la justicia es lo único que puede ofrecerle un sentido a la libertad. Porque la justicia civilizada *sólo concierne a los vivos*, a los presentes, mientras que el mesianismo judío

se extiende a la redención del sufrimiento de todo el pasado. No hay justicia que se olvide del dolor de las víctimas. El judaísmo es apocalíptico porque no es “contemporáneo”, no se ajusta ni se adecúa a las exigencias que un presente omnipresente le impone. Constituye un contratiempo, una especie de disfunción, y ello con independencia de que exista un contenido positivo de la Revelación. Frente a la teología cristiana –Creación, Encarnación, Resurrección–, la teología judía actúa como una teología negativa. Exactamente como en Kafka. Es una teología negativa porque no reposa en la predicción de lo que necesariamente ha de ocurrir, sino en la redención de lo que desgraciadamente ha debido ocurrir. Tal es, me parece, la posición básica del “ser judío” en la civilización occidental, pero no se “actualiza” de una manera preconcebida en todos y cada uno de sus representantes. Benjamin no es Rosenzweig, Horkheimer no es Buber y Adorno no es Levinas. Los filósofos de la Teoría Crítica son judíos, pero también son alemanes, es decir, muy a su modo, modernos; conocen todas las mediaciones y ensayan todos los equilibrios.

Hasta aquí hemos tratado de ver en qué concuerdan y en qué y hasta qué punto divergen. Apología de lo existente o crítica moral: como si el pensamiento tuviera que reducirse a esta rígida alternativa. Hace algún tiempo, pensando en Artaud, Susan Sontag apuntaba en dirección a un tercero excluido: la irresponsabilidad. A su juicio:

[P]or muy quijotesca que pueda parecer esta tarea [la transvaloración de los valores], bosqueja la poderosa estrategia por la cual los autores modernos declaran que ya no son responsables; responsables en el sentido en que los autores que celebran su época y los autores que la critican son, igualmente unos y otros, ciudadanos en buena posición en la sociedad en que funcionan. Los autores modernos pueden reconocerse por su esfuerzo por separarse, por su deseo de no ser moralmente útiles a la comunidad, por su inclinación a presentarse no como críticos sociales sino como videntes, aventureros espirituales y parias sociales.¹²

En verdad, puede ser bastante cómodo realizar crítica social o cultural si una Universidad, Instituto o revista de prestigio paga (bien) por ello; resta comprender qué tan acerada o insobornable sigue siendo una crítica

de tal tipo. Decididamente, no es el caso de Benjamin, a quien se aplicaría sin abuso el diagnóstico que la escritora americana reserva al estafalario francés adicto al *híkuri*: “Lo que legó no fueron obras de arte acabadas sino una presencia singular, una poética, una estética del pensamiento, una teología de la cultura, una fenomenología del sufrimiento”.¹³

A la crítica hay que añadir el pequeño descalabro o desfallecimiento de la deserción y de la fuga. El escritor es el pensador que descubre que si algo no favorece la posesión es el pensamiento mismo. Probablemente yo piense, pero invariablemente llegaré tarde para enterarme. El sujeto de la escritura sella la impracticabilidad absoluta del Saber Absoluto, la autotransparencia de la conciencia, la identidad mediada del sujeto y la sustancia. ¿Es eso pensar? ¿No será justo lo contrario: saber que el sujeto no puede penetrar la sustancia? Si es así, el pensamiento no traza los círculos concéntricos o superpuestos de una Divina Comedia sino que se arroja al infinito turbulento, a la Sagrada Tragedia que es una existencia abierta, azarosa y por fuerza inconclusa. Se escribe (o piensa) no para saber o por saber, sino porque, en principio, se sufre. El origen del sufrimiento es localizado en el abismo que media no entre el cuerpo mortal y el alma inmortal, sino entre el alma (el pensamiento) del cuerpo y el alma (la sustancialidad) del lenguaje. Que es justamente el caso. Walter Benjamin, según se habrá advertido, es un autor excéntrico y difícil: por su forma, por su contenido y por sus variaciones en el tiempo. Gerard Vilar destaca tres etapas en su pensamiento: 1) Una fundamentación teológica que reivindica el mesianismo anti-mítico del último Goethe; 2) Un compromiso político radical y el descubrimiento de las vanguardias artísticas, y 3) El relativo abandono de la autonomía del arte y su reemplazo por una preservación de su valor tradicional.¹⁴ En cualquier caso, un resumen didáctico de su pensamiento es –igual que con Adorno– una agresión directa a su esfuerzo reflexivo. Lo es porque la “posición” que adopta no es la de un sujeto (trascendental) frente a un objeto (discursivo), sino la de un “ser entre paréntesis”: un sujeto y un objeto *puestos en cuestión* por un espacio previo que es el lenguaje. No es propiamente (escolarmente) un filósofo, ni siquiera se supone anclado en la presunta inocencia de un su-

jeto empírico: Benjamin concibe al pensamiento (crítico) como una especie de interruptor. A su merced se interrumpe la profanación de las cosas, redimiéndolas de su uso y abuso, salvándolas de sí mismas afirmando su calidad de ruina y perdigón. Sólo que esta salvación es confiada no al ensalmo sino a la alegoría. La redención pasa por el lenguaje, pero el lenguaje mismo tiene que ser primero salvado de su conversión en instrumento al servicio de los sujetos (abstractos) de la comunicación. El lenguaje humano no es medio a disposición de un fin ajeno a él; es el *medio* en el sentido acuático o atmosférico de la palabra. Las cosas, antes de ser producidas como objetos, pueden (y deben) ser salvadas por las palabras (que no son ya signos arbitrarios que fluyen en la comunicación sino que son elevadas a un rango expresivo). El lenguaje es mágico si primero se autoconcibe como poético. La palabra “pura” no es una descripción de la cosa, sino el cofre en el que su esencia perdura y se guarda. En el nombre, la cosa sobrevive. ¡De nuevo en área platónica! Si la palabra es poética, la crítica es su cumplimiento: “La tarea de la crítica”, sintetiza en su *Trauerspiel*, “es el cumplimiento de la obra”. A diferencia de Heidegger, o de Cage, el sujeto poético de Benjamin no necesita quitarse de en medio. Lo decisivo radica en comprender el sentido de esta redención. Aquí, sin lugar a dudas, se esconde el elemento trágico del pensamiento crítico. Porque no es cuestión de “resucitar” a la obra, ya muerta, mediante las técnicas de exhumación, sino –a semejanza del gesto de Orfeo con Eurídice en el umbral de la resurrección– de *afirmarlas en su naturaleza mortal*. “Que la obra se afirme como ruina”, escribe. Que la crítica se hunda con ella, que se “mortifique” con ella. Sólo de esa forma puede restallar, en una fulguración, en un relampagueo, su contenido de verdad. Ni qué decir que, para el crítico de oficio, esta concepción de la crítica es excesiva. Está densamente penetrada de teología y mística, elementos inasimilables por el alambique del sujeto moderno, obsesivo (e impedido) por la discusión pública. ¡Sólo un genio podría llevar a puerto seguro embarcación de tales dimensiones! Mas lo interesante, me parece, es que Benjamin sólo pide una ligera conversión de la mirada. Esta mirada es capaz de salvar a las cosas en el punto exacto en el que pasan al mundo de los objetos. Pues las cosas son

siempre excepcionales. Habitan, como dirá Yves Bonnefoy, en un “presente ancestral”. En las “astillas” del tiempo mesiánico.

Las convicciones más profundas del idealismo alemán se encuentran relativamente agazapadas en la compleja obra de Walter Benjamin; no es en modo alguno azaroso que la micrología exhiba una intensa predilección por los “pasajes”. Sigue siendo cuestión de descubrir lo universal en lo particular o, más exactamente, de reconstruir la totalidad a partir de sus fragmentos: la instauración del *tiempo mesiánico* a partir y merced a sus astillas. Hay en Benjamin, por debajo de todo, un incómodo vector teológico, consciente, deliberada y se diría que provocadoramente asumido, justificable al cabo por el servicio que habría que prestar a la causa de la revolución social. Su mesianismo está dirigido contra la arrogancia de quienes en la historia han resultado (injustamente) vencedores. En este punto se coloca en las antípodas del cristianismo triunfante y de sus intelectuales “orgánicos”, Hegel en posición preeminente. *No existe una lógica de la Historia*, toda ella hecha de azares, roturas, naufragios y desastres. La revolución no está inscrita en la continuidad aparente del tiempo histórico, siempre superficial y engañosa, sino en su interrupción, en su desvío: las clases y sujetos revolucionarios no navegan a favor del tiempo sino empeñados en su destrucción. No persiguen un bien futuro, porque lo que buscan —si el tiempo fuera un reloj— es el modo de *pararlo*. ¿En qué experiencia se reveló al filósofo esta cualidad de la temporalidad moderna? Naturalmente: en la obra de arte. El *Ángelus Novus* de Paul Klee —al lado de *Fleurs du Mal* de Baudelaire— es el símbolo fundamental de nuestros atribulados tiempos. Baudelaire y Klee son los adelantados, es a ellos a quienes se ha revelado la verdadera esencia de nuestra época; esta esencia es el drama de un pasado que podría ser redimido pero que no lo es *porque el tiempo corre en desbandada hacia el futuro*.

Desde esta perspectiva, la obra de arte es una cifra —una signatura, un jeroglífico— del tiempo vivido: la llave mediante la cual es posible abrir su cripta. Quizás, pero ¿qué es lo que escapa de ella una vez abierta? ¿Qué “espíritu”? La esencia de la “Teoría Crítica” radica, según Max Horkhei-

mer, en “expresar lo que en general no es”. También Adorno lo acuñó en una fórmula –admirable en su concisión: “Lo que es, no es todo”–. ¿No lo es? Pues, ¿qué le falta a lo real para serlo? Naturalmente, el Sentido; a saber, (sobre) naturalmente, Dios. No hay otra forma –búsquenle– de realizar la crítica de lo existente. El poeta, expulsado por Platón, se introduce por la puerta trasera de la polis moderna para –nuevo, eterno Sumo Sacerdote– impulsar la transformación del mundo. ¿No es esto lo que pretenden siempre las vanguardias estéticas? ¿No quieren, como pedía Rimbaud, *cambiar la vida*? Sólo que el Dios de Adorno, de Horkheimer y de Benjamin –judíos al fin– es un Dios Ausente. Designa exactamente *eso que falta* para que el mundo no se totalice. El mundo es lo diabólico en la misma medida en que “el Todo es lo falso”. Una inversión de la inversión hegeliana; una dialéctica *negativa*. La Teoría Crítica es una crítica de la teoría... crítica. El gato que persigue su propia cola y que en lugar de avanzar o elevarse cava un agujero cada vez más profundo. Todo, según advertimos, viene de Hegel. Él suturó lo que Kant dejó (peligrosamente) abierto: es preciso remover o disolver la roca impenetrable de la cosa-en-sí. *Todo lo real es racional, todo lo racional es real*.¹⁵ ¡Poderosísimo ensalmo! Contra semejante declaración de principios se solivianta la teoría crítica; no, lo real no coincide con lo racional... ¡pero debería poder hacerlo! La premisa de Hegel –al fin cristiano– es la tarea de la teoría crítica, su objetivo final, su *eskhaton*. El mundo –o, mejor, el sujeto finito en él atrapado– *no ha sido (aún) salvado*. La ética del “todavía no”, la religión del “no es la hora”. Tal es, según vemos, el “mesianismo” de la teoría crítica. ¿Qué tiene de filosofía, si es que (aún) algo? Y aún más: ¿en verdad importa algo?

No es sólo por su ingratitud que a uno le repugnan los gestos de un discipulado ante la desaparición del maestro; es por el descenso vertiginoso en el nivel de honestidad y de exigencia intelectual. Los discípulos *se acomodan*. Ocurre hasta en las mejores familias, como dicen; el botín se arrebató y enseguida se despilfarra. Los herederos decretan la muerte (teórica) del patriarca pero viven íntegramente de los dividendos que arroja su crítica. No son sus declarados enemigos, cuyos ataques acostumbra errar el blan-

co, sino sus presuntos seguidores quienes ejecutan con falsa solemnidad las ceremonias de defunción. ¿Qué ha ocurrido en el caso de Adorno? Que se dictamina tranquilamente que todo su empeño es autocontradictorio: si el concepto es hijo de la dominación, ¿cómo seguir insistiendo en practicar la crítica teórica de ella misma? “Prueba no superada”, establece la corriente dominante. Hay otra, menos pedante, pero igualmente disminuida. Mientras que Habermas (en un gesto similar, guardada toda proporción, al de Enrique Krauze ante Octavio Paz) trabaja el duelo procurando olvidar al difunto, los ortodoxos optan por hacerse de la vista gorda: “dejémoslos que hablen”. La crítica revisionista sostiene que Adorno se volvió loco. Terminó disolviendo la filosofía en un ácido demasiado potente llamado “estética”. Para ellos, retornar al arte es despedirse de la exigencia filosófica y exponerse a la irracionalidad. Pero será fácil constatar que lo contrario está mucho más próximo a la verdad. ¿Será casual que los genuinos pensadores acusen tantos problemas de recepción y tan viles malentendidos?

Adoptando una perspectiva muy general, la filosofía del siglo XX ha experimentado una radicalización esencial junto con diversas regresiones. La radicalización consiste —se me disculpará la terquedad— en un reencontro con sus raíces trágicas. Las regresiones son recaídas fatales en el positivismo y el academicismo, por un lado, y en la religión, por el otro. Persiste a este respecto la impresión de que la Escuela de Frankfurt ha conocido todos estos destinos. Adorno y Benjamin ocupan la ladera radical, Horkheimer abraza la religión y Habermas el conservadurismo político-académico.¹⁶ Las raíces trágicas de la filosofía quedan a la vista en las trayectorias convergentes-y-divergentes de Adorno y Benjamin; es visible un reflujó del pensamiento crítico desde Heidegger —muy dañado por sus compromisos con el nacional-socialismo— hacia los pensadores judíos, que no por casualidad o mera pose han ejecutado para la escena intelectual el papel de víctimas. Del positivismo y sus variantes no creo que sea esperable ni ahora ni en el futuro cercano aporte filosófico alguno.

Es muy interesante lo que ocurre con la Teoría Crítica cuando se topa con la raíz trágica de la filosofía. Según hemos anticipado, el elemento trá-

gico remite a una determinada relación con lo real; frente a la moral, que deriva de una negación, lo trágico se reconoce como una relación afirmativa. Ahora bien, esta afirmación no es, para Adorno, ni ética, ni política, ni científica: es una afirmación *estética*. El arte es, de acuerdo con Hegel, manifestación sensible del Absoluto. En la terminología de Heidegger, el arte es una forma de revelación del, y de acceso al, ser. Adorno desarrolla estas premisas, que acogen la “objetividad” de la obra de arte; en ellas y por ellas acontece un desvelamiento de lo verdadero. Pero la obra de arte no es un reflejo directo de las relaciones sociales, sino el espacio (imaginario) de su negación; es cifra de una revuelta en contra de la mortal sedimentación de aquéllas. Adorno habla del arte exactamente igual que como Marx hablaba –en sus tiempos– de la religión: la *redención imaginaria del sufrimiento*. En tal virtud, el arte es arte si, y sólo si, adopta una posición crítica frente a la sociedad. La filosofía es trágica si elige lo real incluso contra la verdad. En la filosofía de Adorno, y hasta cierto grado al menos en la de Benjamin, existe una diferencia esencial entre lo real y su representación, pero no entre lo real y la verdad. Efectivamente encubierto, disimulado bajo veladuras ideológicas, lo real podría emerger a la superficie de la sensibilidad o integrarse en la estructura del pensamiento si la sociedad no estuviese escindida en bloques antagónicos; reconciliada la sociedad, lo real campearía entre nosotros a la luz del día. En esta línea de argumentación, la *Negativ Dialektik* –y la Teoría Estética que la acompaña– no son trágicas, sino metafísicas. En pocas palabras, de lo real sería lo más natural elaborar su concepto –pero la sociedad antagónica lo impide sistemáticamente–. Esta filosofía sería trágica si partiera de la admisión incondicional de una imposibilidad: de lo real podemos formar conceptos, pero, por definición, *ningún concepto puede ser real*. Esta es la “herida de Hegel” en la que el pensamiento crítico-utópico se afana. A primera vista, pues, Adorno (y toda la Teoría Crítica junto a él) se queda a medio camino: desactiva la operación metafísica –el sometimiento de lo real al imperio de lo idéntico– sin afirmar sin condiciones su carácter no-idéntico. Para comprender bien esta indecisión es necesario examinar con

detenimiento su concepto clave: la mimesis. Desde ella se advierte que *el arte no afirma lo no-idéntico sin convertirse por ello mismo en ideología: cómplice –consciente o inconsciente– de los poderes fácticos*. Para ser subversivo, el arte tiene que “reproducir” la catástrofe, el absurdo y el sufrimiento *reales*; se mimetiza con lo real –que es espantoso– para abrirse a un escenario que muestre la necesidad de que no sea precisamente así. El arte es la utopía a realizarse: se mimetiza con lo-que-es con la abierta o secreta intención de dar sitio a lo-que-no-es. Nada que objetar; tal vez, preambulatoriamente, oponer una pregunta muy ingenua: todo esto, ¿sigue siendo filosofía?

Que el marxismo se haya convertido en una escolástica prueba que de lo real sólo percibe efectos de discurso. Un enorme fracaso en la práctica, un indiscutible éxito en la teoría. Su triunfo en la academia prueba que está totalmente equivocado. Por su parte, el positivismo confunde lo real con la realidad que puede explicar en términos numéricos. Éxito práctico, fracaso ontológico. La hermenéutica niega lo real en nombre del sentido que el sujeto simplemente no podría desde su aislamiento adjudicarle. En fin, la “teoría crítica” incurre en esta confusión o *quid pro quo* de lo real con la realidad que la “sociedad reconciliada” desea edificar. Su posición es nítidamente expuesta en estas palabras de Max Horkheimer:

Las categorías creadas por Marx –clase, explotación, plusvalía, ganancia, depauperación, derrumbe– son elementos de un conjunto conceptual cuyo sentido no debe buscarse en la reproducción de la sociedad tal como es, sino al contrario, en la modificación y la corrección de lo que aborrece.¹⁷

¿Pensar es rechazar –aborrecer– lo real en nombre de una sociedad “mejor”? Si la respuesta es afirmativa lo estaremos haciendo desde una perspectiva moral. Ahora bien, ¿por qué tendríamos que vencer la repulsión que provoca lo real? La verdad es que no tendríamos *por qué* hacerlo; ningún orden de razones –ni éticas ni gnoseológicas– nos coacciona en esa dirección. No es ni justificable ni injustificable: se afirma *porque sí*. Sólo para negarlo se precisan explicaciones. Quizá el pensador sea el último en enterarse de lo que realmente está haciendo; se equivoca siempre que nos

dice qué es lo que cree que hace. Por ejemplo, Adorno desconcierta a cada paso. Leamos estas líneas, extraídas de sus *Notas sobre la literatura*:

La ingenuidad del estudiante que se contenta precisamente con lo difícil y formidable es más sabia que la pedantería adulta que con dedo amenazante exhorta al pensamiento a comprender lo sencillo antes de atreverse con eso complejo que, sin embargo, es lo único que le atrae.

Porque, ¿no se la pasa él mismo con el admonitorio dedo alzado? “El día en que Benjamin sea conocido sin prejuicios”, pondera José Luis Villacañas, “Europa y su cultura se conocerán en su plenitud”.¹⁸ Es su portaestandarte más oscuro y más penetrante: “una personalidad fascinante”. Medidos con su vara, incluso Adorno se ve pedantesco y repetitivo: no más que un “aristócrata relamido”. Ni hablar de los revisionistas a la Habermas... Por más que *en eso* haya coagulado una mezcla en tiempos pasablemente explosiva. La “teoría crítica” acaba no teniendo más filo que el “humanismo normativamente democrático” afín al *Welfare State*. El movimiento es consternante: del marxismo se pasa al ajuste de cuentas de la Ilustración consigo misma y de allí a un aguado eclecticismo propicio para la adecuación comunicativa en la apoteosis de la tecnocracia. Una historia instructiva, sin duda alguna.

Notas

¹ Cfr. José Manuel Cuesta Abad, Julián Jiménez Heffernan (eds.), *Teorías literarias del siglo XX. Una antología*, Madrid, Akal, 2005.

² Gerard Vilar, “Para una estética de la producción: las concepciones de la Escuela de Frankfurt”, en Valeriano Bozal (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Vol. II, Madrid, Visor, 2010, p. 191.

³ Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2012.

⁴ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2005.

⁵ Cfr. Herbert Marcuse, *The aesthetic dimension*, New York, Doubleday, 1973.

⁶ Theodor W. Adorno, “Discurso sobre lírica y sociedad”, en *Notas sobre literatura*, tr. M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, p. 49.

⁷ Jorge Juanes, *T. W. Adorno. Individuo autónomo-Arte disonante*, México, Libros Magenta, 2010, p. 33.

⁸ Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, tr. J. Chamorro, Madrid, Akal, 2006, p. 34.

⁹ Peter Bürger, *Crítica de la estética idealista*, tr. R. Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Visor, 1996, p. 15.

¹⁰ Cfr. Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Madrid, Taurus, 1989.

¹¹ Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, tr. J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1971.

¹² Susan Sontag, *Bajo el signo de Saturno*, tr. J. Utrilla, México, Lasser Press, 1981, p. 24.

¹³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴ Gerard Vilar, “Walter Benjamin: una estética de la redención”, en Valeriano Bozal (ed.), *Historia de las ideas estéticas...*, o. c., p. 203.

¹⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Losada, 1957.

¹⁶ Basta leer *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

¹⁷ Max Horkheimer, *Marxismo y teoría crítica*, cit. en Paul Laurent-Assoun, *La Escuela de Fráncfort*, México, Cruz O., 1991, p. 69.

¹⁸ José Luis Villacañas, “La tradición crítica de la Escuela de Frankfurt”, en *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 1997, p. 324.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2005.

ADORNO, Theodor W., “Discurso sobre lírica y sociedad”, en *Notas sobre literatura*, tr. M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962.

_____, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, tr. J. Chamorro, Madrid, Akal, 2006.

BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Madrid, Taurus, 1989.

_____, *Tesis de filosofía de la historia*, tr. J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1971.

- BÜRGER, Peter, *Crítica de la estética idealista*, tr. R. Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Visor, 1996.
- CUESTA Abad, José Manuel, Jiménez Heffernan, Julián (eds.), *Teorías literarias del siglo XX. Una antología*, Madrid, Akal, 2005.
- HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- HEGEL, G. W. F., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- HORKHEIMER, Max, *Marxismo y teoría crítica*, cit. en Paul Laurent-Assoun, *La Escuela de Fráncfort*, México, Cruz O., 1991.
- JUANES, Jorge, *T. W. Adorno. Individuo autónomo-Arte disonante*, México, Libros Magenta, 2010.
- MARCUSE, Herbert, *The aesthetic dimension*, New York, Doubleday, 1973.
- SONTAG, Susan, *Bajo el signo de Saturno*, tr. J. Utrilla, México, Lasser Press, 1981.
- VILAR, Gerard, “Para una estética de la producción: las concepciones de la Escuela de Frankfurt” y “Walter Benjamin: una estética de la redención”, en Valeriano Bozal (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Vol. II, Madrid, Visor, 2010.
- VILLACAÑAS, José Luis, “La tradición crítica de la Escuela de Frankfurt”, en *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 1997.
- WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2012.



Recepción: 16 de julio de 2015
Aceptación: 14 de diciembre de 2015

*Miscelánea:
Traducción*

PRESENTACIÓN

Ana Cristina Ramírez Barreto
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El texto de Piers Beirne que a continuación se presenta es un notable ejemplo de reflexión atenta, rigurosa y propositiva sobre un punto que parece tan evidente que su discusión queda frecuentemente eludida. Se trata del capítulo 5 de su libro *Confronting animal abuse. Law, Criminology, and Human-Animal Relationships*, publicado en 2009 por Rowman & Littlefield y que, en una versión anterior, se había publicado en la revista *Society and Animals* (2004, 12:1). Más de diez años nos separan, pues, de este texto que, por su contenido y su forma, es buen alimento para el pensamiento contemporáneo, eventualmente demasiado ávido de nuevas revelaciones de conexiones causales duras, como la que se cuestiona en el título del texto aquí traducido: la progresión desde el abuso a animales hasta la violencia interhumana, también conocida como teoría de la conexión de la violencia, teoría del efecto dominó (la primera ficha continúa empujando en secuencia a las demás), teoría del vínculo o, más sencillamente, *the link*.

En las justificaciones de proyectos de ley de protección a los animales no menos que en las marchas para demandar su consideración ética y jurídica frecuentemente vemos la alusión a que “el FBI ha demostrado que *todos* los asesinos seriales empezaron torturando animales”; a lo cual generalmente se sigue la petición de que a los jóvenes que maltraten animales se les encierre en prisiones *antes* de que cometan crímenes *de verdad* (es decir, contra humanos).

Otra expresión, mucho más moderada para demandar algo en favor del trato a los animales no humanos, es la del Papa Francisco en su reciente carta encíclica *Laudato si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*: “92. ...cuando el corazón está auténticamente abierto a una comunión universal, nada ni nadie está excluido de esa fraternidad. Por consiguiente, también es verdad que la indiferencia o la crueldad ante las demás criaturas de este mundo siempre terminan trasladándose de algún modo al trato que damos a otros seres humanos. El corazón es solo uno, y la misma miseria que lleva a maltratar a un animal no tarda en manifestarse en relación con las demás personas. Todo ensañamiento con cualquier criatura ‘es contrario a la dignidad humana’ [*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2418]”.

Estas son formas sumamente prejuiciadas para enfocar el problema. Óscar Horta ha hecho patente el absurdo de este humanocentrismo comparándolo con el caso de reprobación la violación sexual en razón de cómo mancha la dignidad humana del violador, sin tomar en cuenta el daño efectivamente causado a la víctima. Como científico en criminalística, Beirne analiza los problemas de no partir de datos sistemáticamente recabados sino de anécdotas amarilleadas por los medios, y de vagos entendimientos sobre lo que es crueldad, ensañamiento o maltrato, los cuales varían notablemente dependiendo de si se trata de víctimas humanas o no humanas.

Eventualmente, hay quien juzga que todo acto que lleve a la muerte a alguien debiera ser calificado como maltrato, por decir lo menos. Pero disponer de la vida y la muerte de animales no humanos es, con mucho, la base de la economía contemporánea. ¿Por qué esto no cuenta como maltrato y crueldad? Acaso sea por esto mismo, porque tenemos más disposición para ver la excepcional violencia narrada por los medios de comunicación (e imaginar que el encierro de ese verdugo es *la* solución) que disposición para ver la violencia de la cotidianidad donde se sustenta el modo de vida humano, especialmente el que más cuenta (el de las clases media y alta), al que más recursos y subsidios se le dedican para mantenerlo.

Otros capítulos del libro son también admirables por la agudeza del análisis de Beirne para examinar los argumentos en favor de los derechos para animales, y mostrar cómo es que desde sus inicios en 1635 (con las leyes británicas que prohibieron amarrar el arado a la cola del caballo para labrar la tierra en Irlanda) la legislación pro-animal ha estado marcada por intereses muy humanos (colonialismo, por ejemplo). Este asunto crítico no es en absoluto menor al momento de considerar cómo confrontamos el abuso y qué sentido práctico aplicamos en nuestros respectivos contextos.

El capítulo que aquí presentamos es, además, un valioso instrumento de enseñanza metodológica para estudiantes de posgrado en humanidades, que frecuentemente pasan largos y malos ratos tratando de comprender cómo hacer una buena argumentación en su tópico, y ello es porque carecen de ejemplos concretos donde reconocer ésta. Pues aquí hay uno.

Piers Beirne no sólo es un sociólogo jurista, discípulo de Alsdair MacIntyre en filosofía moral y sociología, es también un pionero en el campo de la criminología “verde” (delitos contra el medio ambiente) y los derechos de animales no humanos. En esto ha publicado ya importantes trabajos que esperamos pronto ver traducidos al castellano.

Unas últimas palabras de agradecimiento, por principio, al mismo Piers Beirne, quien ha sido paciente para ver esta traducción al castellano y dar su permiso para publicarla. A Ana Zacil Vieyra Ramírez, quien hizo prácticamente todo el trabajo, a Itzia Vieyra Ramírez y a Cristina Barragán Hernández, que también han contribuido con sus revisiones, preguntas y sugerencias.

¿HAY PROGRESIÓN DESDE EL ABUSO A ANIMALES HASTA LA VIOLENCIA INTERHUMANA?

Piers Beirne*

En 1836, Pierre Rivière, un campesino de Normandía de unos veinte años de edad, fue juzgado, condenado y sentenciado a muerte por un tribunal francés por el delito de parricidio. De acuerdo con los diversos registros históricos recopilados y analizados por Michel Foucault y sus colegas –publicados en el libro *I, Pierre Rivière*–, el acusado admitió abiertamente que había asesinado brutalmente con una hoz a su madre embarazada, a su hermana de dieciocho años y a su hermano de siete.¹

En el juicio de Rivière, al tribunal se le presentó una gama convincente de exposiciones de su culpabilidad. El expediente contenía numerosas descripciones de cómo, durante la época de su juventud y antes y después de los asesinatos, Rivière se había comportado de manera extraña, siniestra y amenazadora. A partir de la acumulación de estas descripciones surgió el perfil poco común de un joven hosco y huraño que evitaba la compañía de personas de su misma edad, que detestaba a su madre por maltratar rutinariamente a su padre, y que vivía a veces de manera extraña y salvaje. Las diversas pruebas de que Rivière había planeado intencionalmente el asesinato de la mitad de su familia se basaron en los informes médicos y judiciales, en testimonios proporcionados por los habitantes de la aldea campesina de Rivière en Normandía y, tal vez lo más condenatorio de todo, en un libro de memorias auto-incrimina-

torias, del cual el acusado fue orgulloso autor. A pesar de la considerable discusión que se sostuvo en tiempo del juicio por abogados, médicos y campesinos sobre si las acciones fueron de un loco o de un idiota —y de ser así, en qué grado y por cuánto tiempo—, la evidencia de culpabilidad premeditada de Rivière fue, en definitiva, absolutamente convincente.

No había duda alguna de que, según la ley francesa, Rivière era culpable de asesinato. A pesar de la culpabilidad legal de Rivière, está claro que el significado exacto y la importancia de algunos de los detalles de los eventos *que llevaron a* los asesinatos son a veces ambiguos. Además, en este terreno en disputa se esconde la evidencia de la crueldad animal. Documentos de la corte e informes de periódicos revelan que Pierre Rivière tenía gran aversión no sólo a las mujeres, sino también a todas las hembras animales. También indican que Rivière confesó haber disfrutado torturar animales, y que había ido tan lejos que construyó un instrumento especial para la matanza de aves. En efecto, en sus memorias, Rivière escribió de los asesinatos: “Crucifiqué ranas y aves, también inventé otra tortura para matar. Los clavaba a un árbol con tres filosos clavos a través de la barriga. A eso le llamé *empanzarlos*. A veces llevaba a los niños conmigo para hacerlo, a veces lo hacía yo solo”.²

En el juicio de Rivière, el fiscal y el juez mordazmente invocaron sus repetidos actos de crueldad contra animales como ejemplos de una lógica inexorable que guió, más o menos directamente, al brutal asesinato de tres miembros de su propia familia. Aun así, esta clase de explicación quizá no es muy satisfactoria, e incluso en tal caso lo es únicamente de una manera retrospectiva y enrevesada. Así,

[Rivière] reía interminablemente, con una risa terrible, si se le preguntaba la razón de su extraño comportamiento. Después de su arresto, los demás campesinos hablaron de su risa como el intolerable acompañante de sus morbosos síntomas. Únicamente el párroco pensó en minimizarlos: “Seguramente nadie habría pensado nada más de esto si no hubiese sido por los crímenes que cometió”, dijo... ¿qué campesino no recuerda haber obtenido placer de actos de crueldad hacia niños y animales?... Pero una vez que Pierre Rivière mató, todos sus juegos se convirtieron en señales de locura.³

Para ser exactos, *seguramente nadie habría pensado nada más del maltrato animal de Rivière si no hubiese sido por los crímenes que cometió*. Es una buena pregunta, por tanto, saber si los detalles de la vida de Rivière tenían una lógica interna tal que, al desarrollarse, se llegó a la fatal conclusión de una progresión que fue inexorable e inalterable. Este capítulo también trata la pregunta de si el abuso animal conduce a violencia subsecuente hacia humanos.

La tesis de la progresión

La tesis de la existencia de una relación significativa entre abuso animal y violencia interhumana cuenta con una genealogía larga e impresionante. Existen apasionadas aserciones acerca de su veracidad que se pueden encontrar en los discursos y escritos de diversos pensadores y pensadoras, tales como Pitágoras, Santo Tomás de Aquino, Montaigne, Kant, Mary Wollstonecraft, Gandhi y Margaret Mead. Propugnada por sus portadores en un alto nivel de abstracción, hoy es a menudo diseminada con el eslogan “el vínculo”. Prominentemente se le refiere así por feministas y miembros de agencias estatales y organizaciones filantrópicas que trabajan con familias en riesgo. También aparece implícitamente en los escritos de filósofos morales acerca de bienestar animal y derechos de los animales.

Los medios de comunicación, así como muchos practicantes y activistas en la comunidad de protección animal, estiman evidente la realidad de esta tesis, a veces la consideran una revelación científica indisputable con consecuencias políticas de urgencia extrema. A veces la cadena causal del vínculo es específica: una forma particular de abuso animal –por ejemplo, violencia sexual hacia animales– que presagia una forma de violencia interhumana correspondiente –en este caso, violación–. Así, un gerente de la división de casos de la Gente por el Trato Ético a los Animales –PETA, por sus siglas en inglés– que intervino contra un hombre de sesenta y tres años de edad procesado en marzo de 2005 por

múltiples casos de violación a terneros en Neillsville, Wisconsin, pidió al juez procesar al acusado porque “los estudios muestran que los delincuentes que cometen bestialidad muchas veces prosiguen a cometer crímenes sexuales contra humanos”.⁴

No pretendo suponer que no hay un vínculo entre abuso animal y violencia interhumana; al contrario, propondré que muchas veces están íntimamente conectados y que puede no haber vinculación en una, sino en amplia variedad de formas. En lo que sigue, trataré únicamente un aspecto de esta enredadera en la pretensión de que existe una relación causal entre abuso animal y violencia interhumana. Para esta pretensión utilizaré el término “la tesis de la progresión”. Cuando el término “la tesis de la progresión” apareció por primera vez en investigaciones sociológicas de los años 60 y 70, se refería a la aparente relación de causa y efecto en el uso no-medicinal de drogas y alcohol, aunque a su fórmula básica causal también se le denominó “escala”, “graduación”, “pre-disposición”, y la “teoría del trampolín”.⁵ Como objeto de estudio más o menos centrado, la tesis de la progresión ha sido aplicada a la interacción humano-animal a partir de los 90 hasta el presente.⁶

Especialmente en el discurso popular, la falta de sutileza, sin importar qué tan bien intencionada sea, con la cual son frecuentemente referidas las complejas relaciones entre abuso animal y violencia interhumana, tiende a hacer parecer el vínculo más como el frágil producto de slogans y menos como evidencia concreta y lógica. Sin duda, antes de afirmar con certeza que hay un patrón de progresión de abuso animal hacia la violencia interhumana —y, de ser el caso, entonces de qué tipo— se deben explorar los truculentos problemas de la evidencia. En particular, no se aprecia del todo que la demostración de la veracidad de la tesis de la progresión dependa, en última instancia, de que sus proponentes combinen exitosamente dos afirmaciones bastante separadas. Cronológica y causalmente, una de estas proposiciones va hacia adelante, la otra hacia atrás. En la primera, se afirma que quienes abusan de animales son más propensos a actuar violentamente hacia humanos que quienes no come-

ten abuso. En la segunda, se sostiene que quienes actúan violentamente hacia humanos son más propensos a haber abusado de animales en el pasado que quienes no son violentos. Es claro que las asociaciones lógicas dentro de estas proposiciones no necesitan ser de estricta causalidad humeana, sino más bien de persistente y robusta asociación estadística. La pregunta es ¿qué tan fuerte y consistente es la asociación? Si hay una asociación persistente entre abuso animal y violencia interhumana, entonces ¿cómo se podría explicar?

Pese a que estas dos proposiciones —una prospectiva, la otra retrospectiva— son los pilares necesarios de la tesis de la progresión, el sitio en el que ésta se origina es comúnmente presentado dentro de las dinámicas sociales de las familias en crisis. Una de las principales características de disfuncionalidad de estas familias es la presencia de violencia interpersonal, a cuyos vínculos definidos con el abuso animal ahora me referiré.

Violencia familiar y abuso de animales de compañía

Está bien establecido que diferentes formas de violencia familiar tienden a coexistir.⁷ Si un hombre golpea a su pareja, por ejemplo, es más probable que los niños en esa casa también sean abusados y descuidados. Los hogares en los que los hombres abusan de las mujeres —y también, sin duda, en aquellos en los que las mujeres abusan de los hombres— no sólo son más propensos a que los hijos sufran abuso, sino que también son más propensos a que un hijo o hija abuse de su hermano o hermana.

¿También es éste el caso con el abuso animal? Si un humano abusa de otro en el hogar, entonces ¿es acaso más probable que los animales de compañía también sean abusados? Al tratar de responder estas preguntas, debe primero aclararse que los datos empíricos de abuso animal intrafamiliar son extremadamente magros. Así, en ninguna sociedad tecnológicamente avanzada existe una base de datos policiaca a gran escala

sobre abuso animal. En su compilación de las bases de datos de crímenes para 17 mil departamentos de policía en todos los Estados Unidos, el anual *Crimen en América: El Reporte Uniforme de Crimen*, el Federal Bureau of Investigations no tiene ninguna entrada de crímenes que involucren abuso animal —aunque sí se refiere, al lado de “equipos de oficinas” y “televisiones”, a los ítems propietarios de “ganado” y “ropa y pieles”. No existen estudios a gran escala sobre victimización en los hogares que recopile información de la incidencia y prevalencia del abuso animal, incluyendo la anual *Encuesta Nacional de Victimización* del Departamento de Justicia de los Estados Unidos. Ni siquiera existen encuestas locales sobre abuso animal que cuenten con buena publicidad.

Pese a su escasez, los datos existentes sugieren que, en situaciones de conflicto intrafamiliar, los animales por lo común son utilizados como instrumentos de terror físico y psicológico por un humano contra otro, o bien son utilizados como objetos contra los cuales los humanos desahogan su agresión, sea ésta reprimida, aprendida o al azar. Justo porque las diferentes formas de violencia familiar tienden a acumularse, y porque los animales de compañía son vistos de modo usual como miembros de la familia, deberíamos esperar encontrar que, en las familias en las que hay cualquier tipo de violencia, el abuso animal es más propenso a existir. En efecto, la evidencia empírica indica que el abuso de los animales de compañía muchas veces ocurre desproporcionadamente en una variedad de situaciones de violencia familiar. De manera esquemática, éstas incluyen lo siguiente:

- Abuso de pareja heterosexual⁸
- Abuso de pareja lesbiana⁹
- Abuso físico infantil¹⁰
- Abuso sexual infantil en casa¹¹ y en las guarderías¹²
- Abuso entre hermanos¹³
- Múltiples abusos¹⁴

En un estudio sobre familias en las que los hijos fueron abusados, por ejemplo, se encontró que el abuso de las mascotas del hogar por parte de un miembro de la familia ocurrió en 60 por ciento de las familias; dos tercios de los animales habían sido abusados por el padre, y el resto por los hijos.¹⁵ En otro estudio acerca de la violencia entre parejas lesbianas, 38 por ciento de las parejas que contaban con animales de compañía reportaron que sus parejas también abusaban de sus mascotas.¹⁶ Hallazgos como estos también se encontraron en estudios sobre mujeres que sufrieron abuso y habitaban en casas de refugio. Por ejemplo, 71 por ciento de las mujeres en un refugio de Utah que tenían mascotas reportaron que sus parejas habían matado o maltratado a una o más de sus mascotas o que habían amenazado con hacerlo; 32 por ciento de las mujeres con hijos reportaron que uno o más de sus hijos había abusado o maltratado a sus animales de compañía.¹⁷ Más aún, en un estudio de mujeres maltratadas en un refugio de Carolina del Sur, de 43 mujeres con mascotas, 20 de ellas (46.5 por ciento) reportaron que su abusador había amenazado dañar o de hecho dañó a sus mascotas.¹⁸ Tomando todos estos hallazgos a un nivel más alto, otro estudio ha revelado que las mujeres que residen en refugios de violencia doméstica fueron mucho más propensas a reportar que su pareja abusiva lastimó o mató a alguna de sus mascotas, en comparación con un grupo de mujeres que no había experimentado violencia íntima.¹⁹

La diversidad de los sitios fuente de evidencia empírica es sin duda un punto fuerte del hallazgo de que el abuso del animal de compañía es mucho más propenso a existir con otras formas de violencia familiar. Éstos incluyen no sólo entrevistas a mujeres golpeadas e hijos abusados, sino también reportes de abuso animal en estudios de informes de veterinarios, oficiales de control animal, refugios de animales, refugios de mujeres y la policía. Es claro que la violencia familiar, incluyendo el abuso animal, es un fenómeno multifacético en el cual, muy a menudo, varias formas de abuso ocurren juntas y en el cual la presencia de una forma puede significar la existencia de otras. Hay una tendencia, también,

a que algunas de las claves de las dimensiones sociológicas del abuso animal reflejen aquellas de la violencia interhumana. Por ejemplo, además del predominio de los hombres en la comisión de abuso animal por parte de adultos, todo indica que, entre niños y adolescentes, también los jóvenes varones cometen abuso animal más frecuentemente que las jóvenes mujeres. Más todavía, cuando los jóvenes hombres cometen abuso animal, su abuso es, frecuentemente, considerablemente más atroz.

Pero hay molestos vacíos e inconsistencias en las investigaciones existentes. Aunque es más plausible que los hogares con abuso animal sean más propensos a ser también hogares en los que se cometa abuso interhumano, no se sabe nada preciso acerca de la prevalencia de abuso animal entre jóvenes hombres y jóvenes mujeres, por mencionar únicamente una de las áreas de incertidumbre. Karla Miller y John Knutson encontraron que 20.5 por ciento de 308 estudiantes de psicología (con una pequeña sobre-representación de mujeres) reportaron haber sido partícipes en uno o más actos de crueldad animal.²⁰ Pero Clifton Flynn encontró que, de una muestra de estudiantes de psicología y estudiantes de sociología en una universidad del sureste de los Estados Unidos, 34.5 por ciento de los hombres y 9.3 por ciento de las mujeres admitieron que durante su infancia habían abusado de animales.²¹ Aun así, Anna Baldry identificó tasas mucho más altas de abuso animal. En su estudio de abuso animal y exposición a violencia interpersonal entre jóvenes italianos, de edades entre nueve y diecisiete, ella encontró que 50.8 por ciento de los 1,392 jóvenes que formaron parte de su estudio habían abusado de animales por lo menos una vez; 66.5 por ciento de estos abusos habían sido cometidos por niños varones.²²

¿Cómo explicamos la discrepancia de estos resultados? ¿Significan en realidad que los jóvenes italianos son más abusivos que los jóvenes americanos? Seguro que no, pero en la ausencia de otra información esta posibilidad no puede ser descartada. ¿Acaso son estas discrepancias al azar? Con tan pocos estudios, no existe manera de comprobarlo. Pero la discrepancia puede ser simplemente una función de varios factores

metodológicos, tales como la influencia de los diferentes niveles de disposición de los sujetos de reportar que han abusado de animales y la naturaleza y sensibilidad del instrumento de medición.

Acerca de esta última posibilidad, por ejemplo, la mayoría de los estudios han tendido a enfocarse en formas de abuso animal relativamente extremas. La forma de operar del concepto de abuso animal de Baldry es mucho más amplia, e incluye cualquier forma de golpear, atormentar, molestar, lastimar o ser cruel con los animales. No es sorprendente, entonces, que su definición mucho más sensible de abuso animal resultase en el descubrimiento de una prevalencia más alta en los jóvenes de su estudio.

Baldry persuasivamente muestra cómo, al tratar de descubrir los factores que pudiesen precipitar el abuso animal por parte de niños, es importante examinar la forma particular de violencia a la cual los niños han sido expuestos en los hogares. Por ejemplo, existe una significativa correlación positiva que ha sido determinada en los adolescentes entre presenciar abuso animal y crueldad animal subsecuente.²³ Podría ser también útil preguntar si esta correlación es de la misma magnitud que aquella para los niños que han sido víctimas directas de violencia familiar o de *bullying*. Cualquiera que sea el caso, ¿los ofensores fueron hombres o mujeres? ¿Fueron las víctimas humanas o animales?

Examinar esas preguntas es importante por una variedad de razones. Aparte del daño cometido a animales, por ejemplo, se sabe que las víctimas juveniles de violencia interhumana están en riesgo de desarrollar una variedad de dificultades psicológicas en las relaciones interpersonales, y dentro de un año son más propensos a cometer actos violentos contra humanos, incluso contra sí mismos.²⁴

Recapitulando, se podría decir que las investigaciones existentes sobre la frecuencia, seriedad y formas del abuso hacia los animales de compañía que se desarrollan junto con otras formas de violencia familiar no tienden ni a confirmar ni a descalificar la tesis de la progresión. Pese a que no existe una buena razón para suponer que la etiología del abuso de los animales de compañía difiere de aquella del abuso de miem-

bros humanos de una familia (los animales son propensos a ser abusados por humanos por muchas de las mismas razones de dominio por las que toda la población subordinada tiende a ser abusada por aquellos más poderosos),²⁵ no se conoce sistemáticamente la dirección del abuso. Es verdad que el abuso animal y la violencia interhumana están ligados en el sentido de que ambos tienden a ocurrir desproporcionadamente en el mismo hogar, pero esta tendencia no significa necesariamente que exista una relación de desarrollo de uno al otro. Por ejemplo, no se sabe si los hombres que en la actualidad abusan de sus esposas solían abusar de animales. ¿Acaso estos hombres comenzaron un círculo de violencia mediante el abuso concurrente de sus parejas y animales? Tal vez, en cambio, primero abusaron de sus parejas y después de los animales.

El (mal) comportamiento de los niños puede ser cuestionado de la misma manera. ¿Acaso los niños jóvenes primero observan a su padre abusar de su madre, por ejemplo, y luego prosiguen a abusar de animales? ¿O acaso son más propensos a hacer esto si, en vez de presenciar violencia, ellos son las víctimas directas de ésta? Clifton Flynn ha encontrado que los niños varones que cometen crueldad animal son más propensos, por ejemplo, a haber sido víctimas de castigos corporales.²⁶ ¿Es acaso este un proceso de aprendizaje social motivado por la ira? ¿Qué hay de los hermanos mayores –acaso estos abusan de sus hermanos menores primero y después abusan de animales, o comienzan abusando de animales?

Éstas y otras preguntas importantes deben ser referidas antes de poder insertar la indudable propensión de la coexistencia del abuso animal con otras formas de violencia familiar en una evaluación completa de los méritos de la tesis de la progresión. Por eso, en el presente, este segmento de la evidencia de la tesis de la progresión es no concluyente.

Abuso animal y el futuro de niños violentos

La primera proposición enmarcada en la tesis de la progresión es que quienes abusan de animales son más propensos que los que no a cometer actos violentos hacia humanos. Las noticias en medios de comunicación han sugerido, por ejemplo, que algunos jóvenes abusadores de animales han cometido posteriormente matanzas de humanos. Así, fue reportado que un adolescente armado en una escuela de Mississippi en 1997, antes de matar en un culto satánico a colegialas y herir a otros siete individuos, el presunto –ahora condenado– asesino, Luke Woodham, se había coludido con un amigo en el tormento de un perro suyo, llamado Sparkle. Según la policía, los dos adolescentes “golpearon repetidas veces al perro con un bate”. Woodham escribió luego acerca de esto: “Yo nunca olvidaré el sonido de Sparkle rompiéndose bajo mi poder. La golpeé tan duro que se le desgarró la piel del cuello”. “Él luego envolvió a Sparkle en bolsas de la basura, le prendió fuego con un encendedor y líquido combustible, la escuchó gemir y la tiró en una charca”.²⁷ Después de describir la vista del hundimiento de perro debajo de la superficie de la charca, Woodham agregó, “fue la verdadera belleza”.²⁸

Apoyados en casos igualmente sensacionalistas,²⁹ algunos observadores han ofrecido generalizaciones matemáticamente precisas acerca de las relaciones entre abusadores de animales y otros tipos de ofensores. Así, Arnold Arluke y sus colegas han reportado en su estudio de los antecedentes penales y los archivos de la Sociedad Protectora de Animales de Massachusetts (MSPCA) que los abusadores de animales fueron 5,3 veces más probables de tener antecedentes penales violentos;³⁰ fueron también cuatro veces más propensos que los no abusadores de haber sido detenidos por crímenes de propiedad y 3.5 veces más propensos de haber sido detenidos por ofensas relacionadas con droga y alteración del orden público.

Aun así, ¿cómo se prueba que aquellos que abusan de animales son más propensos que aquellos que no a cometer actos violentos hacia humanos posteriormente? Todas las metodologías, desde el análisis de cruce

seccional hasta historias de vida tienen sus propias ventajas y limitaciones, pero el análisis longitudinal es la mejor forma de probar la secuencia causal cronológica de la tesis de la progresión.³¹ Con el uso cuidadoso de estudios de auto-reporte y de registros oficiales de crímenes, un estudio longitudinal de una muestra al azar de la población joven podría realizarse para medir el abuso animal y la violencia interhumana en dos puntos diferentes en el tiempo. El efecto de abuso animal anterior a la subsecuente violencia interhumana podría, así, ser estimado con controles de violencia interhumana anterior y otras variables conocidas o escatimadas por estar relacionadas con abuso animal y violencia interhumana, como género, raza y etnicidad, clase social, edad, oportunidades, locación urbana/rural, y acceso a animales. ¿Cómo, también, podrían los diferentes grados de urbanización y ruralidad afectar la oportunidad?³²

Pese a esto, tal estudio no podría probar de manera consecutiva que la comisión de abuso animal causa que los abusadores, subsecuentemente, se involucren en violencia hacia humanos. Aún más problemático es el hecho de que se compara la subsecuente violencia interhumana de individuos que tuvieron diferentes grados de abuso animal en el pasado. Para una prueba más conclusiva, es necesario un experimento al azar, que, por razones éticas –y de otros tipos– sería extraordinariamente difícil de realizar. Pero esto podría aumentar de modo substancial nuestra confianza de que involucrarse en abuso animal ejerce un efecto causal independiente en la violencia interhumana.

Al no existir un análisis longitudinal aplicado para la tesis de la progresión, cualquier afirmación actual de la veracidad de esta tesis debe conformarse con una revisión transeccional de los estudios de niños y adolescentes que han sido generados en un batiburrillo de sus contextos sociales e intelectuales.

Sobre esto, hay tres principales afirmaciones acerca de los niños –“niños violentos”– que abusan de animales. La primera involucra la afirmación de que los niños abusivos son más propensos a tener defectos mentales y caracterológicos. Los niños abusivos son a veces descritos como

niños que sufren de desórdenes de múltiples personalidades y desórdenes de disociación, por ejemplo.³³ Modelos a seguir inadecuados, malas influencias, eventos traumáticos, hostilidad y tendencias suicidas han sido varias veces descritos como las características de la personalidad de los niños abusivos. Además de estas características de su personalidad, se han relacionado otras características antisociales a los niños abusivos. Estas incluyen piromanía y enuresis, aunque la evidencia empírica para estas tendencias ha sido variada. Acerca de los niños abusivos también se ha dicho que son en su mayoría varones, jóvenes y de inteligencia normal; muy frecuentemente abusados sexual o físicamente en el hogar; y, como fue discutido antes, es muy común que vivan en una situación de violencia familiar.

No obstante, estos hallazgos presagian poco acerca de la cadena de causación de abuso animal a violencia interhumana. De hecho, estos sirven principalmente para abrir un catálogo de más preguntas sin respuesta. Por ejemplo, ¿por qué los niños abusivos son en su abrumadora mayoría varones, si esto es cierto? Después de hacer algunos guiños corteses a conceptos como el proceso de socialización, los comentarios que se han dado a esta pregunta resultan muy individualistas en sus bases explicativas o propensos a degenerar en afirmaciones biológicas vacuas acerca de la agresividad innata masculina. Al abusar de los seres vivos más inmediatamente cercanos que son incapaces de ofrecer resistencia —perros, gatos, peces, aves y reptiles— los jóvenes varones están tal vez imitando la violencia que ejercen sus padres sobre sus madres y hermanas. Pero ¿acaso esto significa que el abuso animal de algunos niños procede de ellos ser testigos de la violencia interhumana de otros? ¿Es esta progresión necesaria e inexorable? Más aún, si las tendencias originales que impulsan a algunos niños a abusar de animales son tan sólidas, entonces ¿por qué algunos jóvenes eventualmente desisten de abusar de animales mientras que otros no?

Dada la importancia de estas preguntas sin responder, incluso las investigaciones existentes sobre los futuros de los niños abusivos no pue-

den considerarse funcionales, y menos como equivalentes a los posibles hallazgos de estudios longitudinales. Incluso si es verdad que los jóvenes abusadores de animales tienden a tener más problemas de salud psicológica y a participar en otros actos antisociales que los niños que no abusan de animales, estos hechos por sí no ayudan a contestar la pregunta de si son más propensos a participar en violencia interhumana.

Abuso animal y las historias de adultos violentos

La segunda proposición que se encuentra en la tesis de la progresión nos dice que aquellos que actúan violentamente hacia humanos son más propensos a haber abusado previamente de animales que aquellos que no. Acerca de esto y con varios grados de sofisticación metodológica, la mayoría de las investigaciones han procedido mediante el uso de cuestionarios o entrevistas estructuradas que preguntan a adultos violentos acerca de la frecuencia e intensidad de los actos violentos hacia animales que cometieron en su niñez. Dentro de los hallazgos que tienden a apoyar la tesis de la progresión se encuentran los siguientes:

- Entrevistas a fondo con siete asesinas seriales revelaron que todas ellas sufrieron de abuso, abandono e inestabilidad en su niñez y que cada una había torturado o matado animales, especialmente gatos.³⁴
- En un estudio del caso sobre las respectivas situaciones sociales de cinco asesinos seriales, y 354 asesinos seriales condenados, 21 por ciento había cometido previamente actos de crueldad animal.³⁵
- En una comparación de cincuenta prisioneros violentos y cincuenta prisioneros no-violentos en una prisión de máxima seguridad en Florida, se encontró que la proporción de los primeros que

habían cometido actos de crueldad animal (56 por ciento) fue significativamente más alta que la de los últimos (20 por ciento).³⁶

- Una comparación sobre la frecuencia de abuso animal por parte de prisioneros varones agresivos y no agresivos en penitenciarías federales en Kansas y Connecticut, y un grupo de control de no-criminales seleccionados al azar en New Haven y Topeka, encontró que 25 por ciento del grupo agresivo reportó haber abusado de animales cinco o más veces durante su niñez, comparado con 5.8 por ciento del grupo no-agresivo y 0 por ciento de los no-criminales.³⁷
- En un estudio de pacientes psiquiátricos condenados, los asesinos fueron encontrados más propensos a haber abusado de animales que los criminales no-violentos.³⁸

Cada uno de estos hallazgos fue obtenido a partir de la información que los criminales sentenciados proporcionaron o por los pacientes psiquiátricos que, en el tiempo en el que fueron entrevistados, estaban cumpliendo una pena en una u otra institución carcelaria. Aun así, las comparaciones entre poblaciones encarceladas y poblaciones no-encarceladas deben hacerse con mucho cuidado. Primero, porque es un error suponer que las comparaciones de los comportamientos y características entre aquellos que están encarcelados con aquellos que no están encarcelados podrían ayudarnos con seguridad a identificar las diferencias entre aquellos que cometen crímenes y aquellos que no. Más bien, porque las poblaciones encarceladas, por definición, incluyen a aquellos infortunados que han sido acusados y condenados por crímenes, ellos no son ni podrán ser nunca representantes de todos aquellos que cometen crímenes. Por lo mismo, aquellos que no están y nunca han estado encarcelados no pueden representar a la ciudadanía que obedece la ley. Dentro de aquellos que nunca han sido encarcelados, por ejemplo, hay numerosos individuos que han cometido crímenes y que, por una u otra razón, han evitado ser detectados, arrestados, condenados y encarcelados.³⁹

Este segmento de la tesis de la progresión debe también enfrentar el inconveniente de que los autores de muchos estudios dicen que éstos se basan en, en el mejor de los casos, argumentos no-conformistas y, en el peor, argumentos contrafactuales a la afirmación de que los adultos que actúan violentamente hacia humanos son más propensos a haber abusado previamente de animales que aquellos que no.⁴⁰ Consideremos dos de ellos:

- El estudio de Miller y Knutson comparó las respuestas de cuestionarios de auto-reporte de 314 prisioneros en el Departamento de Correccionales de Iowa con aquellas de 308 estudiantes universitarios. En el estudio se encontró una modesta asociación o ninguna en absoluto entre los ambientes abusivos de niñez, ser testigo o cometer crueldad animal, y comportamiento violento subsecuente.⁴¹
- En un segundo estudio conducido en Massachusetts por Arluke y sus colegas, los reportes criminales de 153 abusadores de animales fueron comparados con aquellos de 153 participantes de control del vecindario. Se encontró que, pese a que los abusadores de animales sí eran más propensos a cometer un rango de ofensas, incluyendo aquellas asociadas con propiedad, drogas y desorden público, no existía progresión alguna de abuso animal a violencia interhumana. A pesar de que este hallazgo tiende a refutar la tesis de la progresión, los autores sugieren, en vez, que revela la presencia de “generalización desviada”.⁴²

Aun así, el grado en el que la tesis de la progresión se debilita por estos casos contrafactuales no es claro. Esto no es porque los casos contrafactuales puedan o no dañar la tesis, ni tampoco porque los filósofos de la ciencia no pueden ponerse de acuerdo en cuántos casos contrafactuales son necesarios para refutar una teoría o hipótesis, sino porque ambos estudios tienen dificultades metodológicas que incapacitan su habilidad

para probar adecuadamente la tesis de la progresión. La metodología en el primer estudio no permite determinar las cuestiones clave sobre si esos criminales que, siendo niños o jóvenes, cometían frecuentemente actos de abuso animal —o eran testigos de estos actos— cometieron actos violentos contra humanos.⁴³ Ciertamente, los mismos autores advirtieron que sus datos no permitían inferencia alguna sobre una secuencia causal o temporal entre crueldad animal y violencia interhumana.⁴⁴ En otras palabras, su metodología permite hallazgos acerca del abuso animal y la violencia interhumana que son, por mucho, sólo tangenciales a la tesis de la progresión.

Consideren ahora el segundo estudio mencionado, que fue pensado como prueba directa de la tesis de la progresión o tesis de “graduación de la violencia”. Este estudio concluyó que no existe graduación alguna de abuso animal a violencia interhumana. Sin embargo, por al menos dos razones, esta conclusión debe ser tratada con cuidado. En primera, porque los autores estuvieron legalmente impedidos para obtener registros criminales en Massachusetts para aquellos de 16 años y menores, el estudio fue incapaz de probar si hay una progresión de abuso animal a violencia interhumana durante el periodo entre la niñez y la madurez. Y es precisamente este periodo el que es comúnmente visto como crucial para la tesis de progresión, y probablemente lo es.⁴⁵

Por otra parte, al intentar evitar los problemas metodológicos que se asocian con los datos de auto-reporte, la solución de los autores necesariamente cae también en un conjunto de diferentes faltas metodológicas, e incluso conceptuales. En su estudio, ellos se basan en datos oficiales de crímenes que se derivan de reportes a la MSPCA y de reportes a la policía local y estatal de crímenes cometidos por adultos. Éste sin duda no es el lugar para enumerar todos los problemas con el uso de datos oficiales de crimen como medio de medición de la cantidad o la severidad del crimen, pero debe remarcarse que cualquier base de datos sobre abuso animal elaborada a partir de los registros policíacos y oficiales de la MSPCA son construcciones sociales y no miden la realidad social objetiva.

Como tal, su significado es problemático y completamente abierto al cuestionamiento. Cada acto de abuso animal en los registros oficiales de la MSPCA es el resultado de complicados procesos sociales que incluyen 1) un denunciante potencial que debe percibir un animal que es capaz de ser abusado; 2) un denunciante oficial que debe percibir un acto de comisión o de omisión como abuso animal; 3) un caso percibido de abuso animal que debe, de alguna forma, captar la atención de oficiales de la MSPCA; 4) reconocimiento formal por parte de un oficial de la MSPCA de que un reporte de abuso animal ha identificado correctamente un acto ilegal de abuso animal y que el acto es merecedor de su atención; 5) un caso dado de abuso animal que ha negociado los pasos 1 a 4; y 6) entrar correctamente en los registros oficiales de la MSPCA. Los registros oficiales de abuso animal, en otras palabras, no hablan por sí mismos. Otra forma de decir esto es decir que sólo una minoría de los casos de abuso animal se registra en la base de datos oficial.

Las objeciones desde el constructivismo social al significado y precisión de datos de crímenes oficiales han sido aceptadas universalmente en la sociología y la criminología desde principios de los 1960. Estamos en desventaja ya que desconocemos qué puede ser propiamente inferido de los registros de abuso animal. ¿Son esos abusadores de animales cuyos actos eventualmente entran en los registros oficiales casos típicos de abusadores de la totalidad de abusadores? No necesariamente, porque tal vez ellos son menos aptos para evitar la detección. Tal vez los actos de aquellos que cometen un abuso mayor o que lo cometen más regularmente son, de alguna manera, menos dados a ser reconocidos, detectados y registrados. O, por una gran cantidad de razones, las vidas de aquellos cuyos actos entran en los registros oficiales pueden ser más vulnerables a la vigilancia que las de otros ciudadanos.

Saber quién entra en los registros oficiales de abuso animal y porqué es tan importante como conocer si los casos de abuso animal de los registros oficiales son representativos del abuso animal en su conjunto. En esta nota, debería subrayarse que la detección de actos de abuso animal

por parte de académicos, la policía y miembros del público depende mucho de la forma de definir abuso animal. “Más” abuso animal habría, sin duda, sido detectado en el estudio de Massachusetts si, por ejemplo, el concepto de abuso de los autores hubiese sido más amplio que *crueledad*, que fue operacionalizado como cualquier caso investigado donde un animal fue intencionalmente dañado físicamente –por ejemplo, “golpeado, apuñalado, baleado, colgado, ahogado, apedreado, envenenado, quemado, estrangulado, atropellado o lanzado”–.⁴⁶ Actos de crueldad animal como los de esa definición son de hecho más extremos que los casos reportados diariamente de abuso animal; alrededor de la mitad de estos reportes consisten en negligencia o abuso verbal y emocional.⁴⁷

Parece, entonces, que al tratar de evaluar los méritos de la tesis de la progresión, es, en el presente, más prudente no confiar mucho en los dos casos contrafactuales mencionados con anterioridad. Sin duda, tales casos son muy útiles para subrayar la necesidad de una investigación cuidadosa de la relación entre datos oficiales de abuso animal y el abuso no documentado.

Existe un segundo camino: probar la veracidad de la tesis de la progresión; éste depende de numerosas anécdotas de múltiples asesinatos presentados en los medios informativos. Estas anécdotas surgieron que aquellos que cometen asesinatos múltiples –asesinato en masa o asesinato en serie– tienden a haber participado en actos serios de abuso animal durante su niñez. Consideremos, por ejemplo, el caso del asesino serial James Hicks, quien, en el 2000, a la edad de cuarenta y ocho años, fue condenado por matar a tres mujeres en Maine entre 1977 y 1996. Aunque los testimonios de ambos Hicks y sus víctimas no están presentes en los recuentos actuales de los asesinatos, el siguiente fragmento de un recuento de la vida de Hicks en un periódico ilustra bien la estructura explicativa del género. En el fragmento, un periodista narra su entrevista con Denise Clark (amiga de la infancia de Hicks y hermana de una de las mujeres asesinadas).⁴⁸

La saga de Jimmy Hicks podría empezar hace casi 30 años, con cuatro frías palabras que, hasta el día de hoy, resuenan en la cabeza de Denise Clark. “Maté a tu gato”, ella dice que Hicks, quien entonces tenía 18 años, le dijo esto pocos días después de que ella dijo algo que a él no le gustó. Clark, de 15 años, le dijo que no le creía. Hicks insistió, le explicó que había amarrado un cable alrededor del cuello del gato, enganchado este cable a su carro, y arrastrado al pobre animal por la carretera. “Ni siquiera pestañeó”, ella recuerda. Clark y una amiga luego encontraron al gato, muerto, con el cable todavía alrededor de su cuello.

Esta narración invita a su audiencia a darse una idea de por qué y cómo un muchacho local como Jimmy Hicks se pudo haber convertido en un asesino serial. La manera en la que procede es haciendo creer a sus lectores que este proceso de convertirse en asesino serial (“La saga de...”) fue una serie de eventos silenciosos que más o menos directamente precedieron y prepararon el camino para que Hicks cometiese asesinatos múltiples. A los lectores les informa que los eventos relevantes de esta cadena de causación “pudieron empezar” treinta años antes, cuando Hicks le dijo a su amiga Denise Clark que había torturado y matado a su gato. Consideremos los siguientes reportes:

- De Patrick Sherrill, un trabajador de la oficina postal que asesinó a catorce colegas en 1986, se dice que robaba los animales de compañía de otras personas para luego dejar que su propio perro los mutilase.⁴⁹
- De Ted Bundy, ejecutado en 1989 por uno de tal vez cincuenta asesinatos, se reporta que de niño pasaba mucho tiempo torturando animales con su abuelo.⁵⁰
- En Ohio se reportó que el presunto asesino serial Thomas Lee Dillon era conocido por sus vecinos y colegas por haber “apuñalado, aplastado y baleado a 1,000 gatos y perros”.⁵¹
- Se dice que Alberto DeSalvo, el “estrangulador de Boston”, le disparaba flechas a gatos y perros atrapados.
- Se reportó que, de joven, Jeffrey Dahmer conservaba los huesos de ardillas, perros, gatos, marmotas y mapaches adentro de jarras

de pepinillos llenas de formaldehído y las guardaba en la casa club de su vecindario. Él buscaba animales muertos y tenía un pequeño cementerio de animales.⁵² Un amigo de su escuela contó que Dahmer también coleccionaba animales pequeños disecados, y que, al preguntarle acerca de la taxidermia, Dahmer le dijo “siempre quise hacerle eso a un humano”.⁵³

¿Qué tanto peso debemos darle a esta evidencia? Es difícil determinarlo. La narrativa de una anécdota tiende a ser considerada desde un contexto cultural específico para iluminar con efecto dramático y de manera trivial —muchas veces distorsionada— algún aspecto de una historia mucho más larga y compleja. Claramente, las anécdotas no son creadas de manera sistemática. Más bien, son construcciones cuya verdad narrativa es mucho menos importante que las funciones discursivas que se le piden cumplir o el interés de aquellos que las elaboran. Consideremos, por ejemplo, los problemas que encontramos en la tesis de la progresión de la reflexión de Lionel Dahmer sobre la infancia de su hijo Jeffrey:

{Un} sentimiento de algo oscuro y tenebroso, de una fuerza maligna que crecía dentro de mi hijo, ahora colorea casi todos los recuerdos que tengo de su infancia. En un sentido, su infancia ya no existe. Todo es ahora parte de lo que hizo de adulto. Por eso, ya no puedo distinguir entre lo ordinario y lo prohibido —los eventos triviales de aquellos cargados de maldad.⁵⁴

Como es de esperarse, las posibles generalizaciones sobre si los asesinatos múltiples tienden a abusar de animales en su adolescencia son vulnerables a simples casos contrafactuales. Por ejemplo, la aplicación en el caso de la asesina serial inglesa Myra Hindley ha sido negada rotunda y creíblemente, incluso por ella misma.⁵⁵ Otros casos contrafactuales de asesinatos en masa donde el abuso animal no aparece en la historia del perpetrador incluyen el de uno de los pistoleros de la masacre de Virginia Tech, Seung-Hui Cho, de 23 años, quien asesinó a 32 y lastimó a muchos más el 16 de abril de 2007; el de un estudiante de 18 años,

Pekka-Eric Auvinen, quien, en su preparatoria de Tuusula en Finlandia, mató a ocho personas antes de dispararse él mismo el 8 de noviembre de 2007; y el de Robert Hawkins, quien, en un centro comercial de Omaha, mató a nueve personas y a él mismo el 6 de diciembre de 2007.

A esta generalización también se le presenta el problema de que muchos asesinos en masa se vieron a sí mismos como “amantes de los animales” e incluso, en el caso de varios líderes nazis de Alemania en los 40, como campeones de los derechos animales.⁵⁶ Si los posibles hechos relevantes en las historias previas de los asesinos seriales son de incluir anécdotas, entonces una anécdota puede claramente confrontarse legítimamente con otra. Así, una conocida recientemente me dijo que, siendo ella una joven adolescente, solía coleccionar animales muertos. Ella me dijo que, por unos tres años, había estado fascinada con la muerte y que mientras caminaba de la escuela a su casa en Florida, ella cuidadosamente recolectaba ardillas, pájaros, ranas y lagartijas muertas, para luego llevarlos a su casa y preservarlos en frascos llenos de formaldehído. Hay una buena posibilidad de que esta joven adolescente, que ahora en sus treinta es una *probation officer* profesional, no sea una asesina serial, y es muy improbable que se convierta en una.

Más aún, al menos algunos aspectos de la evidencia anecdótica presentada aquí son claramente mucho más complejos de lo que su dramática presentación indica. Consideremos, por ejemplo, el anteriormente mencionado reporte de Patrick Sherrill. Supongamos que es verdad que, en un punto antes de matar a 14 de sus colegas, Sherrill permitía que su perro mutilase los animales de compañía de los vecinos. De esto, de ninguna forma se sigue que aquellos que permiten que sus perros mutilen animales son más propensos a, subsecuentemente, ser partícipes en actos de violencia interhumana. Incluso de ser cierto esto en el caso de Sherrill, necesitaríamos también de la historia de vida de Sherrill, no solamente para determinar cómo de la primera forma de violencia se pasó a la segunda, sino también para determinar otros aspectos de su vida que pudiesen ser aún más influyentes. ¿Acaso Sherrill cometió otros actos de

violencia antes de su matanza? ¿Había sufrido él abusos en el trabajo? ¿Se le había ignorado para una promoción? ¿Era suicida? Y de ser así, ¿por qué? Consideremos, también, lo que cuenta Dvorchak de Dahmer y añadamos, para tener una buena medida, el reporte de Goleman de que Dahmer empalaba o clavaba gatos y ranas a árboles.⁵⁷ Nada en estas descripciones sugiere que Dahmer mismo alguna vez torturó o mató animales vivos, y el padre de Dahmer ha declarado que su hijo adolescente incluso llegó a rescatar a varios animales en riesgo.⁵⁸ Si llegamos a escuchar que un adolescente está fascinado con animales muertos, ¿por qué deberíamos inferir que es un potencial asesino serial y no un potencial zoólogo o científico forense?

Expandiendo la esfera de la tesis de la progresión: de crueldad animal individual al abuso animal institucionalizado

Hasta ahora, he tratado de identificar algunas debilidades evidentes y preocupantes de la tesis de la progresión. Dentro de estas debilidades están la escasez de datos empíricos, la ausencia de estudios longitudinales y la elaboración y uso poco críticos de conceptos como “abuso animal” y “crueldad”. En concreto, estas debilidades sugieren que las generalizaciones actuales acerca de una progresión del abuso animal a la violencia interhumana son, a lo mucho, prematuras. Sin duda, en vez de mostrarnos un cuerpo de evidencia resultado de una investigación centrada y convincente, el apoyo para la tesis de la progresión es, actualmente, no más que consigna pro-animal apresurada, garabateada y mal informada. Desafortunadamente, una de las consecuencias indeseables de estos discursos es su tendencia a minar la confianza que hay en otros aspectos de la agenda de sus autores.

Mientras que las muchas formas de violencia doméstica indudablemente se asocian entre sí, el conocimiento que hay acerca de la forma y

frecuencia de abuso hacia los animales de compañía, junto con otras formas de violencia familiar, no confirma ni refuta la tesis de la progresión. Crucialmente, no se sabe si el abuso animal precede y otorga significado a otras formas de violencia o si es posterior a éstas. Cualquiera que sea el caso, necesitamos saber adicionalmente en qué circunstancias es así y por qué. Lo que se sabe actualmente no nos ayuda mucho a determinar si los niños abusivos serán partícipes de violencia interhumana. Para complicar aún más las cosas, hay incluso evidencia “inversa” que tiene que ver con matanza animal serial cometida por adultos humanos. En la larga y nunca resuelta serie de mutilaciones de caballos en Inglaterra y Gales en los 90, que se discutió en el capítulo 4 del libro *Confronting Animal Abuse*, hubo una intensa especulación pública, si no evidencia directa, de que los actos teriocidas pudiesen estar progresando al homicidio humano.

Supongamos que se confirma que los niños agresivos son más propensos a luego actuar violentamente contra humanos; podríamos entonces inquirir si esta disposición se deriva del abuso animal anterior, y si es así, determinar la razón de ello. ¿Hay otros factores en las vidas de los niños abusivos, además del abuso animal, que los influencien para posteriormente cometer actos violentos contra humanos? ¿Cuál podría ser el soporte de género, edad y otras variables de violencia interhumana subsecuente por parte de niños agresivos? Más aún, de acuerdo con la naturaleza anecdótica y contradictoria de la evidencia en este caso, todavía no se sabe si aquellos que actúan violentamente hacia humanos son más propensos que aquellos que no han abusado previamente de animales.

Pero lo que le falta a la tesis de la progresión no es únicamente evidencia empírica útil. Reconsideren, por un momento, el análisis foucaultiano de los “hechos” en el caso en contra de Pierre Rivière, el campesino francés condenado por parricidio en 1836. Este capítulo comenzó con una pregunta en particular acerca de la lógica explicativa necesaria para vincular la crueldad animal con la subsecuente violencia interhumana. ¿Fueron acaso los detalles de la vida de Rivière, incluyendo aquella admitida fijación por torturar y matar animales, “semillas microscópicas”⁵⁹

tales que se llegó a su fatal conclusión por medio de lógica inexorable e inmutable? El expediente de Rivière sugiere que la respuesta a esta pregunta sólo se puede dar *en retrospectiva*.

Al inspeccionar las respectivas estructuras de poder legislativas, la medicina, las habladurías, y los reportajes en los periódicos para estructurar los hechos evidenciarios en el caso de Pierre Rivière, el análisis foucaultiano amplía y diversamente capta las prácticas emergentes que tienen que ver con la locura, la idiotez y las circunstancias extenuantes. Para nuestros propósitos, aparece otra pregunta crucial en este análisis, que tiene que ver con la definición y significado de homicidio. ¿Por qué la matanza de los miembros de su familia por parte de Pierre Rivière se define como asesinato?

Esta pregunta no tiene una respuesta simple. Claro, que Rivière haya matado a tres miembros de su familia es considerado como asesinato porque, con sus respectivas y combinadas figuras de autoridad, la ley criminal y la medicina definieron las brutales matanzas como tal. También, las matanzas que Rivière cometió son el tipo de matanzas de todos los días —aunque inusualmente dramáticas— que eran y son lo que típicamente definimos como asesinato. Aun así, un número mucho más grande de muertes es el de las matanzas en masa de soldados y civiles —y de animales no humanos— que son premeditadas, coordinadas y ordenadas por ciertos gobiernos europeos en suelo propio y en imperios a través de los mares. Estas matanzas resultan en un número más grande de cadáveres —*muchas veces más grande*—. Estas matanzas cometidas en el nombre de Dios, el país y el imperio no se consideraron asesinatos ilegales perpetrados por Bonaparte en el tiempo del nacimiento de Rivière. En absoluto. Estas matanzas fueron consideradas nada menos que viriles y valientes por un malabarismo ideológico de manos, ojos y libros de derecho.

Similarmente, y regresando al tema, no se ha prestado la suficiente atención a la adecuación de conceptos como “abuso animal” y “crueldad animal”. Ninguno de estos conceptos ha sido escudriñado propiamente, y aun así el contenido de cada uno es inmensamente controversial. Por

ejemplo, ¿en qué nivel jerárquico de consciencia y sensibilidad deben ubicarse los animales para que se los incluya en el concepto de abuso animal? Si yo mato al mosquito que está chupando la sangre de mi brazo, por ejemplo, ¿sería eso abuso animal? ¿Debería extenderse el concepto de abuso animal para incluir las dimensiones emocionales y psicológicas? ¿Debería incluir la negligencia? ¿Por qué la mayoría de los estudios existentes se limita a animales de compañía en situaciones de “crueldad intencional” cara a cara? ¿Deberían incluir estas situaciones abuso a animales ferales o a animales que se utilizan en el negocio de la agricultura y en laboratorios de investigación? Claro, no hay razón alguna para basar los estudios sobre el abuso animal según las definiciones de nuestra sociedad del comportamiento aceptable e inaceptable; maneras de ver que son, muchas veces, antropocéntricas, arbitrarias y caprichosas.

El énfasis actual en el vínculo entre aquellos daños que son vistos como socialmente inaceptables (casos individuales de crueldad hacia animales de compañía) ha tendido a cerrar la exploración de maneras menos obvias, pero más prevalentes, en las cuales la situación de abuso de un tipo de ser pueda guiar a una situación de violencia contra otro. El vínculo entre abuso animal y violencia interhumana debe no ser únicamente visto en las biografías personales de aquellos individuos que abusan o desprecian animales, sino también en aquellas prácticas sociales institucionalizadas donde el abuso animal es rutinario, generalizado, y muchas veces definido como socialmente aceptable.

Entre estas prácticas sociales, consideremos, por ejemplo, las múltiples formas de violencia que se perpetúan en los mataderos. Está, en primera, el grotesco abuso animal que es inherente a la dolorosa carnicería que se forja anualmente en billones de animales aterrorizados. En el 2007, de acuerdo con el Departamento de Agricultura de los EU (USDA), se mataron aproximadamente 34.3 millones de vacas, 109.2 millones de cerdos, 2.69 millones de ovejas y corderos y 758,100 terneros. A estos recuentos oficiales de la USDA de la matanza de “carne roja” en el 2007, se le deben añadir 9.4 billones de pollos, 316.7 millones de pavos y 27.8 millones de patos.⁶⁰

Por favor, no incomode, atormente, dé lata, moleste, preocupe, estrese, hostigue, asole, acose, contraríe, irrite, fastidie, aflija, impaciente, veje, atufe, ataque o exaspere a los animales.

Zoológico de San Diego
Parque de animales salvajes de San Diego, 2008.

Son mucho menos conocidas las formas en las que su trabajo produce efectos físicos y psicológicos en los trabajadores de los mataderos. Dentro de todas las industrias del sector privado en los Estados Unidos, los datos del Departamento de Trabajo muestran que, año tras año, los trabajadores de los mataderos sufren las tasas más altas de lesiones no fatales, enfermedades y desórdenes asociados con trauma repetido. Aunque estas heridas son menos dramáticas que aquellas reportadas en las industrias como construcción, minería, pescadería y la industria de explotación forestal, las lesiones tienden a ocurrir acumulativamente a través del tiempo y, en parte por los cambios en la metodología de las prácticas reportadas desde el 2002, en parte por una disminución en los niveles de sindicalización, las lesiones de los trabajadores de los mataderos son, actualmente, mucho menos probables de ser reportadas que aquellas en otros trabajos peligrosos.⁶¹ Incluso menos conocida y sólo raramente reportada es la violencia que sufren aquellos seres con los que los trabajadores de los mataderos interactúan afuera de sus lugares de trabajo. Gail Eisnitz, es su libro *Slaughterhouse*, descubre gráficamente la violencia sufrida por este grupo de víctimas. Un trabajador del matadero entrevistado por Eisnitz –Van Winkle– creía que “no era poco común” que los trabajadores del matadero fuesen arrestados por haber atacado a humanos. Al describir la actitud mental que desarrollan al “acuchillar” cerdos (es decir, cortar la garganta de los cerdos en un intento, que muchas veces falla, de matarlos), él divulgó que:

[L]a peor parte, peor que el peligro físico, es el peligro emocional. Si trabajas en la fosa “de acuchillamiento” por un tiempo, desarrollas una actitud que te permite matar cosas y que no te importe. Puede que veas a uno de los cerdos que están

caminando entre la sangre de la fosa y pensar, Dios, realmente no es un animal feo. Tal vez quieras acariciarlo. Los cerdos en el piso de matanza a veces se me acercan y yo los acaricio como si fueran perritos. Dos minutos después los tengo que matar –pegarles con un tubo hasta que mueran–. No me puede importar.⁶²

“Mi actitud fue”, Van Winkle continúa, “es sólo un animal. Máta-lo”.⁶³ Seguramente, donde sea y cuando sea que las relaciones entre humanos y animales estén marcadas por el poder y la autoridad, y por ende, por la distancia social institucionalizada, la posibilidad de violencia extrainstitucional adicional es activamente fomentada. Así, Van Winkle admitió,

He tenido ideas de colgar a mi capataz de cabeza y “degollarlo”. Recuerdo haber entrado a la oficina y haberle dicho a un hombre del personal que yo no tenía ningún problema con dispararle a una persona –si te metes conmigo te dispararé–. Todos los que “acuchillan” que conozco cargan armas, y cualquiera de ellos te dispararía. La mayoría de los que “degüellan” que conozco han sido arrestados por agresión. Muchos de ellos tienen problemas con el alcohol. Ellos *tienen* que beber, de otra forma no podrían matar animales todo el día.⁶⁴

Aún más, Van Winkle añadió que, cuando estaba trabajando en un matadero de la industria Morrell, el abuso del alcohol no era el único medio de desahogo para los trabajadores:

Muchos de los chicos en Morrell sólo bebían y se drogaban hasta olvidar sus problemas. Algunos de ellos terminaban abusando de sus esposas porque no se podían deshacer de sus sentimientos. Terminan de trabajar con esta actitud y van al bar para olvidar. El único problema es, incluso si intentas beberte tus sentimientos, estos regresan en el momento en el que recuperas la sobriedad.⁶⁵

Si alguna versión de la tesis de la progresión eventualmente resulta ser verdad, entonces esto no será del todo sorprendente. Pero para que ello sea inteligible, se necesita comprender el abuso animal como un complejo de prácticas sociales que deben ser propiamente entendidas y explicadas. Algún poder explicativo puede ser costado por las teorías sociológicas de la violencia que son conscientes del rol de los estados

subjetivos como empatía, cariño y compasión. Si la compasión involucra un entendimiento de los otros y del sufrimiento de otros y el deseo de aminorarlo, entonces la compasión para animales probablemente está fuertemente ligada a la compasión para humanos. Así, cualquiera que sea la situación social y la motivación de los niños agresivos, ellos probablemente están tan desensibilizados por el acto del abuso animal que, subsecuentemente, han reducido su compasión por el sufrimiento y bienestar de muchos otros seres —incluyendo humanos—. Al reducir la compasión de los abusadores, acaso se encuentre que el abuso animal aumenta la tolerancia o la aceptación de actitudes pro violentas y, por ende, a fomentar la violencia interhumana.⁶⁶ Sin duda, un corolario plausible de la tesis de la progresión, especialmente donde se encuentra verdadera, es que los niños que tienen o que son enseñados a tener compasión por los animales puede que sean más propensos a volverse adultos que actúan más sensible y gentilmente hacia otros humanos.⁶⁷

Notas

¹ Michel Foucault, ed. (1975), I, Pierre Rivière, *Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother...*

² Pierre Rivière (1835), “The Memoir”, p. 104. Tan extraño como parezca, Rivière planeó sus memorias de los eventos después de los asesinatos *antes* de cometerlos. Quizá fue un intento de fingir locura.

³ Rivière, “The Memoir”, p. 196.

⁴ Lo correspondiente a PETA en este caso se puede encontrar en el *Animal Sexual Abuse Information Resource Site*, <http://www.animalrights.net/archives/year/2005/000149.html> (acceso enero 2, 2008).

⁵ Para el uso de todos estos términos en un sólo libro, ver Michael Schofield (1971), *The Strange Case of Pot*, Cap. 9.

⁶ Los estudios de la tesis de la progresión incluyen a Suzanne R. Goodney Lea (2007), *Delinquency and Animal Cruelty*; Marie Louise Petersen y David P. Farrington, (2007), “Cruelty to Animals and Violence to People”; Christopher Hensley, Suzanne E. Tallichet, y Stephen D. Singer (2006), “Exploring the Possible Link between Childhood and Adolescent Bestiality and Interpersonal Violence”; Anna Baldry (2003),

“Animal Abuse and Exposure to Interparental Violence in Italian Youth”; Mark R. Dadds, Cynthia M. Turner, y John McAloon (2002), “Developmental Links between Cruelty to Animals and Human Violence”; Geertrui Cazaux (2002), “Anthropocentrism and Speciesism regarding Animals Other Than Human Animals in Contemporary Criminology”; Frank R. Ascione (2001), *Animal Abuse and Youth Violence*; Lorna Bell (2001), “Abusing Animals, Abusing Children”; Helen Munro y M. V. Thrusfield (2001), “Battered Pets: Features That Raise Suspicion of Non Accidental Injury”; Linda Merz-Perez, Kathleen M. Heide, and Ira J. Silverman (2001), “Childhood Cruelty to Animals and Subsequent Violence against Humans”; Arnold Arluke, Jack Levin, Carter Luke, y Frank Ascione (1999), “The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior”; Clifton P. Flynn (1999), “Animal Abuse in Childhood and Later Support for Interpersonal Violence in Families”; Karla S. Miller y John F. Knutson (1997), “Reports of Severe Physical Punishment and Exposure to Animal Cruelty by Inmates Convicted of Felonies and by University Students”; and Dorian Solot (1997), “Untangling the Animal Abuse Web”.

⁷ Ver, por ejemplo, Kathleen J. Ferraro (2006), *Neither Angels nor Demons: Women, Crime, and Victimization*, esp. pp. 32–33.

⁸ Baldry, “Animal Abuse and Exposure to Interparental Violence in Italian Youth”; Clifton P. Flynn (2000a), “Battered Women and Their Animal Companions: Symbolic Interaction between Human and Nonhuman Animals”; Clifton P. Flynn (2000b), “Woman’s Best Friend”; Frank R. Ascione (1998), “Battered Women’s Reports of Their Partners’ and Their Children’s Cruelty to Animals”; Frank R. Ascione, Claudia V. Weber, and David S. Wood (1997), “The Abuse of Animals and Domestic Violence: A National Survey of Shelters for Women Who Are Battered”.

⁹ Claire Renzetti (1992), *Violent Betrayal: Partner Abuse in Lesbian Relationships*, p. 21.

¹⁰ E. C. Guymmer, D. Mellor, E. S. L. Luk, y V. Pearse (2001), “The Development of a Screening Questionnaire for Childhood Cruelty to Animals”; Munro and Thrusfield, “Battered Pets”.

¹¹ William N. Friedrich, Anthony J. Urquiza, y Robert L. Beilke (1986), “Behavior Problems in Sexually Abused Young Children”; Mic Hunter (1990), *Abused Boys: The Neglected Victims of Sexual Abuse*, pp. 214-216; Barbara Boat (1999), “Abuse of Children and Abuse of Animals”, pp. 83-100.

¹² David Finkelhor y Linda Meyer Williams con Nanci Burns (1988), *Nursery Crimes: Sexual Abuse in Day Care*; Susan J. Kelley (1989), “Stress Responses of Children to Sexual Abuse and Ritualistic Abuse in Day Care Centers”, p. 508; Kathleen Coulborn Falle (1990), *Understanding Child Sexual Maltreatment*, pp. 199-201; ver también Hunter, *Abused Boys*, pp. 19-20.

¹³ Vernon R. Wiehe (1990), *Sibling Abuse*, pp. 44-45.

¹⁴ Catherine Itzin (1997), “Pornography and the Organization of Intra- and Extra-familial Child Sexual Abuse”, p. 66. Este estudio descubrió la coexistencia de incesto, pornografía, abuso entre hermanos, abuso sexual infantil y abuso sexual animal en una sola familia.

¹⁵ Elizabeth Deviney, Jeffery Dickert, y Randall Lockwood (1983), “The Care of Pets within Child Abusing Families”. También existe evidencia de que los niños que se exponen a violencia de tiempos de Guerra son más propensos a abusar de animales. Sobre esto, ver Jonathan Randal and Nora Boustany (1990), “Children of War in Lebanon”, pp. 66-67.

¹⁶ Renzetti, *Violent Betrayal*, p. 21.

¹⁷ Ascione, “Battered Women’s Reports of Their Partners’ and Their Children’s Cruelty to Animals”.

¹⁸ Flynn, “Woman’s Best Friend”.

¹⁹ Frank R. Ascione, Claudia V. Weber, Teresa M. Thompson, John Heath, Mika Maruyama, y Kentaro Hayashi (2007), “Battered Pets and Domestic Violence: Animal Abuse Reported by Women Experiencing Intimate Violence and by Nonabused Women”.

²⁰ Miller and Knutson, “Reports of Severe Physical Punishment and Exposure to Animal Cruelty by Inmates Convicted of Felonies and by University Students”, p. 77.

²¹ Flynn, “Animal Abuse in Childhood and Later Support for Interpersonal Violence in Families”, pp. 165-66.

²² Baldry, “Animal Abuse and Exposure to Interparental Violence in Italian Youth”, p. 272.

²³ Kelly L. Thompson and Eleonora Gullone (2006), “An Investigation into the Association between the Witnessing of Animal Abuse and Adolescents’ Behavior toward Animals”. En su estudio, Thompson y Gullone también encontraron que el adolescente era más propenso a abusar de animales si había visto a un conocido hacerlo, más que si habían visto a un desconocido hacerlo.

²⁴ Ver, por ejemplo, Jennifer N. Shaffer y R. Barry Ruback (2002), *Violent Victimization as a Risk Factor for Violent Offending among Juveniles*.

²⁵ El abuso animal es una de las estrategias por medio de las cuales los hombres, por ejemplo, intentan ganar control sobre las mujeres. Sobre esto, ver Carol J. Adams (1995b), “Woman-Battering and Harm to Animals”, pp. 71-73, y Robert Agnew (1998), “The Causes of Animal Abuse: A Social Psychological Analysis”, p. 187. El éxito de esta estrategia masculina se documenta en Angela Browne (1987) *When Battered Women Kill*, un estudio de las respectivas situaciones sociales de mujeres golpeadas que sí y que no asesinaron a sus esposos: 62 por ciento de las primeras y 37 por ciento de las últimas dijeron haber sido forzadas o persuadidas por sus esposos a realizar varios actos sexuales, incluyendo sexo con animales.

²⁶ Flynn, "Animal Abuse in Childhood and Later Support for Interpersonal Violence in Families", p. 261

²⁷ Kevin Sack (1997), "Grim Details Emerge in Teen-Age Slaying Case", p. 10.

²⁸ Sack, "Grim Details Emerge in Teen-Age Slaying Case", p. A10

²⁹ En otro reporte de asesinato masivo, en 1998 en Springfield, Oregon, se reveló que antes de matar a dos estudiantes y a sus propios padres, Kip Kinkel, de quince años de edad, disfrutaba disparar a ardillas, poner fuegos pirotécnicos en la boca de gatos o enterrarlos en agujeros de topo (*Associated Press*, 1998, May 23).

³⁰ Arluke *et al.*, "The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior", p. 969. Ver también Joseph Sauder (2000), "Enacting and Enforcing Felony Animal Cruelty Laws to Prevent Violence against Humans", pp. 13-14, y Jack Levin y James Alan Fox (2001), *Dead Lines: Essays in Murder and Mayhem*, p. 16.

³¹ Scott Menard y Delbert Elliott (1990), "Longitudinal and Cross-Sectional Data Collection in the Study of Crime and Delinquency".

³² Pese a que el abuso de animales no es lo que a ella le preocupa, Ferraro establece quejas similares de problemas con los estudios del "círculo de la violencia" en *Neither Angels nor Demons*, pp. 111-12.

³³ En 2008, la Asociación Americana de Psiquiatría identificó la crueldad física hacia animales como un criterio de diagnóstico para la conducta desordenada. Ver American Psychiatric Association (2000), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (4th ed.), p. 99.

³⁴ Deborah Schurman-Kaufman (2000), *The New Predator: Women Who Kill*, pp. 119-24.

³⁵ Jeremy Wright y Christopher Hanley (2003), "From Animal Cruelty to Serial Murder: Applying the Graduation Hypothesis".

³⁶ Linda Merz-Perez y Kathleen M. Heide (2004), *Animal Cruelty: Pathway to Violence against People*.

³⁷ David Tingle, George W. Barnard, Lynn Robbins, Gustave Newman, y David Hutchinson (1986), "Childhood and Adolescent Characteristics of Pedophiles and Rapists", p. 113; Pekka Santtilo and Jaana Haapasalo (2001), "Neurological and Psychological Risk Factors among Young Homicidal, Violent and Nonviolent Offenders in Finland", p. 247; Merz-Perez *et al.*, "Childhood Cruelty to Animals and Subsequent Violence against Humans". Ver también Lisa Anne Zilney (2007), *Linking Animal Cruelty and Animal Violence*.

³⁸ R. Langevin, D. Paitich, B. Orchard, L. Handy, y A. Russon (1983), "Childhood and Family Background of Killers Seen for Psychiatric Assessment", p. 338.

³⁹ Este problema parece no ser reconocido por Merz-Perez y Heide, *Animal Cruelty*, quienes, al final de su detallado estudio de las respectivas propensidades anteriores al

abuso animal en 45 reclusos violentos y 45 no-violentos de una prisión de máxima seguridad en Florida, preguntan: “¿Acaso se mantiene el vínculo entre crueldad animal y violencia humana si se prueba en un ambiente no institucionalizado?” (p. 153). También se debe considerar un estudio por Suzanne Goodney Lea (2007) *Delinquency and animal cruelty*, que fue generado de una comunidad muestra de 570 personas jóvenes en Bloomington, Indiana. Mientras que 14 por ciento de la muestra reportó haber participado en actos de crueldad durante su infancia y entre 25 y 35 por ciento, o más, reportó haber participado en otros actos siniestros durante su infancia, el estudio falló en su propósito; encontrar evidencia de una asociación entre crueldad animal durante la infancia y violencia durante la edad adulta. El estudio de Lea, sin embargo, pudo haber tenido resultados diferentes si hubiese aumentado la edad de los encuestados o ampliado la categoría de un “adulto violento” a alguien que “pelea” o “pelea con armas”.

⁴⁰ Miller y Knutson, “Reports of Severe Physical Punishment and Exposure to Animal Cruelty by Inmates Convicted of Felonies and by University Students”.

⁴¹ Arluke *et al.*, “The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior”. Similarmente, la data de las entrevistas que se produjo en un estudio, en sólo 2 de 13 casos los adultos sentenciados revelaron haber sido crueles con animales en su infancia (James Elander, Michael Rutter, Emily Siminoff, and Andrew Pickles [2000], “Explanations for Apparent Late Onset Criminality in a High-Risk Sample of Children Followed Up in Adult Life”).

⁴² Arluke *et al.*, “The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior”.

⁴³ Se discuten varias de las dificultades que enfrentaron los autores en “The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior”.

⁴⁴ Miller y Knutson, “Reports of Severe Physical Punishment and Exposure to Animal Cruelty by Inmates Convicted of Felonies and by University Students”, p. 74.

⁴⁵ Arluke *et al.*, “The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior”, escriben que “proveemos algunos datos que indican que la graduación en el periodo entre la adolescencia y la adultez no existe. Si la graduación no sucede en la adultez, es razonable especular que tampoco sucede en la niñez” (p. 970). Pero no se ofrece ninguna evidencia que apoye esta especulación.

⁴⁶ Arluke *et al.*, “The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior”, p. 966.

⁴⁷ Un estudio encontró que de una muestra de 200 quejas recibidas sobre abuso animal a la MSPCA en 1996, casi todas involucraban negligencia médica (26%) o negligencia por parte de los dueños (62%) Ver: Lori Donley, Gary J. Patronek, and Carter Luke (1999), “Animal Abuse in Massachusetts: A Summary of Case Reports at the MSPCA and Attitudes of Massachusetts Veterinarians”.

⁴⁸ Jason Wolfe (2000), "Suspect's Deal Holds Promise of Closure", p. A12.

⁴⁹ International Association of Chiefs of Police (1989), "Cruelty to Animals and Human Violence", p. 2.

⁵⁰ Kenneth White (1992), "The Shape of Cruelty", p. 6.

⁵¹ Anonymous (1993), "Alleged Serial Killer Thomas Lee Dillon", p. 17.

⁵² Robert Dvorchak (1991), "Dahmer's Troubled Childhood Offers Clues but No Simple Answers", p. A8.

⁵³ Dvorchak, "Dahmer's Troubled Childhood Offers Clues but No Simple Answers", p. A8.

⁵⁴ Lionel Dahmer (1994), *A Father's Story*, p. 54.

⁵⁵ Myra Hindley (1995), "The Moors Murderess".

⁵⁶ Arnold Arluke y Boria Sax (1992), "Understanding Nazi Animal Protection and the Holocaust"; Aleksander Lasik (1998), "Rudolf Höss: Manager of Crime", p. 288.

⁵⁷ Daniel Goleman (1991), "Clues to a Dark Nurturing Ground for One Serial Killer", p. A8.

⁵⁸ Dahmer, *A Father's Story*.

⁵⁹ Foucault, I, *Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother...*, p. 204.

⁶⁰ USDA (2008), "Livestock Slaughter: 2005 Summary", National Agricultural Statistics Service, pp. 2-3, and USDA (2008), "Poultry Slaughter: 2007 Annual Summary", National Agricultural Statistics Service, pp. 2-3.

⁶¹ Las tasas de lesiones en una variedad de lugares de trabajo e industrias, incluyendo aquellas de los mataderos, se pueden encontrar en el registro anual del Departamento de Trabajo de los E.U. Ver también Roger Horowitz (2008), "That Was a Dirty Job! Technology and Workplace Hazards in Meatpacking over the Long Twentieth Century".

⁶² Gail A. Eisnitz (2007), *Slaughterhouse*, p. 87. Ver también, especialmente, Amy J. Fitzgerald (2006), "Spillover from 'The Jungle' into the Larger Community: Slaughterhouses and Increased Crime Rates". La reducción de compasión que producen los mataderos se confronta en el trabajo de Jennifer Dillard: "A Slaughterhouse Nightmare: Psychological Harm Suffered by Slaughterhouse Employees and the Possibility of Redress through Legal Reform".

⁶³ Eisnitz, *Slaughterhouse*, p. 87.

⁶⁴ Eisnitz, *Slaughterhouse*, pp.87-88.

⁶⁵ Eisnitz, *Slaughterhouse*, p. 88.

⁶⁶ Flynn, "Animal Abuse in Childhood and Later Support for Interpersonal Violence in Families", p. 163. Ascione (2005), *Children and Animals: Exploring the Roots of Kindness and Cruelty* ha escrito que "si abusar de animales ambos enseñan a los niños

a socializar mediante la violencia y muestran el desarrollo de empatía en el niño, entonces no solamente el abuso es más propenso a llevar a la violencia interhumana, sino que también el abuso animal puede relacionarse con actitudes que acepten más la violencia interpersonal”. Específicamente, él encontró que aquellos que en su niñez habían maltratado animales eran más propensos de adultos a aceptar castigos corporales y violencia contra las mujeres en familias (pp. 167-68). Esto no varió incluso cuando se controlaron otras potenciales influencias, tales como raza, género y creencia en la literalidad de la Biblia. Ver también Lyle Munro (2005), *Confronting Cruelty*, pp. 64-96.

⁶⁷ Aunque este corolario es probablemente verdadero, no existe evidencia clara que le apoye. De acuerdo con un cuestionario postal de 514 adultos británicos, pese a que existe una pequeña pero significativa correlación positiva entre los puntajes reportados en empatía orientada hacia animales y hacia humanos, no se encontró que una presidiese a la otra (Elizabeth S. Paul [2000], “Empathy with Animals and with Humans: Are They Linked?”). Ver también J. A. Serpell and E. S. Paul (1994), “Pets and the Development of Positive Attitudes to Animals”. Como Paul, “Empathy with Animals and with Humans”, explica, “en el pasado y en el presente, tener mascotas ha sido asociado con niveles más altos de empatía hacia animales, mas no hacia humanos; mientras que la crianza de los hijos se relacionaba más con la empatía hacia humanos mas no hacia animales” (p. 199).

* Estudió Sociología en la Essex University y es doctor en Sociología por la Durham University, ha sido profesor en las siguientes universidades: University of Southern Maine, University of Maine School of Law, University of Connecticut, University of Wisconsin, Durham University, Open University (London). Ha recibido diversos reconocimientos a lo largo de su Carrera y es autor de numerosos libros, entre los cuales destacan: *Hogarth's Art of Animal Cruelty: Satire, Suffering and Pictorial Propaganda* (2015); *Criminology: A Sociological Approach* (en coautoría con James W. Messerschmidt) (2015); *Confronting Animal Abuse: Law, Criminology and Human- Animal Relations* (2009); *Issues in Green Criminology: Confronting Harms Against Environments, Humanity and Other Animals* (en coedición con Nigel South) (2007); *The Chicago School of Criminology 1915-1945* (editor) (2006); *Green Criminology* (en coedición con Nigel South) (2006), entre otros, amén de diversos capítulos en libros y múltiples artículos en revistas internacionales.



*R*eseñas

Rafael Sánchez Ferlosio, *Campo de retamas. Pecios reunidos*, Barcelona, Penguin Random House, 2015.*

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

“(Racionalización) Cortaron los campos a escuadra, con lindes rectilíneas, a fin de que cuadrasen con los cuadrados folios de sus propias escrituras en el Registro de la Propiedad”. 58

“(Contra Alborch) La barbarie pretende ahora refundir el Museo del Prado como un Todo, no ya administrativo, sino ontológico y hasta fetichista en ese delirio de unir con él físicamente los edificios recién anexionados. La Cultura no admite que los cuadros estén tan sueltos y descomprometidos como sea posible –y como cuadraría, además, con la verdad de los contingentes avatares en que surgió la colección–; tiene que ‘articularlos’ como piezas de una mendaz ‘unidad orgánica’, ignorando la autonomía y el ensimismamiento que hace de cada obra singular un testimonio nunca unívoca ni definitivamente recibido. La crítica cultural se ve afectada por la más feroz compulsión clasificatoria; no aguanta nada que se hurte al sagrado lema burocrático ‘Un sitio para cada cosa y cada cosa en su sitio’; todo posible contenido de una obra es suplantado por los datos capaces de fijarla en un lugar preciso de la taxonomía. Más que El Prado en sí mismo, me importa aquí la general brutalidad totalizadora (y al fin totalitaria) de los conceptos de Cultura y Patrimonio Cultural [...]”. 69-70.

Si dejan a las claras estos pecios de Rafael Sánchez Ferlosio la violencia geométrica que se ejerce sobre el hábitat cuando el campo pasa al Registro de la Propiedad y la ejercida por el afán clasificatorio de la concepción burocrática de la Cultura, una similar violencia es la que se

ejercería sobre su libro si se quisieran presentar perfectamente empaquetados los pecios de una sola frase, que se pueden convertir en varias páginas, en fijos y cerrados compartimentos: aquí la guerra, ahí la religión, más allá la justicia. Por eso, en vez de fijar como con cartabones el campo o de encerrar en cajones la cultura, el presente comentario reúne algunos de los pecios más que en rígidos cuarterones en parcelas abiertas, colindantes y, en ocasiones, de fronteras confusas, aunque agrupados bajo determinados rubros. De esta forma, también se sigue en cierto modo el propio método de Ferlosio.

Consiste este en detenerse y dar vueltas alrededor de expresiones cotidianas, escuchadas en la calle o leídas en los periódicos, que en apariencia son neutras, pero, sometidas a su juicio, revelan un carácter ideológico y mistificador, “mi recurso, a este respecto, no consiste en mirar por detrás ni por debajo de tal o cual aparición singular de un determinado estereotipo rutinario, sino en mantenerme en la mera superficie, con la atención despierta para arrimar entre sí distintas recurrencias en textos separados que presenten una cierta relación de analogía perceptible”. 193. Un método, dice de él, que es más un tratamiento ‘sintomático’ que ‘etiológico’. Pone el ejemplo de lo que dicen “un merecido descanso”, “una sana alegría” y “un honesto esparcimiento”, expresiones en las que pervive “una mentalidad para la que todo lo placentero, como el descanso, la alegría y el esparcimiento, sólo es lícito cuando está moralmente justificado. De manera que los tres estereotipos recogidos, serían improntas dejadas en el habla por una añeja tradición de ideología represora”. 194. La prueba, que “a ninguna de las tres cosas contrarias, a saber: el cansancio, la tristeza y el aburrimiento, se les exija, en absoluto, alguna suerte de justificación moral equivalente”. 194.

Es así como sus pecios nos desvelan diversos síntomas del hablar o de las actitudes diarias. Vienen a propósito estos pecios que aluden a soluciones terminantes y drásticas, la razón por la que se dice planeta y no Tierra, sobre el no tener hijos y alguna muestra más: “Lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra siempre que se quiere”.

15; “(*Erosión*) Aumenta cada vez más la tendencia a decir ‘el planeta’, en sustitución de la expresión ‘el mundo’. Es que notan, o adivinan sin pensarlo, que el mundo está tan tremendamente desgastado sin duda por el acelerado e inconmensurable aumento de los viajes, las comunicaciones, las construcciones que siempre comportan cimientos y, por tanto, erosión, corrosión del suelo, que casi no queda ya más que su soporte astronómico, su desnudo, que es propiamente el planeta”. 25; “(*Anacarsis*) Cada vez más ejemplarmente piadosa resulta hoy en día la respuesta del escita Anacarsis, que visitó Atenas en tiempos de Solón, cuando los atenienses le preguntaban que por qué no tenía hijos: ‘Por amor a los niños’”. 39; “(*Occidente*) Fotografías de hambrientos y de muertos utilizadas como propaganda para solicitar nuestro socorro: ¿vender los sufrimientos de las víctimas en su propio beneficio?”. 64; “¿De quién es esa vida que necesitan decir que ‘continúa’ o hasta que ‘debe continuar’ cada vez que alguien se ha muerto?”. 64; “(¿*Causalidad o casualidad?*) Contra más cachivaches vienen juntando los hombres para comunicarse, menos parece que tengan que decirse los unos a los otros. Aunque también es posible que nunca hayan tenido mucho que decirse y sólo ahora la sobra de medios los pone en evidencia”. 75; “El que quiera mandar guarde al menos un último respeto hacia el que ha de obedecerle: absténgase de darle explicaciones”. 112.

Particular atención les presta Ferlosio a “volver a la normalidad” y a “atenerse a los hechos”. Respecto a la primera señala el “substrato ideológico” que la sustenta, “... La convicción y la confianza son las de que hay una normalidad como un suelo seguro y permanente, una horizontal de equilibrio, a la que siempre han de volver las cosas tras los ocasionales disturbios o perturbaciones que se elevan o descienden, por así decirlo, con respecto al nivel cero de ese pavimento, alterando la calma o interrumpiendo momentáneamente la constancia y la fidelidad del mundo. Pero no hay que tener miedo: el mundo es fuerte y siempre vuelve a la normalidad”. 41. Y apunta la complacencia de los medios al insistir, aunque busquen el sensacionalismo de las catástrofes, en esa “vuelta”, pues para tener satisfechos

a sus clientes la televisión “ha convertido la ideología de la normalidad en una deferencia tan servil como compulsiva, que necesita devolver a los espectadores la confianza y la seguridad que las noticias hayan podido perturbar por un momento, cualesquiera que sean la calidad y la magnitud de las desgracias presentadas. Así es como ese miserable electrodoméstico se ve obligado a sustentar, *pro domo sua*, la ilusión de la normalidad, mientras el mundo se va cayendo a cachos”. 50.

Señala, asimismo, la perversión moral que subyace al rendirse ante los hechos consumados, donde del hecho mismo, por serlo, se pasa al derecho, así, “¿Por qué me suscita siempre la impresión de un actor que sobreactúa quien declara no estar ejerciendo otro papel que el de objetivo expositor de la realidad o imparcial mensajero de los hechos?”. 140. Abunda más en ello: “La leal recomendación ‘Ajústate a los hechos’, a poco que se recalque, amaga siempre teñirse y aun virarse en el desleal y tácito mensaje ‘doblégate a lo más fuerte’”, pecio que tiene como corolarios: “La mera conveniencia práctica del *conocimiento de hecho* de las fuerzas adversas, taimadamente enfatizada con tornasoles de principio moral, acaba convirtiéndose en *reconocimiento de derecho* de la fuerza misma” o “La forma en la que nos dicen: ‘Los hechos son tozudos’, moviendo el dedo índice en el aire, como a modo de admonición o hasta amonestación moral, no nos hace pensar sino que de un momento a otro van a presentarse sus credenciales de ministros plenipotenciarios de la Facticidad”. 165.

Son varios los pecios incisivos sobre la identidad, sea la personal o la grupal de pertenencia; el que se cita a continuación recoge el temple que los anima: “(‘*Los nuestros*’) Tal vez la única cosa saludable, sin duda involuntaria y probablemente indeseada, del individualismo está en crear las condiciones de posibilidad para que el hombre acierte a no-ser-de-los-nuestros. Se escribe todo junto para que se entienda como un predicado abstracto, o sea como el lugar vacío que precede a cualquier posible determinación de ese ‘los nuestros’, a la manera de un nombre categorial, como ‘color’, lugar vacío de ‘rojo’, ‘amarillo’, ‘azul’, etcétera. Con los ‘nuestros’ se mienta aquí por tanto la categoría genérica de

toda identificación posible. Pero ‘no-ser-de-los-nuestros’, un predicado irreductiblemente negativo, tiene también su hipóstasis perversa: la de volver a positivarse desde fuera, desde el Todo, cayendo en esa olímpica vanagloria de ‘ser universal’. A esa vanagloria es a lo que se expone todo posible vencedor que no se tome el cuidado de conservar celosamente su conciencia de ‘parte’; lo pavoroso de la pretensión de ‘ser universal’ está en transfigurar lo que es ‘guerra entre partes’, como toda cosa de hombres, en ‘guerra escatológica’”. 51.

Sobre la identidad personal: “(*Honda raigambre*) ¿De verdad que tiene usted raíces? ¿Y qué se siente? ¿No es desagradable?”. 20. Veamos un recordatorio para quienes defienden el “sé tú mismo” con todas sus variantes: “(*Moral de perfección y moral de identidad*) Conforme a la moral de perfección, el movimiento de la bondad cambia al sujeto en cada una de sus obras, le hace ser otro, nuevo, mejor y diferente cada vez. Ser bueno aparejará, entonces, dejar de parecerse a sí mismo, al menos un poquito cada día. En consecuencia, ya el mero seguir siendo idéntico a sí mismo es ser peor que uno mismo. Y complacerse en ello es abyección”. 108.

Ante las proclamas de antipatriotismo lanzadas por quienes en Estados Unidos de eso tachaban a los que se oponían a la guerra de Irak y sosteniendo la similitud de esa actitud con los estigmas propios de la religión obligatoria, concluye: “Con todo, no creo que la convergencia entre fervor religioso y devoción patriótica sea simple efecto de una aproximación fortuita e inmotivada, sino que participan, de modo eminente, de una condición común: ambas están definidas por el rasgo de la ‘pertenencia’: se pertenece a una patria, como se pertenece a un credo”. 43. Otro más, “(*Ecco li nostri*) –Malo es ser de los nuestros. –Peor es ser de los buenos”. 37. Otra es la identidad partidista: “(*El Despreciable*) El mitin electoral reaviva mis prejuicios contra la democracia de partidos. Todos ven la abyección de los oradores, pero nadie la del público. Si éste en los toros es el Respetable tan sólo porque puede aplaudir o pitar y abuchear, se vuelve el Despreciable allí donde no caben más que los aplausos y las aclamaciones. Si a una frase del orador alguien dijese ‘¡No,

eso no!', sería acallado o tal vez hasta expulsado como intruso. El supuesto forzoso de la unanimidad incondicional convierte todo mitin en una práctica fascista: el local se transfigura en una Piazza Venezia, donde cualquier partido es 'partido único' [...] 67-68.

Este partidismo que tantas percepciones perturba, partidismo de nación y de religión, partidismo de partido y partidismo de club deportivo, alcanza un punto máximo, dice Ferlosio, cuando las cifras de una manifestación o de una huelga son totalmente dispares, según la cuenta de la policía o de los convocantes, o cuando dos médicos forenses mantienen opiniones contrarias que coinciden con los intereses de las partes que cada uno representa, este partidismo, dice, hace perder la objetividad con lo que ello conlleva, pues "el escrúpulo de la objetividad es incluso anterior a la honradez: es condición de posibilidad de ésta; quien no lo tenga no puede ni tan siquiera aspirar a ser honrado". 74.

La justicia es un asunto recurrente en los pecios; aborda, así, los escafofríos que le dan imaginarse que el jurado solo pueda elegir entre el 'sí' o el 'no' sin posibilidad del 'no sabe', relata la conseja de Confucio que consideraba una virtud que el hijo encubriera al padre y este a aquel, así como tenía por equidad ser compasivo con la víctima y con el delincuente, interpreta la ceguera de la Justicia para que no pueda ver la belleza del malvado o se pregunta si no habría sido antes la ejecución y el verdugo que el juzgar mismo. Como recapitulación de estos pecios elijo el que sigue: "(*Contrapunto*) Así como en el sentimiento popular (que milenios de Justicia instituida no han logrado apagar ni disminuir) por el que el verdugo sigue siendo visto como una figura socialmente infame acaso perdura una reminiscencia de la ferocidad de los poderes que fundaron la Justicia, así también, inversamente, la ocasional actitud de injuriar y acosar al abogado defensor, equiparándolo a un impune cómplice del reo, manifiesta a su vez la resistencia pública a comprender y aceptar el sentido del Derecho, que, sin embargo, se desarrolló precisamente para poner bozal a la bestia feroz de la Justicia. Casi osaría pensar que este hecho, tal vez sólo aparentemente contradictorio, de que el rechazo que

adivina en el verdugo la última –y originaria– ferocidad de la Justicia instituida conviva con la ferocidad linchadora que incluye al defensor en su odio al acusado, delata la esencial e irreductible ambigüedad de la Justicia misma, incluso sujeta a forma en el Derecho, que si la hizo, ciertamente, menos cruel que la venganza, también la reificó y la consagró como infalible e inexorable”. 57.

En lo que se refiere a referencias religiosas, más que a la religión misma, menudean las menciones a Juan el Bautista, a su juicio el verdadero Redentor, a Cristo, que se hizo hombre para vengar al Padre, o a Dios mismo, es cuando hay Dios cuando todo está permitido. Un pecio nos dice que los dioses de los hombres son peores que los hombres mismos y otro encara el problema de la existencia de Dios y su relación con la bondad o maldad divinas: “(*De pravitate Dei*) Tengo para mí que la discusión sobre la existencia o inexistencia de Dios no es, a fin de cuentas, más que la forma académicamente tolerada hacia la que acabó desviándose la mucho más escabrosa y hasta delictiva cuestión de su bondad o maldad. El hecho de que los negadores-de-Dios de carne y hueso hayan estado prohibidos no debe escamotear el dato de que la hipótesis de la inexistencia no ha sido descartada ni siquiera en los mejores momentos de la *Ecclesia Triumphans*, pues ¿qué significa el que la más brillante escolástica –San Anselmo de Canterbury, Santo Tomás de Aquino– no haya dejado nunca de excogitar pruebas y demostraciones filosóficas de la existencia de Dios, sino que la hipótesis de la inexistencia se mantenía virtualmente vigente, por cuanto siempre admitida a discusión, aun por muy aplastantemente que se la predestinase a la derrota? El acto positivo de demostrar algo implica inevitablemente el reconocimiento de derecho de la hipótesis contraria. Sería probablemente malicioso pensar que los creyentes se avinieron conscientemente a debatir la mera cuestión de facto de la existencia o inexistencia para desviar la mirada de la cuestión jure capital: la de la bondad o maldad, pero el hecho es que los impíos cayeron en la trampa de semejante transacción y se hicieron asépticos ateos –meros creyentes en la inexistencia– en lugar de pugnaces renega-

dos. Más operante habría sido conceder en la banal y abstrusa cuestión de la existencia, a cambio de tener firme en la de la maldad, pues es la idea de Dios, no la de su existencia, lo que importa, tal y como los fieles lo adivinan, con certero instinto, cuando se muestran mucho más sensibles a que se respeten los derechos de la idea de Dios, y dentro de ella los de su bondad, que a que se afirme o niegue su existencia. Los meros ateos se inhiben de lo que hagan, digan o piensen los creyentes, como si, sin necesidad de la existencia, la sola idea de un Dios bueno y providente no fuese ominosa para todos, como si tal imagen no fuese un sarcasmo hacia este valle de lágrimas”. 161-162.

Quedan fuera de consideración los pecios dedicados a la tensión público-privado, “La lente de una mentalidad privatizada ha invertido la imagen misma del fenómeno, pues la verdad social es que la vida pública es el agredido y la privada, el agresor”. 128; los relativos a la guerra, “(*La Ilíada*) ¡Qué antiguas eran ya las armas, qué viejos eran ya los hombres, qué decrepito el mundo, qué anciana la palabra, ya en tu guerra, oh rey Agamenón!”. 116; aquellos que se refieren a las emociones, “Los que somos llorones sabemos mucho de la extraordinaria superficialidad de las emociones”. 20; sus diatribas contra el discurso político que habla de una nueva Era, “(*Decía don Jacinto*) ‘La lucha final’ y ‘La nueva era’ son de esos grandiosos y clamorosos embelecos de los que ni ha escarmentado nunca nadie”. 24; aquellos que hablan del tiempo, “(*Telón de fondo*) El tiempo de los sueños carece de futuro; es como el cielo de los decorados de teatro: un eterno presente prodigioso pero a la vez infinitamente melancólico porque adivina que sería el cielo de la felicidad si no fuese pintado”. 55; o pecios furtivos: “(*Improntas fósiles*) Oh, gato que esta noche has dejado tus huellas en el cemento reciente de la acera; por tan gentil testimonio de tu paso, yo te deseo tan larga eternidad como la del dinosaurio que dejó sus pisadas en el barro fresco de hace millones de años”. 145.

Pero no dejaré fuera su autorretrato: “(*Personal*) Me metí en un bosque de coníferas al pie de La Maliciosa y me dio un extrañamiento: ¿qué hago yo aquí, como un animal sin instinto y un hombre sin experiencia?”. 22.

Las precedentes líneas podrían dar a entender que esta obra de Ferlosio es un conjunto de diversas ocurrencias mejor o peor escritas, reunidas sin orden ni concierto; de hecho, bien lo dice Tomás Pollán, pero introduciendo una cuña fundamental: “no hay en la obra de Ferlosio ni un sistema de pensamiento, ni una *Weltanschauung* ni, todavía menos, una ideología. Esta constatación, lejos de ser un motivo de recelo, despeja una inquietud al eliminar un obstáculo fatal para la emergencia del pensamiento, si es verdad, como escribe Ferlosio en un pecio, que ‘tener una ideología no es tener ideas. Estas no son como las cerezas, sino que vienen sueltas, hasta el punto de que una misma persona puede juntar varias que se hallan en conflicto unas con otras. Las ideologías son, en cambio, como paquetes de ideas preestablecidas, conjuntos de tics fisionómicamente coherentes, como rasgos clasificatorios que se copertenecen en una taxonomía o tipología personal socialmente congelada”¹.

Ahora bien, el mismo Pollán muestra una constante en la obra de Ferlosio: la contraposición entre conocimiento (significación) y adaptación (asimilación), de manera que “todos los brazos y ramificaciones de la obra ferlosiana se alimentan de las aguas que proceden de este cauce principal. Toda una serie de contraposiciones recurrentes en los escritos de Ferlosio: religión frente a historia, moral de perfección frente a moral de identidad, instrucción frente a educación, hechos frente a datos, bienes frente a valores, etc., remiten a esa contraposición anterior y más profunda”² 48. Alguno de esos pares contrapuestos tuvo el lector la oportunidad de leerlos entre los pecios elegidos en esta reseña.

También podría parecer que una vez plasmados estos concisos pecios, el autor no reparaba en su particular carácter, capaces entonces de volverse contra él; pero, no, él mismo se encarga de precaver al lector contra sus aforismos. Sostiene que la esencia de la palabra es la de ser profana, frente a ella la palabra sagrada no dice ni habla, tiene el sello del poder performativo, “no busca ser entendida, sino obedecida”, 12, por eso da un aviso inicial al principio de sus pecios: “(*Ojo conmigo*) Desconfíen siempre de un autor de ‘pecios’. Aun sin quererlo, le es fácil es-

tafar, porque los textos de una sola frase son los que más se prestan a ese fraude de la ‘profundidad’, fetiche de los necios, siempre ávidos de asen- tir con reverencia a cualquier sentenciosa lapidarietà vacía de sentido pero habilidosamente elaborada con palabras de charol. Lo ‘profundo’ lo inventa la necesidad de refugiarse en algo indiscutible, y nada hay tan indiscutible como el dicho enigmático, que se autoexime de tener que dar razón de sí. La indiscutibilidad es como un carisma que sacraliza la palabra, canjeando por la magia de la literalidad toda posible capacidad signifi- cante”. 11.

Rafael Sánchez Ferlosio: una silueta

Rafael Sánchez Ferlosio (Roma, 1927) tiene un refrán de cosecha propia: “Más vale maestrillo de menos que librillo de más”. Así se explica que solamente haya dado a conocer una parte mínima de sus escritos, puesto que 200 o 300 veces más que lo difundido permanece en cajones velado al público. En “La forja de un plumífero”, da razón de ello: como le anima el “deseo de tener razón” y “de convencer”, las dudas sobre lo primero y el “descorazonamiento de no lograr convencer nunca a nadie de nada me animan cada vez menos a publicar, aunque siga escribiendo y escribiendo eternamente”.³

En el mismo artículo se refiere a sus tres fases de escritura. De la primera, representada por *Alfambuí*, publicada en 1951, dice “hice allí lo que después más he aborrecido: algo como entre Azorín y Miró”;⁴ es la que considera etapa de “la prosa”, de las “bellas páginas”. Le sigue la etapa del “habla”; cinco años después publica *El Jarama*, una novela realista que rompía con la estética nacional católica. Su trama, en apariencia sencilla, gira en torno a un domingo de verano a orillas del río Jarama, cercano a Madrid; se relatan las conversaciones corrientes de unos jóvenes obreros y de los clientes de la venta de Mauricio y la muerte dramática de Lucita, ahogada en el río.

Durante la tercera etapa, se dedicó a la gramática y la lengua, a la publicación de otra novela, *El testimonio de Yarfoz*, y a toda clase de reflexiones que de una u otra forma se relacionan con el uso de la palabra. Apenas lee literatura, menos todavía la española. En lo que se refiere a la lengua, en esta etapa cultiva la hipotaxis verbal del español, como en la frase “a Cayo y Sempronio estoy empezando a sospechar que lo que les pasa es que no deben de querer volver a ponerse a hablar de tener que venir a visitarme,”⁵ (*Archipiélago*, p. 85) lo que le permite decir cualquier cosa recurriendo a largas construcciones subordinadas. Es ahí donde se encuentra el punto de conjunción entre aquello de lo que se trata y la manera de referirse a ello.

Las cuestiones por las que se interesa Ferlosio en la tercera etapa de su obra son seis o siete y “algunas acaban abriendo tuberías de comunicación, [por eso] no es raro que se vayan fundiendo y reduciendo”. Resultan penetrantes sus reflexiones sobre los animales, proverbial su antipatía por el mundo Disney y esclarecedores sus apuntes acerca de los niños ferinos; también se ocupa de asuntos como la guerra, la identidad y la patria, la moral expiatoria y el fariseísmo, y la religión. Este libro reseñado da cuenta de varias de estas cuestiones.

Entre sus obras, cabe destacar: *Las semanas del jardín*, Madrid, Alianza Tres, 1981; “Comentarios a *Víctor de l’Aveyron* de Jean Itard”, 1982; *Ensayos y artículos*, I y II, Barcelona, Destino, 1992; *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000; *Non olet*, Barcelona, Destino, 2001; *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Barcelona, Destino, 2002; *El geco*, Barcelona, Destino, 2004; *Sobre la guerra*, Barcelona, Destino, 2007; *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Barcelona, Destino, 2008; “*Guapo*” y *sus isótopos*, Barcelona, Destino, 2009.

Notas

* Los títulos iniciales entre paréntesis de algunos pecios vienen de esa misma forma en el libro. Los números que cierran cada cita corresponden a las páginas en las que aparecen.

¹ Pollán, Tomás, “La pasión del conocimiento”, en VVAA, *Rafael Sánchez Ferlosio. Escritor*, Edición del Premio Cervantes 2004, Alcalá, Universidad de Alcalá, 2005, p. 46.

² *Ibidem*, p. 48.

³ Sánchez Ferlosio, Rafael, “La forja de un plumífero”, en *Archipiélago*, Núm. 31, “Rafael Sánchez Ferlosio. El Triunfo de la lengua”, Madrid, 1997, p. 79.

⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁵ *Ibidem*, p. 85.



Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Ed. Trotta, 2015.

GUSTAVO LEYVA
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Hace ya doce años Donn Welton editó un influyente libro con el título *The New Husserl. A Critical Reader* (Bloomington: Indiana University Press, 2003) en el que participaban algunos de los estudiosos más destacados de la obra de Edmund Husserl. Entre ellos se encontraban –los cito por orden alfabético– Rudolf Bernet, David Carr, Klaus Held, Dieter Lohmar, Dan Zahavi y el propio Donn Welton. A todos ellos los enlazaba un propósito común, a saber: el de ofrecer una visión distinta a la versión estándar (la “*standard picture*”, decía Welton en la página *xi* de la presentación que con el título *Discovering the New Husserl* daba inicio a esta obra colectiva) que se tenía de la Fenomenología de Husserl y que había ofrecido un flanco a las críticas que se le habían hecho a Husserl ya por Martin Heidegger (por lo menos desde la *Vorlesung* impartida durante el *Wintersemester 1923/24* con el título *Einführung in die phänomenologische Forschung* y, en general, en sus *Vorlesungen* de Marburg¹ y, posteriormente, en forma más sistemática, en *Sein und Zeit*, 1927) al igual que desde la Teoría Crítica,² el Deconstructivismo³ y la Filosofía Analítica.⁴

De acuerdo con Welton, en esta “*standard picture*” de Husserl se asumía sin más la versión que el filósofo alemán ofreciera de la Fenomenología en sus *Ideen...I* de 1913 como *la* interpretación definitiva de su propuesta en lo referente a su método, contenido y ámbito de aplicación. Así, los trabajos posteriores de Husserl se consideraban o bien como meros desarrollos y aplicaciones sobre la base del trazo fundamental delineado en la obra ya referida de 1913 (por ejemplo, *Formale und*

transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, 1929), o bien como intentos en último análisis fallidos por ampliar el espectro y alcance de la Fenomenología por medio de la integración en ella de una teoría de la intersubjetividad (así en las *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, 1929, publicadas en alemán en 1950) y de una reflexión sobre la ciencia y la historia (paradigmáticamente en la *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1936). De acuerdo con esta “visión estándar”, Husserl habría intentado responder a las objeciones y críticas en contra de la Fenomenología recurriendo a una reflexión sobre el problema de la génesis y, de esta manera, a una “fenomenología genética” que lo colocaba frente al problema de la historia.⁵ Creo que es en este marco en el que debe ser colocada la sugerente interpretación que Javier San Martín —uno de los mayores estudiosos de la obra de Husserl en lengua española y a quien debemos trabajos centrales para la comprensión de la Fenomenología en nuestro medio—⁶ nos ofrece de la filosofía de Husserl y, en general, de la Fenomenología en el libro que hoy presentamos. Este libro me parece de significación por al menos dos razones distintas, a saber: en primer lugar, por ofrecer una reinterpretación y defensa de la Fenomenología que se inserta en el debate académico internacional sobre la obra de Husserl repensando, a la vez, la recepción que la obra de Husserl ha tenido en Iberoamérica (I); en segundo lugar, porque en él se ofrecen también elementos para reflexionar sobre la propia filosofía española e incluso, al mismo tiempo, sobre la tradición filosófica mexicana (II). A continuación abordaré estos dos aspectos deteniéndome un poco más en el primero de ellos, pues es él el que constituye el núcleo de la reflexión y de la apuesta interpretativa de la filosofía de Husserl que San Martín nos presenta en su libro.

(I) La lectura que San Martín hace de Husserl en *La Nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* se propone ofrecer, en efecto, una interpretación de la filosofía de este pensador alemán distinta de la versión “estándar” que se ha hecho de ella a la que nos hemos referido ya ante-

riormente. En esta versión se procede a establecer, en primer lugar, una periodización clara y bien delimitada de la filosofía de Husserl en cuatro etapas, cada una de ellas ligada tanto a un lugar específico (determinado por la presencia de Husserl en la Universidad a la que en cada una de estas fases se encontraba vinculado profesionalmente) como a una obra u obras relevantes, a saber:

- i) La primera sería la etapa de Halle (1886-1900) en la que se localizan el escrito de habilitación *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* (1887) y la *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* (1891) y que culmina con la publicación de las *Logische Untersuchungen* (1900-1901);
- ii) La segunda, la de Göttingen (1906-1916), donde se encuentran el extenso artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) aparecido en la revista *Logos* y, sobre todo, aquella que sería la obra central que determinaría en buena medida la comprensión posterior de la Fenomenología en su conjunto: las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913);
- iii) y iv) A ella seguiría una tercera etapa, situada en el periodo de los doce años de actividad docente en Freiburg (1916-1928), en cuya fase final tenemos las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936), *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929) y las *Cartesianische Meditationen* (aparecidas en 1931 en francés), obras que constituirían la cuarta y última de las etapas en el desarrollo de la filosofía de Husserl, ligada también a Freiburg, a partir de 1928.

De acuerdo con esta periodización, el trabajo de Husserl en cada una de las tres universidades en las que se desarrolló su actividad docente

estaría asociado respectivamente al *nacimiento* (Halle), *maduración* (Göttingen) y, finalmente, *aplicación* y *problematización* (Freiburg) de la Fenomenología.

En segundo lugar, y por lo que a su contenido conceptual se refiere, la interpretación *estándar* o convencional de la Fenomenología de Husserl caracteriza a ésta especialmente por al menos tres rasgos íntimamente relacionados, a saber: en primer lugar, por una crítica radical al psicologismo y al antropologismo, esto es, a las pretensiones por convertir a la Psicología o a la Antropología en la clave para la explicación de qué sean los objetos de la Lógica y las Matemáticas y, correlativamente, hacer de alguna de ellas –esto es, o bien de la Psicología o bien de la Antropología– la ciencia primera y fundamental. Esta crítica aparece expresada efectivamente ya en los *Prolegomena zur reinen Logik* que constituyen el primer volumen de las *Logische Untersuchungen* (1900) y conduce a Husserl a una elucidación sobre el sujeto trascendental en el marco de un “idealismo trascendental” –como el propio Husserl lo denominara– que acabaría por apartar a la Fenomenología de las cosas mismas y del mundo, abriendo con ello un primer flanco de crítica que inicia en forma expresa con el ya mencionado Martin Heidegger quien, en forma muy clara en *Sein und Zeit* (1927), propondrá una crítica y superación de esa subjetividad trascendental por medio de y en dirección hacia un análisis del *Dasein* en su cotidianeidad y sus relaciones prácticas intramundanas. La crítica de Heidegger –y, en general, las críticas que se harían en lo sucesivo a la Fenomenología de Husserl– se orientarían así por esta versión “estándar” que Husserl mismo había ofrecido de ella en las *Ideen...I*. La Fenomenología aparece desde esta perspectiva como una propuesta que toma como eje la relación teórico-representacional con el mundo –dejando de lado la relación práctica con él– empeñada en comprender dicha relación a partir de una reflexión sobre la conciencia y la subjetividad trascendentales que, como ya se ha dicho, terminaría por apartar la mirada del mundo y de las cosas mismas a los que ella originalmente se proponía dirigirse privilegiando, además, un modo de

racionalidad y de conocimiento de carácter teórico-cognitivo (cfr., *Leción Primera*, pp. 31 y ss.). La Fenomenología de Husserl se localizaría con ello en una vertiente filosófica que remitiría inequívocamente a Descartes y a Kant.⁷ La interpretación convencional de la Fenomenología de Husserl se caracteriza además, en segundo lugar, por una reflexión abstracta realizada en un plano pretendidamente trascendental que la separa irremisiblemente de la historia (cfr., *Lección Primera*, pp. 34 y ss.). En este punto la interpretación convencional parece haberse alimentado de la crítica que efectivamente Husserl había hecho al historicismo ya desde el célebre artículo publicado en la revista *Logos* con el título *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). Esta crítica a Husserl reaparece con singular fuerza, según San Martín, en Ortega y Gasset quien, formado en la interpretación convencional de la filosofía de Husserl, criticará a la fenomenología por haberse separado radicalmente de la historia, del mundo y de la vida.⁸

Finalmente, en tercer lugar, la Fenomenología de Husserl se comprende en esta interpretación convencional como una refinada variante de un solipsismo que no acierta a dar cuenta adecuadamente del tema del otro y de la intersubjetividad. De acuerdo con ello, el pensamiento de Husserl no habría dado cuenta en forma satisfactoria —y, al intentar hacerlo, en forma ya muy tardía en las *Cartesianische Meditationen*, lo habría hecho de manera inadecuada al seguir una vía cartesiana— de la relación con los otros. La interpretación convencional comprende así a la Fenomenología de Husserl como una refinada variante de un solipsismo que no acierta a dar cuenta adecuadamente del tema del otro y de la intersubjetividad. De este modo, a la incapacidad de dar cuenta de la historia se agregaría así la incapacidad de acceder a los otros y, con ellos, a la sociedad.⁹

Una serie de condiciones posibilitaron, sin embargo, y en esto debe agradecerse el detalle con que San Martín se detiene en este punto, el cuestionamiento radical de la interpretación convencional de Husserl arriba referida y el desarrollo de una nueva aproximación a su obra. Entre ellas debe señalarse sin duda el papel tan destacado jugado por la

publicación, hacia el fin de la década de los años ochenta, de una serie de textos entre los que destacan las conferencias pronunciadas por Husserl en 1917 sobre el ideal humano de Fichte,¹⁰ la *Sexta Meditación Cartesiana*¹¹ y el volumen 27 de la *Husserliana* en el que se recogen una serie de conferencias y ensayos –entre ellos los artículos para la revista japonesa *Kaizo {Renovación}* (1922-1923)– correspondientes al periodo que va de 1922 a 1937 y que fueron publicados sólo hasta 1988.¹² Remitiendo a la exhaustiva bibliografía publicada por Steven Spileers (*Edmund Husserl Bibliography*, 1999), San Martín hace notar a este respecto que Husserl publicó cincuenta y cuatro títulos a lo largo de toda su vida que suman un total de 2,600 páginas. No obstante, los manuscritos que dejó sin publicar ascienden en total a unas 50,000 páginas¹³ que ofrecen un material invaluable para precisar y comprender mejor el contenido, método y sentido de la Fenomenología y corregir así la interpretación convencional que de ella se ha ofrecido. La publicación de estos ensayos, conferencias y manuscritos ofreció de este modo una base textual material para desarrollar una interpretación más diferenciada y compleja de la Fenomenología de Husserl, distinta a la ofrecida por la lectura convencional. Esta nueva interpretación toma como punto de partida las reflexiones desarrolladas por los asistentes del propio Husserl como Ludwig Landgrebe y Eugen Fink y prosigue con las aportaciones de Aron Gurwitsch, Maurice Merleau-Ponty, Gerd Brand, Bernhard Waldenfels y Klaus Held (a quienes podrían agregarse a Antonio Banfi y Enzo Paci en Italia, a Rudolf Bernet en Bélgica, a Dorion Cairns y, más recientemente, Donn Welton en EEUU).¹⁴ Es aquí donde se inscribe también la lectura que nos ofrece San Martín en su libro. En ella el Husserl de las *Ideen* y, en general, toda su filosofía, se comprenden desde el último Husserl, esto es, desde las dos últimas fases vinculadas a la etapa de Freiburg en las que se desarrollaron reflexiones como las presentadas en la *Krisis*. De acuerdo con esto, la estructura conceptual y el método de la Fenomenología deben ser interpretados más bien desde la intención, sentido y función que anima al proyecto husserliano tal como éste se expresa en las reflexiones y en-

sayos —especialmente en los no publicados en vida del filósofo alemán— desarrollados por Husserl en el periodo que va desde el fin de la década de los años veinte hasta su muerte en 1938. Esta lectura no es rupturista sino continuista —esto es, subraya la continuidad en el pensamiento de Husserl— pero, a la vez, por así decirlo “finalista” —esto es, procede a interpretar a Husserl desde las obras y reflexiones finales (muchas de ellas, como ya se ha dicho, no publicadas en vida de Husserl y accesibles a los estudiosos y especialistas sólo a partir del fin de la década de los ochenta del siglo pasado)— y no desde las de juventud o desde las del periodo medio.¹⁵ Es así que se advierte el esfuerzo de Husserl en dirección de un distanciamiento de la noción del “yo trascendental” (cfr., *Lección Primera*, 43), de la comprensión de la filosofía como *strenge Wissenschaft —der Traum ist ausgeträumt*, según se dice en una de las *Beilagen* a la *Krisis* que aparecen en el Volumen VI de la *Husserliana* (*Husserliana* VI 508). En lugar de ello Husserl dirige su atención a una nueva vía no-cartesiana de acceso a la subjetividad trascendental que no fuera vacía y en la que ella apareciera más bien en su relación originaria con el mundo a través de los sentidos corporales y las diversas sensaciones cinestésicas, al yo concreto e individual que tiene un cuerpo vivido,¹⁶ a una comprensión del tiempo y de la autoconciencia en la que ocupara un papel central no tanto el pasado a través de la retención, sino más bien el futuro —esto es, la protención— y, de esa manera la articulación de la acción orientada al futuro como se plantea en los manuscritos de Bernau¹⁷ (cfr., *Lección Cuarta*, 143 y s.).

Las razones de este desplazamiento en la (re)comprensión de la Fenomenología se explican para San Martín no tanto por las críticas que Husserl recibiera por parte de sus propios discípulos —especialmente, como ya se ha mencionado, por Martin Heidegger— sino ante todo por la dramática experiencia de la Primera Guerra Mundial que condujo a Husserl a plantear la pregunta por el sentido y función de la Fenomenología y, con ella, por el proyecto de una reconstrucción de la razón —que no redujera ésta a una mera racionalidad técnica—, y de una interrogación en

torno a la cultura, a la historia y a la Modernidad en su conjunto, atravesadas por una preocupación por la imagen del ser humano en la época de la ciencia que pretendía reducir al mundo y al ser humano a meros hechos (cfr., *Lección Primera*, 56-57, *Lección Cuarta*, 128 y ss. y *Lección Quinta*, p. 175 y s.).¹⁸ Con ello se patentiza en forma clara la función que asume la Fenomenología como una suerte de garante de una dimensión normativa que esclareciera las condiciones y la vía que posibilitarían a la sociedad establecer un orden moral del mundo. La Fenomenología asume con ello una orientación marcadamente *práctica*, una dimensión *ética* (cfr., *Lección Quinta*, p. 157 y 163) en la que se abren líneas especialmente productivas para su desarrollo, entre ellas la de una antropología filosófica orientada a desarrollar "...una imagen del ser humano vinculado a un *apriori* sin el cual no se es humano" (cfr., *Lección Quinta*, 170). Es aquí donde se plantea un punto de contacto con una antropología cultural que se interroga por el origen mismo de la filosofía y la razón en Occidente colocando en el centro la pregunta por el modo en que "... la confrontación con culturas extrañas [fue decisiva] para el surgimiento de la pregunta filosófica por el mundo entre los griegos", como lo señala el propio Husserl en 1937 en uno de sus últimos textos (Hua XXIX, 386 ss. Citado en *Lección Quinta*, 180).

(II) Como lo he señalado ya al inicio de esta presentación, San Martín nos ofrece en esta obra no sólo una interpretación de Husserl y de la Fenomenología en general sino también, al mismo tiempo, de la Filosofía española e incluso, de modo indirecto, de la propia filosofía mexicana. En efecto, San Martín piensa que uno de los principales exponentes de la lectura estándar o convencional de la filosofía de Husserl fue nada menos que Ortega y Gasset y, con él, sus discípulos, entre quienes se cuentan Xavier Zubiri y, especialmente importante para nosotros en México, José Gaos.¹⁹ Es preciso no olvidar en este sentido que San Martín es, además de un gran estudioso de la obra de Husserl, un profundo conocedor del pensamiento de Ortega y Gasset. Una de sus tesis centrales ha sido así precisamente la de que la Fenomenología fue el espacio desde el que

Ortega y Gasset desarrolló su propio pensamiento.²⁰ No obstante, nos recuerda el propio San Martín, es cierto que el propio Ortega y Gasset visualizaba sus relaciones con la Fenomenología en forma altamente crítica y distanciada llegando a decir en el escrito publicado póstumamente *La Idea del Principio en Leibniz* (1947, publicado póstumamente en 1958) que la había abandonado “en el momento mismo de conocerla” (OC IX: 1119, cit. en: *Lección Primera*, 25). Las críticas de Ortega a la Fenomenología tenían que ver, como ya se ha dicho, con la separación radical que, según Ortega, la Fenomenología había practicado con respecto a la historia, al mundo y a la vida. Es en este sentido que San Martín remite al ensayo de Ortega “*Apuntes sobre el Pensamiento: Su Teurgia y su Demiurgia*” (1940) (cfr., Ortega y Gasset: *Obras Completas*, VI, 3-29, cit. en: *Lección Primera*, 34-35) escrito al finalizar la Guerra Civil en España y publicado en Argentina donde Ortega critica a Husserl oponiendo a él la necesidad de enraizar al pensamiento en la vida y avanzar así en una comprensión de la razón como una razón *histórica*. Con ello, no obstante, afirma San Martín, Ortega se aproximaba –aun sin ser consciente de ello– a una comprensión de la filosofía muy cercana a la que Husserl mismo había desarrollado en la *Krisis*. Sin embargo, reacio a aceptar una interpretación no-convencional de Husserl, Ortega no vacilaría en atribuir esta obra no a Husserl sino a su discípulo Eugen Fink (cfr., *Lección Primera*, p. 35).

Fue también en el interior de esa visión más bien negativa de la Fenomenología que se desarrollaron discípulos de Ortega como Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar quienes, además, la difundieron y reprodujeron tanto en su magisterio como en sus obras a generaciones posteriores de pensadores iberoamericanos.²¹ Todos ellos defendieron así una visión más bien rígida de la Fenomenología centrada en la versión que de esta aparece en las *Ideen I* de 1913 en el horizonte de la cual los escritos tardíos y especialmente las reflexiones realizadas por Husserl en la *Krisis* se explicaban o bien por la senilidad de su autor o bien por la intervención de una mano ajena (la de Eugen Fink, como lo pensaba Ortega). De especial importancia para Ortega y para el propio San Martín fue la objeción que

el primero hizo a la “reducción intersubjetiva” propuesta por Husserl en sus *Cartesianische Meditationen* en *El Hombre y la Gente* (curso impartido en 1949-1950 en el Instituto de Humanidades y publicado en 1957).²² No obstante, es posible advertir, incluso frente a la reticencia del propio Ortega, la huella de la Fenomenología en su pensamiento en la forma de una reflexión y crítica al idealismo de la Modernidad que había convertido en algo imprescindible el retorno a las cosas mismas y al mundo. Ese idealismo al que la Fenomenología criticaba se expresaba, por ejemplo, en la figura de Don Quijote, pues, en forma similar a la de Husserl, Cervantes ofrecía también en su novela clásica una reflexión y, a la vez, una crítica de la Modernidad exponiendo, apunta San Martín, un “modelo de Modernidad alternativa” (cfr., *Lección Primera*, 24). Así, la batalla de Don Quijote contra los molinos se puede comprender como una lucha entre el sentido de las cosas, la significación que se les atribuye y la interpretación que de ellas hacemos, por un lado, y su materialidad al margen de toda interpretación o significación atribuida por y desde el sujeto. Desde la óptica del sentido y de la interpretación que de ellos hace el sujeto –en este caso Don Quijote– los molinos adquieren la significación de gigantes; desde su materialidad, sin embargo, son solamente molinos. Si tomamos a los molinos por molinos, señala Ortega, vivimos desilusionados y si, por lo contrario, los tomamos por gigantes, vivimos alucinados.²³

De este modo el estudio de la Fenomenología de Husserl se enlaza con el del pensamiento de Ortega y, por esa vía, con una interrogación en torno a España y a su presencia-ausencia en el interior de la Modernidad europea.

Fue también en la línea de una interpretación convencional de Husserl abierta por Ortega en la que se movió la comprensión de la Fenomenología realizada por José Gaos. Esto aparece en forma especialmente clara en las notas que Gaos escribió sobre la Fenomenología en 1959 en el marco de un homenaje a Husserl con motivo de la celebración del centenario de su nacimiento en el que participaron Luis Villoro, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Ricardo Guerra.²⁴ En esas notas, nos recuerda San Martín,

Gaos mantiene una actitud muy crítica frente a un Husserl que él había interpretado en la forma convencional a la que nos hemos referido. La filosofía de Husserl le aparece a Gaos de este modo como centrada en una conciencia pura que termina por convertirla en una variante del idealismo subjetivo de raíces cartesianas y de corte kantiano. Una voz discordante fue en ese entonces la de Luis Villoro, quien defendiera en ese momento la contemporaneidad de Husserl. Cuatro años más tarde, en el marco del XIII Congreso Internacional de Filosofía en México, se desarrolló el “Simpósio sobre la noción husserliana de *Lebenswelt*” contando con la presencia de Ludwig Landgrebe, Enzo Paci y, de nuevo, José Gaos y Luis Villoro. La interpretación que Gaos ofrece del *Lebenswelt*²⁵ es, de nuevo, la convencional que lo remite a la subjetividad trascendental. No obstante, ya Luis Villoro advertía en aquel momento con agudeza cómo la *Krisis*, justamente a través de la introducción del *Lebenswelt*, permitía a la Fenomenología transitar por una vía distinta a la cartesiana que no condujera en dirección a una subjetividad trascendental sin más, sino más bien hacia una relación originaria del sujeto con los demás en el horizonte del mundo (cfr. *Lección Primera*, 53). Sin embargo, en lugar de haber marchado en dirección de una interpretación no convencional de la Fenomenología, Luis Villoro y los alumnos más destacados de Gaos iniciaron posteriormente lo que Fernando Salmerón llamaría más tarde “la rebelión de los alumnos” contra Gaos.²⁶ Esta “rebelión” condujo especialmente a tres de ellos –a Villoro, a Alejandro Rossi y al propio Salmerón– en dirección no de una revisión de la interpretación convencional de Husserl, sino de un distanciamiento de él y de la llamada “filosofía continental” que habría de aproximarlos a la filosofía analítica anglosajona en la línea iniciada por Gottlob Frege, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Es aquí donde se abre una vía de reflexión relevante no sólo para la filosofía en México y en Iberoamérica, sino para la filosofía contemporánea en general y donde podría localizarse a la vez una tarea para la Fenomenología hoy en día, a saber: la de activar el diálogo y la crítica filosóficas con la filosofía analítica y, al mismo tiempo, con las vertientes más influyentes de la filosofía

continental actualmente, al igual que con los debates más recientes en las ciencias naturales así como en las ciencias sociales.

La interpretación que San Martín nos ofrece de Husserl en este libro es, pues, podríamos decirlo a modo de conclusión, altamente estimulante para el desarrollo de los estudios sobre la Fenomenología en el ámbito iberoamericano y abre líneas para una reflexión posterior sobre su decurso. No obstante, deja, al mismo tiempo, y no podría ser de otro modo, preguntas abiertas y dudas que merecerán una atención más detallada en el futuro. Me limito a destacar solamente tres de ellas. La primera tiene que ver con la pregunta de si el rechazo a la imagen convencional de la Fenomenología que anima a la lectura de San Martín no deja abierta una grieta profunda y difícil de cerrar en la unidad de la obra y pensamiento de Husserl y, de ese modo, en el propio decurso de la Fenomenología.²⁷ ¿Se debe ahora simplemente dejar de lado a obras como las *Logische Untersuchungen* (1900-1901), *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) y sobre todo, las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913) en las que se contienen innegables aportaciones que han sido recuperadas (por ejemplo desde el ámbito de la filosofía analítica) en torno al lenguaje, al significado (por ejemplo, en la primera de las *Logische Untersuchungen* titulada *Ausdruck und Bedeutung*), a los estados y contenidos mentales (analizados bajo el término genérico y acaso todavía no lo suficientemente preciso de *Erlebnisse*) y a la estructura y función de la conciencia (pienso en este sentido, por ejemplo, en los Parágrafos §§ 76 a 86 del segundo capítulo *Allgemeine Strukturen des reinen Bewußtseins* del tercer apartado de las *Ideen*)? Creo que a esta pregunta se debe responder en forma negativa pues, de lo contrario, entre otras cosas terminaría privándose a la Fenomenología de una posible vía de inserción en los debates filosóficos del presente.²⁸ Una segunda línea de interrogación

es la que tiene que ver con el destacado papel que San Martín atribuye a la “antropología filosófica” (en otras partes de su libro también denominada “antropología cultural”) como una línea productiva para el desarrollo, continuación y crítica constructiva de la Fenomenología hoy en día dejando de lado, por ejemplo, la poderosa línea abierta a la Fenomenología en el interior de las ciencias sociales en obras como las de Alfred Schütz,²⁹ Thomas Luckmann³⁰ e incluso Jürgen Habermas.³¹ Creo que debería ser ahí –y no tanto en dirección de una “antropología filosófica” o “cultural”– donde podría encontrarse un punto de apoyo prometedor para el desarrollo y crítica de la Fenomenología hoy en día –especialmente en lo que se refiere a sus análisis del *Lebenswelt*, de la intersubjetividad, de la historia y de la racionalidad– en el marco de una crítica al positivismo y de un diálogo –hoy en día incipiente– con el naturalismo. Quizá sea ahí, diré en tercer lugar ya para concluir, donde puedan plantearse al mismo tiempo las eventuales limitaciones de la ética y la posible ausencia de una filosofía jurídica y política en Husserl quien, en su crítica a la ética de Kant, no parece haber sido capaz de avanzar más allá –por lo contrario, más bien parece haber retrocedido– con respecto al punto al que había arribado ya el filósofo de Königsberg en dirección de un cosmopolitismo jurídico y político, permaneciendo más bien dentro del horizonte de una Europa que en Husserl no había podido abrirse por entero a la experiencia del mundo.

Notas

- ¹ Cfr. los volúmenes 17 a 26: *Marburger Vorlesungen (1923-1928)* de la *Gesamtausgabe*:
- Vol. 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)*, Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1994.
 - Vol. 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)*, Hrsg.: M. Michalski, 2002.
 - Vol. 19: *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, Hrsg.: I. Schüssler, 1992.
 - Vol. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*,

- Hrsg.: P. Jaeger, 1979.
- Vol. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)*, Hrsg.: W. Biemel, 1976.
 - Vol. 22: *Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926)* Hrsg.: F.-K. Blust, 1993.
 - Vol. 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Wintersemester 1926/27)*, Hrsg.: H. Vetter, 2006.
 - Vol. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1975.
 - Vol. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28)*, Hrsg.: I. Görland, 1977.
 - Vol. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*, Hrsg.: K.Held, 1978.

² Especialmente por Jürgen Habermas en su *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981) donde prosigue la vía que años atrás abiera Karl-Otto Apel en su *Transformation der Philosophie* (1973).

³ Ver. Jacques Derrida en *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-1954) y *La Voix et le phénomène* (1967), al igual que Rodolphe Gasché en *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (1986).

⁴ Por ejemplo, Ernst Tugendhat en *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967) y en *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976), al igual que Dagfin Føllesdal en *Husserl und Frege* (1958) e incluso J. N. Mohanty en *Edmund Husserl's Theory of Meaning* (1976) y *Husserl and Frege* (1982).

⁵ Cfr., Donn Welton: *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. xi y ss. Aquí Welton prosigue una vía de aproximación a Husserl que ya había iniciado algunos años antes en su libro con el significativo título: *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2000). San Martín se refiere a este libro expresamente en la *Lección Primera*, pp. 41 y ss.

⁶ Destaco a este respecto *La estructura del método fenomenológico* (1986) y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (1987).

⁷ Esta es, recuerda San Martín, una de las ideas rectoras de la *Vorlesung* titulada *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* impartida por Heidegger durante el *Sommersemester 1925* (cfr., *Lección Primera*, p. 33).

⁸ Vuelvo más adelante a este punto.

⁹ San Martín remite como ejemplo de ello a la interpretación que ofrece Gaos en el prólogo a su traducción de las *Cartesianische Meditationen* (cfr., edición del 70 Aniversario del FCE, México, p. 34 y en OC VII, 298.). Cfr., *Lección Primera*, p. 36.

¹⁰ *Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten.* [Articles/essays and lectures. 1911-1922. With Complementary Texts.] Edited by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986.

¹¹ *Husserliana: Edmund Husserl. Dokumente 2/1: Fink, Eugen. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre.* [Cartesian meditations. First part: the idea of transcendental doctrine of method] Edited by G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988 y *Husserliana: Edmund Husserl. Dokumente 2/2: Fink, Eugen. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband.* [Cartesian meditations. Second part: Supplementary Volume] Edited by G. van Kerckhoven. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

¹² *Husserliana XXVII: Aufsätze und Vorträge. 1922-1937.* [Articles/essays and lectures. 1922-1937.] Edited by T. Nenon H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

¹³ Cfr., *Lección Primera*, pp. 29 y ss.

¹⁴ Cfr., *Lección Primera*, pp. 43 y ss.

¹⁵ Es en este sentido que puede entenderse la que San Martín denomina “lectura teleológica” de Husserl (cfr., p. 14).

¹⁶ Es en este sentido que San Martín recuerda aquel pasaje que aparece en el Texto 22 de la *Husserliana XV* donde se dice: “El *eidós* yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico” (Hua XV, 385, cit. en *Lección Quinta*, 170-171, nota 21).

¹⁷ Cfr., *Husserliana*, Bd. 33: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. 2001. San Martín deja aquí abierta la interesante cuestión en torno a si esta modificación en la concepción del tiempo que asigna un lugar central al futuro habría sido o no motivada por Heidegger.

¹⁸ La preocupación por la imagen del ser humano aparece expresada en Husserl por vez primera en las conferencias dirigidas a excombatientes de la guerra y pronunciadas en Freiburg en 1917. Publicadas por vez primera hasta 1987 en el Volumen XXV de la *Husserliana* (Hua XXV, 267-293), estas conferencias giraron en torno al ideal del ser humano en Fichte (cfr., *Lección Cuarta*, 139 y ss.). Posteriormente, en sus artículos publicados en la revista *Kaizo {Renovación}* (1922-1923) aparecen los lineamientos de una filosofía de la cultura en el marco de una filosofía de la historia (cfr., *Lección Cuarta*, 150).

¹⁹ Las relaciones entre la Fenomenología y Ortega y Gasset han constituido uno de los principales ejes de reflexión de San Martín, quien además ha dedicado numerosos ensayos y tres libros específicamente al pensamiento de Ortega: *Ensayos sobre Ortega* (1994) y *Fenomenología y cultura en Ortega* (1998) y *La Fenomenología de Ortega y Gasset* (2012).

²⁰ Remito en este sentido a la *Lección Primera* del libro que ahora presentamos (cfr., especialmente: pp. 24 y ss.)

²¹ Una excepción a esta aproximación a la Fenomenología a través de la lectura de Ortega fue, señala San Martín, Manuel Sacristán, a quien su posterior giro hacia el marxismo y la filosofía analítica le impidió transitar por caminos que quizá lo habrían llevado a cuestionar la interpretación que Ortega había ofrecido de Husserl (cfr., *Lección Primera*, 25-26, nota 5). La vía para ello se abrió con la generación de filósofos españoles nacidos en la década de los cuarenta pertenecientes a la “Generación del 68” a quienes la dramática situación en España tras la Guerra Civil condujo a universidades alemanas donde empezaron a desarrollar una interpretación de Husserl alejada de la versión estándar mantenida por Ortega y sus discípulos. San Martín ha editado un volumen dedicado a la recepción de la Fenomenología en España: Javier San Martín (Hrsg.): *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

²² Esta objeción reaparece, señala San Martín, en *Teoría y Realidad del Otro* de Pedro Laín Entralgo (1961). Cfr., *Lección Primera*, 26.

²³ Ver a este respecto el libro ya clásico de Philip W. Silver: *Fenomenología y razón Vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset* (Madrid: Alianza Editorial, 1978).

²⁴ Cfr., *Lección Primera*, 45 y ss. Ver a este respecto también: Antonio Ziri6n: *Historia de la Fenomenología en M6xico*. Morelia: Jitanj6fora, 2003.

²⁵ Como lo recuerda San Mart6n, el breve texto presentado por Gaos en ese Simposio llevaba por t6tulo justamente “*La Lebenswelt de Husserl*”. Cfr., *Lección Primera*, 48 y ss.

²⁶ Cfr., Fernando Salmer6n: *Gaos y la filosof6a iberoamericana*. M6xico: El Colegio Nacional, 2006 y “*Nota sobre la recepci6n del an6lisis filos6fico en Am6rica Latina*”, en *Isegor6a* 3 (1991): 119-137. Cfr., *Lección Primera*, 46.

²⁷ Agradezco en este punto los comentarios de Antonio Ziri6n.

²⁸ V6ase en este sentido, por ejemplo: Frank, Manfred and Niels Weidtmann (Hrsg.): *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2010.

²⁹ Por ejemplo en *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932) y en su obra en coautor6a con Thomas Luckmann *Strukturen der Lebenswelt* (1975).

³⁰ Pienso en su obra cl6sica escrita en coautor6a con Peter L. Berger *The Social Construction of Reality* (1966).

³¹ Por ejemplo en la ya mencionada *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).



Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Ed. Trotta, 2015.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A continuación presento la reseña no de la totalidad del libro, sino sólo de los capítulos 2 y 3, pues, por acuerdo común, el resto de los capítulos, 1, 3 y 5, ha sido reseñado por el colega y amigo Gustavo Leyva, con gran agudeza, despegándose, hasta cierto punto, de autores y líneas que ha cultivado mayormente. De manera relativa, digo, porque, a fin de cuentas, Leyva conoce a profundidad la filosofía alemana, desde su formulación en su lengua, el alemán, hasta los autores más recientes, donde la fenomenología ocupa un lugar privilegiado y que Gustavo Leyva muestra conocer muy bien. Ha sido en verdad un privilegio poder presentar, primero, y reseñar después este libro con él, “a cuatro manos”.

Después de este preámbulo, debo decir que siempre he sido, y cada vez más, enemigo de esa denominación que hace de los filósofos una suerte de seres esquizoides calificados bajo la clasificación de “el primer Wittgenstein”, “el último Heidegger”, “el segundo Scheler”, y así sucesivamente, y Husserl tampoco ha escapado a esta desafortunada taxonomía. Sabemos lo que significa para efectos prácticos esto, y también sabemos que es una forma de clasificar el cambio, paso o variación del pensamiento de los distintos filósofos, pero no deja de ser algo que, expresivamente al menos, no le hace justicia a la mayor parte de los pensadores, y no hace ver que se trata de una unidad de sentido y un programa integral que se va construyendo, como creo que es el caso del fundador de la fenomenología.

Digo eso porque, precisamente, NO es el caso del libro de Javier San Martín. Una cosa es hablar de “el primer Husserl”, o “el último Hus-

serl”, y otra, diferente, del “Nuevo Husserl”. Se trata, precisamente, de una nueva propuesta de lectura, interpretación y análisis de la fenomenología husserliana que, lo sabemos bien, San Martín conoce a cabalidad. Justamente, aquí se nos vuelve a presentar a Husserl, pero la óptica es la que cambia; se trata de una perspectiva nueva o, mejor dicho, la recuperación de un Husserl ya existente, pero no conocido, o tan conocido; por eso, su distinción está basada fundamentalmente en lo que llama el “Husserl convencional” que hace emerger en qué consiste este “nuevo” Husserl. Tanto así que, luego del primer capítulo, precisamente explicativo de ese “nuevo Husserl” como cuestión, por tanto como problema filosófico, el segundo capítulo está consagrado a un análisis acucioso, como pocos, a la exploración de las distintas épocas husserlianas, signadas por sus sendas adscripciones universitarias y que marcan, en línea de continuidad, la trayectoria husserliana desde Halle hasta Friburgo. Aunque esto se conoce, a nivel de la biografía intelectual de Husserl, es interesante la manera de mostrarlo por parte de San Martín.

No se trata, este segundo capítulo, de un mero *excursus* histórico-crítico, aunque por supuesto que posee esa dimensión y es importante; pero va más allá, porque se trata de mostrar lo que podemos llamar “evolución” del pensamiento husserliano, el desenvolvimiento de un núcleo originario que se va desplegando conforme se adquiere una madurez tanto biológica como intelectual. San Martín destaca la célebre crítica fregiana por la que Husserl es acusado de psicologismo; se trata de la primera de una serie de acusaciones que, algunas infundadas, otras un tanto más coherentes, coleccionará el maestro de Moravia, incluso acusaciones opuestas formuladas simultáneamente; muchas de ellas desprendidas de equívocos generados, hay que decirlo por el propio Husserl. Así, no sólo Frege lo acusa de psicologista –moderado, eso sí– sino que Husserl llegará a ser idealista en sentido clásico, según algunos de los discípulos de Gotinga, pero también realista, bajo ese mismo tenor; será un racionalista a ultranza y, al mismo tiempo, será tipificado como empirista, es acusado incluso de antropologismo por parte de Heidegger... A Husserl parece aplicarse el verso

del gran Walt Withman que dice: “Digo, me desdigo y me contradigo: muchos mundos me habitan”. Pero la tarea que asume como propia San Martín es, precisamente, dar cuenta de todos estos muchos mundos que habitan a Husserl y mostrar la unidad o por lo menos explicar, con gran capacidad sintética, los motivos de lo que podemos llamar variaciones fenomenológicas de una misma matriz de pensamiento. Con todo, es muy interesante, respecto del periodo de Halle, el énfasis que pone San Martín en la importancia del estudio pormenorizado de las *Investigaciones Lógicas*, sobre todo el segundo tomo de 1901, que, de acuerdo con esta exposición y siguiendo en parte a García-Baró, presenta una cosmovisión realista. No estoy muy seguro de suscribir tal afirmación, que implica la denominación, yo creo poco afortunada, de “fracaso” usada por San Martín en dos pasajes cercanos entre sí, cuando dice: “De todos modos debemos esperar a una segunda publicación de García-Baró para comprender a fondo el fracaso de *Investigaciones Lógicas*”, y luego al inicio del parágrafo 9 de la lección segunda que introduce el periodo gotingense, escribe: “...Husserl tiene que decidir ante todo dos cosas, primero, resolver el fracaso de la cosmovisión realista de *Investigaciones Lógicas*, etc.” (p. 67).

Como quiera que sea, es muy interesante el despliegue que se realiza justamente de la etapa husserliana en Gotinga. Destaca de manera muy precisa, cómo se va delineando la madurez filosófica de Husserl, en función de esa supuesta “corrección” –que para nosotros no es tal– del exordio presente en las *IL*. Pero se da una descripción inmejorable de la actividad docente y de investigación husserliana, centrada en la problemática de la temporalidad, desplegada en los tres momentos conocidos: las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, que, dicho sea de paso, da muestras ya de la abyección de muchas actitudes de Heidegger en la supuesta “edición” suya de 1928, luego los manuscritos de Bernau y finalmente los manuscritos C, que tuve yo la oportunidad de examinar en 2006, en los Archivos de Lovaina, ya con las galeras formadas para su publicación.

San Martín, en este punto, destaca de manera muy acertada la importancia que tienen los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en el pe-

ripleo filosófico husserliano y, dentro de todo el desarrollo de la cuestión, es importante ver cómo ahí se muestra la aparición de un tema espinoso para la fenomenología, a saber, la formulación del problema de la alteridad como consecuencia de la necesidad de aplicar la reducción al yo, pero también a los otros en tanto un yo diferente del mío.

Luego despliega también, en la misma época gotinguense, la cuestión de las etapas fenomenológicas, aunque se muestra algo que es recurrente en la biografía intelectual de Husserl, el hecho de que hubiera textos sin ser conocidos hasta después, lo que genera una reformulación y corrección de interpretaciones que, a causa de ello, dejaban de ser válidas. Pero esto ocurre no sólo respecto de los *Problemas fundamentales* que se conoció publicado en HUA hasta 1973, como bien lo señala el autor, sino en muchos otros momentos.

Antes de presentar lo correspondiente al periodo de Friburgo, San Martín coloca como párrafo aparte la aparición de *Ideas* en 1913, pero como esto lo ahondará de manera muy amplia y desarrollada en la Tercera Lección, veamos directamente el final de la Segunda que se cierra con la etapa en la Universidad de Freiburg. En la tipificación sintética que se hace de este largo periodo, que culmina prácticamente con la muerte del filósofo y, desde el punto de vista de la producción intelectual, con la *Crisis*, San Martín hace referencia de lo difícil del momento histórico para Husserl mismo, quien pierde a su hijo menor, es herido el mayor en la Primera Guerra, y muere también su madre; sólo quiero mencionar de paso que en esta parte se omite, ya que se estaba hablando del impacto psicológico y moral que sufrió Husserl en la Gran Guerra, la pérdida de otro “hijo”, Adolf Reinach, hijo filosófico y predilecto, cuya muerte en el frente de Flandes en 1917 causó gran pesar no sólo en el Maestro, sino en todo el resto de los integrantes del círculo de Gotinga y que, también esto es a veces soslayado, representó uno más de los factores –pero tampoco tan menor– de la disolución definitiva del Círculo, iniciado con el desencanto por la publicación de *Ideas* en 1913.

En esta presentación de las etapas universitarias, que marcan el itinerario especulativo husserliano, la etapa de Friburgo es sintetizada formidablemente por San Martín en tres temas que se enuncian con precisión, aquí sin desarrollar, porque esto será objeto de las lecciones cuarta y quinta, que ha reseñado magníficamente el colega Gustavo Leyva, y que son, 1) La preocupación por Europa y la identificación de la crisis que vive. 2) Una vuelta a *Ideas I*, reformulando de manera más exacta la estructura de la fenomenología, a juicio de San Martín y 3) La crítica a lo que de cartesiano contiene la fenomenología, lo que, en palabras textuales de Javier San Martín, abre “con ello la fenomenología a unas nuevas problemáticas que aún siguen en vigor” (p. 78).

La Lección Tercera, lección central del libro, no sólo por la posición que ocupa en la secuencia de las Cinco Lecciones, sino también por la temática que aborda, titulada “La revisión de *Ideas* de 1913”, es un impresionante análisis del libro señalado, presidido por toda una problematización conceptual de gran alcance, con un andamiaje teórico sólido, bien presentado y bien desarrollado. Es imposible hacer incluso una síntesis de toda la Lección, pero quiero mencionar cuáles son los temas que aborda y, quizá, sólo detenerme en algunos aspectos, sobre todo de la primera temática, que parece también ser muy cara al propio autor. Se trata del tema de la reflexión, que es objeto de crítica y sobre la que San Martín realizará un ejercicio de variación muy interesante. Un segundo tema es el de la percepción no cultural; el tercero se consagra al problema del yo y el cuarto al tema de la realidad de acuerdo con una aproximación primera desde *Ideas I*.

En este punto hay consideraciones que pueden ser objeto de discusión o de exigencia quizá de mayor precisión, sobre todo por lo que respecta a la afirmación de San Martín por la cual en *Ideas* de 1913 Husserl “intenta hacer una presentación de su nueva posición, ya no brentaniana, que es la que subyace aún en *Investigaciones Lógicas*, porque ya ha dejado de ser realista” (p. 80). Aquí el problema que veo es que esa “nueva posición”

no es *tan* nueva, al menos no está formulada por vez primera en *Ideas*, sino que ya se encuentra, de una u otra manera, si no queremos decir que en las *Investigaciones Lógicas*, sí en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, entre otros; es verdad que no se conocen publicados como tales, pero aquí es donde entra la pregunta sobre cuál fue en verdad la comprensión y asimilación por parte de varios de los discípulos del Círculo de Munich-Gotinga de los cursos y lecciones impartidos por Husserl entre, digamos 1904 y la aparición del multicitado texto inaugural del *Jahrbuch*.

San Martín muestra de manera muy clara cómo es el tema de la subjetividad el que preside todo el hilo conductor y el propósito mismo del libro y aprovecha para dar cuenta, aunque sea de manera relativamente rápida, pero muy completa, de lo referido en el volumen dos de *Ideas*, donde se abordarán los contenidos dados en la conciencia trascendental, es decir la constitución de la naturaleza animal, el mundo del ser humano y la estructura misma del ser humano.

De inmediato vuelve al tema de sus meditaciones y, como decía hace un momento, despliega un análisis muy interesante acerca del problema de la reflexión, misma que será objeto de una crítica, a juicio de San Martín, relativamente fácil, donde invoca a pensadores como Heidegger, Patocka y Tugendhat, a partir del inicio de la crítica de Natorp, pero aprovecha, además, y esto es de agradecer en verdad, porque enriquece toda la discusión para llevarnos a “sus terrenos”, es decir, la crítica orteguiana a la fenomenología, mucho más tardía como lo identifica San Martín. Estemos o no de acuerdo con la perspectiva orteguiana sobre el problema de la reflexión, es interesante ver, para nuestra propia tradición, la lectura de Ortega porque inevitablemente es la que transmitirá en buena parte de los pensadores hispanoamericanos formados en su cátedra: José Gaos, la misma María Zambrano, Julián Marías e incluso Zubiri y, por línea de descendencia directa, con cierta idea de fenomenología que los discípulos de Gaos absorbieron de su cátedra en México, como Luis Villoro, Emilio Uranga o Jorge Portilla.

Pero volviendo a Ortega, San Martín destaca que la crítica puede centrarse en que “muestra con precisión el efecto de la dualidad de la intencionalidad aplicada a la reflexión. Si el conocimiento es intencionalidad no puede lograr el conocimiento de su objeto tal cual este es, como un sujeto, ya que se ha convertido en objeto” (p. 87).

San Martín contrapone a las críticas de los autores mencionados, no sólo su propia evaluación, que está siempre presente a lo largo de su análisis, sino la posición de Dan Zahavi porque refuerza la tesis central de todo el libro, esto es, que la crítica es fácilmente dirigible al Husserl *convencional*, pero en absoluto es tan sencilla esta cuestión si sólo nos movemos en el ámbito de lo publicado en vida por Husserl. Y esto ha sido repetidamente así también para otro tipo de acusaciones movidas a Husserl y a la fenomenología husserliana; pero es verdad que la crítica a la reflexión parece ser paradigmática en muchos sentidos y puede extenderse a otras cuestiones objetos de malinterpretación, reducción o visión parcial del pensamiento de Husserl.

Los siguientes párrafos de la Lección Tercera complementan en línea de continuidad este punto; dentro de los problemas que se propone el autor destaca el fino estudio que lleva a cabo en el párrafo 15 sobre el yo y su contenido, por tratarse de una problemática compleja y escabrosa que es tratada de manera muy interesante en su evolución e implicaciones, que desemboca en la problemática sobre la ejecución de la epojé aplicada al propio yo, con la pregunta inmediata respecto de quién es el que la ejecuta. San Martín da cuenta de la importancia de las anotaciones hechas por Roman Ingarden a la copia que Husserl le enviara de las *Meditaciones Cartesianas*, en las que se señala que el yo no es algo vacío, sino que es histórico, es un *yo de hábitos*, ya expresado en palabras del propio Husserl, donde se explicita –y yo diría no tanto que se corrige– que el yo no puede ser ahistórico, sino que es reconocido como vida humana concreta, expresada por una “subjetividad trascendental constituida por una estructura de habitualidades con la cual accedemos al mundo ya que sólo en ella se nos da el mundo”.

Así, estamos frente a un texto de claridad meridiana, donde San Martín hace justicia a su querido Ortega respecto de que “la claridad es la cortesía del filósofo”, y todo ello sin menoscabo de la profundidad y el rigor conceptual, al contrario. La estructura es la típica de un libro derivado de *Lecciones...*, con los ajustes necesarios, pero que conserva la imagen de haber sido un curso impartido ante un auditorio. Es, cual debe ser, muy didáctico, interesante pero también provocador y, como el símbolo ricoeuriano, da qué pensar, y esto es, tal vez, lo más importante.



Normas editoriales para los/as colaboradores/as de *Devenires*

1. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral de libre acceso editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que contiene las secciones: Artículos, *Dossier*, Miscelánea –que puede contener alguno de los siguientes apartados: Entrevista, Testimonio, In memoriam, Traducción– y Reseñas.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 15 y máxima de 25 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm., izquierdo y derecho: 3 cm.).

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección: publicaciones.filos.umich@gmail.com (se dará acuse de recibo en un plazo máximo de siete días hábiles).

5. Los artículos deberán contener la siguiente información:

- a) Nombre completo del autor.
- b) Dirección de correo electrónico.
- c) Dirección postal (para el posterior envío del número impreso).

- d) Teléfono.
- e) Institución de procedencia.
- f) Breve currículum vitae actualizado (máximo 10 líneas).
- g) Resumen del artículo (de 10 a 15 líneas) en español y en inglés (*abstract*).
- h) Título del artículo en inglés.
- i) Palabras clave (máximo cinco) en español y en inglés.
- j) Bibliografía.

6. La recepción de textos está abierta todo el año. A partir de la fecha de recepción de la colaboración empiezan a correr los seis meses para responder sobre la posibilidad de incluirla en el próximo número. En ese lapso, el/la autor/a se abstendrá de considerar su publicación en cualquier otro medio impreso o electrónico.

7. Los artículos recibidos serán remitidos sin el nombre del/de la autor/a a una comisión de arbitraje formada por al menos dos dictaminadores/as especialistas en el tema de la colaboración. El resultado podrá ser:

- a) Publicable en su versión actual sin modificaciones.
- b) Publicable, con recomendación al autor de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.
- c) Publicable, condicionado a que el autor incorpore las correcciones indicadas por los/as dictaminadores/as.
- d) No publicable.

La dirección de esta revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la comisión de arbitraje en el lapso 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.

8. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del autor. La bibliografía se presentará al final del documento en orden alfabético (empezando por el apellido paterno del/de la autor/a), en caso de dos o más obras de un mismo autor se seguirá un orden cronológico, apegándose a los siguientes formatos:

a) Libro: apellido/s del/de la autor/a, nombre/s, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.

Ejemplo: Ramírez, Mario Teodoro (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.

b) Capítulo de libro: apellido/s del/de la autor/a, nombre/s, título del capítulo entrecorillado, la preposición 'en', nombre y apellido del/de la coordinador/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Mauro Carbone, "La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo xx: de Italia a Italia", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 44-95.

c) Artículos de revista: apellido/s del/de la autor/a, nombre/s, título entrecorillado, la preposición 'en', nombre de la revista (en cursivas), lugar de publicación, volumen, año, número, fecha de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Kozlarek Oliver, "La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo", en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XIII, Núms. 25-26, enero-julio 2012, pp. 191-204.

d) Documentos en formato digital: siguiendo las normas especificadas para libros, capítulos de libros y artículos de revista, se agregará al final "disponible en: <http://pegar el enlace>", y la fecha del último acceso al mismo.

Ejemplo: : Villoro Toranzo, Luis, “El concepto de revolución”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XI, núm. 22, julio 2010, pp. 7-15, disponible en: <http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2014/09/7-15.pdf>, último acceso: 27 de febrero de 2015.

9. Para las secciones y apartados restantes los criterios son los siguientes:

- a) *Dossier*: los criterios son idénticos que para la recepción de artículos.
- b) Entrevista: las colaboraciones que se envíen deberán indicar el nombre del entrevistador y del entrevistado, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 20 cuartillas.
- c) Testimonio: los trabajos considerados para esta sección deberán contar con una experiencia relevante sobre un tema filosófico o de las ciencias humanas, y su extensión será de mínimo 15 y máximo 25 cuartillas.
- d) In memoriam: es un espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. La extensión de las colaboraciones es de mínimo 3 y máximo 6 cuartillas.
- e) Traducción: Se recibirán traducciones de textos que, si bien ya han aparecido en otras publicaciones, no exista la versión en español. Para estos casos será necesario contar con los permisos por escrito tanto del autor como de la publicación original.
- f) Reseñas: serán revisiones críticas de libros de reciente publicación vinculados con la filosofía y las ciencias humanas. Señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado y seguirán los siguientes lineamientos:
 - Nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.
 - La publicación en español del libro reseñado deberá tener no más de tres años.
 - Nombre del reseñista e institución a la que pertenece.

- No llevarán título y tendrán una extensión de 3 a 6 cuartillas.
- El Consejo Editorial decidirá sobre la publicación de la reseña.

10. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.

11. Los/as autores/as ceden sus derechos de autor a *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, para que su trabajo pueda ser publicado, reproducido, editado y difundido en papel y de manera electrónica con fines académicos. Para ello, enviaremos el formato correspondiente.

12. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.



Ante los retos que en estos inicios del tercer milenio hemos de afrontar los habitantes del planeta Tierra, ¿qué puede *decir* y *hacer* la filosofía? ¿Cómo pensar siquiera esa complejidad de innumerables descripciones del mundo interpuestas entre la observación y las teorías que cada cultura, nación y, a veces, cada individuo recaba para sí?

En un mundo tan cruzado, la revista *EIKASIA* toma la decisión de filosofar, pues la filosofía siempre exige una decisión, un corte, una ruptura, un enfrentamiento contra la violencia de los hechos y de las palabras que la justifican. La filosofía es una decisión, la de llevar la razón (*logos*) hasta sus últimas consecuencias, arremetiendo contra los sofistas que la ocultan, la enredan y la mezclan.

En el siglo XXI la *verdad* es múltiple y se dice de muchas maneras. El grupo *EIKASIA* no considera que haya verdades al margen de los significantes exteriores, de las operaciones de quienes las constituyen, de las huellas que abandona a lo largo del camino.

Uno de los grandes peligros que conlleva la filosofía es su transformación en dogma. La jurisdicción de la filosofía se traza y ejecuta en su propia realización: para ella pensar es hacer y hacer es pensar de modo recurrente más que recursivo. Por todo ello, *EIKASIA*, Revista de Filosofía, se enmarca como un espacio abierto de debate plural, lo cual no nos exime del rigor y de la tradición académica.

EIKASIA, Revista de Filosofía, fue fundada en el año 2005 y ha traspasado la barrera de sus primeros 50 libros, encontrándose ya entre las primeras y más prestigiosas revistas digitales indexadas de filosofía, méritos debidos a la accesibilidad, pluralidad y prestigio de nuestros colaboradores.

INVITACIÓN

Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, invita atentamente a las editoriales y casas de estudios para que hagan llegar sus publicaciones a nuestra dirección postal.

El equipo editorial de la revista se compromete a convocar reseñistas y a publicar la reseña en la sección correspondiente a la brevedad posible siempre y cuando el material recibido cumpla con nuestros estándares de calidad.

Devenires, Núm. 33
se terminó de imprimir
en enero de 2016 en los talleres
de Silla vacía Editorial,
con un tiraje de 300 ejemplares.