



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

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
*Coordinador 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
Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

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

Formación de portada:

Olga Santana Ramos

Beatriz Itandehui Rojas De la Tejera

Responsable de la página en línea: Marco Antonio López Ruiz

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

Devenires, Año XVII, Núm. 34, Julio-Diciembre 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, Miguel Cabrera Núm. 88-A, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 15 de agosto 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. 34, JULIO-DICIEMBRE 2016

Índice

Artículos

- Tres décadas después del Ateneo de la Juventud.
José Vasconcelos, Antonio Caso y la democracia liberal*
JOSÉ HERNÁNDEZ PRADO 11
- La categoría del lugar (topoi) en María Zambrano*
LEONARDA RIVERA 41
- Tendiendo al bien, el rescate de la ética teleológica
en Taylor y MacIntyre*
JOSÉ FRANCISCO ZÁRATE ORTIZ
MARTHA EUGENIA SAÑUDO VELÁZQUEZ 69
- Michel Foucault y la Genealogía de la Subjetividad Moderna.
Hacia la configuración del sujeto ético*
ROLANDO PICOS BOVIO
JUAN CARLOS OREJUDO PEDROSA 97
- Poesía y filosofía. Una meditación heideggeriana sobre el concepto
onto-teo-lógico de dios y la comprensión poética de lo divino*
LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ 127
- La teoría postcolonial como teoría crítica global*
INA KERNER 157

Dossier: Theodor W. Adorno

Presentación al Dossier Theodor W. Adorno. Las condiciones históricas de la teoría y la necesidad de pensar lo radicalmente diferente
OLIVER KOZLAREK 189

Dialéctica, Negatividad y Crítica. Sobre la “Dialéctica Negativa” de T. W. Adorno
GUSTAVO LEYVA 201

Cultura y sociedad en Adorno: entre la fetichización y la resistencia
NERI AIDEÉ ESCORCIA RAMÍREZ 237

Nota sobre la “utopía del conocimiento” de Adorno: diez tesis
MIRIAM M.S. MADUREIRA 255

Miscelánea: In memóriam

Un último instante de escritura en el paredón: Imre Kertész
YURISAN BERENICE BOLAÑOS RUIZ 273

Reseñas

Ricardo Nava Murcia, *Deconstruir el archivo: La historia, la buella, la ceniza*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, Colección: El oficio de la historia, primera edición, 2015
EMILIANO MENDOZA SOLÍS 281

Oliver Kozlarek, *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales*, Morelia: UMSNH, 2015
HÉCTOR GARCÍA CORNEJO 287

Hilary Putnam, *Ética sin ontología*, Barcelona: Alpha Decay, 2013
SONIA ANAID CRUZ DÁVILA 297

Artículos

TRES DÉCADAS DESPUÉS DEL ATENEO DE LA JUVENTUD. JOSÉ VASCONCELOS, ANTONIO CASO Y LA DEMOCRACIA LIBERAL *

José Hernández Prado
Universidad Autónoma Metropolitana

Resumen/*Abstract*

En 1910 uno de los dos filósofos del mexicano Ateneo de la Juventud (1909-1912), José Vasconcelos (1882-1959), se sumó a la campaña presidencial de Francisco I. Madero, mientras que el otro, Antonio Caso (1883-1946), apoyaba la séptima reelección de Porfirio Díaz. 30 años después, en 1940 y en el contexto internacional de la Segunda Guerra Mundial, uno de los antiguos ateneístas respaldaba a la Alemania nazi, al tiempo que el otro tomó partido por las democracias occidentales; particularmente, la británica. Pero ahora Vasconcelos era el primero y Antonio Caso, el segundo. Los papeles se habían invertido por completo.

Palabras clave: Ateneo de la Juventud, Antonio Caso, José Vasconcelos, democracia liberal en México, angloesfera.

Three decades after the Ateneo de la Juventud. José Vasconcelos, Antonio Caso and liberal democracy

In 1910, one of the two philosophers associated with Mexico's *Ateneo de la Juventud* (1909-1912), José Vasconcelos (1882-1959), joined the presidential campaign of Francisco I. Madero, while the other, Antonio Caso (1883-1946), chose to support President Porfirio Díaz as he sought re-election for a seventh term in office. Thirty years later, in 1940 and in the context of World War II, one of those former ateneístas

backed the German Nazis; whereas the other sided with the Western democracies, especially Great Britain. Curiously, in this second moment, Vasconcelos was the former and Caso the latter, representing a total inversion of their earlier roles.

Keywords: Mexico's *Ateneo de la Juventud*, José Vasconcelos, Antonio Caso, Mexican liberal democracy, Anglosphere.

José Hernández Prado

Profesor-investigador titular de tiempo completo en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

El Ateneo de la Juventud y sus filósofos

La historiadora mexicana Susana Quintanilla ratifica en su espléndido y detallado estudio sobre el Ateneo de la Juventud que hubo en México entre 1909 y 1912 que éste jugaría un papel extremadamente importante en la demolición de la filosofía que fundamentaba la educación pública y aun la política mexicana durante la dictadura de Porfirio Díaz, que generalmente se acepta que transcurrió de 1876 a 1911. Dicha filosofía era el positivismo, especialmente en sus formulaciones comteana y spence-riana. Un momento clave de esa demolición fueron las conferencias que impartió Antonio Caso sobre el positivismo unos cuantos meses antes de que se fundara oficialmente el Ateneo de la Juventud. Tales conferencias —exactamente siete— ocurrieron del 25 de junio al 25 de agosto de 1909, mientras que la fundación del Ateneo de la Juventud tuvo lugar hasta el día 28 de octubre y en ella se acordó que Caso fuera el presidente de su mesa directiva, así como el dominicano Pedro Henríquez Ureña, el primer secretario de la organización. Según las crónicas del propio Henríquez Ureña y de Alejandro Quijano, el Ateneo se fundó con 26 o con 31 miembros, entre cuyo número impreciso figuraban, además de los personajes ya mencionados, Alfonso Reyes, Nemesio García Naranjo, Rubén Valenti, Jesús T. Acevedo, Isidro Fabela, Luis Castillo Ledón, Ignacio Bravo Betancourt —elegido tesorero—, Carlos González Peña y un José Vasconcelos que exigió desde la primera reunión que el Ateneo tuviera la menor burocracia posible (Quintanilla, 2008: 195-200).

Lo anterior significa que quizás lo más importante que se atribuye al Ateneo de la Juventud en la historia de México, la demolición del positivismo porfiriano, ni siquiera fue una tarea que él mismo concretara. Dicha demolición había iniciado con las agudas críticas que José María Vigil había dirigido al positivismo desde la década de 1880, en la *Revista filosófica*

que imprimiera para él Ireneo Paz (Vigil, 2013 y Hernández Prado, 2010 y 2013), pero dado que el positivismo sobrevivió —como claramente lo hizo— a tales críticas, lo cierto es que más que el propio Ateneo, fueron los jóvenes intelectuales mexicanos que lo alentaron, junto con otras organizaciones más o menos institucionales en las que también participaron, como la revista *Savia moderna*, la Sociedad de Conferencias y Conciertos o la propia Universidad Nacional de México —fundada por Justo Sierra, maestro y guía espiritual de esa joven generación; dicha Universidad nació el 22 de septiembre de 1910 con su muy novedosa Escuela de Altos Estudios, futura Facultad de Filosofía y Letras—, quienes, sobre todo, culminaron la demolición del positivismo porfiriano con las aportaciones en un principio orales y después escritas y editoriales de los reconocidos “filósofos” del grupo, que fueron José Vasconcelos y, muy en particular, Antonio Caso.

Sin duda alguna, José Vasconcelos fue el genuino ateneísta revolucionario, que se sumaría a la lucha de Francisco Ignacio Madero, primero de tipo democrático-electoral y después insurgente con el alzamiento armado al que éste convocó el 20 de noviembre de 1910. Sumado aquel carácter rebelde a su consolidación como filósofo e institucional hombre de letras, muy cercano a los regímenes de Madero y de Álvaro Obregón —no sólo sería nombrado presidente del Ateneo de la Juventud en noviembre de 1911; además fue el rector de la Universidad Nacional de México en 1920 y el primer Secretario de Educación Pública del régimen revolucionario en 1921— cabe recordar que en la actualidad Vasconcelos es considerado una figura en lo esencial progresista y coadyuvante de la denominada Revolución Mexicana y de la construcción del México moderno, como uno de los más grandes educadores de la historia de este país, no obstante los extravíos y desvaríos doctrinales en los que incurrió después de la fraudulenta derrota que sufriera en 1929, cuando las elecciones presidenciales de ese año, en las que se opuso a los designios del “jefe máximo” de la Revolución Mexicana, Plutarco Elías Calles.

Antonio Caso, en contraste, maduró poco antes que Vasconcelos como pensador y académico y, dada su cercanía con Justo Sierra, comenzó desde

1909 una brillante carrera primordialmente universitaria, no sólo en su calidad de profesor de “altos estudios” –es decir, de doctrinas filosóficas, metafísica y estética en la Universidad Nacional de México en 1910, así como, un año antes, de sociología en la Escuela Nacional de Jurisprudencia–. Además de eso, Caso fue el primer secretario general de la Universidad Nacional de México. Sin embargo, la Revolución motivó que su carrera perdiera visos políticos y se concentrara en lo académico y universitario. Sería el director de la Escuela de Altos Estudios en 1913 y 1919 y Rector de la Universidad Nacional en 1923 y 1924. Si a Vasconcelos pudiera pensársele el “ateneísta revolucionario”, a Antonio Caso, en contraste, se le suele considerar como el ateneísta porfirista y conservador, no obstante que su prestigio académico brilló muy progresistamente en la coyuntura sociopolítica de 1933, cuando la Universidad Nacional de México concretó su autonomía académica y administrativa –para convertirse en la Universidad Nacional Autónoma de México– y estableció con plena nitidez el principio de libertad de cátedra, como una libertad de docencia e investigación, de la que Caso fue entonces el campeón más visible e indiscutido (Moreno, 1997; Estrella, 2013); el verdadero teórico mexicano de este concepto (Ezcurdia y Hernández Prado, 2012: 142-144).

Pero entonces, ni Vasconcelos fue siempre un “progresista”, ni Caso sería “conservador” y “apolítico” toda su vida, a pesar de que de este modo quieran pintarlos sus respectivas leyendas. Ciertamente, todo inició para ambos en 1909, cuando cada uno se sumó a una causa política diferente. En ese año Caso fue atraído por quienes buscaban la séptima reelección de Porfirio Díaz y Vasconcelos se acercó al antirreeleccionismo que personificaba Francisco I. Madero.

El reeleccionista y el antirreeleccionista

Susana Quintanilla narra en su libro que los futuros ateneístas Nemesio García Naranjo y José María Lozano figuraron entre los asistentes a la

primera sesión de la Comisión de Propaganda del Club Reelectionista en marzo de 1909, en la que se acordó impulsar una publicación periódica y reclutar a más jóvenes intelectuales que apoyaran la próxima reelección de Porfirio Díaz (2008: 165-166). Colaboradores de la efímera revista *Savia Moderna* y de la vigente Sociedad de Conferencias y Conciertos, por ejemplo, Ignacio Bravo Betancourt, Ricardo Gómez Robelo o Rubén Valenti lo hicieron en forma decidida, mientras que otros se unieron a la causa con algunas reticencias, principalmente Antonio Caso.

Siguiendo una tradición del régimen porfiriano, el 2 de abril de 1909, fecha del “aniversario del triunfo de Porfirio Díaz sobre los franceses invasores” (2008: 167), la Convención Nacional del Partido Reelectionista anunció la candidatura del viejo dictador y de su compañero de fórmula, Ramón Corral, con una ceremonia en el Teatro Virginia Fábregas, entre cuyos oradores figuraba Antonio Caso, quien también había aceptado ser el director de la publicación quincenal, *La Reelección*.

De acuerdo con Quintanilla –quien procura de un modo inmejorable los elementos pertinentes para la crónica que ocupa a esta sección del presente artículo–, la noche anterior a dicha ocasión, Caso recibió la visita de Henríquez Ureña, a quien le externó su preocupación por que sus palabras fueran malinterpretadas, pues él estaba a favor de la democracia en el mundo, pero pensaba que México no estaba preparado aún para ella. Sobre todo, Caso temía perder la amistad de Alfonso Reyes, cuyo padre, el general Bernardo Reyes, había sido ya descartado como candidato a la vicepresidencia y también como el más viable sucesor de Porfirio Díaz, asunto que a Alfonso Reyes lo tenía bastante dolido, no sólo con el régimen porfiriano, sino también con la política en general. Sin embargo, Henríquez Ureña recomendó a Caso que hiciera su tarea con la mayor dignidad posible y éste último preparó y ensayó con cuidado su discurso, en el que...

Habló acerca de la democracia y de la imposibilidad de implantarla en México, censuró a los ilusos que formulaban planes irrealizables y dijo que lo urgente era avanzar paso a paso por la senda de la república y que algún día, cuando los mexi-

canos fueran algo comparable con los ciudadanos de Atenas, podrían realizarse los sueños que todos anhelaban (Quintanilla, 2008: 169).

Lo cierto, según Quintanilla, es que el discurso pasó casi inadvertido para la opinión pública. En su reseña de la investidura de Díaz y Corral como candidatos, *El Imparcial* no mencionó siquiera a Caso y *El Heraldito* resumiría su intervención con menos palabras que las dedicadas a los demás oradores. Asimismo, la labor de Antonio Caso como director de *La Reelección* fue, al final de cuentas, más formal que real:

Simplemente, no se presentaba (Caso) a las reuniones (de la revista) y evadía el trato con sus colegas. Estos entendieron el mensaje y lo aceptaron sin chistar. Por más orgullosos que estuvieran de tener a Caso entre sus filas, entendían que su destino estaba en otra parte (2008: 172).

De hecho, pronto tuvieron que sustituirlo en la dirección del que resultaría un muy inadecuado y prescindible órgano de difusión del oficialista y poderoso Partido Reeleccionista.

Pero Caso jamás renunció formalmente al reeleccionismo ni a la dirección de su órgano propagandístico. Henríquez Ureña escribió en su diario que “en mi presencia (Caso) llegó a redactar una carta de renuncia; pero no se atrevió a enviarla... En lo privado se manifestaba enemigo del actual orden de cosas, aunque en manera alguna partidario de Reyes” (2008: 171). Parece muy claro entonces que, recuperando las viejas tesis de su maestro Justo Sierra, Antonio Caso estaba plenamente convencido de la pertinencia y hasta de la inevitabilidad moral de la democracia liberal –electoral, constitucional y representativa– en el mundo entero, misma que iban alcanzando y consolidando las naciones “más civilizadas”, como se decía comúnmente a inicios del siglo XX. Pero igualmente pensaba Caso que México, inclusive después del prolongado Porfiriato, se hallaba muy poco preparado para la democracia y, lo peor de todo, era también en extremo vulnerable a un estallido social violento, cuyas consecuencias serían indeseables desde todo punto de vista. Caso se asumía, pues, como

un demócrata, pero no uno simplista y radical, sino flexible o moderado en el sentido de aceptar que la democracia no era un fin en sí mismo o algo que pudiese alcanzarse inmediatamente para México y a cualquier precio. La democracia arribaría a este país en su debido momento y era preciso trabajar porque lo hiciese con el menor costo político posible.

Existe constancia –dice Quintanilla– de que desde más joven, en la informal Sociedad de Estudios Sociales que organizara Pablo Macedo en Escuela Nacional de Jurisprudencia en 1905...

Caso alborotó al auditorio con un discurso en el que sostuvo que los gobiernos aristocráticos eran menos defectuosos que los democráticos. Maestros y estudiantes saltaron a la palestra para responder al hereje, quien les contestó con elocuencia argumentando que las instituciones británicas le parecían mejores que las francesas y las estadounidenses (2008: 29).

Este hecho revela no solamente a ese demócrata no dogmático que era el inminente ateneísta a principios de 1909, sino también a un joven intelectual mexicano anglófilo que, décadas más adelante, se mostraría especialmente capacitado para apreciar la enorme importancia histórica y moral de la democracia liberal en su modalidad británica, la cual combinaba muy sabiamente tradición con modernidad e individuo y comunidad, según pudo testimoniarlo su gran libro de 1941, *La persona humana y el Estado Totalitario* (Caso, 2015: 107-108).

Pero mientras Antonio Caso colaboraba renuientemente con el Partido Reeleccionista, José Vasconcelos conocía a Francisco I. Madero y se sumaba a su campaña política, por fuerza antirreeleccionista. Los presentaron mutuamente el ingeniero Manuel Urquidi, cuando Madero visitó el Distrito Federal para promover y obsequiar a algunas personas su libro *La sucesión presidencial en 1910* y dar los primeros pasos en la organización de comités de apoyo a su candidatura. Ambos simpatizaron de inmediato porque Vasconcelos, si bien no tenía motivos de queja personal contra el régimen de Díaz, anhelaba un cambio político para México y era espiritista, al igual que Madero (Quintanilla, 2008: 181). En esos

primeros meses de 1909 Vasconcelos se hallaba concentrado en hacerse un filósofo. “Su magna ilusión no consistía en transformar a México, sino al pensamiento occidental” (2008: 181-182).

A mediados de mayo, Madero regresó a la Ciudad de México para atestiguar la creación del Centro Antirreeleccionista de México, que incluiría las firmas de los veteranos periodistas Filomeno Mata y Paulino Martínez; de profesionistas destacados como el licenciado Emilio Vázquez Gómez y el ya mencionado Ingeniero Urquidi y de jóvenes intelectuales que eran abogados también: Federico González Garza, Luis Cabrera, Roque Estrada y, por supuesto, José Vasconcelos. Desde las primeras actividades políticas del Centro...

Vasconcelos descubrió que era un orador pésimo y que lo suyo era la palabra escrita. No dudó en aceptar el puesto de director de *El Anti-reeleccionista*, un semanario de escaso tiraje y de aparición impredecible que había iniciado el periodista Paulino Martínez (Quintanilla, 2008: 182).

A diferencia del evasivo y mal director editorial que sería Caso, Vasconcelos asumió con entusiasmo su cargo de editor principal y “se comprometió a fondo” —escribe Quintanilla— con la campaña y la causa maderistas. Supervisaba todos los aspectos de la producción, impresión y distribución de *El Anti-reeleccionista*, pero sobre todo escribiría brillantes artículos que llamaron particularmente la atención de Madero, quien dijo que “al leer esos artículos, no parece que (vengan) de un joven como Vasconcelos, sino de una persona de edad” (2008: 183). Pero víctima de su propio éxito, el órgano de difusión del maderismo terminó por convertirse casi en un diario y Vasconcelos tuvo que separarse de la dirección, para ser sustituido por Félix Palavicini.

El 28 de septiembre de 1909 a las 12 del mediodía en punto, un grupo de policías que llegó con una orden judicial acusando “al periódico de haber injuriado al primer magistrado de la nación” (2008: 191) procedió a clausurarlo, a requisar las nuevas rotativas y arrestar al personal presente de redactores, tipógrafos, reporteros, empleados administrativos y

taquígrafas, inclusive. José Vasconcelos y Federico González Garza escaparon hacia la Hacienda del Limón, en San Luis Potosí, desde donde se comunicaron con Madero. Éste les respondió que hubieran servido más a la causa dejándose atrapar:

Si usted se separa de nuestro partido, va a perder, quizá, la mejor oportunidad que se le presente en su vida de ocupar un puesto distinguido entre sus conciudadanos... En cambio, retirándose (...) se conquistará usted, cuando mucho, que lo traten con lástima, si no es con desprecio, pues (...) a pesar de haber principiado la campaña con tanto vigor, se desmoralizó con el menor obstáculo con el que tropezamos... (2008: 191-192).

Le escribió Madero a Vasconcelos, con palabras a la vez martiriológicas y visionarias, las cuales le aseguraban a Vasconcelos un lugar preeminente en la historia política de México, como uno de los constructores de la accidentadísima democracia mexicana. Pero en lo inmediato se alejó el oaxaqueño del antirreeleccionismo y, por motivos inciertos y personales, se trasladó a Nueva York —había aprendido inglés desde niño, en la escuela elemental de Eagle Pass, Texas, donde la difícil convivencia con compañeros y profesores incubó su inveterado antinorteamericanismo (Vasconcelos, 1999: 64 y ss)—. Allí se enteró del resultado de las elecciones presidenciales mexicanas y del aplastante pero muy irregular triunfo de la fórmula Díaz-Corral sobre la de Madero y Francisco Vázquez Gómez. Decidió entonces regresar para apoyar a Madero en lo que estaba seguro que iba a ser ya un movimiento no electoral y pacífico, sino violento y armado. Se hallaba a punto de estallar la llamada Revolución Mexicana.

Las elecciones tuvieron lugar el 26 de junio de 1910, en medio de las celebraciones del Centenario por (el inicio de) la Independencia de México, que alcanzaron su punto culminante durante el mes de septiembre en un país que no pensaba que para los primeros meses del siguiente año estaría plenamente convulsionado. No obstante la entusiasta e intensa campaña electoral maderista, la reelección de Díaz se apreciaba en principio tan rutinaria y tranquila como las seis anteriores.

Pero después de las elecciones comenzaron los problemas. El Partido Antirreeleccionista solicitó anularlas y, al serle ello negado, sus miembros comenzaron a pensar en un levantamiento que tendría lugar, muy simbólicamente, el día 14 de julio. Madero decidió primero agotar todos los recursos legales, pero tras su experiencia encarcelado, convocó en el Plan de San Luis al célebre alzamiento del 20 de noviembre, que no prendió de inmediato, pero que poco a poco sacó al porfirismo de su autocomplaciente situación rutinaria.

“Zafarrancho de bandolerismo”, comenzó llamándosele al movimiento armado maderista, aunque para el 24 de marzo de 1911, el Ateneo de la Juventud debía cancelar su sesión en el salón de actos de la Escuela de Jurisprudencia, tanto por la falta de quórum, como porque Carlos González Peña llegó con la noticia de que Díaz había solicitado la renuncia a casi todos los miembros de su gabinete, incluido Justo Sierra, en un intento por negociar con los rebeldes (Quintanilla, 2008: 260-261). Entre éstos figuraba ya José Vasconcelos, quien tras dejar en casa de Alfonso Reyes los tomos completos de su preciada *Encyclopaedia Britannica* –“Mambrú se fue a la guerra...”–; tales eran la acción y la contraseña convenidas (Reyes, 1983: 212)–, arribó el 26 de abril a Washington D. C. como representante del Gobierno Provisional de México, presidido por Francisco Ignacio Madero.

El 7 de mayo concluyeron sin éxito las negociaciones entre el régimen porfiriano y los representantes maderistas. El 10 de mayo tomaron Ciudad Juárez Francisco Villa y Pascual Orozco y Porfirio Díaz se comprometía “a renunciar antes de que finalizara el mes” (Quintanilla, 2008: 266). Al conocerse esta noticia durante las siguientes fechas, multitudes violentas exigieron en la Ciudad de México, ante la Cámara de Diputados, la renuncia de Díaz y ésta tuvo lugar el 25 de mayo de 1911, luego de “30 años, 3 meses y 18 días de gobierno directo (...) y casi 34 de dictadura” (*Ibidem*). Francisco León de la Barra asumió la presidencia interina de la República, con la misión de convocar a nuevos comicios presidenciales y, según Quintanilla, en esos momentos “Caso se declaraba ‘más porfiriano

que nunca', mientras que Reyes vivía en el desencanto, sin entusiasmo alguno por las cuestiones épicas y políticas" (2008: 267).

A las 4:26 de la madrugada del 7 de junio de 1911 se sintió un muy fuerte temblor en la Ciudad de México, que sería el preámbulo de la entrada triunfal, ese mismo día, de Madero en una elegante carroza tirada por caballos, junto con su ejército revolucionario. En el llamado Zócalo de la capital mexicana lo esperaba León de la Barra y fue vitoreado por una multitud inmensa. El 9 de junio también llegaba a la Ciudad de México, procedente de La Habana, Cuba –habiendo pasado por el puerto de Veracruz–, el general Bernardo Reyes, con la intención aún vigente de lograr el poder presidencial, para desconsuelo de su vástago ateneísta, quien trataba en vano de convencerlo de que se retirara de la política. Escribe Quintanilla que en esas fechas, Antonio Caso y Alfonso Reyes “se buscaban mutuamente para sentir juntos cómo se derrumbaba el mundo” (2008: 271): el primero, muy temeroso de que el final del Porfiriato condujera a una violenta crisis política –lo que finalmente ocurrió– y el segundo, convencido de que las aspiraciones de su padre podían ser fatales y llevarlo hasta su destrucción personal –como sucedió durante la denominada Decena Trágica de febrero de 1913–.

Pero el ateneísta antirreeleccionista y revolucionario fue muy bien recibido por sus colegas con un banquete en su honor en el distinguido restaurante Sylvain, al que asistieron, entre otros miembros, Alfonso Cravioto, Isidro Fabela, Luis Castillo Ledón, Carlos González Peña, Martín Luis Guzmán e, inclusive, Antonio Caso. José Vasconcelos dijo allí a los ateneístas que habían hecho mal en no apoyar el movimiento primero democrático y después insurgente de Francisco I. Madero. Lo más lógico, para la sobrevivencia del organismo, era que Vasconcelos asumiera su presidencia y ello aconteció en noviembre de 1911. Antes, sin embargo, desde el mes de julio, Antonio Caso había renunciado a la Secretaría General de la Universidad Nacional de México y, en agosto, la Convención del Partido Constitucional Progresista nombraba a Madero y a José María Pino Suárez como candidatos a la presidencia y a

la vicepresidencia de México, respectivamente. El general Reyes partió para Nueva Orleans el 23 de septiembre y, por supuesto, Madero y Pino Suárez ganaron las elecciones presidenciales el 15 de octubre de 1911.

Al frente del Ateneo, Vasconcelos –apunta Quintanilla–...

Contribuyó a derribar la fachada porfiriana de su generación y a construir proyectos que habrían de modificar el perfil del campo cultural mexicano. Haría las veces de intermediario entre el Ateneo y el gobierno central, echaría a andar la Universidad Popular Mexicana, modificaría el nombre y los estatutos del Ateneo, desde 1912 llamado de México y no de la juventud y triplicaría el número de socios... Si Vasconcelos no hubiera sido presidente del Ateneo, éste hubiera sobrevivido menos de los tres años que aún le quedaban (2008: 275).

El anglófono y el anglófilo

Ciertas conclusiones son claras, entonces: el antirreeleccionista de los ateneístas era un demócrata accidental y predispuesto al hecho de que la democracia fracasara y sólo pudiera recuperarse mediante la fuerza de las armas, mientras que el reeleccionista aquí evocado era un demócrata aspiracional que no quería transigir por ningún motivo con la violencia política y que anhelaba la democracia a través de recursos pacíficos y, sobre todo, legales, no obstante que ellos se generaran en un contexto no democrático, como el del Porfiriato. ¿De dónde provenían y cuáles eran las consecuencias de las respectivas formas de pensar de José Vasconcelos y Antonio Caso? La propuesta de esta comunicación es que ambas surgieron –al menos en parte– del modo en que cada uno de estos personajes entendió la anglosfera y que sus consecuencias fueron que Vasconcelos abjuró por completo de la democracia y abrazó finalmente al totalitarismo en su versión nazi, mientras que Caso se hizo, con el paso del tiempo, cada vez más liberal y demócrata, de manera tal que en la coyuntura histórica de la Segunda Guerra Mundial adoptó un claro partido por los ejércitos aliados, reivindicando en particular –y muy inusualmente en el contexto mexicano y latinoamericano– la democracia británica, mucho más que a la norteamericana.

Pero ¿qué entender por la angloesfera (en inglés, *anglosphere*)? Daniel Hannan concibe esta entidad como la porción de habla inglesa del Occidente o de la cultura o la civilización occidental; como el conjunto de pueblos o naciones que desarrollaron no solamente el idioma inglés, sino, sobre todo, las tradiciones legales y políticas originadas en suelo británico y que fueron trasplantadas a otras partes del mundo (2014: 4-14 y 313-346). La angloesfera estaría compuesta por el Reino Unido de la Gran Bretaña, los Estados Unidos de América, Australia, Nueva Zelanda y Canadá, principalmente. Ella ha sido fundamental para la consolidación e inclusive la problemática expansión de la democracia liberal por todo el mundo y, asimismo, de la economía de mercado. Por ello ha causado igualmente que la actual globalización pueda entenderse como una “anglobalización” (Hannan, 2014: 243 y ss). Pero lo más relevante de la angloesfera, desde el punto de vista histórico, no es tanto el éxito y la difusión universales de la lengua inglesa y de sus formas culturales asociadas, sino, muy especialmente, la promoción imperfecta y accidentada de una *rule of law*, del “imperio de la ley” o del “estado de derecho”: del principio cultural de que ante todo hay que cumplir *siempre* con las leyes, porque éstas son o pueden y deben ser las normas de convivencia entre individuos iguales —ante la ley—.

La *rule of law* conlleva no solamente una garantía para los derechos de propiedad y una regulación adecuada —que aspira a ser cada vez más justa— del comercio libre entre productores individuales no monopolistas, sino una concepción del poder político como sujeto a reglas universales y surgido de una relación de *primus inter pares* —“el primero entre sus iguales”—, o bien entre individuos formalmente iguales, que conceden o que autorizan que alguno de ellos los gobierne o los represente a todos, necesariamente con el consentimiento de dichos *pares* —de ahí el principio revolucionario norteamericano de *no taxation without representation*; “que no haya impuestos que no acepten nuestros representantes”—. A partir de la medieval Magna Carta de 1215 impuesta al Rey Juan “Sin Tierra” por un Parlamento de señores feudales, los pueblos de la angloesfera se

hicieron, paso a paso, paradigmática y sólidamente democráticos y se convirtieron en un poderoso resorte occidental de la democracia liberal moderna y de una *rule of law* indispensable para que esa democracia funcione (Hannan, 2014: 110-126).

José Vasconcelos no valoró debidamente la angloesfera y sus implicaciones. En opinión del “ateneísta revolucionario”, era la civilización occidental en su conjunto, surgida de Grecia y desarrollada por las grandes naciones europeas, como Francia, Alemania, España, la propia Gran Bretaña o los países nórdicos y bajos —quienes influyeron claramente en los lugares más civilizados del continente americano; por ejemplo, los Estados Unidos, Canadá o Argentina—, aquella que ideó y que ha promovido la democracia liberal en el mundo entero. Concretamente, para el caso de México y de gran parte de América Latina, Vasconcelos propuso que España había sido “nuestra madre”, y Francia, “nuestra maestra” (Vasconcelos, 1937: 448) y que de no ser por los obstáculos interpuestos al proceso de la civilización, ésta hubiera arraigado ya en los propios México y Latinoamérica. Pero a dichos obstáculos había que combatirlos, en última instancia —pensaba Vasconcelos—, por medio de la fuerza o de la violencia. Antonio Caso, en contraste, siempre eludió elogiar a la violencia o apelar a ella y más bien reivindicó permanentemente la legalidad.

Hoy es común rastrear las ideas políticas e históricas de José Vasconcelos en los volúmenes de su gran autobiografía novelada —el *Ulises criollo*, de 1935; *La tormenta*, de 1936; *El desastre*, de 1938; *El proconsulado*, de 1939 y *La flama*, de 1959— o en aguerridos ensayos como “La raza cósmica”, de 1925 (Vasconcelos, 2015). Un libro suyo, sin embargo, contemporáneo a las entregas más logradas de aquella autobiografía, expresó con meridiana claridad dichas ideas, prescindiendo de las vivencias personales o de su aspecto biográfico. Se trata de la *Breve historia de México*, de 1936 (Vasconcelos, 1937). En este texto olvidado, aunque sumamente revelador, Vasconcelos concluyó que México y muchas otras naciones latinoamericanas eran esencial y cabalmente mestizas, con un componente español enaltecedor e

imprescindible al que un fenómeno singular lograría demeritar y denostar para promover un muy dañino “aztequismo” en suelo mexicano y un auténtico “incaísmo en la América del Sur” (1937: 302).

Ese fenómeno podía llamarse en México “poinsettismo”, “Plan Poinsett” o “Programa de Poinsett” (1937: *passim*) –términos inspirados en Joel Poinsett, el primer representante de los Estados Unidos de América en la República Mexicana, de 1825 a 1830–, que consistía en el proyecto anglosajón y principalmente estadounidense de quebrantar el alma mestiza de los pueblos latinoamericanos, promoviendo exitosamente en sus sociedades una intensa guerra de castas –especialmente entre indígenas, criollos y “peninsulares”–, una inviable y desatinada organización nacional liberal-individualista, como federación de estados soberanos e inclusive, un hostigamiento protestante, judío y masónico contra la catolicidad de nuestros pueblos, con el doble propósito de obtener provecho de Latinoamérica y de México como entidades ingobernables y caóticas y de favorecer los intereses económicos del capitalismo yanqui y británico, tanto como las ambiciones de poder de las naciones anglosajonas. Con la Doctrina Monroe, formulada desde 1823, los Estados Unidos de América se reservaron para sí un control de México –roto y empobrecido por el “poinsettismo”– y trabajaron porque exclusivamente la Gran Bretaña –entre los países europeos– adquiriera influencia sobre Sudamérica. Vasconcelos destacaba en su *Breve historia de México* una triada nefasta de embajadores norteamericanos en este atribulado país, promotores y artífices eficaces del “poinsettismo”: el aludido Poinsett, Henry Lane Wilson –uno de los responsables directos de la caída y muerte del presidente Madero en 1913– y Dwight W. Morrow, el embajador estadounidense durante las presidencias de Plutarco Elías Calles y Emilio Portes Gil y gran consolidador del inequívoco sojuzgamiento de México y su gobierno a los intereses económicos y políticos de la gran potencia del Norte.

Bajo esta perspectiva dual de un alma o, más bien, una raza mestiza –indígena y española, lograda en México y en países afines; Vasconcelos siempre creyó muy importantes a “las razas” humanas; no se debe olvidar

que una de sus tesis filosóficas fundamentales fue la de la “raza cósmica”– y del “poinsettismo”, José Vasconcelos interpretó las campañas política y militar y la presidencia de Francisco I. Madero como el momento en que México pudo haber ingresado al concierto de las naciones civilizadas y democráticas del mundo. Pero el imperialismo angloparlante no iba a permitir eso y los gobiernos del usurpador Victoriano Huerta y del porfiriano Venustiano Carranza regresaron a México a su habitual condición de despotismo y barbarie, tan rentables para el imperialismo mencionado. Las cosas se corrigieron un tanto, según Vasconcelos, con la presidencia de Álvaro Obregón –de 1920 a 1924–, quien retomaría los civilizados ideales maderistas y gobernó con personas asimismo civilizadas y educadas, como el propio José Vasconcelos, quien fue su flamante y –a la fecha considerado en México– ejemplar Secretario de Educación Pública –algo que, sin duda alguna, sería (Garcíadiego, 2015: 29-49)–.

Sin embargo, la posterior presidencia de Elías Calles y la malograda ambición de Obregón, quien buscó reelegirse para traicionar ostensiblemente la revolución maderista, terminaron por descomponer en forma absoluta los esfuerzos de esa revolución. Fue en dicho momento de la historia de México –hacia 1928– cuando Vasconcelos se apartó completamente de la democracia liberal –en particular, en su país– y decidió concebirla como un mero instrumento estratégico para realizar una labor que tan sólo era culminable mediante la violencia política y militar. Asesinado Obregón –siendo ya presidente electo– hubo nuevas votaciones en noviembre de 1929. Plutarco Elías Calles estaba convertido en el “jefe máximo de la Revolución Mexicana” y desplegabla lo que hoy se conoce como el Maximato, a través de una serie de presidentes –entre 1928 y 1934– que Vasconcelos llamó, acertadamente, “peleles”: Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Abelardo Rodríguez Luján. Escribió el propio Vasconcelos en su *Breve historia...*:

Había aceptado la postulación de los independientes el (ciudadano) José Vasconcelos, ex Ministro de Educación Pública de Obregón y veterano maderista. La había aceptado, no porque creyese que un gobierno como el de Calles pudiese reconocer

los efectos de una votación libre, sino para dar el ejemplo y para preparar el terreno a una rebelión nacional que echase fuera del gobierno a toda la bastardía callista (1937: 617-618).

Tuvieron lugar las elecciones, triunfó fraudulenta y aplastantemente, con dos millones de votos, el candidato oficial, Pascual Ortiz Rubio, y a Vasconcelos le fue asignado el último lugar de la votación presidencial, con ridículos 12 mil sufragios (1937: 620). Pero Vasconcelos se haría llamar “presidente electo” –como había hecho Madero– y pronunció el “Plan de Guaymas”, convocando a la rebelión armada. Él mismo consiguió con pesar inmenso:

El pueblo (...) no supo refrendar sus aplausos cuando llegó la hora de hacer respetar el voto que hizo presidente a Vasconcelos. No se consumó la rebelión prevista y anunciada por el candidato. Prefirieron algunos esperar otra elección en la que sí se respetara el voto... Aún están esperando (1937: 616).

Y en otro lugar del mismo libro, puede leerse lo siguiente:

Este país, dijo una vez Vasconcelos a un general que le rehusaba apoyo armado; este país ha hecho cien revoluciones para encumbrar caudillos del tipo Santa Anna y hoy que pretendo hacer respetar el sufragio, no hallo cien hombres que quieran acompañarme a la Sierra. Y preguntaron algunos militares al candidato derrotado que los excitaba: ¿cuenta usted con el apoyo de los Estados Unidos? Y Vasconcelos respondía: porque no cuento con ese apoyo, por eso cada mexicano debería aprestarse a sostenerme. Y no halló más eco que la indiferencia y la burla (1937: 626).

Luego de este episodio que de nuevo llevaría a Vasconcelos al exilio en Estados Unidos y que le puso los últimos remaches a su desconfianza en la democracia –ahora ya en general–, se le vio protagonizando ese otro capítulo de su participación en la revista mexicana pronazi, *Timón*. Hoy es ampliamente aceptado este pasaje de la vida de Vasconcelos, que por mucho tiempo fue soslayado en la historiografía mexicana. El primer autor que lo destacaría fue el crítico literario judío nacido en Ucrania, Itzhak Bar-Lewaw, quien en 1966 lo examinó en su libro, *José Vasconcelos*,

vida y obra (Editora Intercontinental, México, con prólogo de Salvador Azuela) y después en *La revista "Timón" y José Vasconcelos*, de 1971 (Casa Edimex, México). Estas investigaciones han sido secundadas en las últimas décadas, entre otros autores, por Héctor Orestes Aguilar, Mauricio Pilatowsky y el historiador mexicano Alejandro Rosas (Bar-Lewaw, 1982; Rosas, 2005; Aguilar, 2007; Pilatowsky, 2014).

Timón apareció de febrero a junio de 1940 en 17 números. Su primera entrega ocurriría el 22 de febrero. José Vasconcelos figuraba como director y el cubano César Calvo como "gerente" administrador. Es sabido que Walter Dietrich —o Arthur, según Aguilar—, miembro del Partido Nacional Socialista Obrero Alemán y agregado de prensa de la Embajada de Alemania en México, puso el financiamiento necesario para la que buscaba llamarse también "revista continental". Tuvo 60 colaboradores, la mayoría de ellos periodistas derechistas de poca monta, como Carlos Roel o Francisco Struck, pero asimismo plumas prestigiadas como Andrés Henestrosa, Gerardo Murillo Cornado —conocido como el Dr. Atl—, Alejandro Junco, Rafael Aguayo Spencer, David Niño Arce, María Elena Sodi de Pallares y, desde luego, el propio José Vasconcelos.

La revista era de noticias culturales y políticas internacionales, aunque ponía un énfasis en las alemanas y entre ellas, precisamente, en los progresos y los planes del nazismo durante la guerra en curso. Su material fotográfico era alemán, italiano y japonés y exaltaba adicionalmente los logros nipones. Las secciones de la revista llevaban títulos como "Libros e ideas", "Panorama internacional", "La semana de México" o "Documentos para la historia". Tenían un fuerte contenido antialiado —antibritánico, antifrancés y, sobre todo, antijudío—. Los EUA no entraban todavía en la guerra, de modo que no había muchas críticas hacia ellos, pero sí la advertencia de que se mantuvieran al margen de las acciones bélicas, porque la victoria alemana estaba asegurada. Y México haría muy bien en prepararse para un régimen pronazi que podría encabezar... José Vasconcelos. La revista incluía artículos firmados por éste y editoriales anónimos claramente escritos por él. Igualmente, mos-

traba fotografías de Vasconcelos y de sus colaboradores con personal de la embajada alemana, ostentando una clara filiación nazi. En el artículo editorial sin firma de su primer número, intitulado “*Timón se define*”, se leía que...

Por el momento nuestro interés reside en el debilitamiento de la hegemonía anglosajona en el Planeta. Nuestra exigencia de pueblos en formación es que se derrumben todas las barreras que han estorbado nuestro progreso... Detrás de nuestros fracasos se ha alzado sonriente el poinsettismo, más poderoso cada día... (Aguilar, 2007: 152-153).

No puede haber duda acerca de quién escribió estas líneas. Pero en el número 16, del 8 de junio de 1940, con el título de “La inteligencia se impone”, Vasconcelos mismo afirmaba:

La fuerza no le viene a Hitler del cuartel, sino del libro que le inspiró su cacumen. El poder no se lo debe Hitler a las tropas, ni a los batallones, sino a sus propios discursos... Hitler representa, en suma, una idea, la idea alemana, tantas veces humillada antaño por el militarismo de los franceses, la perfidia de los ingleses. En contra de Hitler, es verdad, se hallan combatiendo “democracias” gobernadas por civiles. Pero son democracias de nombre... (Bar-Lewaw, 1982: 155).

Y en otro artículo del número 14 –correspondiente al 14 de mayo de 1940–, llamado “Ante el destino”, Vasconcelos decía que...

Los acontecimientos bélicos se precipitan con tal rapidez que nada puede pronosticarse con una hora de anticipación. Pero lo que sí va apareciendo evidente, aun para los empecinados, es el triunfo de Alemania sobre sus rivales... Hasta las piedras saben ya que la democracia quedó enterrada desde el día en que los principales pueblos de la época entregaron sus destinos, ya no a la libertad del sufragio, como en las pequeñas repúblicas medioevales de Italia o de España, sino (a) las maffias (*sic*) judeo-masónicas que han venido explotando el afán y la angustia, la inocencia y la desventura de las naciones... Alemania se levantó a la voz de sus poetas y sus filósofos para constituir lo que será, ya mañana, el primer imperio de la época (Pilatosky, 2014: 167).

En efecto, Mauricio Pilatowsky destaca que en los primeros cinco meses de 1940 las tropas de Hitler conquistaron Dinamarca, Noruega, Luxemburgo, Holanda, Bélgica y Francia y no pasaron sobre Gran Bretaña, sólo por el obstáculo que representaba el Canal de la Mancha. Los pronósticos de *Timón* mostraban ser acertados y el capítulo VIII y final de *La persona humana y el Estado totalitario*, de Antonio Caso —que se publicaría al año siguiente, 1941—, reflejaba justo la desazón de quienes no querían el triunfo del hitlerismo. Entretanto, como ha escrito Héctor Orestes Aguilar, “tres días después de la entrada de la Wehrmacht en París, el 15 de junio de 1940, Calvo fue arrestado y *Timón*, confiscada para siempre por la Secretaría de Gobernación” (Aguilar, 2007: 157).

Es claro que en 1940, entonces, Vasconcelos se dejó guiar por el dicho de que “el enemigo —es decir, Alemania nazi— de mi enemigo —los anglosajones— es mi amigo”. Por fin había surgido una potencia capaz de sojuzgar a las que tanto odiaba. Y después de la Segunda Guerra Mundial persistiría, sin embargo, en sus ideas afines al totalitarismo. En 1955, por ejemplo, escribió el prólogo para la segunda edición del libro del periodista mexicano pronazi, Salvador Borrego, *Derrota mundial* (Tipografías Editoriales, México). Ese prólogo de Vasconcelos y el libro de Borrego alegaban que la versión histórica aceptada para esta guerra era, obviamente, la de los vencedores. Los nazis no habían causado el desastre que se les atribuye. El Holocausto era una mera invención de los judíos. Alejandro Rosas sugiere así que...

El nazismo no fue ni el único ni el último desliz antidemocrático de Vasconcelos. En la década de los 50 fue recibido por Franco en España, Perón en Argentina y Batista en Cuba. Más significativo resultó el caso de Fidel Castro. Se dice que cuando el Comandante asumió el poder, Vasconcelos le envió una carta aconsejándolo: “no siga usted el ejemplo de debilidad de Madero, sea usted duro; porque si no; se lo traga la realidad de un pueblo que no le va a responder” (Rosas, 2005).

¿Y Antonio Caso? ¿Cómo se condujo el aquí llamado “ateneísta conservador” durante las décadas de los años veinte, treinta y cuarenta del

pasado siglo xx? Pues básicamente recluso dentro de la vida académica, entregado a los “altos estudios” que cultivaba en la renaciente Universidad Nacional de México y a la construcción de un sistema filosófico propio, que publicó por primera vez en un opúsculo de 1916 y un pequeño libro de 1919: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (Caso, 1972). Este libro y ese sistema proponían un “cristianismo filosófico” vinculado al alma mestiza del pueblo mexicano, conforme al cual la realización del sentido de la vida humana radicaba en una existencia no como interés económico y ni siquiera como desinterés y contemplación estéticos, sino como amor o caridad en el sentido cristiano, agustiniano o franciscano del término. Toda la filosofía universal, desde la griega y la de todos los pueblos antiguos de la Tierra, hasta la moderna y contemporánea —enseñaba Caso en las aulas de la universidad mexicana—, podía reducirse a sólo tres palabras: “imitad a Jesús”; pero no al Jesucristo divino, sino sencillamente a Jesús, el ser humano más perfecto y completo de cuantos haya habido en la historia. Y claro que el cristianismo filosófico casiano aproximaba al filósofo al pensamiento católico y al conservadurismo ideológico-político relacionado con éste, pero Caso siempre insistiría en que él no era propiamente un católico o un cristiano en su acepción religiosa; lo era sólo y estrictamente en el plano filosófico.

Y mientras que “el maestro Antonio Caso” desarrollaba y enseñaba su filosofía personal, comenzó también a escribir sobre México en algunos de sus libros de la década de los veinte: concretamente en los *Discursos a la nación mexicana*, de 1922 y *El problema de México y la ideología nacional*, de 1924. En el primero de estos textos Caso afirmaría que Rusia...

Tiene problemas que se confunden con los nuestros. Debe convertir su despotismo genuino, oriental, en vida libre, popular y representativa. Y éste es cabalmente nuestro pavoroso problema nacional, a partir del día en que se proclamó la república sobre el desastre imperial de don Agustín de Iturbide (Caso, 1976a: 28).

En el segundo libro señalaba que...

Mientras no resolvamos nuestro problema antropológico, racial y espiritual; mientras exista una gran diferencia humana de grupo a grupo social y de individuo a individuo, la democracia mexicana será imperfecta; una de las más imperfectas de la historia. Pero es imbécil decir que no nos hallamos preparados para realizarla por completo y que, por lo tanto, debemos optar por otra forma de gobierno. Los fusilamientos de Padilla y el Cerro de las Campanas probarán siempre que en suelo de México no arraigan imperios. Lo que arraiga es la tragedia terrible en que vivimos, en que nos movemos y somos (Caso, 1976b: 70-71).

Esos fusilamientos eran los de Iturbide y Maximiliano de Habsburgo y aquel “pavoroso problema nacional”, aquella “tragedia terrible en que vivimos (...) y somos”, no era otra que una democracia extremadamente defectuosa y apenas insinuada, vinculada además a las grandísimas injusticias del México de las primeras décadas del siglo XX y a la imposibilidad de superarlas a éstas con otro régimen que no fuese el democrático, tan, pero tan corregible en la nación latinoamericana. En ambos libros Caso se animaba a poner por escrito lo que había venido pensando desde hacía lustros: la tesis de que México, al igual que todos los países del mundo, finalmente habría de hacerse democrático, pero a través de vías que en realidad construyeran dicha democracia y no mediante las engañosas de la violencia o de una dictadura incluso benevolente, como la de Díaz. En un artículo publicado en el diario *Excelsior*, el 18 de mayo de 1925, Caso se permitió inclusive cuestionar directamente al mito fundacional del nacionalismo revolucionario —el mito del irredento carácter explotador de la dictadura de Porfirio Díaz— reivindicando prudente, pero valientemente, al Porfiriato:

Las causas eficientes y profundas de la Revolución Mexicana hay que buscarlas en el curso de la historia nacional, desde sus comienzos, y no atribuir las, apresuradamente, a sólo el gobierno que derrocó el movimiento acaudillado por don Francisco I. Madero (1976c: 315).

Caso persistiría, pues, en su manera de pensar de los primeros años del siglo y la afinó con la filosofía de la existencia humana como cari-

dad que desarrolló durante las décadas de 1910 y 1920. Al persuadirse de que los humanos éramos, ante todo, seres morales y de que nuestra moralidad descansa en una libertad de la que carecen los demás animales en la naturaleza, Caso abjuraría cada vez más de la violencia y se fue acercando mucho a una postura liberal reivindicadora de la libertad esencial humana y de sus más importantes corolarios políticos —a los que llamó, recuperando la expresión del dramaturgo noruego, Henrik Ibsen, “los puntales de la sociedad”: la libertad de pensamiento y de expresión; la libertad de asociación política y la libertad para poseer bienes, tanto como para producirlos e intercambiarlos—, misma que se hizo cabalmente manifiesta en el mes de septiembre de 1933, en el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos (Moreno, 1997: 218). En este congreso y haciéndose eco de la inminente propuesta del futuro régimen cardenista en torno a una educación socialista para todos los mexicanos, el exalumno de Antonio Caso, director de la Escuela Nacional Preparatoria y líder obrero e izquierdista, Vicente Lombardo Toledano, propuso que la Universidad Nacional Autónoma de México adoptara como doctrina oficial al materialismo histórico y dialéctico de Marx y Engels, a lo cual se opuso vehementemente —defendiendo la “libertad de cátedra” como una libertad de enseñanza e investigación— Antonio Caso en ese mismo Congreso, así como en la prensa escrita de la época y en varios de sus libros de las décadas de los años treinta y cuarenta.

Muy brevemente, la propuesta de Caso señalaba que todas las filosofías o doctrinas oficiales, adoptadas por una universidad o por algún Estado político, son excluyentes y totalitarias. Ellas se asumen siempre como la verdad alcanzada, como la verdad absoluta e impiden que otras doctrinas filosóficas y científicas hagan sus respectivos aportes —en el clima de libertad que requieren para desarrollarse— de los que muy bien puede provenir la verdad acerca de cualesquiera materias. “Filosofía oficial” es un término que contradice al de “filosofía”, la cual es “amor a la sabiduría” o búsqueda incansable del conocimiento necesariamente perfectible (Caso, 2015: 48-53).

El Congreso de Universitarios de 1933 aprobó finalmente la propuesta de Vicente Lombardo Toledano y obligaba al rector Medellín a aplicar la resolución adoptada, pero como lo destaca Alejandro Estrella...

Entre vivas a Caso y a la libertad de cátedra los estudiantes católicos, apoyados por los profesores de la Facultad de Derecho, promovieron una huelga general que desembocó en la renuncia de los directores de las diferentes facultades y del rector Roberto Medellín. En la Asamblea Constituyente de la Universidad, las organizaciones católicas lograron que (Manuel) Gómez Morin fuera elegido rector interino... (Estrella, 2013: 563).

Y este relevante personaje de la historia política de México —entre otras cosas, futuro fundador, en 1939, del Partido Acción Nacional— se encargó de que dicho punto del congreso universitario jamás fuera llevado a cabo, aunque también de que la Universidad de México culminara su relevante autonomía, la cual se olvida hoy que fue conquistada en contra de un Estado que veía con buenos ojos a la doctrina marxista que aspiraba a hacerse oficial. Inclusive, el gobierno mexicano de entonces intentó ahogar a la UNAM al regatearle el subsidio estatal o público que en la actualidad no sólo es incuestionable, sino prácticamente total. Caso defendió elocuentemente sus ideas en favor de la libertad de cátedra y contrarias a la intromisión del Estado en la actividad universitaria a partir de 1933, pero el más importante de sus escritos al respecto apareció como el capítulo segundo del libro que publicara en 1941. Ese capítulo se llamaba “La filosofía oficial y la filosofía” y el libro, *La persona humana y el Estado totalitario*. Esta obra es extremadamente relevante en la producción filosófica casiana, porque es el libro en el que Caso argumentó del modo más completo su convicción democrática liberal, oponiéndola a los dos totalitarismos políticos que en aquellos tiempos —finales de los años treinta y principios de los cuarenta en el siglo XX— constituían una muy seria amenaza para la democracia en el mundo: los regímenes de la Alemania nazi, al mando de Adolfo Hitler, y de las rusias soviéticas, gobernadas por José Stalin (Ezcurdia Corona y Hernández Prado, 2012: 145-209).

La frase más resonante de *La persona humana y el Estado totalitario* indica que “*el liberalismo es falso, pero la libertad es verdadera*” (Caso, 2015: 109; cursivas del propio Caso). Con ella Antonio Caso quería decir que si el liberalismo es concebido como la doctrina principalmente decimonónica que entiende a la libertad de los seres humanos y a la democracia liberal como fines en sí mismos, entonces dicho liberalismo es erróneo, porque los humanos no adquirimos por evolución social o de un modo histórico-cultural nuestra libertad inherente, sino que *ya somos seres libres* –incluso por evolución natural, misma que al generar a la humanidad, produjo nuestra libertad esencial, capaz de propiciar, ahora sí con el desarrollo de la civilización, las libertades civiles de pensamiento y expresión, asociación política y disposición y creación de bienes–. Por otro lado, la democracia tampoco es un fin en sí mismo, sino que es en rigor un *medio* –el mejor de todos los disponibles, entre los que figuran también las monarquías y las dictaduras– para alcanzar o lograr la *república culta*, o bien la mejor sociedad política de las personas humanas.

Ser persona es ser insustituible, propuso Antonio Caso en su libro de 1941 (2015: 142-144). Son insustituibles cada uno de los seres humanos y también las sociedades que ellos conforman. Pero en estas *personas sociales*, compuestas por *personas humanas* y al entero servicio de semejantes personas, pueden y deben equilibrarse del mejor modo posible los elementos esenciales de la república culta, es decir, la *libertad*, la *autoridad* y la *ley*, con el efecto de un bienestar y una prosperidad indiscutibles, que consisten en el desarrollo multifacético de las personas humanas, integrantes de la república culta (2015: 35-38).

Ni las monarquías ni las dictaduras son el medio más adecuado para conseguir esta república singular. El medio de mayor calidad es la democracia nacida en la antigua Atenas y perfeccionada en tiempos del liberalismo moderno. La democracia hace hoy asequibles a las repúblicas cultas que promueven y apoyan el desarrollo pleno de la persona humana, pero en la actualidad existe un tipo terrible de dictadura –afirmaba Caso en los años treinta y cuarenta del siglo XX– que es absolutamente opuesto a la demo-

cracia, debido a que destruye y aplasta a las personas humanas. Se trata de las dictaduras totalitarias, inspiradas en filosofías oficiales como el nazismo —una exaltación insostenible de la raza aria— o el socialismo —la sublimación desmesurada de la clase obrera—. Y claro que las democracias son fallibles siempre y carecen todas de un mismo grado de perfeccionamiento. En este momento, publicaba Caso en 1941, la mejor democracia del mundo es la británica, que dirige ejemplarmente Winston Churchill. Se preguntaba, así, Caso en el capítulo v de su libro sobre la persona y el Estado totalitario: “¿hacia dónde irá el mundo? ¿Hacia los rumbos de la libertad inglesa o por los caminos del Estado totalitario ruso? ¡Dios salve a la vieja Inglaterra!” (Caso, 2015: 107); y con ello lo decía todo, además de que hasta nuestros días, la historia le ha dado —moral y materialmente— la razón.

Epílogo. Una inversión de papeles

En 1910 el “ateneísta revolucionario” y antirreeleccionista José Vasconcelos apoyó la lucha de Madero y por consiguiente la democracia liberal, misma en la que creyó estratégicamente hasta la década de los años veinte, cuando su creciente anglofobia lo fue convenciendo de la viabilidad de la violencia armada como método legítimo para la consecución del poder político, mientras que el “ateneísta conservador” y reeleccionista vergonzante, Antonio Caso, quiso darle en ese 1910 una oportunidad final a la dictadura porfirista, no obstante que mantenía esperanzas en una democracia que fue valorando cada vez más durante los años veinte y treinta del siglo xx, cuando su permanente anglofilia lo llevó a tomar abierto partido por las democracias occidentales y, particularmente, por la británica, en su desatado conflicto con el totalitarismo nazi y su potencial oposición al totalitarismo soviético.

Para 1940, los papeles de ambos exateneístas se habían invertido por completo. El viejo antirreeleccionista renegaba abiertamente de la democracia y apoyaba las dictaduras; sobre todo al totalitarismo hitleriano, al

tiempo que el original reeleccionista se había reafirmado como decidido demócrata y como alguien consciente de la relevancia de la angloesfera, o bien de la inmensa importancia de las naciones anglosajonas, especialmente del Reino Unido de la Gran Bretaña, en la defensa y la justificación de las democracias en todo el mundo, entre otras cosas por su gran insistencia en la centralidad de la ley; del estado de derecho o el imperio de las leyes, que junto con la libertad y la autoridad legal y legítimamente constituida, completa los elementos indispensables de la república culta. Si bien es cierto que Caso no habló expresamente acerca de México en *La persona humana y el Estado totalitario*, es muy claro que el contexto mexicano en el que escribió su gran libro de 1941 era el régimen cardenista, consolidador del proyecto supuestamente revolucionario, pero netamente antidemocrático, que perduró en México hasta los últimos años del siglo xx.

No desea la presente comunicación destacar que, en todo el caso histórico recién descrito, José Vasconcelos fue, propiamente, “el villano”, “el malo” y Antonio Caso, por el contrario, “el (personaje) bueno”. Lo que se ha buscado proponer y demostrar es que Vasconcelos, quien sin duda contribuyó muchísimo a la construcción de la democracia liberal mexicana, no la comprendió ni asumió del todo, particularmente hacia el final de su vida, mientras que Antonio Caso, tanto por sus hechos, como por sus dichos –encontrables con nitidez en sus obras–, aportó enormemente a la transición democrática que hoy manifiesta este país latinoamericano y que, hasta la fecha, ello no ha sido ni destacado por la investigación histórico-social mexicana, ni reconocido por sus compatriotas de las primeras décadas del siglo xxi.

Notas

* Este texto fue presentado en el coloquio internacional, “Las ciencias sociales en Brasil y en México”, celebrado en la Universidad de Sao Paulo, Brasil, el 2 de diciembre de 2015 y aparecerá en portugués en la revista *Tempo Social*, publicada por dicha universidad. Ésta es la versión original en lengua española.

Bibliografía

- AGUILAR, Héctor Orestes (2007), "Ese olvidado nazi mexicano de nombre José Vasconcelos", en *Istor. Revista de historia internacional*. Año 8, número 30, pp. 148-157.
- BAR-LEWAW, Itzhak (1982), "La revista 'Timón' y la colaboración nazi de José Vasconcelos", en Eugenio de Bustos (coordinador), *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, Vol. I, pp. 151-156.
- CASO, Antonio (1972), "La existencia como economía, como desinterés y como caridad", en *Obras completas*, volumen III, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, pp. 23-120.
- _____, (1976a), "Discursos a la nación mexicana", en *Obras completas*, volumen IX, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, pp. 1-63.
- _____, (1976b), "El problema de México y la ideología nacional", en *Obras completas*, volumen IX, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, pp. 65-97.
- _____, (1976c), "Apéndice" de las *Obras completas*, volumen IX, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, pp. 221-361.
- _____, (2015), *La persona humana y el Estado totalitario*. Introducción de José Hernández Prado. México: Inédito.
- ESTRELLA González, Alejandro (2013), "La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años treinta. Una interpretación desde la sociología de la filosofía", en *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, Volumen XXXI, número 92, mayo-agosto, pp. 551-579.
- EZCURDIA Corona, José y José Hernández Prado (2012), *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco/Almaqui Editores.
- GARCIADIEGO, Javier (2015), "La educación pública entre el Porfiriato y la Revolución: de Justo Sierra a Vasconcelos", en *Autores, editoriales, instituciones y libros. Estudios de historia intelectual*. México: El Colegio de México, pp. 11-50.
- HANNAN, Daniel (2014), *Inventing Freedom. How the English-Speaking Peoples Made the Modern World*. Nueva York: Broadside Books/Harper Collins Publishers.
- HERNÁNDEZ Prado, José (2010), "Porque 'un piquete de alfiler es suficiente para desinflar un globo'. José María Vigil y el positivismo mexicano", en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Vol. XXVIII, número 83, mayo-agosto, pp. 561-577.
- _____, (2013), "Estudio introductorio" para José María Vigil, *Textos filosóficos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, pp. 7-96.

- MORENO, Rafael (1997), "La universidad de Antonio Caso: comunidad de cultura libre", en Carlos Ayala Barrón, Eizayadé Moncada y Enrique Villarreal (compiladores), *Rafael Moreno y su filosofar sobre la educación mexicana*. México: Universidad Autónoma de Sinaloa y Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 217-277.
- PILATOWSKY, Mauricio (2014), "El acercamiento de José Vasconcelos al nazismo y su dirección de la revista *El Timón*", en *Estudios*, Vol. XII, Núm. 110, Otoño, pp. 159-175.
- QUINTANILLA, Susana (2008), "Nosotros". *La juventud del Ateneo de México. De Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán*. México: Tusquets Editores.
- REYES, Alfonso (1983), "Pasado inmediato", en *Obras completas de Alfonso Reyes*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 173-278.
- ROSAS, Alejandro (2005), "El otro Vasconcelos", en <http://calderon.presidencia.gob.mx/2005/07/el-otro-vasconcelos/> o también en <http://arr1910.tumblr.com/post/78053509767/el-otro-vasconcelos>
- VASCONCELOS, José (1937), *Breve historia de México*. Segunda edición. México: Ediciones Botas.
- _____, (1999), *Ulises Criollo*. México: Editorial Trillas.
- _____, (2015), *La raza cósmica*. México: Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..." 719, pp. 3-35.
- VIGIL, José María (2013), *Textos filosóficos*. Edición y estudio introductorio de José Hernández Prado. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.



Recepción: 11 de febrero de 2016
Aceptación: 13 de junio de 2016

LA CATEGORÍA DEL LUGAR (*TOPOI*)* EN MARÍA ZAMBRANO

Leonarda Rivera
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen/*Abstract*

Este artículo analiza “el lugar” (*topoi*) como una categoría central del pensamiento de María Zambrano. Los *topoi* son lugares que la memoria colectiva evoca en forma de arte, de liturgia, poesía, narración, etc., María Zambrano nos dirige la mirada a ellos porque según ella a través de ciertos lugares se ha manifestado ‘el pensar metafísico en español’. En una línea parecida a la de Milán Kundera, María Zambrano piensa que la literatura y las artes han registrado la historia oculta del ser, esa historia no relatada por el racionalismo. La Celestina, Don Juan, el Quijote, son lugares con los que el pensamiento español se las ha tenido que ver; meditar sobre ellos no significa una renuncia a los presupuestos universales de la razón sino más bien un reconocimiento de las propias raíces.

Palabras clave: lugar, Don Juan, literatura, artes, pasión.

The category of place in the thought of Maria Zambrano

This text analyzes place (*topoi*) as a central category in the thought of Maria Zambrano. *Topoi* are places evoked by collective memory in the form of art, liturgy and literature, etc. Zambrano directs our attention to them because she believes that ‘Spanish Metaphysical Thought’ has been manifested through certain *topoi*. In a perspective similar to that of Milan Kundera, Zambrano argues that literature and the arts have

registered the hidden history of being, the story left untold by Rationalism. *La Celestina*, *Don Juan* and *Don Quixote* are some of these places with which Spanish thought has been associated. Meditating on them does not entail renouncing the universal assumptions of reason but, rather, recognizing its roots.

Keywords: place, *Don Juan*, literature, the arts, passion.

Leonarda Rivera

Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la UNAM. Realizó una estancia de investigación en el Departamento de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Ha coordinado dos libros colectivos: *María Zambrano en Morelia, a 70 años de la publicación de Filosofía y poesía* (Plaza y Valdés/SECUM, 2009) y *María Zambrano en el debate contemporáneo* (Universidad Veracruzana/M.A. Porrúa, 2014).

La obra de arte no lograda es como un sueño interrumpido, que se escinde en una presencia fija al modo de un fetiche, o de un hechizo, y en una avidez que vuelve a su origen enconada. Y así también, en el humano vivir de cada día, que el arte no escapa a la condición de la vida. Y por ello, cuando se logra, rescata, salva: ha sacado del fondo, del limo de las aguas un oscuro sueño a la superficie visible de las aguas, haciéndolo criatura. Criaturas, las del arte, hijas del sueño, nacidas en el medio que las libera.

María Zambrano

El historiador francés Pierre Nora, junto con un grupo de investigadores, publicó en los años ochenta una serie de volúmenes titulada *Les lieux de mémoire*,¹ donde la categoría del lugar aparece como una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria.² En esos volúmenes los lugares hacen referencia a aquellas entidades físicas, morales, institucionales, personales, etc., que son capaces de crear un vínculo entre un sujeto y su comunidad o cultura; ahí, Pierre Nora considera un 'lieux de mémoire' lo mismo un libro que un monumento, una batalla que un himno, un escritor o una figura política. Los lugares de la memoria producen sentimientos encontrados y en buena medida constituyen una mezcla confusa de una imposición cultural y educativa. En el trabajo de Nora se dan cita lo mismo la Catedral de Saint-Denis que Juana de Arco, los poemas de Charles Baudelaire o de Agrippa d'Aubigné.

Durante las primeras décadas del siglo pasado, en España, la Generación del 98 ya había discutido también sobre la existencia de los lugares de la memoria; un libro de Ramiro de Maeztu dedicado a la figura de Don Quijote, Don Juan y la Celestina apuntaba en ese sentido;³ otros habían identificado el árbol de Guernica, el Barranco de Víznar, etc.,

con ese nombre; años más tarde, María Zambrano volvía sobre el tema encontrando justo en El Escorial y en el Acueducto de Segovia, entre muchos otros, “lugares de la memoria”.

El tema del lugar es precisamente uno de esos que muestra la constante presencia de la Generación del 98 en Zambrano; una presencia que no es particular de sus primeros libros sino de casi toda su obra. Libros tan lejanos aparentemente como *Notas de un método*⁴ o *El sueño creador*⁵ terminan conectándose por el tema del lugar. En su libro *Don Quijote, Don Juan y la Celestina (ensayos en simpatía)* Ramiro de Maeztu había ya considerado a estas figuras algo más que personajes literarios, había escrito que era imposible encontrar referencias de su existencia en la realidad y que más bien eran productos de los sueños, los había engendrado el sueño. Esta tesis es la misma que recorre *El sueño creador* de María Zambrano.

Pero ¿qué son los lugares? ¿Por qué María Zambrano nos dirige la mirada hacia ellos? ¿Por qué cree que el pensar metafísico en español se ha manifestado a través de ellos? Quizás no debería extrañarnos que aquel libro que algunos zambranistas consideran el espacio por excelencia donde se pone a prueba la razón poética (*Notas de un método*) sea en realidad una historia de los lugares y tradiciones marginadas por el nacimiento y desarrollo del método en Occidente. Cabe señalar que desde sus primeros escritos Zambrano quiso rescatar y narrar la otra historia, la historia de las tradiciones y saberes olvidados; a esto corresponden no sólo *Filosofía y poesía*, *Pensamiento y poesía en la vida española* sino también *La confesión. Género literario*, así como algunos textos que después fueron reunidos en *Algunos lugares de la pintura* y en *Algunos lugares de la poesía*.

Ahora bien, la tarea que nos hemos impuesto en este ensayo es mostrar que la razón poética de María Zambrano está construida a través de figuras estéticas como Nina de *Misericordia*, el Quijote, Don Juan, la poesía mística de San Juan de la Cruz, entre muchos otros, que en su discurso se convierten en “personajes conceptuales” que le ayudan a definir algunos conceptos centrales como la razón piadosa, la razón misericordiosa, conocimiento poético, el descenso a los infiernos, etc. En su

obra, las figuras estéticas se convierten en “personajes conceptuales” que ella denomina lugares (*topoi*).

Las hipótesis que guiarán este ensayo pueden sintetizarse en las siguientes:

1. El problema de lugar en María Zambrano permite hacer otra lectura de su crítica al racionalismo, pues en la misma época en la que Descartes descubría ese método en el que se sustentaría la historia moderna de Occidente, las tradiciones que iban quedando sepultadas o al menos fuera de esa historia siguieron dando vida a ciertos lugares (*topoi*) en los cuales se puede leer aquella historia en la que la vida, el amor, el dolor, el hombre y sus entrañas, la relación con el mundo de lo sagrado, etc., se van registrado en las otras formas de conocimiento distintas a las que proponía el racionalismo; de ahí que frente a la metáfora de la luz, propia de una razón capaz de iluminar todo, Zambrano proponga una metáfora del corazón, la cual funcionaría como receptáculo de todo aquello que la razón iba dejando al margen.⁶
2. El problema del lugar (*topoi*) muestra que en María Zambrano no podemos hablar de una estética, sino una ontología estética. Zambrano, en una tentativa muy cercana a Gadamer, creía que comprendiendo el arte o los lugares en el arte nos podemos comprender a nosotros mismos. Así, cuando habla de una pintura no se limita a describir sus caracteres o su iconografía, sino que hay otros elementos en juego en sus escritos.
3. Así como el Quijote es un *topoi* en el que la mayoría de los filósofos españoles se han detenido en algún momento, hay otros lugares como Segismundo o Don Juan que han seducido al pensamiento filosófico. Si bien es cierto que hay muchos trabajos sobre estas figuras realizados desde la tematología,⁷ lo que debe interesarnos aquí son las lecturas que se han hecho desde la filosofía, por ejemplo: ¿qué ve Zambrano en la figura de Don Juan? ¿Es posible que Don Juan sea un lugar (*topoi*) en el cual se pueden encontrar ciertos elementos que nos permitan leer esa otra forma de sentir y de pensar que el método conminó al olvido?

La categoría del lugar (*topoi*) y las notas de un método

Notas de un método, a pesar de su fragmentariedad, puede leerse como una historia de la aparición y desarrollo del método en Occidente; una narración crítica del nacimiento del *méth-odos*, y a su vez una búsqueda del *bodós*, es decir, de una senda, un camino de sirga para volver a mirar aquellas zonas de la vida que fueron sepultadas y olvidadas por la racionalidad instrumental-científico-positiva que se legitimó gracias al descubrimiento del método.⁸

En su crítica al racionalismo, María Zambrano escribe que el método en Occidente dejó de ser cauce de vida, un camino capaz de albergar y de redimir el fluir inagotable de la experiencia. El método redujo a una claridad homogénea las modalidades múltiples de iluminación de la vida y convirtió en tiempo lineal y sucesivo, plano y planificador, las discontinuidades temporales de las que está hecha la vida.⁹ Así, la historia del método racional que determina de una forma totalitaria y homogénea las posibilidades de ser hombre constituye para ella, al mismo tiempo, la historia de un olvido. Uno de sus grandes rivales fue la llamada interioridad “que surge como antagonista destinada a ser vencida por la objetividad ideal y por la necesidad empírica”.¹⁰ Cuando Zambrano se acerca a las guías, a las confesiones, a la literatura y al arte, es para tratar de comprender esa historia; desde sus primeros libros muestra un interés muy particular por las tradiciones olvidadas, aquellas tradiciones que sobrevivieron a la historia del método occidental.

Tengamos presente pues que su tarea de pensar críticamente la historia del racionalismo no podía realizarse sin hacer al mismo tiempo una historia de la exclusión del arte y la literatura del terreno del conocimiento realizado por la filosofía. Desde las tradiciones olvidadas es que María Zambrano intenta pensar el arte y más concretamente la literatura, como saberes, como fuentes inagotables de conocimiento. Esas tradiciones están repletas de *topoi*, de lugares, en los que podemos

leer una historia de las entrañas o, como gustaba decir María Zambrano aludiendo a un libro de Emilio Prados, podemos leer “la memoria del olvido”. Esta filósofa no se acerca al arte para construir una estética, sino que se acerca desde una ontología estética, aquella parte de la filosofía que formula las preguntas sobre el sentido del ser desde el arte. María Zambrano se acerca al arte para hacer filosofía, para construir con éste un modo distinto de racionalidad y con ello un modo distinto de acceso a lo real luego de la crisis de la muerte de Dios, para buscar otra concepción del conocimiento, del ser humano, de la verdad y de la filosofía misma.¹¹

Como sabemos, su comprensión del método confluirá en la propuesta de una razón poética.¹² En este ensayo no vamos a indagar en ella, puesto que lo que nos interesa es la categoría del lugar frente a la historia del método. Una metáfora central en esta historia ha sido la del camino, el método como un camino a seguir:

El método es un camino a recorrer una y otra vez; un camino que se ofrece en modo estable, asequible, que no ofrece a su vez preparación ni guía alguna: lugar de llegada más que de partida, lugar de convivencia por tanto. Lo que lo ha hecho necesario y posible ha sido borrado, cancelado previamente.¹³

Lo que vemos en *Notas de un método* es que sin importar que el método se haya apropiado de la metáfora del camino se pueden buscar otras vías, pues así como existen diferentes caminos deben existir también diferentes métodos.

La metáfora del camino no se reduce a aquella que entraña un camino recto. Hay distintos caminos, el sendero también es un camino y no siempre lo trazan los humanos, a veces corresponde a un camino abierto por animales o por otras especies que habitan la Tierra. El sendero no corresponde a un trazado lineal. A continuación voy a exponer las tres imágenes que Zambrano identifica con el camino. La primera es fiel imagen del *meth-odós*, y las dos siguientes parecen más cercanas a la búsqueda de un *bodós*.¹⁴

La primera imagen tiene que ver con el camino recto en el cual la identidad del yo se deriva de la identidad segura y asegurada de un sujeto que ya sabe lo que es, lo que quiere y lo que necesita. Por eso, el camino recto es recorrido paso a paso sin que el yo, el sujeto del conocimiento, sufra modificación alguna ni tenga que sufrir cambio alguno; es decir, sin que tenga que realizar más movimiento que el de traslación con su mente, que se limita así a discernir, a separar, a unir, proyectándose ella misma.¹⁵ El camino recto es proyección de una voluntad y trazado de una inteligencia y por eso se abre como imperativo. El camino recto demuestra su carácter de instrumento, puesto que su única justificación es llevar a alguna parte con la máxima seguridad sobre el resultado. El camino recto, en su pretensión de ser un camino seguro, ha cancelado toda incertidumbre. Además, en tanto que aparece enteramente visible ante la vista parece haber abolido toda clase de misterio.

La siguiente imagen del método-camino corresponde al camino sinuoso, éste se contrasta con el anterior porque se podría decir que está casi vivo y parece la proyección espacial de un diseño de la vida, la huella de la vida elemental, curvilínea siempre, y que está como adaptado aun a los accidentes y a las modulaciones del suelo terrestre; en él cabe el error, la fragmentación, el lenguaje metafórico.¹⁶ Este camino está emparentado o relacionado con la tercera imagen del camino: el camino recibido, pues, según Zambrano, el camino sinuoso aunque ha sido fabricado por el hombre aún guarda recuerdo del camino recibido, de ese camino que se abre a sí mismo en la superficie de la Tierra y al que se acomodan sin violencia las pisadas de los animales y del discurrir del agua. El camino recibido es el camino natural, es aquel que se corresponde con las posibilidades sensitivas y corporales de los animales y con su cualidad de moradores de la Tierra. El camino recibido es el que está ahí antes de toda escisión, antes de que el hombre se separe de la Tierra y alce sobre ella su extrañeza primera y su voluntad de dominio. El camino recibido es el que entrega la sierpe, el que se abre en la caída, el primer camino con el que el hombre se encuentra en el momento en que

pierde su unidad, su lugar propio. La historia del método olvidó las dos últimas imágenes, la del camino sinuoso y el camino recibido. La tarea que María Zambrano se impuso desde el principio fue la de interrogar a los fragmentos que quedaron de esa historia olvidada. ¿Dónde buscó esos fragmentos? En los lugares, en las tradiciones marginadas.

Sobre el lugar (*topoi*)

En María Zambrano la categoría del lugar tiene dos acepciones, lugar como *topos* y lugar como *topoi*; en este texto nos interesa únicamente el segundo. Nos interesa ver cómo ciertas figuras estéticas, literarias, contribuyen a definir conceptos filosóficos. Muchas veces estas figuras sufren cambios radicales, pues su papel dentro de un discurso filosófico es ayudar a crear y sustentar conceptos. Ahora bien, María Zambrano no se limita a las figuras estéticas para crear conceptos, sino que rastrea también aquellas que la memoria colectiva evoca en forma de liturgia, de saber popular, mitos y fantasmas, incluso ciudades, o rincones de ciudades. Todas esas figuras son las que hemos de entender en este trabajo como lugares o *topoi*.

Hay que tener presente también que Zambrano comparte aquella tesis de Johann Gottfried Herder de que la literatura es la expresión del alma de los pueblos; Herder creía que sólo el mito y la poesía eran aptos para captar y saborear las profundidades más recónditas de nuestra existencia.¹⁷ En un texto, al parecer escrito en los años cincuenta, “Mitos y fantasmas”,¹⁸ María Zambrano sostiene que no hay pueblo o cultura sin fantasmas propios, inconfundibles. Si existiera un método *–bodós–* a través del cual se pudiera identificar esos fantasmas que atraviesan la historia de un pueblo, o de una cultura, tendría que ser la categoría del lugar.

Un lugar o *topoi* es aquello de lo cual se puede seguir hablando a través imágenes o conceptos. María Zambrano intenta diferenciar mitos y fantasmas, ya que desde su perspectiva los fantasmas constituyen algo

diferente de los mitos, pues los mitos anteceden a la carrera histórica de un pueblo, mientras que los fantasmas van apareciendo a lo largo de ella. A los dos, la categoría del lugar termina reuniéndolos en su interior pues Zambrano halla algo que termina por conectarlos y ese ‘algo’ es el universo de los sueños. En sus breves escritos sobre la figura de Don Juan, la filósofa sostiene que existe un modo poético de recoger ciertas realidades, realidades que pueden ser sueños o pesadillas ancestrales de los que un individuo participa por pertenecer a la misma tradición en que nacieron: “Mito y realidad tienen que ver con el universo de los sueños, son sueños quizás”.¹⁹

Los lugares o *topoi* que Zambrano acude en su trabajo, en su mayoría, pertenecen a la tradición española y eso porque, como señalábamos al inicio, su comprensión del arte y la literatura está íntimamente ligada a las discusiones que se habían generado dentro de la Generación del 98, incluso, María Zambrano hereda de ellos su preocupación por el problema de España; es difícil no encontrar en *Pensamiento y poesía en la vida española*; *España, sueño y verdad* y en sus otros textos sobre literatura, claras resonancias de aquel sentimiento que Pedro Laín²⁰ demostró asolaba a la Generación del 98, y que no deja de tener cierto aire nacionalista; la lectura de Zambrano sobre la obra de Picasso y de Goya está también marcada por eso.²¹

María Zambrano se acerca a la literatura y al arte no para hacer crítica de obras,²² sino porque ellas representan “lugares” de las otras tradiciones marginadas por el racionalismo. Cuando escribe sobre el Quijote es porque ve en él una novela que no busca reformar la vida mutilándola con la estrechez del concepto, sino que más bien la reconoce en su fragilidad, no la sistematiza ni la convierte en un orden puramente teórico, acepta la vida como tal, con todas sus contradicciones, se alía a la vida dando la espalda a aquella filosofía que pretendía conocer la vida sin acercarse a ella, que pretendía conocer los abismos últimos del ser con el solo ojo de la razón. Si nos preguntamos qué representa Pérez Galdós para Zambrano, la respuesta no cambia mucho de tono, tal como lo

ha señalado Greta Rivara en un trabajo reciente sobre la presencia de Galdós en Zambrano; la obra de Galdós representa el reconocimiento de la vida en su otredad, en su plural manifestación, reconocimiento de la vida que más allá de la razón también es delirio, locura en la que se hunden las raíces de nuestro ser.²³ Es por esto que la filosofía de María Zambrano busca descender en la novela para encontrar ahí un conocimiento de la vida que la filosofía en su versión racionalista no pudo dar.

De esta forma, el tema del lugar termina por entrelazar textos tan diversos como *El sueño creador*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *Notas de un método*, y *España, sueño y verdad*. Libros que además son lejanos en tiempo. Pareciera que aquella tesis que recorre *El sueño creador* y que habla de la existencia de oscuros gérmenes de la conciencia que de pronto se tienden a manifestar, oscuros gérmenes que claman salir a la luz, estaba ya presente desde los primeros trabajos de María Zambrano, para quien la verdadera creación artística consiste en otorgarles un rostro y un nombre a esos gérmenes o fantasmas.²⁴ Don Juan, la Celestina, son en realidad sueños ancestrales que habitan el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*) y, en última instancia, Tirso de Molina, o Fernando de Rojas, o el propio Cervantes, con su Quijote, no hicieron otra cosa que abrir un lugar donde alojarlos. Pareciera que la teoría kantiana del genio se asomara de pronto aquí, con una ligera transformación, claro. Pues Zambrano cree que cada pueblo tiene sus propios *genii loci* (genios de los lugares) capaces de dar a luz, de hacer realidad, a esos sueños ancestrales u oscuros gérmenes de la conciencia: “sucede en principio en los ínfimos o entrañas del tiempo. Lo encerrado ahí clama, gime, se agita por salir; por salir de allí ante todo, tal como les sucede a los condenados”.²⁵ En un tono muy cercano a Ramiro de Maeztu nuestra autora sostiene que a Don Juan, la Celestina, el Quijote, etc., los ha engendrado el sueño, pues estos lugares “aparecen como la fijación atormentada, la clasificación también de una pesadilla ancestral. [...] En ellos podemos descubrir un conjunto de humanos sucesos, de sueños, de personajes débiles, entre los cuales uno ha tomado el papel de sujeto al que se adhieren los demás”.²⁶ El artista es pues para Zambrano un *genius*

loci capaz de abrir lugares u ónfalos. Zambrano recupera en *España, sueño y verdad*, este término medieval “ónfalos” para hablar de aperturas originarias con los que el artista o el poeta tienen contacto.

Ahora debemos responder por qué se ha elegido a la figura de Don Juan como el *topoi* o lugar que vamos a usar como ejemplo en este ensayo. La razón no es puramente arbitraria. Don Juan es un *topoi* cercano al sueño de Segismundo y a la hipótesis sobre si estamos soñando o no que Descartes imaginara para afianzar el conocimiento objetivo de la razón humana.²⁷ No fue el de Don Juan un sueño de su imaginación, sino algo más antiguo y más profundo; fue el sueño de la carne, el sueño de las entrañas,²⁸ por eso es una viva imagen de los fragmentos que quedaron cuando el método tomó como adversario a las pasiones. Si Zambrano pretendía mirar las tradiciones y saberes olvidados no podía no acudir a este *topoi*.

La construcción de un *topoi*: la lectura de María Zambrano sobre Don Juan

Dentro de los estudios de la Literatura Comparada existe algo llamado Tematología,²⁹ una vertiente que opera en torno a una serie de conceptos como tema, motivo, *Leitmotiv*, arquetipo, tipo literario, *topos*, *topoi*, símbolo, mito, *Stoff*, entre otros, y que tiene sus raíces en el movimiento romántico. La Tematología es heredera de aquella tesis de Johann Gottfried Herder de que la literatura es la expresión del alma de los pueblos.³⁰ Además de Herder encontramos referencias de los hermanos Grimm, de Claude Fauriel, por mencionar sólo a aquellos autores que centraron su obra en el estudio y recopilación de mitos, leyendas y cuentos procedentes de diversas tradiciones populares.

Para la Tematología esta serie de términos que hemos mencionado constituye un posible punto de encuentro intertextual y comparativo, una especie de *tertius comparationis* capaz de crear un intertexto para una interpretación interesante y fructífera de textos formalmente disímiles, y

muchas veces pertenecientes a géneros diferentes. Sin embargo, hay que señalar que este encuentro o análisis sobre una base temática no se limita a textos literarios, sino que abarca diferentes tipos de expresión artística. Muchos de los trabajos más interesantes que se han realizado en las últimas décadas sobre figuras como Tristán e Isolda, la figura del Diablo en la historia de Occidente, el Fausto, Don Juan, el Quijote, etc., se inscriben dentro de la Tematología. ¿Por qué señalo esto? Porque es importante mostrar en qué aspectos nuestra categoría del lugar (*topoi*) establece vasos comunicantes con los estudios realizados desde la Tematología, y también para subrayar que, más que una historia de argumentos o lo que Manfred Beller llamaba *Stoffgeschichte*,³¹ lo que intenta nuestro ensayo es evidenciar cómo algunas figuras estéticas o literarias funcionan para crear conceptos filosóficos. Bajo esta perspectiva es que nos preguntamos sobre el papel que tienen los diferentes lugares (*topoi*) en la obra de María Zambrano en la construcción misma de su discurso. Si ella acude constantemente a estas figuras es porque pretende hacer filosofía con ellas, es decir, pretende responder ciertas preguntas ontológicas apoyándose en figuras estéticas o literarias que en su discurso se van convirtiendo en personajes conceptuales.

El libro de Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, Don Juan y la Celestina (ensayos en simpatía)*, de 1927, seguramente llamó la atención de nuestra autora, también en esos años circularon muchos trabajos sobre la figura de Don Juan, desde una novela de Azorín hasta aquella genealogía que realizó Gregorio Marañón en 1924 en su texto “Notas para la biología de Don Juan” y que apareció en el número de enero de la *Revista de Occidente*,³² entre otros textos que muestran la peculiar fascinación que la figura de Don Juan seguía ejerciendo.³³

La figura de Don Juan es uno de los fenómenos más extraños de la historia de la literatura, aunque en principio no pertenezca a ella. Más extraño es verlo dentro del discurso filosófico. El siglo xx vio en Don Juan el espejo en el que se había reflejado a sí misma la Modernidad, pues en parte su figura representa el tipo de hombre que la Modernidad imaginó: un hombre libre, enfrentado a Dios, asombrado y curioso ante el deseo; un

inquieto vigía de sus pasiones. Kierkegaard lo representó como la imagen por excelencia del estadio estético, pues éste supone una fuerza negativa, instintiva, frente a los otros estadios por los que atraviesa el ser humano, que son el estadio ético y el religioso.³⁴

Pero antes de Kierkegaard, el movimiento romántico había visto en Don Juan a uno de sus principales emblemas a la hora de ilustrar la creciente tensión entre intelecto y pasión. Don Juan asumió entonces la metáfora del corazón frente a la tiranía de la razón. Por primera vez, desde su aparición en la literatura y la música, Don Juan se enamoraba, encarnaba de pronto la imagen de las entrañas. La lectura de María Zambrano, que es la que nos interesa en este momento, tiene de referente la versión romántica de Zorrilla, pero sobre todo la versión barroca de Tirso de Molina. Sin embargo, no hay que olvidar que Don Juan es anterior al nacimiento de la Modernidad: es hijo de la Edad Media y de la Teología. No obstante, llegado el momento será capaz de absorber uno de los problemas que acarrea el individualismo moderno: la soledad.³⁵

La Tematología nos enseña que Don Juan nace con la época Moderna, y de alguna forma prefigura desde sus inicios el individualismo que confluirá en una soledad inquietante. Como todo un *topoi*, Don Juan va mostrando los distintos aspectos que marcan la historia del Occidente moderno; es blasfemo y racionalista con Molière, arrogante y vital con Da Ponte; encallado y vulgar con Sthendal; presa de las entrañas y sufriente enamorado con Zorrilla; esteta del placer con Kierkegaard, etc.

Ahora bien, hemos dicho que el método en Occidente se constituyó a costa de sepultar y desacreditar a sus antagonistas. María Zambrano observa que uno de esos grandes antagonistas fue la interioridad, las entrañas, sede de las pasiones humanas. Pero también hemos insinuado que en la misma época en la que el método cartesiano se constituía como la luz (clara y distinta), que habría de vencer las sombras, Tirso de Molina sacaba de su sueño ancestral a Don Juan, otorgándole un lugar en el arte. A partir de ese momento, ese *topoi* se recrea una y otra vez y, como sabemos, sus variaciones no se circunscriben a la literatura, sino también a la música, a la pintura,

etc. Si revisamos la construcción de este *topoi* veremos que una de las primeras imágenes que se tienen de él en la pintura corresponde a la terrible escena de la aparición del Comendador que Francisco de Goya incluyó entre las escenas de brujería pintadas en 1798 para la Alameda de Osuna.³⁶

Aquí vamos a mencionar unos datos sobre la percepción que tenía María Zambrano sobre algunos pintores españoles, pues estas referencias pueden ayudar en este punto. A Goya, Zambrano lo mencionará tanto en algunos escritos compilados en *Algunos lugares de la pintura*, así como en *Pensamiento y poesía en la vida española* y *España, sueño y verdad*. Al parecer tendría un apartado completo en aquel proyecto no realizado *España, lugar sagrado de la pintura*. Pero hemos de suponer que el acercamiento tendría el mismo tono, la pintura de Goya como un lugar donde se pueden encontrar fragmentos de lo que es el ser. Por otro lado, Zambrano había escrito que, en sus dibujos sobre el minotauro, Picasso no había hecho otra cosa que traer ante nuestros ojos una memoria ancestral; un oscuro germen de la conciencia; había desenterrado a un antiquísimo dios. De la pintura de Don Juan realizada por Francisco de Goya habría dicho lo mismo; Goya ha puesto a nuestros ojos a un antiquísimo fantasma. “Las telas más antiguas (de Picasso) ofrecen de modo directo ese mundo oscuro de las entrañas, de la sangre, y sus pesadillas, pues el engendro directo de las entrañas es el ensueño”,³⁷ para cerrar ese párrafo Zambrano escribe una frase que alude directamente a Goya “El sueño de la razón crea monstruos”.

La lectura que realiza María Zambrano de la figura de Don Juan tiene como referente inmediato el libro de Ramiro de Maeztu (publicado en 1926) aunque no lo menciona en ninguno de sus dos escritos “El Cid y Don Juan. Una extraña coincidencia” ni en “El eterno Don Juan”,³⁸ ni en las menciones que hace de este personaje en “Una visita al Museo del Prado”, “Mitos y fantasmas: La pintura”, textos que aparecen compilados en *Algunos lugares de la pintura*. Pero la lectura es la misma: Don Juan es un lugar de la memoria, del arte y la literatura.

Los textos de Zambrano sobre Don Juan fueron escritos después de los años cincuenta. Algunos años antes Ortega y Gasset había convertido a

Don Juan en una especie de heraldo de la razón vital, la pregunta es ¿y cuál era su mensaje? Probablemente su heroísmo negativo: vivir en la conciencia de que tendremos que actuar en un mundo sin el amparo de los ideales claros e inequívocos. Ortega y Gasset escribió que era necesario renunciar a esos ideales absolutos que alucinan al hombre moderno, e intentar construir una realidad con ideas fragmentarias e incompletas; ideales que partan de las circunstancias, de lo posible e imposible que traza el presente histórico. Había que aceptar que los ideales son históricos y cambiantes.³⁹

Si para los románticos Don Juan había representado la imagen del corazón ardiente o la metáfora del corazón,⁴⁰ para María Zambrano Don Juan representa el círculo de la soledad absoluta. Visto desde una historia de las ideas, Don Juan representa el sentimiento de una época; hijo nato del barroco español, reproduce en su interior el *horror vacui* en tanto sentimiento de la época. En Don Juan existe un vacío originario, absoluto, que él intentará llenar con una sucesión de rostros, pero como se trata de un vacío existencial nunca se colmará. El placer no remediará ese vacío ni evitará su marcado descenso a los infiernos.⁴¹ Aquí, Zambrano está pensando en la versión de Tirso de Molina, donde la incapacidad de amar de Don Juan no se resolverá con la aparición de una dulce e inocente niña como en la versión de José Zorrilla.⁴² María Zambrano ve en él la encarnación del absolutismo en la existencia individual; como si fuera una metáfora del absoluto. Don Juan asemeja una mónada, no puede salir de sí; nació para no amar a nadie y para ser amado por todas. Su tragedia es su *no-fragmentariedad*;⁴³ imposible que se haga pedazos; es el espejo que se contempla a sí mismo mientras se desgasta. Es una especie de mónada que sólo da vueltas en su interior sin salir jamás (de sí). Don Juan es un animal que recorre las entrañas del discurso del amor. “La vida de Don Juan es un sucederse a sí mismo, en lo mismo, pero recomenzando a cada instante, como si la vida fuera solo un instante reflejado indefinidamente en una larga galería de espejos”.⁴⁴

Tanto “El Cid y Don Juan. Una extraña coincidencia” como el breve texto “El eterno Don Juan” muestran que la lectura de Zambrano tiene

muy presente al Don Juan de Tirso de Molina, el cual, a pesar de haber nacido en época cristiana no puede sentir remordimientos, y su única manera de amar es con un intenso y fugaz arrebató. Pero no es un ser frío. Suponer que la frialdad le es intrínseca sería evidenciar la huella del hastío en él. El Don Juan de Tirso tiene todo, menos hastío. Espejo de sí mismo, le sobra la soberbia necesaria como para hacer un convite con los muertos.

María Zambrano percibe que la soledad de Don Juan es una soledad específica. No es la soledad del amor no correspondido o la soledad del amor ausente, sino la soledad absolutista. La soledad de Don Juan nace de la imposibilidad de amar.⁴⁵ Es un ser único. Espejo de sí mismo. Representa la imagen del círculo que una vez que se cierra nunca vuelve a abrirse.

El círculo mágico se cierra y el individuo como Don Juan, espejo de esta situación, viene a quedar aislado, más que solo, a solas en el espacio y en el tiempo; especie de móvil físico perdido en un espacio y en un tiempo ilimitados [...] Y como al fin es un hombre, se cree dueño de esta infinitud *espaciotemporal*.⁴⁶

El Don Juan de Tirso de Molina ni por un instante imagina que alguna mujer pueda hacerlo feliz, no lo cree posible y no le importa. No busca en ellas sino una cierta cantidad de goce, que tampoco supone será mayor que el camino a obtenerlo; él sabe que el placer absoluto no está ni puede estar en las caricias de una mujer. Los placeres del mundo son limitados, *lo único ilimitado en este mundo es la energía del propio Don Juan*.

Don Juan es el centro del discurso siempre, un discurso potente y absoluto que se despliega con tal fuerza que es capaz de absorber todos los elementos que van apareciendo en su derredor. El personaje de Tirso de Molina recrea su tragedia de forma más indiscutible. Su tragedia es el inevitable descenso a los infiernos. Pareciera que su destino ha sido marcado previamente. Pero como su historia no pertenece a la tradición de los oráculos, de haber existido algo semejante en su vida habría sido una gitana o una bruja anunciándole: “Tendrás el amor de todas las mujeres, tendrás todo el placer posible, pero tu corazón no sentirá amor jamás”. Sin embargo, tal personaje no existe ni en Tirso ni en Zorrilla. Don Juan

se mira solo, arrojado al mundo, se sabe finito pero dueño de su tiempo y de su voluntad. En muchos sentidos, el personaje de Tirso de Molina muestra elementos de una época: el nacimiento de la Modernidad. Un nacimiento que es fácil de establecer pues en términos generales comienza con el descubrimiento de América,⁴⁷ la invención del Nuevo Mundo, la invención del Estado-Nación, la ciencia experimental, el nacimiento del método cartesiano, y el inicio de un proceso lento pero irreversible que culminará en la muerte de Dios y la desacralización del mundo.

Don Juan no es el único lugar que muestra diferentes aspectos del nacimiento y desarrollo de la Modernidad; Don Quijote, Segismundo, Fausto, también son lugares en los que se pueden leer aspectos de la época moderna; su libertad, su rebeldía, pero también su soledad. Este es uno de los puntos que subraya María Zambrano, y en el que coincide con la lectura que hizo Ian Watt sobre Don Juan.⁴⁸

A diferencia de los donjuanes románticos, el Don Juan de Tirso de Molina muestra un lado sombrío de su proyecto de ser; pues su individualismo muestra un precio a pagar: la soledad sobre la que ha montado su vida. Tal vez el descenso a los infiernos sea una metáfora también en su obra, y demostraría que lo que no tiene salvación es su soledad, *soledad absoluta* le llama Zambrano. No hay nadie que pueda salvarlo. Por otro lado, el Don Juan de los románticos, como un buen hijo de la época, persigue un ideal. Si no ha amado es porque no ha encontrado al amor de su vida. Lo hará cuando conozca a Inés, y aunque al final no pueda estar con ella, el amor lo salvará del descenso a los infiernos.⁴⁹

Tanto en la versión de Tirso de Molina como en la de José Zorrilla, Don Juan es el centro donde orbitan los elementos que en el momento indicado atravesarán el discurso. Uno de esos elementos es la figura del Comendador; éste representa la cara de la historia, de aquella historia sacrificial que no perdona jamás, y que pide a gritos le ofrenden sangre humana. En la versión de José Zorrilla, Don Juan se transforma por un momento, “se vuelve otro” cuando encuentra a Doña Inés y es capaz de sentir amor por ella. Pero hay una reputación que le precede. El Comen-

dador no sabe de la transformación de Don Juan ni puede verlo, porque la historia tiene que aguardar a que el cambio se manifieste en actos antes de constatarlo. A veces, para la historia, las palabras pierden su fuerza y ya no pueden legitimar mundos, y las palabras de Don Juan no pueden mostrar su conversión. El resto lo hace la fatalidad. Don Juan mata al Comendador y pierde con ello el amor de Doña Inés para siempre. El hecho de perder a su amor, a la única que atravesó su corazón, alterará todo el discurso. Doña Inés morirá de su aflicción y Don Juan volverá a su discurso seductor. Pero ya no será el mismo. Ya no puede ser el mismo. Ahora sabe lo que antes no sabía. Sabe que existen la bondad y el amor en el mundo, pero no para él. Este crimen está presente en las dos versiones pero, en la versión de Zorrilla, Don Juan se salva por el amor que la niña Inés sintió por él; no importa que la haya perdido en vida, al menos en algún momento de su existencia “sintió” amor. Su alma se salva del sufrimiento eterno, no irá al infierno (recordemos que ambas obras están insertas en un discurso católico). El alma de Don Juan se salva porque Dios es testigo de su corazón. Y le perdona por haber amado y por haber sufrido. Mientras que en la versión de Tirso de Molina, Don Juan tiene que descender a los infiernos llevado de la mano del implacable Comendador.⁵⁰

Conclusiones

Sören Kierkegaard fue el primero que tomó a esta figura estética o literaria para convertirla en un personaje conceptual, es decir, en un elemento fundamental para definir una categoría filosófica. En este ensayo hemos querido mostrar algunos aspectos de la figura del Don Juan que se han sido considerados dentro del pensamiento español: María Zambrano, Ramiro de Maeztu, Ortega, y hemos dejado un hueco inevitable que en otro momento tendremos que explorar y que es la aparición de la figura de Don Juan en el discurso de Eugenio Trías, donde aparece en dos momentos muy marcados, el primero, en el *Tratado de la pasión*, donde escenifica

el concepto de deseo frente al concepto de amor-pasión representado por Tristán e Isolda. Y en un segundo momento en el *Canto de las sirenas*, donde todo indica que intentará erigirse como un habitante del *limes*. Esto, pues, lo revisaremos en otro texto. Por ahora baste señalar que ni Ramiro de Maeztu, ni Ortega y Gasset, ni mucho menos María Zambrano reducen esta figura a la tradición literaria. Para ellos, Don Juan es ante todo una energía bruta, instintiva, petulante pero inagotable, triunfal y arrolladora. Los tres defienden el origen español de Don Juan y centran sus estudios en las obras pertenecientes al teatro español: *El burlador de Sevilla o el convidado de piedra*, de Tirso de Molina, y *Don Juan Tenorio*, de José Zorrilla. Al respecto, Maeztu sugiere que el Don Juan de Tirso es más fuerte que el de Zorrilla, pero el de Zorrilla es más humano, más completo, más satisfactorio. La diferencia fundamental consiste en que el de Tirso nunca se enamora y el de Zorrilla sí. El de Tirso es exclusivamente un burlador. O, como lo dirá María Zambrano, el de Tirso es una galería de espejos: si no se enamora el mundo será suyo, enteramente, sin responsabilidad. No dará cuentas a nadie de sus actos. Será al mismo tiempo el poder absoluto y la libertad absoluta. Pero será también la reencarnación del vacío absoluto. El personaje de Tirso es la representación del círculo que no exhibe fisura alguna. Y por más mujeres que tenga en su vida, nunca conocerá el amor. Descenderá a los infiernos solo. Ese es su sino trágico.

Hemos tratado de exponer cómo para María Zambrano el pensamiento español se ha desplegado en diálogo constante con los *topoi*. Pero quizá debamos preguntarnos si la filosofía misma no ha tenido desde siempre sus “lugares” a través de los cuales se ha manifestado, ¿no era acaso Sócrates un lugar?⁵¹ O la figura de Antígona, una figura que por cierto también aparece en el discurso de Zambrano. Por último, debemos subrayar que en el discurso de María Zambrano los *topoi* o lugares forman parte de una ontología estética; ella acude a los lugares en el arte y la literatura para hacer con ellos filosofía. Los lugares son como las venas de las tradiciones olvidadas por el método y acudir a ellos es interrogar a aquellas tradiciones que fueron desacreditadas con el triunfo del método y la fe en la razón.

El arte para María Zambrano entraña lugares donde aparece o se manifiesta eso “otro” que la razón conminó al olvido. Para el pensamiento español volver a estos lugares no necesariamente constituye la renuncia a la universalidad de la razón, sino más bien un reconocimiento de sus propias raíces, una invitación a beber de las aguas que atraviesan sus lugares (*topoi* y *topos*) para poder abrirse al mundo.

Notas

* En el conjunto de la obra de M. Zambrano el término “lugar” tiene dos acepciones, la primera aparece en sus escritos sobre el tema de lo sagrado y se refiere al lugar en tanto espacio-lugar, y en referencia al espacio sagrado se puede entender como el espacio profano, en este sentido se puede hablar de la ciudad como la máxima representación de “lugar”. Se utiliza *topos* (en singular) para diferenciarlo con el plural *topoi* (lugares), los lugares en el arte, en la literatura, etc.

¹ Cfr. Pierre Nora, *Les lieux de mémoire. La République-La Nation-Le France*, París, Gallimard, 1997, 3 Vols. Al final el trabajo se publicó en 7 volúmenes y no 3 como se tenía previsto. Los siete volúmenes se editaron entre 1984 y 1992.

² Cfr. Eugenia Montañó Allier, “Los *lieux de mémoire*: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria”, en *Historia y Grafía*, Núm. 31, Departamento de Historia, 2008, pp. 165-192.

³ Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, Don Juan y La Celestina (Ensayos en simpatía)*, España, Espasa-Calpe, Colección Contemporánea, 1963. Existen varias ediciones más recientes, por ejemplo, la publicada por Visor en el 2004.

⁴ María Zambrano, *Notas de un método*, España, Mondadori, Colección Enfoques 7, 1989.

⁵ María Zambrano, *El sueño creador* (prólogo de Julio Quesada), México, Universidad Veracruzana, 2da. Edición, 2010.

⁶ Sobre este punto, Eugenio Trías también declaró en una entrevista “Tengo la impresión de que el pensamiento occidental ha funcionado muchas veces por exclusión, como si la razón fuera una especie de pauta, que en todo caso no tenía que modificarse en función del material sobre el cual, de algún modo, se intentaba arrojar luz o iluminar”. Dora Elvira García, “Entrevista con Eugenio Trías” en *Claves del pensamiento*, Tecnológico de Monterrey, Vol. 2, Núm. 4, México, dic. 2008.

⁷ Ver José Lasaga Medina, *Las metamorfosis de un seductor. Ensayo sobre el mito de Don Juan*, España, Editorial Síntesis, 2004; Giovanni Macchia, *Vida, aventuras y muerte de Don Juan*, Madrid, Tecnos, 1998, entre otros.

⁸ Para Zambrano, Parménides y Descartes constituyen dos figuras emblemáticas de un método que asfixia a la vida y la reduce a unas condiciones en las que no tiene otra opción más que el derrumbe. Descartes es el antagonista principal de Notas de un método, sin embargo, si bien es cierto que el método es esencialmente un *métb-odos* de invención, de descubrimiento, y que desde el principio portaba las bases de una racionalidad instrumental-científica-positiva, no debemos olvidar que cuando Descartes replantea en su origen el problema primero de la filosofía, el mundo y el hombre ya no eran los mismos que en los tiempos de Parménides o de Platón; habían transcurrido por lo menos veinte siglos de historia filosófica, el pensamiento ya no tenía la misma inocencia primitiva; no nacía del puro anhelo de saber sino de un saber que venía previniendo el fracaso de la filosofía secular. Así que el tema central se había reducido a la pregunta ¿cómo hacer para evitar el error? Había pues una necesidad de proceder con máxima cautela, de ahí que el método haya sido una respuesta en su momento, y María Zambrano es consciente de ello. Sus notas de un método no buscan la destrucción del método, sino que pretenden explorar otras posibilidades, por eso hablará de otras imágenes en las que se ha articulado la historia del método en Occidente.

⁹ Leemos en *Notas de un método*: “No sólo surge el *Discurso del método*, sino lo que decide la interpretación cada vez más simplista y esquemática de su contenido al extenderse sobre las gentes que dándose cuenta o sin dársela fian en él, aún sin conocerlo. Es decir, que el método se convierte en una *Forma mentis* sostenida por una actitud de desconfianza, en un solo fiar a lo que se presenta como evidente, que bien pronto será lo obvio, lo banal, dando lugar a una hermetización creciente de la vida”. María Zambrano, *Notas de un método*, pp. 24-25.

¹⁰ María Zambrano, *op. cit.*, p. 25.

¹¹ Cfr. Greta Rivara Kamaji, “La razón poética de María Zambrano y los arrabales matritenses de Benito Pérez Galdós. Un diálogo a propósito de Misericordia” en Sebastián Lomelí *et al.*, *La palabra compartida. María Zambrano en el debate contemporáneo*, México, Universidad Veracruzana-M.A. Porrúa, 2014, pp. 73-92.

¹² Libros como *María Zambrano. La razón poética o la filosofía*, coordinado por Teresa Rocha; *Claves de la razón poética*, coordinado por Carmen Revilla; *María Zambrano, la visión más transparente*, coordinado por José María Beneyto y Juan Antonio González; *Creación por la metáfora* de Chantal Maillard, entre muchos otros, presentan trabajos muy completos sobre la llamada razón poética.

¹³ María Zambrano, *Notas de un método*, España, Mondadori, 1989, p. 19.

¹⁴ La palabra Método proviene del latín *Methudos* y ésta del griego *methodos*, que significa camino a seguir o los pasos que se deben seguir para realizar un procedimiento. Está

conformado de *Meta+odos*. En la versión griega de los evangelios, la palabra Odós significa “camino de vida”: Matthew 2:12; Matthew 7:13; Matthew 13:4, 19; Mark 4:4, 15; Mark 10:46; Luke 8:5, 12; Luke 10:31; Luke 18:35; Luke 19:36; Acts 8:26; Acts 9:17; James 2:25, etc. En María Zambrano el *bodós* como camino de sirga o camino serpeante tiene este sentido, un sentido místico, pues se trata casi de un camino recibido, revelado.

¹⁵ María Zambrano, *op. cit.*, p. 27

¹⁶ En *Las palabras del regreso* María Zambrano habla de un *bodós* (*camino de sirga*) que discurre en espiral: “Sé que me estoy enredando, que la vida es así, en espiral, un ir y venir para caer y volver a bajar, un ir y venir constante, entre dos íferos: uno más bajo, más hondo, más sin salida, y el otro, la salvación total y completa”. María Zambrano, *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 198.

¹⁷ Hegel, tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en la *Estética*, sostiene que el arte puede verse como la expresión de un pueblo, de una cultura; sin embargo es una expresión que funge también como mediación, ya que implica la mediación del espíritu consigo mismo; algo así como el regreso a sí mismo desde el ser otro, es decir, “reconocimiento por medio del arte”. Lo que un pueblo es se expresa en y como arte. El arte es crecimiento del ser porque es comprensión del ser. Pero, a diferencia de la idea hegeliana de que el contenido del arte puede alcanzarse en el concepto, en María Zambrano al igual que en Gadamer, el arte, los lugares en el arte y la literatura siempre entrañan algo más de lo que cada lectura pueda decir de ellos; no existe la posibilidad de una aprehensión total de su sentido, sino que los lugares siempre pueden ser leídos de otro modo; leídos y recreados. De ahí que haya un principio de variación que les sea inherente. Los topoi se recrean, y en cada movimiento que ejecutan nos dejan ver un fragmento de la comprensión del ser. Los lugares revelan algo finito e histórico.

¹⁸ María Zambrano, “Mitos y fantasmas: La pintura”, en *El Nacional*, Caracas, Venezuela, 1939. Recogido años más tarde en *Algunos lugares de la pintura* (1989).

¹⁹ María Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, España, Espasa-Calpe, 1989, p. 62.

²⁰ Pedro Laín Entralgo, “La Generación del 98 y el problema de España”, *Revista Arbor*, Número 36-Tomo XI, España, Diciembre 1948, pp. 417-439.

²¹ Un poco antes de la aparición de *Pensamiento y poesía en la vida española*, el historiador del arte Oscar Hagen había publicado el libro *Patterns and Principles of Spanish Art*, en el que hablaba de la continuidad de un posible estilo español basado en supuestos condicionantes que Hagen llamaba “sangre”, el temperamento y la idiosincrasia de la raza española; de su libro se seguía la posibilidad de afirmar la existencia de un *Volksgeist* paralelo a un *Zeitgeist* presente en el arte español. Si leemos con detenimiento no sólo *Pensamiento y poesía en la vida española*, sino también otras obras como *España, sueño y verdad*, así como los textos sobre pintura española, o los escritos sobre Galdós, el discurso de Zambrano tiene cierta resonancia con Hagen, pero, a diferencia de Hagen,

Zambrano no está intentado hacer una historia del arte español, sino, como ya lo hemos mencionado, su preocupación es ontológica.

²² En su libro *La razón sumergida. El arte en el pensamiento de María Zambrano*, Inmaculada Murcia Serrano acude a diversos expertos en algunas pinturas sobre las que escribió María Zambrano para formular sus críticas; diversas autoridades que circulan en su trabajo monográfico le sirven para medir en qué aspectos o en qué comentarios Zambrano había acertado y en cuáles se había equivocado. Desde luego que, frente a un historiador del arte experto en Picasso o en el Greco, los escritos de Zambrano se quedarán cortos siempre, porque desde el principio la tentativa es otra; no busca hacer historia del arte ni hay pretensiones de construir una estética; lo que está en juego es una ontología estética, y eso es lo que intentamos subrayar con la categoría del lugar.

²³ Greta Rivara, *op. cit.*, p. 78.

²⁴ En *Filosofía y poesía* había escrito que el poeta le otorga un rostro a los fantasmas, a aquello que no ha podido ser, “ser” en el sentido que demandaba el método, “de ideas claras y distintas”; ahí había hablado de “otras realidades”, de cosas que existen pero que no son. Mientras que en *Pensamiento y poesía en la vida española* había intentado poner ciertos cimientos de lo que podría ser la historia de ese gran antagonista del método que fue “la interioridad”, una historia de las entrañas frente a la historia del método.

²⁵ María Zambrano, *El sueño creador*, p. 92.

²⁶ María Zambrano, *España, sueño y verdad*, p. 72.

²⁷ Es común encontrar en trabajos sobre la hipótesis del sueño en Descartes citas del monólogo de Segismundo, esa emblemática figura que Calderón de la Barca diera forma. Sigue siendo una interrogante si Descartes se ilumina desde Calderón de la Barca o viceversa, lo que sí es que las obras pertenecen a la misma época, *La vida es sueño* (1633?) y las *Meditaciones metafísicas* (1640). La posibilidad de confundir el sueño con la vigilia es una cuestión clave en Descartes para saber el grado de certeza que puede alcanzar el hombre. Incluso, llega a sostener la hipótesis del genio maligno, entendido como la posibilidad de que nuestro espíritu sea controlado por algo que escapa a nuestra consciencia.

²⁸ Don Juan es un fantasma, “procede de una realidad que hiera. Y también de una realidad que hunde en algún filo secreto adormido del alma, y más aún, de eso que se nombra las entrañas”. María Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, España, Espasa-Calpe, 1989, p. 62.

²⁹ Ver Cristina Naupert, *La tematología comparatista entre la teoría y la práctica. La novela de adulterio en la segunda mitad del S. XIX*, Madrid, Arco Libros, 1998; Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la Literatura Comparada*, Barcelona, Crítica, 1985; J. Burgos, “Thématique et herméneutiques ou le thématicien contre les interprètes” en *Revue des langues vivantes*, Toronto, Núm. 43, V. 5, 1977, pp. 522-532.

³⁰ Johann G. Herder, *Antología bilingüe de Johan Gottfried Herder, 1744-1803*, compilación y cronología de Manuel Velázquez Mejía, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

³¹ Manfred Beller, “De *Stoffgeschichte* a Tematología. Reflexiones en torno al método comparatista” en Cristina Naupert, *Tematología y comparatismo literario*, Madrid, Arco Libros, 2003, pp. 101-153.

³² Gregorio Marañón, “Notas para la biología de Don Juan”, *Revista de Occidente*, Madrid, Núm. II, enero, 1924.

³³ Resulta realmente fascinante que desde 1630 no exista una sola generación que no haya contemplado a este personaje en escena. Diversas variaciones desde la música, teatro, pintura, cine, etc. También encontramos interesantes trabajos doctorales sobre Don Juan, estudios realizados desde la filología.

³⁴ Cfr. Sören Kierkegaard, *Diario de un seductor*, México, Fontamara, 2009; *Temor y temblor*, Barcelona, Altaya, 1999; *Estudios Estéticos I, El Erotismo Musical*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969.

³⁵ Cfr. Ian Watt, *Myths of modern individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, USA, Cambridge University Press, 1999.

³⁶ No fue hasta el romanticismo que la figura de Don Juan se hizo frecuente en la historia de la pintura. Las obras más conocidas *El naufragio de Don Juan* de Eugene Delacroix, y Haydee descubriendo el cuerpo de Don Juan de Ford Madox-Brow pertenecen a este periodo. Estas dos obras hacen una clara referencia al Don Juan de Lord Byron, quien presentara a esta figura como uno de los antihéroes más emblemáticos de la cultura europea. La recreación de Byron muestra que el Don Juan del romanticismo no sólo está representado por *Don Juan Tenorio* de Zorrilla, sino también aquellas recreaciones que lo hicieron una figura universal. Entre ellos, además de Byron, A. Pushkin, y más tardíamente Charles Baudelaire.

³⁷ María Zambrano, *España, sueño y verdad*, p. 302,

³⁸ María Zambrano, “El eterno Don Juan” en *Diario 16*, 28.X.1995.

³⁹ Cfr. José Ortega y Gasset, “Introducción a un Don Juan”, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983.

⁴⁰ El Don Juan de Zorrilla se enamora perdidamente de Inés, a tal grado de que sufre una conversión. Deja de ser Don Juan, pero un donjuán que se enamora no es Don Juan, por eso habrá algunos que sostengan que el mito de Don Juan muere con Zorrilla.

⁴¹ En su estudio sobre las metamorfosis de Don Juan, José Lasaga Medina sostiene que el Don Juan de Tirso de Molina es un elemento que desafía la moral de una época, el personaje nace dentro de un sistema de creencias y prácticas morales. La versión de Tirso presenta a un caballero cristiano, consciente de la existencia de Dios, y por tanto también del castigo por sus pecados. Por eso Don Juan desafía el sistema de prácticas morales y de

creencias de toda una época. El Don Juan de Tirso sabe que irá al infierno, pero también sabe que “el descenso a los infiernos” vendrá después; se sabe el dueño de su tiempo, se basta a sí mismo, no le pide ayuda al Diablo como Fausto. En su interior sabe que la vida no es eterna, y que por tanto hay que disfrutarla; hermano casi gemelo de Segismundo, sabe que la vida puede ser sólo un sueño. Entonces hay que disfrutar los instantes. Por otro lado, sólo cincuenta años separan las versiones de Tirso y de Molière, y en ese lapso de tiempo el sistema de creencias europeo parece haber cambiado. El Don Juan de Molière ya es ateo, no cree en dios ni en el descenso a los infiernos. Es un hombre de honor que argumenta racionalmente sus convicciones morales. Su pasión es fría y razonada; habla mucho y actúa menos. Y cual se tratase de una fiel imagen de una época que camina ya con fe en la razón en un mundo desacralizado y con miras al utilitarismo; el personaje recreado por Molière pone una fe ciega en los números. Con él, la seducción se vuelve cuestión de números “tantas ha seducido en tal ciudad, tantas en otra”; su fiel acompañante Leporello registra en una larga lista 1003 mujeres seducidas. Otro dato interesante que muestra la versión de Molière es que se trata de un hombre casado, por tanto de un hombre infiel.

⁴² Antes de que el romanticismo pusiera como elemento central el amor y la coinversión de Don Juan, éste no había presentado ningún signo de angustia ni arrepentimiento. Lo más cercano que podemos encontrar de esto está en la versión de Da Ponte, pues hay en ella un aria, una especie de monólogo en el que Don Juan reflexiona sobre el amor, la vida, etc.

⁴³ La fragmentariedad del ser tiene como principio la alteridad, el hecho de que el ser humano se vuelve otro, cambia, trasmuta, en su contacto con los otros. El Don Juan de Tirso de Molina se parece más a una mónada, representa la soledad de las mónadas; el ser humano al tomar decisiones se fragmenta, este elemento está ausente en la obra de Tirso, de hecho, su personaje parece no tener ningún conflicto; parece estar bien encerrado dentro de sí mismo, nunca se plantea problema alguno. Dice Ian Watt que Don Juan de Tirso jamás se ve en la obligación de hacer una elección.

⁴⁴ María Zambrano, *España, sueño y verdad*, p. 71.

⁴⁵ El tema del amor imposible no debe confundirse con el de la imposibilidad de amar; ésta, María Zambrano la identifica en la versión de Tirso, y como decíamos también está presente en la versión de Da Ponte escrita para Mozart; el detalle está en que a ese Don Juan no le interesa el amor, no sufre por amor. Es un personaje alegre y jocosos que brinca de fiesta en fiesta. La soledad lo ha de alcanzar, es lo que intuye María Zambrano, pero “en otro momento”; ya cuando se acabe la/s fiesta/s, cuando algún día se vuelva víctima del hastío. Mientras tanto Don Juan es dueño absoluto de su tiempo y está dispuesto a deshacerse de cualquier elemento que interfiera en él. Por otro lado, el amor imposible está sentado en la trama de dos amantes en la que al menos uno de ellos ama pero el amor es imposible de realizarse. Esto es lo que encontramos en *Don Juan Tenorio* de José Zorri-

lla, y en los otros donjuanes del romanticismo. De hecho, el amor imposible es el tema romántico por excelencia. Hay una novela muy poco conocida pero que representa una de las obras más emblemáticas del romanticismo francés, y que justo lleva ese título *El amor imposible* escrita por Barbey d'Aurevilly, y se trata de un relato ceñido en un espacio cerrado y hermético; pertenece a la misma tradición de *Werther* de Goethe, o *Adolf* de Constant, donde el amor es el personaje principal aunque no pueda realizarse; su protagonista es una mujer de gran mundo llamada Berangere de Gesvres, de quien se dice había sido una de las mujeres más hermosas de París; el relato se sitúa cuando ella ya cuenta con más de treinta años, y ha sido amada por infinidad de caballeros, ella, sin embargo, jamás ha sentido amor. Este personaje es uno de los primeros que encarnan la versión femenina de Don Juan pero, a diferencia de él, se vuelve muy pronto víctima del hastío y del tedio.

⁴⁶ María Zambrano, *España, sueño y verdad*, p. 72.

⁴⁷ Para José Ortega y Gasset —y un poco antes Ramiro de Maeztu—, el Don Juan por excelencia es el de Tirso, pues no sólo representa el sentimiento de una época, sino también es el símbolo de aquella España inquieta, caballeril y andariega que tenía por fuero sus bríos y por pragmática su voluntad. Don Juan es el instinto sobre la ley, la fuerza sobre la autoridad, el capricho sobre la razón.

⁴⁸ Cfr. Ian Watt, *Myths of modern individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, USA, Cambridge University Press, 1999.

⁴⁹ Al comienzo hacía referencia a otro de los libros emblemáticos del donjuanismo moderno, *El diario de un seductor* de Kierkegaard, donde el autor danés reinventa a su manera algunas insignias de nuestro timador. El Don Juan de Kierkegaard es cristiano como el Tirso de Molina, pero es frío, perverso, enemigo de las mujeres y acechador cauto y experto en ellas; entre él y el Don Juan de Tirso hay un abismo insondable.

⁵⁰ Cfr. Tirso de Molina y José Zorrilla, *El burlador de Sevilla/Don Juan Tenorio* (edición conjunta), Madrid, Plaza y Janés, 1998.

⁵¹ Cfr. Gilles Deleuze y Felix Guattari, “Los personajes conceptuales” en *¿Qué es filosofía?*, trad., Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993 1ed./8ª edición, 2009, pp. 63-85.

Bibliografía

- DA PONTE, Lorenzo, *Don Juan* (libreto para Mozart), Barcelona, Edición de Bolsillo, 2011.
- HAGEN, Oscar, *Patterns and Principles of Spanish Art, USA*, Wisconsin University Press, 1936.
- LASAGA Medina, José, *Las metamorfosis del seductor. Ensayo sobre el mito de Don Juan*, España, Editorial Síntesis, 2004.
- MACCHIA, Giovanni, *Vida, Aventuras y muerte de Don Juan*, Madrid, Tecnos, 1997.

- MOLINA, Tirso, *El burlador de Sevilla o el convidado de piedra*, Madrid, Cátedra, 2009.
- MONTAÑO Allier, Eugenia, “Los lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria”, en *Historia y Grafía*, Núm., 31, Departamento de Historia, 2008, pp. 165-192.
- NAUPERT, Cristina (comp.), *Tematología y comparatismo literario*, Madrid, Arco Libros, 2003.
- NORA, Pierre, *Les lieux de mémoire. La République-La Nation-Le France*, Paris, Gallimard, 1997, 3 Vols.
- MAEZTU, Ramiro, *Don Quijote, Don Juan y La Celestina (Ensayos en simpatía)*, España, Espasa-Calpe, Colección Contemporánea, 1963.
- ORTEGA y Gasset, José, “Introducción a un Don Juan”, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983.
- PÉREZ-Borbujo, Fernando, *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno, Ortega y Zambrano*, Barcelona, Herder, 2010.
- SERRANO, Inmaculada Murcia, *La razón sumergida. El arte en el pensamiento de María Zambrano*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, S.L. 2009.
- ZAMBRANO, María, *Algunos lugares de la pintura*, España, Espasa-Calpe, 1989.
- _____, *Notas de un método*, España, Mondadori, Colección Enfoques 7, 1989.
- _____, *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 2005.
- _____, *Algunos lugares de la poesía*, España, Trotta, 2007.
- _____, *El sueño creador*, México, Universidad Veracruzana, 2010.
- ZORRILLA, José, *Don Juan Tenorio: drama religioso-fantástico en dos partes*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.
- WATT, Ian, *Myths of modern individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, USA, Cambridge University Press, 1999.



Recepción: 13 de octubre de 2015

Aceptación: 24 de mayo de 2016

TENDIENDO AL BIEN, EL RESCATE DE LA ÉTICA TELEOLÓGICA EN TAYLOR Y MACINTYRE

José Francisco Zárate Ortiz
Martha Eugenia Sañudo Velázquez
Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey

Resumen/Abstract

Con frecuencia, los cursos universitarios presentan la ética como un área de la filosofía que tiene un matiz exclusivamente normativo, y cuyas reflexiones y alcances se pueden reducir a códigos, reglamentos o normas. Proponemos que una ética teleológica, ya sea basada en el bien o en la virtud, añada una dimensión existencial que da respuesta a la búsqueda de sentido de la vida, tema ausente en las éticas procedimentales o utilitaristas que se utilizan como manuales de buenas prácticas, sobre todo en Latinoamérica. Para esta argumentación, tomamos las propuestas éticas sobre el bien de Charles Taylor y sobre la virtud de Alasdair MacIntyre, ambos considerados como dos de los principales filósofos contemporáneos cuyas teorías recuperan la ética teleológica de una manera muy peculiar al introducir la dimensión narrativa en la vida humana.

Palabras clave: Ética teleológica, Taylor, MacIntyre, narrativa.

Tending towards the good; salvaging the teleological ethics in Taylor and MacIntyre

There is a common misunderstanding regarding ethics, which consists in believing that this concept entails a merely normative stance, such that its scope and reflections can be reduced to codes, regulations and norms. We propose that a teleological ethics,

whether based on good or virtue, adds an existential dimension that responds to the human search for meaning in life, a subject absent in the procedural or utilitarian ethics so often used in manuals of good practices throughout Latin America. We adopt the ethical approaches to 'the good' found in Charles Taylor and to 'virtue' in Alasdair MacIntyre; two authors considered the leading contemporary philosophers whose theories rescue teleological ethics in a highly-innovative way based on introducing the narrative dimension into human life.

Keywords: teleological ethics, Taylor, MacIntyre, narrativity.

José Francisco Zárate Ortiz

Doctorando en estudios humanísticos en la especialidad de Ética. Maestro en Educación para la Paz de la Universidad Albert Einstein y licenciado en Medicina Veterinaria por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Actualmente profesor de ética y ciudadanía del Instituto Tecnológico de Monterrey, campus Monterrey.

Martha Eugenia Sañudo Velázquez

Profesora de filosofía del ITESM, con especialidad en ética de negocios y ética de las virtudes. Graduada de la Universidad de Lovaina, Bélgica (Licenciatura, Maestría y Doctorado en Filosofía, además de Licenciatura y Maestría en Teología), con estudios de post-doctorado en Comportamiento Organizacional de la Universidad de Tulane.

Introducción

Es común actualmente, sobre todo en contextos de ética aplicada a la salud o a los negocios, considerar a la ética como un área de la filosofía que tiene un matiz exclusivamente normativo, y cuyas reflexiones y alcances se pueden reducir a códigos, reglamentos o normas. La idea detrás de esta consideración es creer que la ética debe servir para dar elementos racionales para determinar lo que es correcto hacer bajo normas formales que ofrecen principios unívocos para juzgar y determinar la acción. Sin embargo, concebida de este modo, la ética se aparta radicalmente de la intención con la que Aristóteles la propuso, a saber, como una reflexión que busca dar sentido y realización de la vida humana; vida que puede ser evaluada como buena o virtuosa.

En este artículo proponemos que una ética teleológica, ya sea basada en el bien o en la virtud, añade una dimensión existencial que da respuesta a la búsqueda de sentido de la vida, tema ausente en las éticas procedimentales y que ha emergido como uno de los malestares de las sociedades actuales. Para esta argumentación, tomamos las propuestas éticas sobre el bien de Charles Taylor y sobre la virtud de Alasdair MacIntyre, dos de los principales filósofos contemporáneos cuyas teorías recuperan la ética teleológica en los modos de vida de las sociedades modernas actuales. En la argumentación se contrastará la comprensión de una ética teleológica con posturas éticas no-teleológicas, luego se evaluará la concepción del individuo desde la visión crítica de Taylor y MacIntyre, ya sea como un ser independiente de la sociedad o como formado e involucrado por ésta, para finalmente comprender que dado el tipo de seres que somos, es decir, animales que se autointerpretan y que cuentan historias, nos basamos en el bien y las virtudes para dar sentido a nuestras vidas.

Una crítica a la ética no-teleológica

La ética moderna, principalmente la que se basa en los postulados éticos de Kant, ha desmontado el antiguo sentido teleológico que la fundamentaba para re-fundamentarla desde la libertad autodeterminada y la autonomía del sujeto. La ética normativa se basa en imperativos que tienen como fundamento el deber con base en la buena voluntad. Esta buena voluntad se refiere a la capacidad humana, en tanto un ser racional, de determinar acciones a partir de principios (rationales) puros de los cuales se deriva el deber. Kant sostiene que las normas o imperativos morales que determinan o indican la acción que es moral deben deslindarse del contexto cultural y basarse sólo en el individuo porque, si la acción del sujeto se basa en el contexto cultural, ésta sería una acción con intereses egoístas, y acataría instrucciones heterónomas que niegan la dignidad del ser humano. El imperativo moral indica la acción pero sin intereses de por medio, aunque sea la felicidad o la idea de bien.

Es innegable la gran aportación de Kant a la ética moderna, y es muy difícil contradecir sus postulados en el contexto de la vida de las sociedades modernas actuales. El valor o la aportación de Kant es precisamente la posibilidad de una ética formal que se deslinda o prescinde de los intereses personales, las emociones, deseos e intuiciones del ser humano. Sin embargo, en la ética normativa no hay cabida a lo teleológico ni a la justificación de un acto moral en términos de dar razones o explicaciones “de su *para qué*” de un acto ético. En esta ética, el propio sujeto es quien, desde su autodeterminación, le otorga validez a un acto. Esta autodeterminación encierra en sí misma a la pretensión ética en términos teleológicos porque el deber se halla constreñido al propio sujeto y no a las aspiraciones, de modo que se vacía de contenido sustantivo a la ética. Si la persona, como ser racional, es la única que se puede dar a sí misma los imperativos éticos, al observar su autonomía y no obedecer moralmente a nadie más que a sí misma, la ética se vuelve entonces un formalismo vacío que dice poco

o nada sobre las cualidades que una vida humana debe contener para ser juzgada como buena.

El subjetivismo en el que se basa la moral de la ética normativa tiene como una de sus características fundamentales haberle conferido una realidad privilegiada y absoluta a la racionalidad del individuo y habérsela negado a la sabiduría de la sociedad, la comunidad, las tradiciones e incluso a la humanidad en general. En una ética normativa, la comunidad carece de realidad substancial, y esto mismo la hace compatible con las formas políticas liberales de las sociedades contemporáneas, pues en estas sociedades lo que existe realmente y tiene valor de bien en sí son los individuos quienes exigen derechos y a quienes se les imponen obligaciones morales. Así tenemos que el individualismo del sujeto moderno tanto en su construcción moral como política le permite desvincularse y ser independiente de cualquier estructura social en el que él se encuentra, dando por tanto una falsa visión extrapolada del yo respecto a la sociedad. En esta situación, individuo y sociedad pueden considerarse como instancias diferentes e independientes, lo que puede tener como consecuencia que la crítica a los juicios individualistas no tenga cabida. En este liberalismo político, la ética se entiende como el lugar desde el cual se defienden y promueven los derechos individuales en donde la autonomía y la libertad son fundamentales. En este sentido, Taylor (1991, p.64) define a una sociedad liberal como “una comunidad de individuos detentores de derechos [en donde] el objetivo de dicha comunidad sería el defender dichos derechos individuales”. Derechos que se definen nuevamente desde la concepción individualista del humano, como un individuo desvinculado de su medio social y que no obtiene de la sociedad más que el reconocimiento y protección de aquello que le mantiene individualizado. Como veremos, Taylor mantiene que estos derechos ganados históricamente a través de la tradición liberal son valiosos, pero su punto es que en este devenir histórico se redefine una concepción del ser humano de forma tal que también algo muy valioso de la visión pre-moderna se ha

perdido. La propuesta es recobrar la concepción del ser humano tendiente a fines, y al mismo tiempo mantener los valores de la libertad y la autonomía como ejes valiosos y válidos para la crítica social.

Al elaborar la genealogía y las raíces de la sociedad liberal, Taylor (2007) se remite a Kant, cuya razón ilustrada y secularizada le animaba a rechazar la ética teleológica como un efecto que el protestantismo había dejado en las sociedades ilustradas. Desde la perspectiva kantiana, aceptar que la moralidad tiene su origen en Dios o la Iglesia equivale a aceptar que la moral es heterónoma, y por tanto incompatible con el ideal de autonomía que Kant tomaba como el pináculo del ejercicio de la racionalidad individual. En esta misma línea, y por su parte, MacIntyre, en su *Historia de la ética*, dice que “la ruptura de las formas tradicionales de la vida social que se produjo con el surgimiento del individualismo generado parcialmente por el protestantismo y el capitalismo hizo que [...] todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieran gradualmente” (2006, p.183). Es decir, mientras el deber toma mayor parte en la justificación de un acto, la relación del acto con la felicidad a la que se debería tender con dicho acto se reduce y va desapareciendo.

El individualismo moderno fue avalado por las sociedades ilustradas, protestantes y capitalistas que definieron nuevos fines y nuevos intereses de acuerdo con el tipo de sociedad que se estaba conformando en donde el sujeto se vuelve fin en sí mismo y donde cada uno es o debe ser su propia autoridad moral. Esto podría considerarse como el gran hallazgo de la modernidad, es decir, finalmente dejar atrás ataduras tradicionalistas y opresivas, y dar lugar a la autodeterminación. Esta incontestable ganancia a los ojos de la tradición liberal nos permite mejor evaluar qué es lo que en la postura de Taylor y MacIntyre se contesta. La forma como estos autores relatan la historia de la ética hace ver que en esta ganancia moral de la modernidad se deja vacío el espacio común que define la concepción del bien a la cual los individuos pueden aspirar y que, como veremos en la siguiente sección, representa otros derroteros que son relevantes a considerar.

Si la modernidad acentuó el individualismo, pues se entiende a la sociedad como el espacio en el que cada individuo persigue sus propios fines y pasa juicio a sus propias acciones, el espacio común, el espacio social, ya no tiene un carácter moral en el cual los caracteres de las personas se moldean, sino que se vuelve un espacio neutro. En el contexto contemporáneo esto refiere, por ejemplo, a la propuesta neokantiana de John Rawls, quien propone una sociedad justa con base en principios racionales para un acuerdo contractual, de manera que en una sociedad liberal, la autonomía como principio moral comprende el ideal de la colaboración como una fórmula desde la cual cada uno persigue sus propios fines individuales. Así Rawls (1997, pp.18-19) define que una sociedad plural:

Está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promover el bien [individual] de sus miembros, sino cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen estos principios y saben que generalmente lo hacen.

Sin embargo, una sociedad así no es más que un mero punto de encuentro y convergencia de individualidades autodeterminadas en donde cada uno busca sus propios intereses y tiene su propio plan de vida, y las instituciones simplemente regulan que no haya conflicto entre la persecución individual de los distintos bienes.

El resultado es que en las sociedades liberales modernas, herederas de la Ilustración y de la visión kantiana de la ética, predomina lo que MacIntyre (1987) llama precisamente subjetivismo moral como una forma del emotivismo moral. El emotivismo moral refiere a la idea de que los juicios morales no son más que expresiones subjetivas de deseos o intereses personales. Desde esta visión de la moralidad, la ética ya no es validada objetivamente a través de algo más allá de la racionalidad del individuo propio, sino que niega de tajo que existan bienes externos de tipo aspiracionales e independientes al individuo y a sus elecciones. Así, la primacía de la justicia se vuelve una teoría moral neutra que permite resolver las

cuestiones políticas y los conflictos de intereses personales. Taylor llama a esto *Kant sobre Aristóteles* (Taylor, 1994) para significar que la ética, en el sentido moderno, queda reducida a la justicia, una justicia defensora de los derechos individuales y los deberes morales. ¿Qué es entonces lo que proponen como alternativa Taylor y MacIntyre?

Contrario a esta visión de la ética de las sociedades modernas con su liberalismo político, Taylor y MacIntyre le dan una mayor importancia a la supremacía del bien sobre la justicia, es decir a una ética que se base en los bienes o en las virtudes respectivamente. MacIntyre es enfático al respecto pues, para él, la propuesta de Aristóteles es la *única ética conveniente* y, por tanto, propone que es una ética de la virtud o ninguna ética la que se ha de considerar, dado que su antropología le convence que la ética debe poseer una dimensión teleológica ya que se trata de explorar una tendencia constante hacia el bien de la vida humana y que es en la versión tomista del aristotelismo donde esta ética mejor se encarna (MacIntyre, 1994, p.149). Esta postura radical de MacIntyre es sumamente debatible y se necesitaría ahondar más para comprender cómo, y si es viable, su neoaristotelismo enfrenta la pluralidad de bienes que se valoran en una sociedad multicultural. Pero lo que queremos hacer notar en este artículo es la crítica que MacIntyre hace a una tradición ética liberal, y la forma como él y Taylor ofrecen una visión de una ética distinta a la más conocida en nuestras sociedades liberales.

El yo disociado o el yo involucrado

Siguiendo con la crítica que Taylor y MacIntyre hacen hacia la ética normativa, de alguna manera ambos argumentan que en las sociedades actuales, herederas de la visión moderna del individuo, se está generando un *yo* individualista y disociado, un *yo* desvinculado o neutro como lo llama Taylor (2006, p.82), o emotivista y abstracto como lo nombra MacIntyre (1987, pp.51-55); y ambos coinciden en que la ética basada sólo en el sujeto

y por lo tanto relativa al sujeto como lo es la ética normativa, no es capaz de proporcionar al mismo sujeto un contenido moral sustantivo o de bienes para una vida con sentido, ya que el *yo* del individualismo moderno no está bien conformado por carecer de vínculos fuertes, es decir significativos con los otros, con la naturaleza o con otras fuentes de identidad como son los grupos culturales a los que la persona puede pertenecer, y que por lo tanto es un *yo* vacío, sin esencia y sin sentido. En otras palabras, este *yo* individualista que respalda la ética normativa vive sólo para la satisfacción de sus propios deseos y bienes particulares, aquellos que él mismo autodetermina y no vive en la búsqueda de un fin (telos) que esté más allá de lo que su existencia individual le permita vislumbrar. Esta situación del individuo encerrado en sus deseos y bienes particulares ha generado sujetos individualistas preocupados principalmente por sus derechos y por la búsqueda de satisfacer sus propios intereses. En este contexto, los bienes se vuelven relativos y validados sólo por la elección de cada persona y por la no intromisión en la búsqueda de los bienes de los otros. ¿Cuál es la alternativa que Taylor y MacIntyre proponen?

En oposición a esto, Taylor y MacIntyre proponen, de manera independiente cada uno, una ética no basada en el individuo en lo particular, sino en los bienes o en las virtudes, ya que son los bienes o las virtudes los que podrían guiar la búsqueda y el sentido de la vida. Aquí, el sentido de la vida se entiende como una vida con un propósito que se basa en una idea de bien (o de bienes) que sirve para orientar la vida hacia una meta o realización, es decir, no hay una definición exacta de lo que significa dar sentido a la vida fuera de afirmar que el sentido a la vida viene de estar constantemente en la búsqueda de alcanzar metas o realizaciones que están establecidas por los bienes y virtudes que la sociedad nos presenta.

Sin embargo, y tal como lo expone Rawls en su *Teoría de la justicia*, es muy cierto y es un hecho que en las sociedades modernas liberales actuales existe una gran pluralidad de bienes, lo que hace muy difícil o imposible una teoría ética del bien o de la virtud, o el consenso acerca de qué bien o bienes deberíamos perseguir. Taylor en su oposición a Rawls dice que “hay

pensadores y escritores que piensan que lo malo de la teoría Rawlsiana es que refleja el liberalismo moderno individualista y que ésta es una visión moralmente empobrecida del bien humano” (1994, p.65), y en esto está aludiendo a MacIntyre a quien el mismo Taylor considera “el exponente más importante, más inteligente y de mayor prestigio” de entre los que hacen esta crítica a Rawls. A este respecto Taylor se sitúa a sí mismo dentro de un tipo de liberalismo que él llama liberalismo democrático, el cual promueve y se preocupa por que “ se trata de un pueblo que se autogobierna” (1994, p.64), es decir, que pueda participar políticamente y activamente en el gobierno. De esto se entrevé la valoración que Taylor hace del autogobierno, esto es, de una forma de la autonomía en un marco de la búsqueda de bienes comunes en la participación de la vida política, ya que la participación en la conformación y búsqueda del bien común y del autogobierno, es necesario “un concepto más rico del bien” del que propone Rawls porque responde mejor a una necesidad humana de dirigir su vida hacia bienes. Bienes que son, desde la propuesta de Taylor, más densos (más sustantivos) que aquellos que sólo satisfacen los deseos e intereses individualistas.

Por otra parte, MacIntyre hace una importante crítica a la teoría ética de bienes que propone Taylor. Para MacIntyre, tampoco sería viable tener un consenso sobre el bien, puesto que en su artículo *Critical remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor* le replica a Taylor diciendo que “la teoría de Taylor no sólo no facilita los criterios para distinguir los bienes, sino que parece particularmente mal equipada para hacerlo” (p.188). Es decir, que de acuerdo con MacIntyre, cualquier teoría realista de la ética (Realismo moral), como la de Taylor, requiere dar criterios para distinguir objetivamente los bienes, y que Taylor no es claro respecto a esos criterios. Según MacIntyre, una dificultad de la teoría de Taylor es que la elección cualitativa de los bienes en relación con “lo que es mejor” de acuerdo con nuestra vida, no es suficiente porque no considera que, en ciertas situaciones, tenemos que elegir entre bienes que son incompatibles, sobre todo si hay interpretaciones alternativas del bien mismo o posibilidades alternativas de realización de diferentes bienes.

Por esto se entiende que MacIntyre sea más radical y proponga las comunidades más o menos cerradas de prácticas de virtudes acordadas por una comunidad, ante la dificultad que representa una sociedad en la que convergen diferentes visiones del bien.

A pesar de las diferencias entre MacIntyre y Taylor, cuyos detalles podrían ser material de otro artículo, lo que deseamos aquí es hacer notar cómo ambos se proclaman a favor de afirmar que la idea de la justicia siempre presupone alguna concepción de bien más allá del contenido neutral del Derecho y la normatividad. También encontramos en ambos que el contexto cultural juega un papel importante en la identificación, interpretación y articulación de lo bueno en las formas de vida de las personas, y en el contenido específico de lo que una ética debe considerar, ambos tienen una posición teleológica –neo-aristotélica– y crítica respecto a las éticas normativas, utilitaristas y relativistas. Sin embargo, de sus diferencias en tanto a la crítica que ambos hacen a la sociedad moderna y a los modos de vida de las sociedades contemporáneas, la postura de MacIntyre es más pesimista mientras que la crítica que Taylor hace es más moderada.

La dificultad de la pluralidad de los bienes

Pero quizá, como ya hemos expuesto, el punto de mayor diferencia entre ambos filósofos sea respecto a cómo sustentar teóricamente y en términos prácticos en la forma de vida una ética teleológica en un mundo donde, tal como ya lo expuso Rawls, la gran pluralidad de bienes (pluralismo) es un hecho. Es decir, una diferencia fundamental entre Taylor y MacIntyre es en relación con cómo articular una ética teleológica frente a logros de las sociedades modernas y de la ética kantiana como la libertad, la autonomía, la autenticidad, la dignidad igualitaria y ante los conflictos entre distintas concepciones del bien y, además, cómo responder con argumentos y razones prácticas a las ventajas procedimentales que la ética normativa o kantiana ofrece a estos puntos en conflicto.

MacIntyre en su *Critical Remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor*, decíamos, afirma que la teoría moral de Taylor no puede ofrecer un criterio para distinguir entre la pluralidad de bienes que provienen de inconmensurables concepciones del bien rivales entre sí y que, por lo tanto, entran en conflicto. MacIntyre dice que hay una cierta erosión de los marcos morales que Taylor defiende, pues ante la multiplicidad de bienes y la variedad de alternativas para realizar diferentes tipos de bienes en diferentes modos de vida, parece que la alternativa de elección vuelve a recaer en un emotivismo o subjetivismo moral. Es decir que la teoría de Taylor, para MacIntyre, a pesar de su fuerza para alejarse del derrotero al que llega la ética kantiana, a fin de cuentas se desliza nuevamente hacia un emotivismo y un subjetivismo moral. Esta crítica de MacIntyre y otras, más las que se pueden presentar a las posturas del mismo MacIntyre, son de relevancia en nuestro artículo en el sentido de que representan la dificultad de cualquier autor de proponer una alternativa totalmente distinta a los valores que las sociedades actuales sustentan, pero que por lo mismo creemos es de gran interés conocer cuáles son las bases de sus posturas y evaluar qué es lo que nos invitan a considerar. De manera que ahora consideraremos la forma en que Taylor puede enfrentar esta crítica de MacIntyre, y en el camino podremos referirnos a los puntos taylorianos que ofrecen una arista distinta a la aparente disyuntiva entre ser liberal o antiliberal.

Una forma en que desde Taylor se atiende la crítica de MacIntyre y se da respuesta a la diversidad y conflictividad entre los bienes es lo que Taylor llama la valoración *fuerte*, es decir, en donde Taylor propone que los bienes son ordenados jerárquicamente por su valor cualitativo a través de una valoración *–fuerte–* en oposición a una valoración *débil* en la que solamente comparamos entre deseos y preferencias para elegir aquello que nos satisface. En la valoración *débil*, dice Taylor (1985), nos preocupamos más por atender los resultados de nuestras elecciones o por lo que piensan los demás de nosotros, tal como Kant ya ha señalado respecto a los intereses o los deseos. Es aquí, en la valoración *débil*, donde se dan o se requieren de criterios para elegir, mientras que en la evaluación *fuerte*

nos ocupamos más de la calidad de nuestras elecciones que repercuten en los modos de vida, propios y de quienes pertenecen a una comunidad (Taylor 1985). Esta jerarquización de los bienes es de tipo cualitativa en términos de *mejor que* o *más digno que*, etc., y no en términos cuantitativos. La valoración fuerte se basa en la idea de que los bienes son inteligibles sólo desde el trasfondo del marco cultural, y que precisamente es el marco cultural el que nos da las pautas prácticas de qué es lo mejor, qué es lo más digno, etc., ante diferentes opciones.

La afirmación de Taylor es que la moral basada en la valoración *fuerte* y la racionalidad práctica no necesariamente tienen o necesitan de criterios explícitos y que son más una cuestión de comprensión implícita o de discernimiento. La ausencia de criterios en ese sentido no debería ser ningún problema u objeción ya que la valoración *fuerte* es una distinción cualitativa y no cuantitativa de los bienes. Es cualitativa en el sentido de que “pensar, sentir y juzgar [y valorar cualitativamente] dentro de marcos [de referencia] es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a la mano” (1996, p.42). Visto así, la observación de MacIntyre de la falta de criterios para distinguir y elegir los bienes en la teoría de Taylor se debe a una perspectiva cuantitativa respecto a la gran pluralidad de bienes, y de la diversidad de opciones de realización que hay en las sociedades actuales, mientras que Taylor se enfrenta a dicha diversidad de bienes con una herramienta cualitativa como lo es la posibilidad de una valoración *fuerte* que permite la jerarquización de los bienes, para considerar unos superiores a otros. A los bienes que son de vital importancia para los humanos y para nuestra identidad como personas Taylor los llama *hiperbienes*.

De manera que si la diversidad de bienes da lugar a conflictos morales, Taylor propone que estos conflictos no invalidan los bienes en cuestión, y tampoco supone que las cuestiones de la justicia siempre anulen los de la buena vida como parece asumir MacIntyre en *Historia de la ética* (aludiendo a Kant, de que no siempre la virtud coincide con la felicidad). Para Taylor, los hiperbienes nos proporcionan un punto de vista de

que los bienes en conflicto pueden ser ordenados, es decir, jerarquizados, y que se puede apelar a una mejor explicación del bien superior. Taylor sostiene que en las sociedades modernas y desde las propuestas mismas de la filosofía ética subjetivista las personas buscan lo que consideran bueno, no con base en un orden moral jerárquico, sino por un individualismo racional de tipo instrumental. La búsqueda del bien –argumenta Taylor– debería referirse a lo que el ser humano reconoce como mejor o más valioso en una jerarquía posible de bienes con base en la *valoración fuerte*, dando así prioridad a unos bienes en lugar de otros. Los bienes desde esta perspectiva son objetivos, están ahí, digamos (Realismo moral), y se articulan lingüísticamente, es decir, los bienes están articulados lingüísticamente respecto a su significado en la vida práctica de las personas, y están en forma implícita en las reacciones y prácticas morales, no en los criterios de valoración. Taylor sostiene que en las sociedades modernas y desde las propuestas mismas de la filosofía ética subjetivista las personas buscan lo que consideran bueno, no de acuerdo con un orden moral jerárquico, sino con un individualismo racional de tipo instrumental. La búsqueda del bien –arguye Taylor– debería referirse a lo que el ser humano reconoce como mejor o más valioso en una jerarquía posible de bienes con fundamento en la *valoración fuerte*, dando así prioridad a unos bienes en lugar de otros.

Esta valoración, que Taylor toma como valoración fuerte, distingue cualitativamente unos bienes superiores (o mejores) que otros. El valor que hace mejor o superior al bien, está en el bien mismo, y no en la elección racional o el deseo de felicidad o placer del sujeto que elige. Taylor nos dice que existe una intuición moral tan fuerte en el ser humano que es un hecho el tener un sentido del bien, y que estas intuiciones morales no son sólo formas culturales o expresiones de la crianza o la educación (Taylor, 2006). Ahora bien, Taylor no otorga con precisión una lista de estos bienes, en su lugar, deja entrever que la distinción cualitativa de los bienes entre “mejor y peor”, “digno e indigno”, etc., está acotada al horizonte de significado propio de cada grupo o sociedad.

El bien superior o mejor, en la ética de Taylor, es un bien que está cargado de significado y que sirve para dar sentido a la vida de las personas. De este modo, la búsqueda del bien es, en Taylor, una búsqueda del sentido de la vida y no una mera búsqueda de la felicidad en el sentido utilitarista, es decir en el sentido de la elección racional y hedonista, que considera al bien en términos cuantitativos y de acumulación; mientras que el bien, en tanto búsqueda del sentido es de tipo cualitativo, de una valoración fuerte.

Estos bienes cargados de significado, que Taylor llama constitutivos del ser humano porque sirven como puntos de referencia desde los cuales se valoran y en consecuencia se jerarquizan los demás bienes y se orienta la vida, provienen y son dados desde la comunidad, esto es, son inteligibles sólo desde un marco cultural que está cargado de ideas sustantivas del bien. Definitivamente la crítica a esta postura dirá que hay bienes en formas de prácticas culturales que son en absoluto deplorables y los ejemplos son muchos. Taylor no es ciego a estas críticas, y su esfuerzo argumentativo se centra más en defender una ética objetiva (realismo moral) que es perfectamente criticable y susceptible de evoluciones morales que refieren cambios en las prácticas. Sin embargo, para que estos cambios en las prácticas sean efectivos, se deben hacer desde una articulación de la nueva práctica con ideas del bien que la persona tiene a partir del marco cultural de referencia.

Siendo el bien de una constitución cualitativa y no cuantitativa, las valoraciones que permiten elegir (y jerarquizar) se articulan desde el interior del sujeto con el marco de referencia o trasfondo social en donde vivimos, esto para distinguir y dar significado a los distintos bienes que desde luego hay en la sociedad contemporánea. Así, los bienes valorados y elegidos dan sentido a la vida y a la existencia del ser humano en términos cualitativos de un *mejor* modo de vida que podemos elegir, de una vida que podríamos valorar como *buena*. La vida buena, por supuesto, se basa en bienes y corresponde, desde la ética de Charles Taylor, a un ideal o visión del bien al que aspiramos.

La ética teleológica del bien o de la virtud

La noción del bien y la virtud como una búsqueda y realización del sentido de la vida se adhiere a una concepción teleológica del ser humano en el sentido de que la vida humana se percibe como un tránsito hacia un fin determinado de tipo aspiracional. En términos aristotélicos, la virtud es el hábito que permite llegar a la perfección y a lo *bueno*, de modo que la virtud requiere de la noción previa de *bien*. Se puede decir que tender hacia el bien es lo que perfecciona al ser y esa tendencia hacia algo es lo que se denomina posición teleológica. El bien y la virtud son, desde luego y bajo esta premisa, teleológicos.

Taylor y MacIntyre coinciden en que la ética actual, ya sea basada en premisas utilitaristas o deontológicas, ha sido el resultado del abandono de la consideración teleológica tanto de la vida humana como de las sociedades que serían el lugar donde se consumiría ese *telos*. Taylor lo expresa así: “El individualismo [de las sociedades modernas] supone centrarse en el yo, lo que aplanas y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido y las hace perder interés por los demás o por la sociedad” (1994, p.40). Y más aún, estos dos autores critican que en la ética moderna se ha abandonado también la idea de un orden cósmico y un fin determinado en la naturaleza misma, esto último como resultado, en términos generales, de la epistemología moderna de tipo positivista y a la ética consecuencialista de tipo normativa o utilitarista. Una forma de explicar por qué la epistemología positiva ha vaciado el significado del sentido de la vida es considerar que mientras que, previo a la modernidad, el conocimiento era considerado una vía de realización y de sentido más trascendental, en donde el orden social y natural eran un reflejo de un orden mucho mayor, un orden cósmico o divino que sustentaba un sentido pleno de la vida y de las cosas, en la epistemología moderna la importancia se ha centrado en el *qué* como base del conocimiento y de la vida, como si la ética, la justicia, los bienes o las virtudes fueran objetos de conocimiento positivo u objetos

naturales por descubrir y describir para luego dominar, aplicar y operativizar universalmente.

No se trata de un regreso o una nostalgia por un orden cósmico o divino, sino de asumir que en la ética moderna ha habido una especie de destierro de la teleología, en donde la pregunta del *para qué* queda sustituida por la del *cómo* y el *por qué* y que esto supone una distinta antropología. Taylor, en la primera parte de su artículo *Lo justo y el bien*, describe una genealogía de este destierro de lo teleológico por una ética normativa o neutra (1990, pp.65-68). Taylor explica cómo esta “metaética” moderna —como él le llama— confunde la forma de una teoría ética con su contenido, y al hacerlo se da por una verdad “el hiato entre los hechos y los valores”, es decir, en la falacia naturalista que consiste en distinguir entre el deber ser como juicio normativo del ser como juicio empírico (Dussell, 2001), lo que quiere decir es que se cae en una falacia naturalista cuando se pasa desde un enunciado descriptivo como “ser humano” al deber ser como un enunciado normativo. Lo que se asume al presentar dicha falacia naturalista es que los enunciados normativos son juicios de valor subjetivos y que entonces la falacia consiste en deducir enunciados éticos (deberes normativos) de enunciados de hechos o fácticos (el ser), por lo que se asume que de no ser falaz, entonces un enunciado normativo no se podría justificar a partir de enunciados descriptivos. Entonces se presenta como una verdad *a priori* la dicotomía o separación entre hechos y valores, del mismo modo como se presenta un argumento metaético donde se quieren establecer verdades desde argumentos meramente racionales, en lugar de analizar, describir y sobre todo articular los aspectos sustanciales de las formas de vida —que implican valores— con las prácticas en las que se inscriben los juicios éticos sobre cualquier hecho. De este modo, y de acuerdo con Taylor, una teoría ética sustantiva y no neutra, es decir una ética teleológica, como la ética del bien, no puede estar desvinculada de los modos de vida o la tradición sociocultural de las personas.

Los bienes sirven para la consecución de una vida buena, tanto como plenitud como realización del sentido de la existencia. El bien o los bienes,

por ser cualidades valorativas, sólo tienen significado dentro de los marcos de referencia que permiten a la persona identificarlos y tender hacia ellos. Por lo tanto, los bienes desde la filosofía de Charles Taylor sólo tienen significado y sabemos lo que son al reconocerlos dentro de un horizonte cultural que les da sentido, y no por la propia elección de los sujetos (Taylor 1994). De acuerdo con esto, el marco de significado u horizonte, así como los bienes, están ya dados por la cultura y no por la persona misma, esto es, no son autodeterminados como propone la ética normativista (Taylor 1994-3, pp.67-76).

La vida como autointerpretación y búsqueda del sentido

Hasta aquí hemos considerado un acuerdo en Taylor y MacIntyre respecto a una visión teleológica de sus respectivas éticas, pero ahora consideremos también otra coincidencia entre estos dos autores que es su postura respecto a la forma como el lenguaje moldea la identidad de los seres humanos. Esta coincidencia también tiene una raíz aristotélica, pues Aristóteles habló del *Zoon Politikon* que, por un lado, Taylor traduce como el hecho de que los seres humanos somos “animales que se autointerpretan” y, por el otro, MacIntyre define a los seres humanos como “animales narrativos buscadores de sentido”.

La autointerpretación y la búsqueda de sentido son ambas formas de narraciones del ser humano, narraciones que por supuesto se dan a través del lenguaje. Por ello, una postura teleológica del ser humano lo considera como un ser poseedor de lenguaje y –con el lenguaje– capaz de autointerpretación y capaz de dar sentido. Sin embargo, hay que notar que en la concepción sobre todo de Taylor sobre el ser humano como animal que se autointerpreta no es el lenguaje lo esencial o lo más importante en el ser humano, sino el sujeto mismo que es capaz de usar el lenguaje, esto es, capaz de la autointerpretación. Es ésta una distinción ontológica

de la filosofía de Charles Taylor. La autointerpretación o autoconcepción sería la esencia o lo esencial del ser humano y no en sí el animal que se autointerpreta. Es decir, que como seres humanos tenemos dos componentes: *a)* el animal que es capaz de autointerpretación, y *b)* el contenido de la autointerpretación. Con base en esta definición de Taylor, podríamos afirmar que la esencia del ser humano es lo que se autointerpreta, o sea, el contenido de la autointerpretación (Taylor, 1985). El contenido de la autointerpretación se refiere a la significación (con sentido para la persona) de las formas culturales, los conceptos, las ideas, los valores, los paradigmas, etc., que se manifiestan o se hacen inteligibles desde un marco de referencia cultural y que tienen una representación mental en nuestro cerebro. Pero también habría que distinguir entre las formas mentales *en* el cerebro del animal y el animal en sí mismo que posee ese cerebro. De esta manera, Taylor se aleja radicalmente de todo reduccionismo biologicista de la concepción del ser humano, y sustenta más bien una concepción ontológicamente moral y teleológica del ser humano, es decir que define lo que el ser humano es desde una fuerte base moral y no biológica, o no solamente biológica, mejor dicho.

El ser humano es un animal que se autointerpreta y la autointerpretación en la perspectiva de Taylor tiene una función teleológica, que es precisamente la de dar sentido o significado. Sin embargo, si decimos que el ser humano *es* el contenido de la autointerpretación, tenemos que aceptar que estos contenidos varían de época en época, de grupo a grupo, de persona a persona y de momento a momento de la vida; y que nunca podríamos tener un acuerdo acerca de qué contenido sí define lo que es el ser humano. Pero si partimos de que el ser humano es el animal capaz de autointerpretarse, entonces sí podemos establecer una definición común de lo que es el ser humano: que el ser humano es el contenido en la mente del animal capaz de autointerpretarse. Definitivamente este contenido de la autointerpretación es con base en el lenguaje, por lo que se le podría atribuir al lenguaje la vía por la cual el humano obtiene un carácter teleológico, en el sentido de que es a partir del lenguaje que podemos constituir una imagen

o concepción de nosotros mismos, de lo que somos, a lo que aspiramos y de nuestra autointerpretación. Dicho de otra forma, en cuanto este animal poseyó lenguaje, éste le confirió un sentido teleológico. El lenguaje, como todas las otras herramientas, ha ido modificando al hombre –al animal– para hacerlo humano. Fue, y es, el lenguaje, con su carácter teleológico, el que fue provocando la evolución del hombre y dotándolo de una autointerpretación y de una narración que se vuelven fin o búsqueda de sentido de la vida. El lenguaje dotó al animal de la noción de sí mismo, es decir del contenido de la autointerpretación, por lo que se puede decir que le dio un *yo*; de la idea del yo se derivaría que este yo concibe un *para qué* de la vida humana. Por ello, el sentido de la vida o la búsqueda de ese sentido es una acción exclusivamente humana de nosotros como animales que se autointerpretan. Ésta es la visión ontológica y teleológica de Taylor, de que hay algo exclusivo en los seres humanos y que es la autointerpretación lo que le da el sentido a la vida.

Si la ética de Taylor se centra en la descripción del ser humano como un animal que se autointerpreta, de algún modo esta consideración es similar a lo que propone MacIntyre al definir a los seres humanos como buscadores de sentido. El ser humano como buscador de sentido equivale también a una postura ontológica y teleológica. En la antropología de MacIntyre, las personas nos sentimos en camino, en búsqueda, y deseamos que la vida tenga sentido y sea digna de ser vivida. Esta búsqueda del sentido de la vida es –de acuerdo con MacIntyre–, en términos de plenitud, de logro o de autorrealización, plenitud que para este autor puede ser posible en la excelencia humana que se desprende al conocer y apropiarse los bienes internos que están dentro de las prácticas sociales que son aceptadas como buenas por una sociedad. En ese camino virtuoso de apropiación de los bienes sociales, yo construyo una historia sobre mí mismo. A esto que me acontece y narro le llamo vida y la vida entonces es una narración sobre la búsqueda de sentido.

MacIntyre, en *Animales racionales y dependientes*, define al ser humano como un animal lingüístico en comparación a otros animales que son

también inteligentes, que tienen conciencia de sí mismos, pero que son prelingüísticos (MacIntyre, 2001, p.103). Podríamos establecer entonces que, al igual que la postura de Taylor, para MacIntyre lo que hace al ser humano un ser *humano* es precisamente el lenguaje. Más aún, para MacIntyre, hay una ineludible naturaleza humana, una base animal en el ser humano que consiste en ser un animal, pero un tipo especial de animal, puesto que somos animales dependientes y vulnerables en búsqueda de sentido. Pero hay ya aquí una consideración ontológica, en la que *somos un qué antes que un quién* (2001), y somos animales que buscan sentido desde una base lingüística. Así se establece que “la segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es un conjunto de transformaciones parciales, de su primera naturaleza animal” (MacIntyre, 2001, p.68). De esto se deriva que el ser humano es un animal lingüístico y, con el lenguaje, este animal se vuelve un animal contador de historias. Es esta estructura narrativa de los seres humanos como contadores de historias la que permite o posibilita buscar y encontrar sentido a la vida.

El bien y la virtud en una ética teleológica desde nuestro ser lingüístico

Para Taylor, el bien en el ser humano es un bien que orienta la vida a través de evaluaciones *fuertes*, para que la vida tenga significado, y el significado del bien en términos de sentido se da a partir del lenguaje. Para MacIntyre, la búsqueda del sentido se da en la narración de lo que somos, de lo que yo y los demás cuentan de mí y de ellos. De esto, y lo anteriormente expuesto, se puede entrever que hay en ambos autores una postura ontológica de la naturaleza del ser humano y una postura teleológica del mismo con base en el lenguaje. De lo anterior se desprende que con base en una ética teleológica, la vida humana requiere

de una interpretación y una tendencia al bien para tenga sentido, lo que implica una búsqueda del sentido en la narración de lo que somos y en la autointerpretación que hacemos de nosotros mismos y de nuestra vida, todo esto con fundamento en el lenguaje. El ser humano tiene tanto un carácter ontológico, natural en MacIntyre, como cultural en la propuesta de Taylor, es decir, en MacIntyre lo ontológico está en el *qué* que somos antes del *quién*, y en Taylor, lo ontológico está en la capacidad de autointerpretación del animal humano. Por ello se podría decir que hay una primera naturaleza humana –la animal– que con el lenguaje da lugar a una segunda naturaleza humana, una naturaleza lingüística que nos hace animales que se autointerpretan y animales que buscan sentido.

Estos postulados fundamentan las propuestas éticas de Taylor y MacIntyre. Para Taylor, la ética es esa síntesis humana entre cultura y naturaleza expresada en la narración de lo que el hombre es (1990, pp.65-66), y la identidad humana no puede darse sin atender los elementos históricos de la autointerpretación. Similarmente, MacIntyre considera que para el ser humano la única forma de dar cuenta de lo que es, es a través de una narración y todo lo narrado se hace con base en el lenguaje, por lo que la búsqueda del sentido es la narración de la vida misma, de lo que soy y de la proyección de mi vida hacia adelante, es decir, de lo que podría llegar a ser. La concepción de la vida como encaminada a lo que aún no soy hacia lo que puedo llegar a ser es en MacIntyre la noción de la vida como búsqueda y realización.

A partir de la orientación de nuestras vidas hacia el bien, y como una narración de una historia –la nuestra y de los otros– que va desplegándose, lo que puedo ser está enmarcado ya sea en la orientación al bien en el caso de Taylor, o en la virtud en el caso de MacIntyre, pero ambos coincidentes en un fin, en un *telos* que consiste en la realización o plenitud de una vida. Por lo tanto, el modo de vida al que se aspira en tanto vida plena depende tanto de la autointerpretación como de la narración de lo que somos. El ser humano es entonces una narración, y

las narraciones cuentan lo que somos, cuentan nuestra historia y nuestras evoluciones sociales y culturales (y también físicas). La narración traduce la realidad que vivimos en una historia que contamos. Somos una historia que se narra, lo que soy lo expreso en lo que cuento de mí y lo que los otros cuentan de mí y de ellos mismos. De tal modo que la narración pone orden a los hechos o a los acontecimientos de la vida y los vuelve realidad, realidad a la que se le confiere un sentido o un significado. Las nociones de la realidad, del orden y del sentido brotan y se entrelazan en la narración de los hechos que se vuelven la historia que contamos. Así se articula que la persona es constituida por su propia autointerpretación y también por la narración que hacemos de nosotros mismos; ya que, como dice Kenneth Baynes (2010) respecto a la postura de Taylor, nosotros no podemos existir solamente en nuestra propia interpretación. En este sentido, la narración de historias, de acuerdo con MacIntyre, se vuelve el elemento principal en la búsqueda del sentido o del bien como alternativa a las normas, mientras que Taylor presenta la cuestión en términos de que la moral [la ética] no puede ser completamente explicitada en un conjunto de normas dada la infinita variedad de situaciones de la vida de las personas, infinitud que las normas nunca podrán abarcar, por lo que la alternativa es una sabiduría prudencial (*Phronesis*) para saber cómo actuar en cada situación, idea derivada obviamente de la ética aristotélica (Taylor, 1990, p.73).

Las normas, al igual que el bien, también se comparten con los otros. Pero a diferencia de las normas que se comparten a través de la racionalidad de la norma en sí, para compartir el bien es necesario un conocimiento práctico que permita compartirlos. En el caso del bien, dado su carácter teleológico, éste se puede compartir a través de la narración de personajes ejemplares o de historias que se narran. La narración de historias o de los actos de los personajes ejemplares que se basan en la virtud se vuelve el elemento principal del conocimiento y el compartir de lo que significa e implica el bien en cuestión. Hay en esto una articulación también entre el bien y la virtud, ya que como sostiene Taylor

“comprendemos un bien gracias a nuestra comprensión de una práctica de la cual el bien es propiedad” (Taylor 1990, p.73). La comprensión del bien es una interpretación de lo que la práctica de ese bien implicaría y que es comunicado a nosotros (es contado, digamos) por personas de comportamiento ejemplar, reales o ficticios, lo cual implica una narración (Taylor, 1990, p.74).

De acuerdo con esto, en Taylor encontramos que la ética de bienes como ética sustancial o teleológica implica comprender la práctica del bien a través de su narración, por ejemplo en la práctica de la virtud. De este modo, la comprensión del bien y su práctica se vuelven la base del mejoramiento de la vida humana y de las sociedades. El ser humano aplica su capacidad de elección de unos bienes sobre otros para mejorarse continuamente y la elección de un bien está supeditada a reconocer e interpretar ese bien. En función de los bienes elegidos se constituye un proceso de mejora de sí mismo y de las sociedades, y es el resultado de una labor de autointerpretación en la que el ser humano comprende (es decir, entiende) y emprende (en el sentido de que tiende hacia) esos bienes que orientan y mejoran al ser humano. Por ello es que el ser humano es tanto interpretación como buscador de sentido, ya que al tender hacia los bienes y dar sentido a través de la narración nos diferenciamos de los otros animales a quienes sólo les ocurren cosas, en cambio el ser humano le da significado a esas cosas y así nuestra vida va adquiriendo sentido.

Por lo tanto, la ética teleológica, ya sea con base en las virtudes o con base en los bienes, tendría como objeto dar explicaciones acerca de qué o quiénes somos, qué tipo de lazos (de calidad) tenemos o vivimos en nuestra relación con los bienes, es decir, con otras personas o con la naturaleza (o con Dios) y cuál es el sentido de la vida como realización. Para dar esas explicaciones y para crear esos lazos de relación, se necesita de una narración, se necesita del lenguaje que describe esos bienes y describe el tipo de lazos que podemos tener. Entonces, una ética de la virtud y una ética del bien no son instancias separadas, o alternativas excluyentes de una u otra, sino que ambas posibilitan el significado de lo que los

seres humanos somos. Son la autointerpretación y el sentido de búsqueda con base en el lenguaje las instancias que permiten a los seres humanos conducir su vida hacia el bien o hacia la virtud, o sea, ser bueno para hacer lo bueno. Las virtudes tienen como fin una vida plena y realizada, lo que equivaldría a una vida con sentido. Desde esta postura, la virtud (y el bien) requiere de la participación de los otros, de las relaciones con los otros (significantes como los llama Taylor), porque una persona atomizada, ensimismada, buscando sus propios bienes desvinculado con los otros, no puede tener o desarrollar virtudes, ya que las virtudes, cualquier virtud, sólo tienen sentido y significado en la relación con las otras personas. Es decir, yo puedo tomarme como alguien tolerante o respetuoso, creer que tengo la tolerancia y el respeto como virtudes desarrolladas, pero si sólo lo digo no tiene sentido, es cuando el otro da cuenta de mi comportamiento, cuando da cuenta de mi tolerancia y mi respeto cuando entonces realmente puedo decir, porque también lo dice el otro de mí, que yo soy tolerante o respetuoso.

Por lo tanto, estas virtudes tienen un contexto social de la comunidad a la que pertenezco y que da el sentido conceptual y práctico de lo que significa esa virtud. De manera que el hombre racional-liberal es una abstracción, un sujeto irreal del hombre concreto. El hombre concreto es el que está referido a una comunidad cultural. El hombre abstracto o individualizado (abstraído en sí y para sí mismo, desvinculado) es un hombre que no tiene historia, no tiene un marco de relaciones que lo defina. El hombre concreto, social o cultural, tiene una historia que está articulada con la historia de las relaciones sociales con aquellos con quienes comparte su comunidad y que es también la historia de la comunidad.

Conclusión

La orientación hacia los bienes y la estructura narrativa del ser humano, esto es, su existencia, la narración que da cuenta de lo que somos

y aspiramos a ser, sólo tiene sentido donde hay un *telos*. Es el *telos* en tanto orientación y narración lo que anima el camino de cada uno para encontrar y tener sentido en su vida. Lo que tenemos entonces es una articulación entre la idea de bien de Taylor y la idea de la virtud de MacIntyre como elementos sustanciales para el sentido de la vida, ya que este sentido es el resultado de una labor de autointerpretación en la que el ser humano comprende (es decir entiende) y emprende (en el sentido de que *tiende a*) hacia esos bienes que lo orientan y que le otorgan sentido. Estos puntos de articulación se dan en una decida crítica a las éticas procedimentales o normativas que, si bien tienen sus muy importantes aportes a la vida en las sociedades modernas, también han vaciado de sentido la vida humana, ha vaciado de sentido la relación de los seres humanos con la naturaleza o el cosmos, y eso lo hace apelando a una neutralidad racional ante la imposibilidad de responder a la multiplicidad de bienes que existen en nuestras sociedades. El racionalismo moderno, las éticas normativas, el liberalismo neutral prefieren negar la existencia de los bienes o prefieren excluirlos de su consideración por la dificultad que implica el conflicto que se da entre ellos.

Lo que proponemos en este artículo es que Taylor afronta esta conflictividad de los bienes desde una teoría ética del bien y propone una vía alterna al kantismo, en línea con el poco conocido aristotelismo de MacIntyre. Taylor y MacIntyre proponen una ética cuyas descripciones y explicaciones prácticas (de la razón práctica) permiten que los seres humanos reivindicamos el lugar de la búsqueda de sentido en nuestra vida, y nos permite una vía para enaltecer los bienes sociales y los marcos culturales que proveen los referentes desde los cuales podemos aspirar a ser mejores humanos y ciudadanos.

Bibliografía

- BAYNES, K. (2010). Self, Narrative and Self-Construction: Revisiting Taylor's "Self-Interpreting Animals". *The Philosophical forum*. 41 (4): 441-457.
- DUSSEL, E. (2001). Algunas reflexiones sobre la "falacia naturalista" (¿pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?). *Revista Diánoia*. Año XLVI. Núm. 46: 65-79.
- MACINTYRE, A. (1987) *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- _____, (1994). Critical Remark on the Sources of the Self. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LIV, No. 1, March.
- _____, (1994). "Nietzsche or Aristotle?: Alasdair MacIntyre" Interview by Giovanna Borradori in *The American Philosopher Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kubn*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____, (2001). *Animales racionales y dependientes*. España: Paidós.
- _____, (2006). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós Surcos.
- RAWLS JOHN, (1997). *Teoría de la Justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR, CH. (1985). *Human Agency and Language*. Philosophical Papers. Vol.1. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, (1985) "What is Human Agency" en *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1.
- _____, (1990). Lo justo y el bien. *Revista de Ciencia Política*. Vol. XII. Núm. 12.
- _____, (1994-1). El debate entre liberales y comunitarios. *Revista de Humanidades*. Núm. 2. Santiago de Chile.
- _____, (1994-2). Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 54, No. 1 (mar, 1994), pp. 203-213.
- _____, (1994-3). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- _____, (2003). Ethics and Ontology. *The Journal of Philosophy*. Vol. 100, No. 6, junio de 2003, pp. 305-320.
- _____, (2006). *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.



Recepción: 10 de noviembre de 2015

Aceptación: 10 de junio de 2016

MICHEL FOUCAULT Y LA GENEALOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA. HACIA LA CONFIGURACIÓN DEL SUJETO ÉTICO

Rolando Picos Bovio
Universidad Autónoma de Nuevo León

Juan Carlos Orejudo Pedrosa
Universidad Autónoma de Zacatecas

Resumen/*Abstract*

En este artículo se plantean las vías y las temáticas que desarrolla Michel Foucault como “historiador” de la subjetividad moderna y las preguntas que, a partir de su problematización filosófica, permiten una comprensión de los problemas centrales de la modernidad. El artículo señala la necesidad de articular, para esta elucidación, los diferentes periodos del pensamiento foucaultiano, a fin de identificar los procesos de configuración del sujeto ético moderno y sus perspectivas no reductibles a la determinación del poder. Se analizará en este artículo la posibilidad, siempre expresada por Foucault, de modos de transformación del yo así como de la identidad desde una perspectiva ética y estética, como una expresión de la posible libertad humana.

Palabras clave: subjetividad, genealogía, modernidad, sujeto ético, Foucault.

Michel Foucault and the genealogy of modern subjectivity; pathways to the configuration of the ethical subject

This article discusses the themes and pathways that Michel Foucault develops as a “historian” of modern subjectivity, and reviews the questions that, on the basis of his

philosophical problematization, make it possible to comprehend the central problems of modernity. It suggests that such an elucidation demands articulating the different periods of Foucault's thought in order to identify the configurational processes of the modern ethical subject and his perspectives, which are not reducible to the determination of power; that is, the possibility –always expressed by Foucault– of ways of transforming self and identity from an ethical and aesthetic perspective, as an expression of possible human freedom.

Keywords: subjectivity, genealogy, modernity, ethical subject, Foucault.

Rolando Picos Bovio

Licenciado en Filosofía y maestro en Metodología de la Ciencia por parte de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL). Doctor en Humanidades y Artes por parte de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) (2009) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 1, del CONACYT. Profesor-investigador desde 1995 en los colegios de Filosofía y Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL donde trabaja temáticas relativas a la Filosofía de la Educación, Filosofía del Lenguaje y la Didáctica de la Filosofía, entre otros temas.

Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente, desarrolla su actividad docente-investigadora en la Universidad Autónoma de Zacatecas (México), en la Unidad Académica de Ciencia Política. Ha publicado el libro *Los caminos de la poesía y de la crítica en Baudelaire* (2005) por la Universidad Autónoma de Madrid, y junto con el Dr. Roberto Sánchez Benítez, *Poéticas de Modernidad en Baudelaire y Valéry* (2005) por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 2) y Perfil Promep.

Introducción

Tradicionalmente, se ha visto en Michel Foucault al gran crítico de la decadencia de los principios modernos, al inquisidor del poder y del discurso que se expresa en los diversos ámbitos humanos: lenguaje, historia, sociedad, cuerpo. Foucault es considerado en esta visión, a nuestro juicio parcial, un pensador “anti-moderno”, una especie de “pesimista ilustrado” crítico de la modernidad y de sus fundamentos, un anti-humanista que se atreve a plantear tajantemente “la muerte del hombre”,¹ contribuyendo de este modo a acentuar la corriente de la filosofía de la sospecha que, entre otras consecuencias, al expresar el quiebre epistemológico de un sujeto sin sustancia, desemboca en la crítica radical del humanismo contemporáneo. Sobre su filiación, cercanía o ruptura con lo moderno, el propio filósofo abordará en sus seminarios del *Collège de France* el marco referencial desde el cual problematiza la experiencia de la modernidad y sus consecuencias en la filosofía, la política y la sociedad. Curiosamente, en esa proyección sobre el presente, en esa pregunta sobre lo actual, se apoya en el marco de la experiencia histórica de la antigüedad grecorromana, en las prácticas y modos de configuración de los sujetos respecto al cuidado de sí.

Sobre Foucault se han dicho muchas cosas que se dan por sentadas, y recuperar la figura de Foucault en lo que tiene de más provocador y de desconcertante nos parece revelador de un verdadero pensamiento que se arriesga a desarrollar una constante investigación de la verdad, siendo dicha búsqueda para el hombre una aventura interminable, ¿qué sentido tiene buscar e indagar lo que nunca podremos, en tanto que seres finitos, alcanzar de manera definitiva? El pensamiento de Foucault se enfrenta a esta dificultad, y asume la existencia humana sin dejarse atrapar por las ilusiones del sujeto. Por tanto, se enfrenta a la finitud humana, a sus

límites infranqueables, pero, más allá de considerar tales límites como una condena, Foucault considera la potencia del pensamiento como la forma de subvertir lo aparentemente determinado de la condición humana a partir “del trabajo del pensamiento sobre sí mismo”. Foucault se instala entonces en el ámbito de la ética. De este modo escribe:

Pero ¿qué es pues hoy la filosofía –quiero decir la actividad filosófica– sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta donde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua.²

En este trabajo se pretende establecer una especie de puente comprensivo que permita superar la parcialidad y fragmentación de un Foucault cuya lectura no toma en cuenta las características de un pensador en devenir. La obra del filósofo francés no se nos presenta, en ningún momento, como un sendero seguro, exento de contradicciones y de aporías que el propio Foucault reconoce como parte del pensamiento mismo. De este modo lo expresa en el segundo volumen de la *Historia de la Sexualidad*,³ al comentar los desplazamientos efectuados a su proyecto original, pues no es la búsqueda de principios lineales y de respuestas definitivas lo que mueve al filósofo, sino la inquietud por lo discontinuo, el *pensamiento del afuera*:

En cuanto a aquellos para quienes darse penas y trabajos, comenzar y recomenzar, intentar, equivocarse, retomarlo todo de nuevo de arriba abajo y encontrar el medio aún de dudar a cada paso, en cuanto a aquellos –digo– para quienes, en suma, más vale abandonar que trabajar en la reserva y la inquietud, es bien cierto que no somos del mismo planeta.⁴

Con ello Foucault da cuenta de la duda y la sospecha con las que cabe pensar la tarea misma de la filosofía.

Sobre ese punto, este escrito pretende describir los fundamentos que Foucault construye en torno al problema de la verdad, del poder y del

sujeto, y de las relaciones entre ellos, dentro de una perspectiva de investigación que le permite una comprensión abierta del hombre. Dentro de este objetivo, se describen asimismo las etapas de su devenir filosófico que, como se sostiene dentro del cuerpo del texto, se sustentan en el horizonte de la modernidad. Finalmente se perfilan los rasgos de la elaboración de una ética considerada como estética de la existencia, propuesta que, representa, desde su perspectiva, modos de configuración de la subjetividad capaces de trascender el dominio y el poder en el marco de una experiencia histórica siempre concreta y singular. Esta estética de la existencia presupone, según Wilhelm Schmidt:

1. Una estética de la existencia definida por una elevada sensibilidad, capacidad de observación y una apertura a la experiencia (estética como *forma de saber*).
2. Una estética de la existencia que asigna, dentro de una ética como arte de vivir, una función constitutiva a la cuestión de la elección personal (estética como *forma de fundamentación*).
3. Por último, una estética de la existencia que estriba en el arte de la formación y transformación de sí (estética como *forma de vida*).⁵

Como afirma Charles Taylor, Foucault nos desconcierta al desvelarnos una noción de “un bien no realizado o reprimido en la historia” y, por otra parte, niega que haya “un bien que podamos afirmar” a la luz de sus análisis de la sociedad y de sus prácticas sociales.⁶ Dos son los bienes que merecen para Foucault ser rescatados y promovidos: la libertad y la verdad. No obstante, Foucault defiende que no existe ninguna verdad que podamos defender y rescatar contra los sistemas de poder, ni tampoco ninguna escapatoria desde el poder hacia la libertad.⁷ La libertad sólo tiene cabida bajo la sombra de la dominación, y la verdad, bajo el yugo de los sistemas de poder, se manifiesta mediante el disimulo y el disfraz. Las primeras obras de Foucault, influidas por la genealogía nietzscheana, y el pensamiento desmitificador y anti-humanista del pensamiento del 68, giran en torno a los conceptos de poder/dominación que desenmascaran las ilusiones del sujeto tanto en el ámbito de sus aspiraciones metafísicas como éticas o morales.

No obstante, esta filosofía de la finitud, tal como la desarrolla Foucault, no renuncia completamente a la Ilustración, ni se deja arrastrar por la pura irracionalidad y el delirio. Si bien encontramos algunos aspectos de nihilismo en el pensamiento de Foucault, no podemos afirmar que sea indiferente a la situación del hombre moderno, a sus necesidades y posibilidades más auténticas. En otras palabras, Foucault no considera que la Ilustración, como “ontología del presente” sea una cuestión ya superada por la historia. Al respecto señala la especificidad concreta de la filosofía moderna y el espacio que, a partir de Kant, ocupará la crítica como base del pensamiento filosófico:

Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos.⁸

La Ilustración pervive en el corazón del presente o, como diría Habermas, es “Una flecha en el corazón del presente”.⁹ La voluntad de saber no es simplemente un deseo fugaz, una enfermedad transitoria o una simple consigna que permite designar a unos hombres en una época determinada, sino aquello precisamente que nos permite situarnos en nuestro presente de manera consciente, y desvelar nuestra finitud como seres históricos. Saber y saberse finito son dos caras de una misma moneda, y este prolongamiento del saber ilustrado hacia las partes más oscuras del espíritu humano, los deseos inconscientes, las pasiones ocultas del sujeto, no sólo forma parte del programa general de la filosofía de la “sospecha” de Foucault, sino que se hace aún más evidente en su última filosofía centrada en la “estética de la existencia” y en “la hermenéutica del sujeto”.

I. La modernidad y el dominio de la subjetividad

Como filósofo integrante de una poderosa corriente de pensamiento crítico de las diversas formas de poder, Foucault trasciende no sólo por su creación filosófica, sino también por su compleja personalidad, su particular militancia política y su rechazo a encasillarse en la sistematicidad de una filosofía formal que no duda de sus propios fundamentos. Es decir, la reflexión para el filósofo francés es siempre pregunta, búsqueda de principios, reconocimiento de contradicciones: aprendizaje continuo sobre las diversas dimensiones del sujeto. Historia, conocimiento, sexualidad o locura son sólo algunas de las expresiones en que analiza la complejidad humana en el marco moderno. Foucault destaca estos principios cuando retoma el pensamiento de Nietzsche en cuanto considera la voluntad de poder como motor del ser humano: la lucha por el poder es una lucha permanente que se produce en el lenguaje, se fundamenta en el discurso, plasmándose en la historia y en la sociedad.

Foucault señala en *El orden del discurso* que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”.¹⁰ Desde *Las Palabras y las Cosas*¹¹ el sujeto ya ha sido descentrado de su categoría epistémica central para ubicarse como un producto histórico, como una red de relaciones, en una estructura. El sujeto es parte de una estructura: es un producto de las cosas a las que está sujeto, incluido el lenguaje mismo. Sujeto está supeditado a una estructura, a relaciones y dispositivos de poder que “lo habitan”. Ahora bien, ¿en qué puede consistir el “escape” del poder si el poder mismo, como también señala el filósofo francés, “atravesamos los cuerpos”?¹² Si bien es cierto que el poder es algo a lo que se encuentra atado el sujeto, y de lo cual es producto, la consideración foucaultiana del poder no es sólo vertical y descendente como podría colegirse en una lectura determinista de *Vigilar y Castigar*.¹³ El poder se encuentra cons-

tituido por relaciones heterogéneas que se dan a diferentes niveles; el poder no necesariamente debe implicar dominio y sujeción del otro, como parece encontrarse en la perspectiva e imágenes, también múltiples y no en pocas ocasiones, desgarradoras, de la experiencia histórica, particularmente la que también es capaz de pensar y vivenciar Foucault en el siglo XX, como corolario de la modernidad, sino volteando a Nietzsche y a la antigüedad grecorromana en la elaboración de un “conocimiento y gobierno de sí mismo” que, sin abandonar la esfera del poder –ineludible de la condición humana– la proyecte como posibilidad ética y estética: como un arte de la existencia.

Foucault se ocupa de demostrar de qué manera los procesos histórico-filosóficos y políticos que dan origen a la modernidad –humanismo, racionalismo cartesiano, reforma protestante–, apuntan, precisamente, a dominar lo subjetivo, a construir sujetos que generen formas de comportamiento individual cuyos cuerpos y conciencias actúan de acuerdo con las necesidades del orden social dominante, concepto que llevará a Foucault a hablar de una anatomopolítica como sustento de dicha modernidad.¹⁴

Foucault parte de una nueva consideración del sujeto, en el sentido en que es imposible fundamentar en éste una concepción unitaria.¹⁵ Su reflexión se encamina a revelar el estatuto del sujeto en la modernidad, a fin de evidenciar nuevos modos de constitución posible. En ese camino, el filósofo francés realiza una genealogía del poder y del saber que le permite explicar la naturaleza de dicha subjetividad.

Frente a la afirmación de un sujeto trascendente, autoconstitutivo, como el heredado por la tradición racionalista, Foucault demuestra que la subjetividad no es creación autónoma del hombre. Por el contrario, la subjetividad aparece como producto mediado por las prácticas sociales representadas por el Estado y las instituciones:

Me propongo mostrar –dice Foucault– a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento.¹⁶

Foucault realiza una inversión de los términos tradicionales en que la filosofía occidental ha visto al sujeto —esto es: desde la visión privilegiada y absoluta de la Razón— y se apoya en un método genealógico para reconstruirlo históricamente, para evidenciar cómo el sujeto (ese mismo que cree que es libre y autónomo) *es* en realidad un producto fragmentado y disperso de las estructuras del poder/saber; cómo es *fundado* y no *fundante*. Este sujeto se constituye históricamente al interior de la sociedad, en medio de los discursos y de las prácticas y, en cuanto éstas se modifican, también es modificado. Esta genealogía de las prácticas y de los discursos del sujeto se encuentra anclada en instituciones que, como las jurídicas, son productoras de verdad.¹⁷

Por otra parte, es importante señalar que Foucault no ha querido borrar al sujeto, sino eliminar su carácter trascendental, ubicarlo como producto y no como fundamento del pensamiento y la historia. Como señala Alexander Nehamas, esto no significa que se encuentre absolutamente determinado por la historia y los poderes, sino que en el sujeto reside el potencial de la transgresión de las prohibiciones: el sujeto es también *fuelle* de poder.¹⁸

Esta filosofía de la subjetividad que desarrolla Foucault cabe entenderla también como sujeta al devenir de sus investigaciones, primero en relación con los discursos que la prefiguran y establecen su “identidad”; segundo en función de los poderes que la constituyen; y tercero, en las posibilidades de su libertad.

II. Imágenes de Foucault

Foucault es ante todo un filósofo complejo y seductor. Clásico y al mismo tiempo actual porque la naturaleza de los temas que aborda son constitutivos, como hemos afirmado, de la condición humana, vista ésta desde la óptica moderna. Esto se evidencia en los “distintos Foucault” de los que cabe distinguir problematizaciones y métodos para generar res-

puestas filosóficas que, reconocerá el filósofo, no son más que formas de plantear, por diversas vías, el problema de la génesis de la subjetividad.

Ibáñez¹⁹ distingue al menos cuatro imágenes del pensador francés: el primero, señala, es “el que se encuentra, quizá más próximo a las cuestiones que preocupan a los psicólogos (...) que intenta averiguar, investigar, cuestionar cómo se producen los saberes de tipo psiquiátrico, de tipo psicológico, a partir de la creación de instituciones de encierro, a partir de la creación de dispositivos de vigilancia y a partir de registros documentales”.²⁰ El “Foucault uno” que perfila es el de *Historia de la Locura en la edad clásica*, publicado en 1961, el de *Nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada clásica*, de 1963.

El “Foucault dos” es el que representa el Foucault estructuralista: “Es un Foucault que se centra –sigue Ibáñez– (...) sobre cuestiones epistemológicas, interrogando la problemática del conocimiento, e indagando las condiciones de posibilidad de los diversos saberes, las famosas epistemes”.²¹ Aquí aparecería el Foucault lingüista, el filósofo que busca en el lenguaje la expresión del poder como control del discurso al que nos hemos referido con anterioridad. Si, como señala Gadamer,²² el ser que puede ser comprendido es lenguaje, éste, al ser constituido como práctica discursiva del sujeto en una sociedad, es constreñido por ésta, vigilado, sancionado, tabuizado. Son las proscripciones y no la libertad las que pesan sobre el discurso, especialmente en las regiones de la sexualidad, la política y la religión, donde las prohibiciones manifiestan todo su poder. Esta dimensión en la constitución del sujeto, de su identidad y alteridad, ¿no es uno de los rasgos más negativos de la modernidad?

En el giro lingüístico y epistemológico (en cuanto la representación de sus condiciones de posibilidad) también podemos situar *Las palabras y las cosas, una Arqueología de las ciencias humanas*, publicado en 1966, y *La arqueología del saber*, de 1969. El concepto de “arqueología” se revela como fundamental, pues éste remite al descubrimiento de las “estructuras” que fundamentan los saberes y, por tanto, los poderes.

El “Foucault tres” es el que desplaza sus intereses de la “arqueología” a la “genealogía”. La genealogía, en el sentido que Foucault retoma de Nietzsche, señala Álvarez-Uría en su prólogo a *La Hermenéutica del Sujeto*: “más que pretender dar cuenta del pasado, plantea la necesidad de indagación de los procesos que han hecho posible en la historia una configuración presente”.²³ Obras representativas de este periodo son *Vigilar y castigar*, publicada en 1965, e *Historia de la sexualidad, la Voluntad de saber*, de 1976. En este período, continúa Ibáñez: “el interés se desplaza desde el saber a la cuestión del poder (...) Es sin duda, el Foucault en el cual se percibe más claramente la influencia nietzscheana, como lo indica la preocupación por la genealogía”.²⁴

Si los individuos se convierten en sujetos sólo al interior de saberes específicos, también se encuentran en relación con determinados poderes que los sujetan y condicionan las formas de su subjetividad. Mientras *El orden del discurso* es preciso respecto a los controles que se ejercen sobre el sujeto, dispositivos que cancelan con rigor la aleatoriedad y conjuran el azar, obras como *Vigilar o castigar* o *La verdad y las formas jurídicas* se encargan de evidenciar el funcionamiento del binomio saber-poder. Nuevos saberes engendran al mismo tiempo nuevos sujetos.

La genealogía del poder que ensaya Foucault en relación al sujeto, señala Schmidt, “...se encaminaba a la investigación de [sus] formas prácticas de aparición (...), estudiadas como objeto de las instituciones más diferentes (asilo, prisión, etc.)...”.²⁵ Es precisamente a partir de la concreción de esta subjetividad atravesada por el poder, que implica formas de sometimiento, disciplina y control, donde se perfila una imagen del propio Foucault que acaba por ser estereotipada en los argumentos de sus detractores: la del filósofo obsesionado casi en exclusiva por la denuncia de los poderes coercitivos de la modernidad y del efecto de estos poderes sobre el sujeto.²⁶ Sin embargo, tal acusación descansa sobre bases erróneas, pues Foucault reiteró en más de una ocasión la primacía del sujeto como centro de sus investigaciones.²⁷

III. La ética, el poder y la subjetividad

El tránsito del Foucault que, al igual que Nietzsche en *La genealogía de la moral*,²⁸ se preocupa por la historia de la moralidad, “exige del genealogista un saber fundado en documentos, un saber encarnizado en lo realmente comprobable, en aquello que efectivamente existió, en una palabra, en toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”.²⁹ El problema de la moral implica el problema de la constitución del sujeto y de su identidad. Ya que en Occidente la moralidad es históricamente esencial para entender “las tecnologías del yo”: “El cuarto Foucault es el de la subjetivación, es decir, de la constitución del sujeto (...) es un Foucault preocupado por la ética, que define precisamente como la relación que uno tiene consigo mismo”.³⁰

Frente al sujeto del saber y del poder que analiza bajo la óptica arqueológica y genealógica, Foucault reconoce otro tipo de subjetividad posible: aquella que es producto de la inquietud de sí, del reconocimiento del yo dentro del marco de la conformación de una individualidad sustentada en la racionalidad del sujeto moderno. Se trata del sujeto ético, considerado en su individualidad, que, al reconocer el dominio del que es presa, es capaz de desplazarse al ámbito de la transgresión. En este punto, el interés de Foucault por explicar el funcionamiento de las “tecnologías del yo”³¹ asume la forma concreta del reconocimiento de la posibilidad de “pensar y vivir de otra forma”. Este es el eje a partir del cual el “Foucault ético” elabora sus reflexiones sobre el arte de vida en la antigüedad grecorromana y las posibilidades de elaborar una nueva subjetividad.

En su último periodo Foucault profundiza en la *Historia de la sexualidad* (tomos II, *El uso de los placeres* y III, *La inquietud de sí*) y en *La Hermenéutica del sujeto* (publicado en 1982), texto que recoge sus lecciones en el *Collège de France*, la cuestión del sujeto y su verdad resulta central, lo mismo el concepto de dominación y relaciones de poder. El

sujeto aquí “no es una sustancia; es una forma, y esta forma no es sobre todo, ni siempre, idéntica a sí misma”.³² El sujeto moderno entonces no puede ser visto desde la inmanencia, sino desde la complejidad de su constitución en la que atraviesan los otros. Precisa el mismo Foucault en *Discurso, poder y subjetividad*:

El objetivo de mi labor (...) no ha consistido en analizar los fenómenos del poder (...). Mi propósito ha sido, por el contrario, crear una historia de los diferentes modos por los que, en nuestra cultura, los seres humanos son transformados en sujetos. Mi trabajo ha consistido en estudiar tres de los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.³³

Foucault se preocupó por examinar, desde una dimensión ética, las condiciones en las que se genera el problema de la constitución del sujeto en la modernidad. Para realizar esta tarea modificó sustancialmente el proyecto inicial perfilado en el primer tomo de la *Historia de la Sexualidad (La voluntad de saber)*, en el cual su objeto de estudio principal es el análisis de la práctica de los sujetos de enunciar la verdad de sí mismos a través del discurso de la sexualidad, y, con ello, asegurar el funcionamiento de los dispositivos del poder-saber. Se trata, señala Foucault:

[D]e interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente con su hipocresía, habla con prolijidad de su propio silencio, se encarniza en detallar lo que no dice, denuncia los poderes que ejerce y promete liberarse de las leyes que la han hecho funcionar.³⁴

El objetivo inicial que Foucault se había propuesto consiste en establecer una genealogía de los discursos sobre la sexualidad en las sociedades occidentales modernas. Por esta razón, pronto se encontró en la necesidad de transformarse en un proyecto de mayor profundidad, pues la problematización de dichas prácticas necesariamente implicaba conocer cómo y cuándo el sexo se convirtió en preocupación moral en las relaciones entre sujeto y verdad.³⁵ Revisar el carácter de dichas relaciones desde su fundamentación moral implicaba descubrir en las prácticas

de la antigüedad grecorromana y los primeros siglos del cristianismo su genealogía y, por lo tanto, su fundamentación.³⁶

En la introducción de *El uso de los placeres*, Foucault reconoce que el análisis de la formación y evolución de la experiencia de la sexualidad en la modernidad no puede ser llevado a cabo, en el estudio del deseo y del sujeto del deseo, sin una genealogía cuya función fuera...

[A]nalizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído.³⁷

Esta búsqueda que introduce Foucault en el proyecto genealógico lo llevará a indagar las condiciones en las que se puede hablar de una hermenéutica del sujeto, entendida como la relación del yo con la verdad, bajo la cual aparecen distintas formas de subjetivación en las que el individuo se reconoce y se problematiza.

Debemos señalar que la base de dicha hermenéutica es, precisamente, el campo de las experiencias del sujeto, misma que no puede reducirse a las del sujeto epistémico o a aquella imagen que de éste ha configurado la filosofía de la modernidad, en la que aparece como fundamento de los límites del conocimiento posible: “De Descartes a Husserl, el principio de conocimiento de sí ha aparecido como principio fundamental de una teoría del conocimiento. Ningún conocimiento puede considerarse fundado si antes no ha recibido su validez por medio del sujeto cognoscente”.³⁸

Preocupado por esta fragmentación del sujeto que se acentúa en la modernidad a través de la desvalorización del *soi-même*, Foucault se propondrá “un análisis de los juegos de verdad (...) a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poderse y deberse ser pensado”.³⁹

Con base en este principio en el que, como hemos señalado, la noción de experiencia resulta crucial, Foucault se ocupa de las reflexiones asociadas a un tipo de práctica particular, representada a partir de la

problematización de las prácticas del “cuidado de sí” (*epimelesthai satou*), entendidas como un principio filosófico que implica una práctica de la libertad ética que, sin embargo, no es reductible a la propia subjetividad, sino que toma en cuenta la compleja relación con los otros:

En el punto de intersección de estas relaciones cabe advertir el nacimiento de una subjetividad, que no se entiende como una existencia autónoma ni se arroga el derecho de ofrecer razones absolutas. De ahí la necesidad de sustituir la filosofía de la subjetividad por una filosofía de la relación. La red de relaciones determina en todo momento la actualidad del yo.⁴⁰

El “cuidado de sí” implica una actitud con uno mismo, con otros y con el mundo, que no puede ser regida por el capricho, sino por la voluntad y la razón, de forma que la existencia de los sujetos adquiere un valor a partir de la transformación que ellos mismos establecen en su vida, cuya finalidad última se representa en hacer de la vida propia una obra de arte, o una “estética de la existencia”. Esta debe ser considerada otra forma de conocimiento, aún más esencial para la vida del sujeto.

El tema no es nuevo. Existen suficientes evidencias de que la temática en torno a la estética de la existencia ya es motivo de reflexión en el pensamiento clásico griego (Sócrates, Platón y Aristóteles) y que los desarrollos de la filosofía posclásica se encuentran matizados por esta preocupación particular, como acontece particularmente en el estoicismo (Cicerón y Séneca) y el epicureísmo, que amplían la dimensión de lo considerado como “arte de la vida”.

En sus investigaciones sobre la antigüedad grecorromana Foucault no pretende calcar los principios éticos que encuentra, sino establecer una reactualización de dichos principios. El problema de la ética siempre tiene un carácter reflexivo para el hombre y, por lo tanto, no puede fundarse sobre una base modélica *a priori*. Se trata de analizar el sentido de las prácticas morales y su transformación histórica.

La estética de la existencia está ligada así a una ética opuesta a la fragmentación del sujeto en sus experiencias “interiores” o particulares,

o a una reducción a su perspectiva individualista. Se trata, al contrario, de un desplazamiento hacia “el pensamiento del afuera”, que también lo constituye.

Sin embargo, para lograr una confrontación positiva con el afuera, con la alteridad, es necesario que los sujetos desarrollen un correcto “gobierno de sí”. Se trata de las “tecnologías del yo”, cuya función esencial es contribuir a dicha transformación,⁴¹ a una práctica ascética por medio de la cual podamos realmente instalarnos en la libertad:

[T]ecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.⁴²

Foucault parte del análisis del concepto de placer (*aphrodisia*) en Grecia y descubre que en el mundo griego la reflexión moral no se centra en lo prohibido o en la atadura del individuo a un código de moral prescrito, sino más bien a un ejercicio de meditación en torno a los usos y a los límites de los placeres. De esta manera la práctica de la *aphrodisia* se convierte en un arte y no en un sistema de sujeción. El resultado es que la moral ya no se fundamenta bajo una óptica restrictiva, exterior, sino que parte del dominio que el sujeto establece sobre su propia existencia de manera activa al realizar sus elecciones. El dominio de sí implica un trabajo crítico de autotransformación como condición para la libertad, pues: “Se trata de determinar precisamente contra qué debemos luchar para liberarnos y ante todo para liberarnos de nosotros mismos”.⁴³

Es importante hacer notar que Foucault hace una distinción, pero no una separación, entre el ámbito ético y el ámbito moral. El primero está referido al “gobierno de sí”, mientras que el segundo se refiere al “gobierno de los otros”. Con ello se quiere establecer la relación entre las prácticas del sujeto y su relación con el resto de los individuos:

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *ethos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros (...). El *ethos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado –bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad–. Y además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí.⁴⁴

La propuesta de una estética de la existencia reconoce que los sujetos no pueden dejar de mantener una relación de exterioridad con el poder de los otros; sin embargo, desde su propia condición de individuo, el sujeto puede ser capaz de asumir el poder desde el “gobierno de sí mismo”, pues este representa una práctica reflexiva de la libertad.

El valor de este ser auténtico que implica el “gobierno de sí mismo” atraviesa también por las prácticas de la verdad (*parresía*), que implican el valor del sujeto en la defensa de aquello en lo que cree, arriesgando incluso su propia integridad física frente al poder: “La parresía, por tanto, está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro. Y en su forma extrema, decir la verdad tiene lugar en el juego de la vida o la muerte”.⁴⁵

IV. El “esteticismo foucaultiano” en la crítica de Pierre Hadot

Pierre Hadot y Paul Veyne pueden considerarse dos figuras centrales que, aparte de la amistad personal que con Foucault desarrollaron, cada uno en su estilo propio, establecieron algunas precisiones sobre la conexión de sus respectivos trabajos en torno a la filosofía antigua con las ideas del filósofo francés Michel Foucault. Veyne destaca que Michel Foucault no intentó nunca construir una moral armada de pies a cabeza.

Sus preferencias filosóficas y su rumbo teórico en la parte final de su vida —esa que lo llevó al estudio detallado de las prácticas del yo en el mundo grecorromano— no intentaban calcar los principios y los hallazgos del mundo antiguo al presente:

Evidentemente, su proyecto no se presta a renovar la moral estoica de los griegos. En la última entrevista que la vida le permitió, se expresó muy claramente: no se encontrará jamás la solución a un problema actual en un problema que, surgido en otra época, no es el mismo, más que por una semejanza falaz. Él nunca soñó ver, en la ética sexual de los griegos, una alternativa a la ética cristiana, todo lo contrario. No hay problemas análogos a través de los siglos, ni de naturaleza ni de razón; el eterno retorno es también una eterna partida (él amaba esta expresión de René Char) y no existen más que sucesivas valorizaciones.⁴⁶

Para Veyne el interés de Foucault por el pensamiento antiguo y su moral gira en una dirección muy diferente a la nostalgia. Se trata, señala Paul Veyne, de “la reaparición moderna de una sola carta al interior de lo dado totalmente diferente; es la carta del trabajo de uno sobre uno mismo, de una estetización del sujeto a través de dos morales y dos sociedades muy diferentes entre sí”.⁴⁷

En torno a los principios expresados por Foucault sobre la estética de la existencia y el cultivo de sí, la posición de Pierre Hadot es más bien crítica. En su artículo: “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”,⁴⁸ publicado como parte de los trabajos presentados en el Encuentro Internacional de París de 1988 para analizar el legado de la obra de Michel Foucault, Hadot matiza sus puntos de quiebre con el filósofo.

El ensayo de Hadot se confronta directamente con algunas de las tesis centrales que Foucault ha defendido en los volúmenes II y III de la *Historia de la Sexualidad*, en particular las relativas a su interpretación de las posiciones del estoicismo en torno a la idea del cuidado de sí desarrolladas por el pensador francés en ambos textos. La discusión que asume como un punto de vista opuesto al de Foucault tiene que ver con la concepción misma de la filosofía en la antigüedad, que Hadot describe “como arte de vivir, como estilo de vida, como manera de vivir”.⁴⁹ En la

obra de Pierre Hadot, de gran alcance teórico y filosófico, titulada *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, se menciona la idea de un arte de vivir que se contrapone al discurso de los hombres encerrados en sus teorías.⁵⁰ Hadot señala que dicho arte de vivir es olvidado en la filosofía moderna que desplaza sus intereses al discurso teórico o, como diría Foucault, al problema de las *epistemes*.

Al parecer, de acuerdo con Hadot, el autor de *Las Palabras y las Cosas* toma de su texto el interés por las prácticas espirituales en la antigüedad que luego son reelaboradas por el pensamiento cristiano. Sin embargo, la interpretación y el contexto del cual parte Foucault es distinto al suyo. El artículo entero es un esfuerzo por poner en evidencia las diferencias y contradicciones que resultan de esa confrontación que lamentablemente no pudo alentar un debate por la muerte prematura del primero.

¿Cuáles son los puntos centrales de esa divergencia? Primero, la aparente confusión en la que Foucault habría incurrido (según Hadot) al confundir los “ejercicios espirituales” practicados en la antigüedad con las “técnicas de sí mismo” que derivan de una cierta concepción “de la ética del placer que uno recoge en sí-mismo”.⁵¹ Hadot advierte que en Foucault estas técnicas del sí-mismo resultan ser, más que hedonistas, demasiado individualistas.

Hadot advierte una mala lectura del estoicismo de Séneca en el tratamiento que Foucault hace del yo partiendo del filósofo romano, pues olvida los factores morales universalistas que se encuentran presentes en la introspección estoica. Advierte: “En realidad, el ejercicio estoico apunta a superar el sí-mismo, a pensar y a obrar en unión con la razón universal”.⁵² No obstante, justifica las motivaciones que Foucault tuvo para presentar esta idea que juzga incompleta, en el hecho de que su trabajo “no es solamente un estudio histórico sino que implícitamente quiere ofrecer al hombre contemporáneo un modelo de vida (que Foucault llama ‘estética de la existencia’)”.⁵³ La puesta “entre paréntesis” de esa universalidad tendría sentido en la medida en que Foucault mismo ha insistido en la disolución de las teorías trascendentes del sujeto.

La segunda objeción que realiza Hadot es que, así como malinterpreta el estoicismo, Foucault olvida el epicureísmo, lo que resulta curioso, “cuando en cierto sentido la ética epicúrea es una ética sin normas, una ética autónoma, que no puede fundarse en la naturaleza, una ética que es producto del azar, una ética que parece convenir perfectamente a la mentalidad moderna”.⁵⁴ Esta observación de Hadot, sin dejar de ser justa, parecería dirigirse mucho más a los planteamientos de la ética posmoderna que a los que Foucault parecería dirigirse con la recuperación del *cuidado de sí*, que no es *olvido del otro*.

Como especialista en filosofía antigua,⁵⁵ Hadot destaca que también dentro de la tradición filosófica epicúrea se dan prácticas espirituales que, sin embargo, no se reducen al cultivo de sí “como una simple relación de uno consigo mismo, como un placer que uno pudiera encontrar en su propio yo”.⁵⁶ Fuera de eso, en los epicúreos existe una necesidad de fundamentación de la existencia que si bien parte de la naturaleza, se fundamenta en el universalismo que Foucault no menciona y del cual partiría su celebración de la vida.

Otra de las críticas de Hadot tiene que ver con otra interpretación que Foucault desarrolla en un artículo titulado “Escritura de sí mismo”; que se habría basado en el valor terapéutico del testimonio escrito que cobra forma en el género antiguo de los *hypomnemata* en la constitución del sí mismo. Este ejercicio de poner a la vista la verdad de un pasado como preocupación por la mejora en el futuro contrasta notablemente con el rasgo común que Hadot otorga a estoicos y epicúreos, “[que] coinciden en una actitud que consiste en liberarse tanto de la preocupación del futuro como del peso del pasado para concentrarse en el momento presente, ya sea para gozar de él, ya sea para obrar en él”.⁵⁷

Para Hadot la interiorización que Foucault pretende desplegar en su recuperación de la estética de la existencia, a partir de las prácticas espirituales que llevan al cuidado de sí, en la búsqueda de la libertad y la felicidad, deja de lado que, al buscar una nueva forma de exteriorización, de relación con el mundo, se hace presente la razón universal en cada in-

dividuo: “una transformación radical de las perspectivas, una dimensión universalista y cósmica en la que, según me parece, Michel Foucault no insistió suficientemente: la interiorización es superación de sí mismo y universalización”.⁵⁸

Resumimos el núcleo crítico de Hadot a Foucault en dos puntos centrales que dejan abierta la discusión: primero, al centrar su propuesta ética en una estética de la existencia, Foucault renueva una nueva forma de dandismo en el siglo XX.⁵⁹ En segundo lugar, ejercer la sabiduría en el hombre moderno implica no sólo la interiorización que supone el cuidado de sí, sino también el esfuerzo por proyectar la vida misma desde la objetividad del juicio y la lucha por la justicia; se trata, siguiendo los propios postulados de la filosofía antigua desarrollados en el estoicismo y el epicureísmo, de encontrar un nuevo sentido hacia la práctica de la filosofía como *forma de vida*.⁶⁰

En *¿Qué es la filosofía antigua?*,⁶¹ Hadot señala que existe una relación necesaria entre la vida que los sujetos llevan y los discursos filosóficos en que sustentan su estilo de vida. La filosofía es una manera particular de vivir, que implica, como en el caso de Sócrates, una determinada estética de la existencia, aunque este objetivo no esté manifiesto.

El “conócete a ti mismo” de Sócrates, implica entonces –y en ello coincide con los argumentos de Foucault– el “ocúpate de ti mismo”. El cuidado de sí se vincula, en el caso del filósofo griego, al cuidado de los otros, concretamente, de los ciudadanos de la polis. Finalmente la pregunta que Hadot está planteando (y que, a diferencia de Foucault, plantea desde otro ángulo) es si es posible el retorno al ideal antiguo que nutre la filosofía y la conecta con la vida.

V. Foucault y el *telos* de la estética de la existencia

En el último de sus cursos en el *Collège de France*, “Le courage de la vérité” (1983-1984), Foucault aborda este aspecto como consustancial a

toda transformación del sujeto, siendo, como señala John Rajchman, el *telos* de la estética de la existencia.⁶² En los juegos de verdad por los cuales el sujeto se constituye y posibilita hacer de su vida “una obra de arte”, la *parresía* aparece como la crítica y la autocrítica necesaria del cuidado de sí y de los otros, ya que:

[E]s una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parresía* el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.⁶³

La *parresía* aparece en Foucault, al igual que en Sócrates, como medio de transformar la propia vida, aun a costa de perderla por enunciar la verdad. La *parresía* es el *telos* de la estética de la existencia e “implica un desafío a todo fenómeno de dominación”.

En los juegos de verdad por los cuales el sujeto se constituye y posibilita hacer de su vida “una obra de arte”, la *parresía* aparece para Foucault como la crítica y la autocrítica necesaria del cuidado de sí y de los otros, medio por el cual se supera la apatía y la seducción de la adulación, anteponiendo, de manera socrática, el deber de ayudar a los otros sobre el interés propio. El *parresíastés* es además un verdadero amigo, porque no sólo cuida de sí, sino también de los otros al exhortarlos al uso de su propia razón, categoría que reivindica el horizonte moderno de la reflexión foucaultiana.

La *parresía* emerge para Foucault justo cuando la verdad entra en crisis, por ello posee un sentido político del cual se deriva su peligrosidad. En el tiempo del derrumbe de la polis ateniense y la fractura de las instituciones democráticas griegas el término incluso llega a adquirir un matiz negativo, ajeno a la verdad; quien la defiende en su valor auténtico, como Sócrates, se expone al castigo comunitario: “De ahí que la *parresía* auténtica, la *parresía* en su sentido positivo, crítico, no exista donde existe la democracia”,⁶⁴ señala Foucault.

Es este sentido de crisis del marco colectivo de las relaciones humanas lo que en Foucault introduce una cierta desconfianza por las teorías colectivistas y sus promesas de vida buena. Sin dejar de reconocer en el pensamiento comunitario la fuente de crítica al individualismo exacerbado y a la alineación de la vida cotidiana, Foucault se opone a una recuperación “idealista” del colectivismo que las más de las veces acarrea consecuencias desastrosas. “Nihilismo de la cátedra” en Foucault que se expresa, entre otros sentidos, en su desconfianza y reserva con el marxismo y las teleologías históricas de cualquier signo ideológico.

La hermenéutica crítica del comunitarismo tiene su origen, aparte de la propia afirmación del *self* en Foucault, en la experiencia histórica de su vida. La Segunda Guerra Mundial, la ocupación alemana y, luego, la realidad de la posguerra y la Guerra Fría, le dieron argumentos suficientes para este escepticismo. En todo caso, y sobre todo después de Auschwitz y el quiebre del humanismo moderno, la búsqueda de nuevas relaciones entre los sujetos no podría fundarse en principios colectivistas con pretensión de universalidad, sino en ese intento por el cual la transformación de sí implica un nuevo arte de vivir y una actitud ética definida en relación con las circunstancias que rodean la propia existencia, en las que el sujeto es capaz de guiarse por su pensamiento y definir, en el ejercicio reflexivo, la verdad que da sentido a su actuación ética.

Notas

¹ “En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó

aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena". Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Tr. Frost, E. C., México, Siglo XXI, 1969, p.375.

² Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad, Vol. 2, El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 2003, p.12.

³ *Op. cit.*

⁴ *Ibid.*, p.11.

⁵ Wilhelm Schmidt, *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Trad. de Germán Cano, Barcelona, Pretextos, 2002, p.255.

⁶ Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", en *Foucault. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996, p.69.

⁷ *Ibid.*, p.70.

⁸ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France*, Buenos Aires, FCE, 2011, p.39.

⁹ Véase, Habermas, Jünger, "La flecha en el corazón del presente", en *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 2002, pp.138-146.

¹⁰ Michel Foucault, *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano. Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992, p. 5. Recuperado de: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/680.pdf>¹¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Tr. Frost, E. C., México: Siglo XXI, 1969.

¹² Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Trad. Julia Varela, Madrid, Ediciones de La Piqueta, colección Genealogía del poder, 1978.

¹³ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*: nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, recuperado de: <http://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>

¹⁴ Cfr. Michel Foucault, *La Hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica. 2002; y *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.

¹⁵ Respecto a la consideración del sujeto en Foucault esta noción se convierte en sí misma en un campo de discusión, ya que exige confrontar las visiones del Foucault anti-humanista, de “la muerte del Hombre” que se presenta, por ejemplo, en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Trad. Frost, E. C., México, Siglo XXI, 1969), el de su consideración del sujeto en su ensayo “¿Qué es la Ilustración?” (en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2000) o en el devenir de esa conciencia de sí que representa el tránsito del proyecto que anima los desplazamientos del plan original de *La Historia de la Sexualidad*, (Vol. I. *La Voluntad de saber*, edición a cargo de Juan Almela, México, Siglo XXI, 3era edición, 1978), al estudio de las prácticas sobre los afrodisia y la emergencia de la moral cristiana (Vol. II. *El uso de los placeres*, *op. cit.*) y el cuidado de sí mismo en el mundo grecorromano (Vol. III. *El cuidado de sí mismo*, Madrid, Siglo XXI, 1984). Nosotros sostenemos con Alexander Nehamas (*El Arte de vivir, Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Trad. de Jorge Brioso, Pre-textos, Valencia, 2005) que en Foucault se da una transformación gradual en su consideración de la modernidad y, con ella, de su valoración del sujeto de tal manera que en sus últimas obras el sujeto de Foucault, el yo ético, tiene el poder de transgredir sus propias determinaciones y condiciones.

¹⁶ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas, Primera conferencia*, Trad. de Enrique Lynch, México, Gedisa, 2ª edición, 1986, p.14.

¹⁷ “[C]reo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios donde se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer, a partir de ello, una historia externa, exterior, de la verdad”, *Ibid.*, p.17.

¹⁸ Cfr. Alexander Nehamas, *El Arte de vivir... op. cit.*, p.273.

¹⁹ Tomás Ibáñez, *Muníciones para disidentes. Realidad, verdad, política*, Barcelona, Gedisa, 2001.

²⁰ *Ibid.*, p. 126.

²¹ *Ibid.*, p. 127.

²² *Verdad y método, Vol. II*, Salamanca, Sígueme, 1998.

²³ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Edición y Trad. de Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1987, p.15.

²⁴ Tomás Ibáñez, *Muníciones para disidentes... op. cit.*, p.127.

²⁵ Wilhelm Schmidt, *op. cit.*, p.101.

²⁶ Óscar Martiarena ejemplifica esta acusación en la crítica que le dirige Merquior a Foucault de padecer una “sujetofobia estructuralista”, cfr. Óscar Martiarena, *Estudios sobre Foucault*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2005, pp. 177 y ss.

²⁷ Cfr. Michel Foucault, *Discurso, poder y subjetividad*, Oscar Terán (Comp.), Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, p.165.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

²⁹ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Edición y Trad. de Fernando Álvarez-Uría, *op. cit.*, p.14.

³⁰ Tomás Ibáñez, *Municiones para disidentes... op. cit.*, p.129.

³¹ “Referidas al contexto de la autotransformación del yo, Foucault define a dichas tecnologías como aquellas: “...que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia, o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y sobre su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”. Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Trad. de Mercedes Allende Salazar, Barcelona, Paidós, 1990, p.48.

³² Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Edición y Trad. de Fernando Álvarez-Uría, *op. cit.*, p.123.

³³ Michel Foucault, *Discurso, poder y subjetividad*, *op. cit.*, 1995, p.165.

³⁴ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad, Vol. I, La voluntad de saber*, *op. cit.*, p.15.

³⁵ “Al principio [Foucault] siguió el programa anunciado: descubrir en el cristianismo y en la doctrina de la confesión el lugar del nacimiento del “discurso de la sexualidad” (...) Sus clases en el *Collège de France*, durante el curso 1979-1980, versan sobre “el gobierno de los vivos” y están esencialmente “dedicadas a los procedimientos de examen de las almas y la confesión en el cristianismo primitivo”. La pregunta que se plantea es la siguiente: “Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que no sólo se exige obediencia, sino la manifestación enunciada, de lo que es”. Foucault analiza en ella “la historia de las prácticas de penitencia” y la codificación del “examen de conciencia” en los monasterios concebido como el deber de decirlo todo respecto a uno mismo, al anciano o al maestro”, Eribón Didier, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2004, p.394.

³⁶ “Pero, a raíz de este dilatado careo con la moral cristiana, se percata de que resulta muy difícil una reflexión sobre los primeros tiempos del cristianismo sin investigar las épocas anteriores. Se trata de dilucidar de dónde provenían las formas de “la relación con uno mismo” que “las doctrinas de la carne” reelaboran y orientan en el sentido de la teoría de la falta y del pecado. Pues lo que Foucault descubre en su análisis del cristianismo es el surgimiento de una forma nueva de la “técnica de uno mismo”, mucho más que, como creía en un principio, la instauración de un modo de vivir más austero y más riguroso (...) Y de ahí surge esta nueva aventura: descubrir en

la filosofía de la antigüedad los temas de la “inquietud por uno mismo” y del “uso de los placeres”, para ver cómo las morales del paganismo habían constituido estos modos de sometimiento en vísperas del desarrollo del cristianismo”, *Ibid*, p.395.

³⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, Vol. II, El uso de los placeres*, México, FCE, 2003, p.9.

³⁸ “L'éthique du souci de soi” (conversación con Helmut Becker y otros, 1984) p.107, citado por Wilhelm Schmidt, *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Trad. de Germán Cano, Valencia, Pre-Textos, Colección Ensayo, 2002, p.224.

³⁹ Wilhelm Schmidt, *op. cit.*, p.10.

⁴⁰ *Ibid*, p.222.

⁴¹ Se trata “de la posibilidad de hacer de la libertad una cuestión práctica y no simplemente formal, una libertad de los actos, de las intenciones, del deseo, sino la libertad de escoger una manera de ser”. John Rajchman, “Foucault, la ética y la obra”, en Balbier, E., G. Deleuze y H.L. Dreyfus et al., *Michel Foucault*, filósofo, Barcelona, Gedisa, 1995, p.213.

⁴² Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Trad. Mercedes Allende Salazar, Barcelona, Paidós, 1990, p.48.

⁴³ John Rajchman, *op. cit.*, p.215.

⁴⁴ Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2000, p.400.

⁴⁵ Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004, p.42.

⁴⁶ Cfr. Paul Veyne, *El último Foucault y su moral*, ITAM, recuperado el 20 de mayo de 2016, en http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Pierre Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, en Balbier, E., G. Deleuze y H.L. Dreyfus et al., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp.219-226.

⁴⁹ *Ibid.*, p.219.

⁵⁰ Hadot se refiere a su artículo “*Exercices spirituels*”, publicado en el *Annuaire de la 5e Section de l'École Pratique des Hautes Études*, y que luego desarrolla en su libro *Exercices spirituels et Philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (en la bibliografía citamos la versión en español: Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006). (Hay edición en inglés bajo el nombre *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Sócrates to Foucault*, Tr. De Michael Chase, Oxford, UK, Blackwell, 1995).

⁵¹ Pierre Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, *op. cit.*, p.219.

⁵² *Ibid.*, p.220.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p.221.

⁵⁵ Véase Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Trad. de Eliane Cazenave, México, FCE, 1998.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Pierre Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, *op. cit.*, p. 222. En *¿Qué es la filosofía antigua?* Hadot hace una amplia descripción de las escuelas filosóficas helenísticas, desde diversos aspectos, siendo central el de la ética y la moral implícita en ellas.

⁵⁸ *Ibid.*, p.224.

⁵⁹ ¿Qué puede descubrir el hombre moderno en el modelo de la filosofía antigua? Hadot cree encontrar una limitante en el individualismo ético que encuentra en Foucault: “Y precisamente me temo un poco que al centrar demasiado exclusivamente en su interpretación en el cultivo del sí-mismo, en la preocupación de sí mismo, en el volverse hacia sí mismo y, de una manera general, al definir su modelo ético como una estética de la existencia, M. Foucault proponga un cultivo de sí mismo demasiado puramente estético, es decir, temo que se trate de una nueva forma de dandismo en su versión del siglo xx”, p.224.

⁶⁰ “Por mi parte creo firmemente, quizás ingenuamente, en la posibilidad que el hombre moderno tiene, no de vivir la sabiduría (los antiguos en su mayor parte no creían en esa posibilidad), pero sí en un ejercicio, siempre frágil, de la sabiduría en la triple forma que la definía, según vimos, Marco Aurelio: esfuerzo para practicar la objetividad del juicio, esfuerzo para vivir según la justicia y al servicio de la comunidad humana, esfuerzo para cobrar conciencia de nuestra situación dentro del universo (ejercitar esos esfuerzos partiendo de la experiencia vivida del sujeto concreto que vive y percibe). Este ejercicio de la sabiduría será, pues, un esfuerzo para abrirse a lo universal”, *Idem.*

⁶¹ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, *op. cit.*

⁶² “El objetivo de esta transformación abierta es la práctica de decir la verdad, que una sociedad no puede ni regular ni hacer callar, es la belleza de un riesgo de sí mismo, es una actitud crítica respecto de lo que nos ocurre y ‘un desafío a todo fenómeno de dominación’”. John Rajchman, *op. cit.*, p.214.

⁶³ Michel Foucault, *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, *op. cit.*, p.46.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 117.

Bibliografía

- BALBIER, E., G. Deleuze y H.L. Dreyfus *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- DIDIER, Eribón, *Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Frost, E. C., México, Siglo XXI, 1969.
- _____, *Historia de la Sexualidad, Vol. I, La voluntad de saber*, edición a cargo de Juan Almela, México, Siglo XXI, 3era edición, 1978.
- _____, *Microfísica del Poder*, Trad. De Julia Varela, Madrid, Ediciones La Piqueta, colección Genealogía del poder, 1978.
- _____, *Historia de la Sexualidad, Vol. III. El cuidado de sí mismo*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, Primera conferencia, Trad. de Enrique Lynch, México, Gedisa, 2ª edición, 1986.
- _____, *La hermenéutica del sujeto*, Edición y Trad. de Fernando Álvarez-Uría, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1987.
- _____, *Tecnologías del yo*, Trad. de Mercedes Allende Salazar, Barcelona, Paidós, 1990.
- _____, *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.
- _____, *Discurso, poder y subjetividad*, Oscar Terán, Comp., Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.
- _____, *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- _____, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____, *Historia de la sexualidad, Vol. II. El uso de los placeres*, México, FCE, 2003.
- _____, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.
- _____, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France*, Buenos Aires, FCE, 2011.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Vol. II, Salamanca, Sígueme, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 2002.
- IBÁÑEZ, Tomás, *Muníciones para disidentes. Realidad, verdad, política*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- NEHAMAS, Alexander, *El Arte de vivir, Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Trad. de Jorge Brioso, Pre-textos, Valencia, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

SCHMIDT, Wilhelm, *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Trad. de Germán Cano, Valencia, Pre-Textos, Colección Ensayo, 2002.

TAYLOR, Charles, "Foucault on Freedom and Truth", en *Foucault. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996.

Referencias electrónicas

FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano. Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992. Recuperado de: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/680.pdf>

_____, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, recuperado de: <http://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>

VEYNE, Paul, *El último Foucault y su moral*, ITAM, recuperado el 20 de mayo de 2016, en http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html

Obras de referencia

HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.

_____, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Trad. de Eliane Cazenave, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 338 pp.

MARTIARENA, Óscar, *Estudios sobre Foucault*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2005.



Recepción: 19 de agosto de 2015

Aceptación: 26 de mayo de 2016

**POESÍA Y FILOSOFÍA.
UNA MEDITACIÓN HEIDEGGERIANA
SOBRE EL CONCEPTO ONTO-TEO-LÓGICO
DE DIOS Y LA COMPRENSIÓN
POÉTICA DE LO DIVINO**

Lucero González Suárez
Universidad Iberoamericana

Resumen/Abstract

El objetivo de esta meditación es explicar en qué sentido mientras el filósofo piensa al ser, el poeta nombra lo sagrado. Se parte de la crítica del concepto onto-teo-lógico de Dios, destinada a exhibir la insuficiencia del mismo para la comprensión de la experiencia místico-religiosa. Posteriormente, al lenguaje de la metafísica se contraponen el de la poesía, entendido como palabra inicial que funda en su ser al mundo y a las cosas. Luego de hacer la descripción fenomenológica de las actitudes vitales que dan origen a la filosofía y la poesía, se muestra la primacía de la poesía para la manifestación del sentido ontológico y el acontecer de lo divino (Dios y los dioses).

Palabras clave: ser, lenguaje, poesía, filosofía, Heidegger.

**Poetry and philosophy. A Heideggerian meditation
on the onto-theo-logical concept of God
and the poetic understanding of the divine**

The aim of this meditation is to explain the sense in which the philosopher ponders being, while the poet names the sacred. It sets out from a critique of the onto-theo-

logical concept of God, which was destined to reveal its own inadequacy for understanding religious-mystical experience. Later, the language of metaphysics was counterposed to that of poetry, understood as the first word that melds the world and all things in its being. After elaborating the phenomenological description of the vital attitudes that give rise to philosophy and poetry, the essay shows the latter's primacy for manifesting ontological meaning and the events of the divine (God and gods).

Keywords: being, language, poetry, philosophy, Heidegger.

Lucero González Suárez

Licenciada en Filosofía (con mención honorífica); maestra en Filosofía y doctora en Filosofía (con mención honorífica) por la UNAM. Becaria Conacyt en el Departamento de Filosofía y profesora de asignatura del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana. Coautora del libro "El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Soren Kierkegaard". Ha publicado en *Cuestiones Teológicas*. Revista de la Universidad Pontificia Bolivariana; Revista de Filosofía *Open Insight*; Revista *Estudios de Filosofía* de la Universidad de Antioquía; *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*; *Revista Iberoamericana de Teología*; *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* de la Universidad Complutense; *Revista Filosofía Uis* de la Universidad Industrial de Santander; y *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana.

Introducción

Esta es una meditación fenomenológica sobre los límites y alcances tanto de la metafísica como de la poesía para la comprensión de lo divino, que toma como punto de partida las aportaciones hechas por Heidegger a la fenomenología en general y a la fenomenología de la religión, en particular. La intención no consiste en especular sobre lo que Heidegger habría afirmado si se hubiera planteado abiertamente la pregunta de hasta qué punto el decir de la metafísica y de la poesía son adecuados para dar cuenta del acontecer de lo divino.

El primer apartado de este ensayo explica de qué manera la así llamada por Heidegger “metafísica onto-teo-lógica” se hace cargo del problema de Dios. El propósito es mostrar la enorme distancia que separa al Dios de los filósofos del Dios de la fe. El segundo, aborda la concepción heideggeriana del lenguaje como “son del silencio”. Su intención es dejar en claro que el lenguaje no es atributo humano sino potestad del ser. Esto es, que no “tenemos un lenguaje”; en todo caso, es el lenguaje quien “nos tiene”. En el tercer apartado se aclara la afirmación heideggeriana de que el poema es lo hablado puro. Se trata de explicar que la poesía es una palabra inicial que recoge la verdad del ser en su manifestación histórica. El cuarto apartado es una presentación del decir poético como discurso fundador del sentido del mundo y de las cosas. El quinto es una reflexión sobre la filosofía y la poesía como modos de comprensión del acontecer del sentido ontológico. La intención es explicar que el preguntar filosófico es un discurso de segundo orden, que busca dar razón de la donación del sentido ontológico que recoge la palabra poética. El sexto y último apartado está dedicado a mostrar que la poesía es resonancia del acontecer de lo divino, donde se recoge una experiencia originaria: el encuentro con Dios y con los dioses.

La intención de estas páginas es meditar sobre el vínculo entre filosofía y poesía, y de ambas con el ser como evento. La tesis a demostrar es que mientras la metafísica onto-teo-lógica es un discurso que despoja de su misterio y trascendencia al acontecer de lo divino, la poesía es un decir donde se recoge la donación de lo divino que no atenta contra su esencia.

1. Límites y alcances de la metafísica para la comprensión de Dios como término de la experiencia religiosa

Para comprender que la cuestión de Dios compete esencialmente a la tradición del pensar metafísico occidental, es necesario preguntarse junto con Heidegger ¿cómo entra Dios en la filosofía? Dicho cuestionamiento remite a la pregunta por el carácter onto-teo-lógico de la metafísica. Una primera aproximación permite reconocer que la metafísica piensa al ser del ente en dos sentidos. Lo piensa “tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas”.¹ Por un lado, la metafísica considera al ser del ente como la facticidad en su más llana indeterminación, que, al carecer de deferencias, se conserva como homogeneidad unitaria en términos valorativos; por otro, lo considera como aquella unidad cuyo valor máximo lo convierte en algo que está por encima de cuanto existe, en términos de jerarquía e importancia. “El ser de lo ente es pensado ya de antemano en fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento; ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones”.²

El pensar metafísico reconoce la diferencia entre el ser de lo ente y el ente en cuanto tal para después olvidarse de ella. La metafísica no reconoce la necesidad y pertinencia de plantear la pregunta que interroga por el

sentido del ser; se limita a preguntar por el ser de los entes: se pregunta por el principio que legitima o justifica la realidad óptica, al que también concibe en términos ópticos. La pregunta por el fundamento óptico de lo ente surge del horror al sinsentido que se expresa en la necesidad de fundamentación. Tanto las demostraciones como los argumentos de la metafísica tienen por propósito asegurar al hombre la certeza en el trato con los entes.

La metafísica tiene por tarea hacer que el pensamiento repare en lo ente (para fundamentarlo en el ser) y llevar a cabo una explicación del ser en tanto que fundamento de lo ente. Para cumplir con esa tarea, en primer lugar, la metafísica tiene que dilucidar la relación entre el ser-fundamento y el ente-fundamentado. La segunda exigencia que se le impone es justificar la necesidad de la fundamentación en dos sentidos: *a)* justifica la necesidad de fundamentación por parte de lo fundamentado; *b)* justifica la necesidad de fundación por parte del fundamento.³

Toda vez que la metafísica piensa al ser como *logos* (como fundamento óptico de lo ente) reclama del *logos* una justificación del carácter de fundamento del ser. Cuando la metafísica piensa al ente genera una representación del mismo que apunta a su diferencia con el ser. Sin embargo, sólo se ocupa de señalar la diferencia ontológica para después agregar que el fundamento se confunde con lo fundamentado; del mismo modo que el agente motor de un cuerpo enajena en éste todo su ser móvil. “Lo diferente se manifiesta como el ser del ente en general y como el ser del ente en su forma más elevada”.⁴ La insuficiencia de la metafísica para realizar la esencia del pensar se deriva de su incapacidad para reconocer la diferencia ontológica. Superar tal insuficiencia supone reconstruir la historia del olvido del ser en favor del ente. A propósito de dicha exigencia, la ontología de Heidegger tiene el mérito de haber ganado un nuevo horizonte a partir del cual puede por vez primera plantearse la pregunta por el sentido del ser.

La metafísica concibe al ente como lo fundamentado y al ser como entidad suprema, fundamento causal del primero. “La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que

fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador”.⁵ Pero al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óntico, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y éste está presente de muchas maneras como fundamento”.⁶

Dado que la concepción filosófica de Dios como *causa sui* es sólo una concreción del esquema del pensamiento metafísico, Heidegger ha contestado a la pregunta acerca de en qué medida le es esencial a la metafísica un carácter onto-teo-lógico. La cuestión del pensar “se presenta como la cosa originaria, como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la última ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui”.⁷

El pensar fundamentador sobre el ser de lo ente confina al olvido la diferencia entre el primero y el segundo, haciendo del fundamento mismo un ente de mayor jerarquía respecto del conjunto de lo fáctico. Una consecuencia de lo anterior es que, a fin de garantizar su carácter de ente supremo, el fundamento mismo requiere de fundamentación. Tal exigencia constituye el origen de la representación de Dios como *causa sui*. Al presentar la definición de dicho concepto, Spinoza señala: “por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”.⁸

La aplicación a Dios del concepto de *causa sui* supone que por ser el creador o la causa eficiente de todas las cosas, Dios carece de causa. No obstante lo cual, puesto que todo lo que existe tiene una causa, no pudiendo ser ésta distinta e independiente de su ser, Dios ha de ser concebido como causa de sí mismo. Pero “la *causa sui* es la mejor contradicción interna que se haya concebido jamás, una especie de violación y de monstruo lógico”.⁹

El concepto “causa” implica una distinción entre un antecedente (en el cual radica la responsabilidad metafísica) y un consecuente, cuyo ser es producto accidental del primero. No obstante, la noción de *causa sui* elimina

dicha distinción y hace de Dios una causa causada por sí misma, es decir, una entidad que posee el carácter del ser que es por sí (*a se*) y no por otro (*ab alio*): una *aseidad*, cuya existencia no deriva de nada diverso de sí mismo.

El Dios entra en la filosofía mediante la resolución (...) como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y representa, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa originaria.¹⁰

La interpretación filosófica de Dios en términos causales hunde sus raíces en la relación cotidiana que el hombre establece con lo ente, derivada del aspecto productivo de la existencia, que, por lo mismo, no hace más que proyectar en Dios la potencia productora del hombre.

Para la existencia de término medio, la relación primaria con los entes que lo circundan posee el carácter de la utilidad. El encuentro inmediato con las cosas consiste en un curarse de ellas usándolas. Lo cual significa que ni siquiera es la especificidad óptica en cuanto tal aquello con lo que el hombre se enfrenta en la experiencia diaria. Sólo a condición de preservar su utilidad, el útil desaparece; anonada su entidad en la obra y la finalidad que le ha sido asignada por el producir técnico. Su entidad nunca es captada de manera directa, salvo cuando no es capaz de realizar las funciones “para las cuales” fue hecho.¹¹

El concepto onto-teo-lógico de Dios, derivado del producir técnico, piensa al ser como artífice y al ente como producto y, por tanto, como lo inmediatamente disponible; como lo que siempre está ante los ojos; como lo siempre percibido y representado. A la luz de dicha representación,

Al igual que Dios, el hombre es un artífice que, mediante el trabajo, transforma el mundo natural para modificar su aspecto originario y volverlo funcional, esto es apto para los fines que se juzgan convenientes. Análogamente, el hombre se relaciona con el mundo a través de un vínculo técnico.¹²

En la medida en que la *causa sui* remite a lo producido, se pierde en ello desde el punto de vista funcional; su acción creadora se anonada en sus

productos. Dicho más llanamente, Dios queda reducido a entidad de mayor importancia, que si bien es causa de la realidad concreta, se anada en ella hasta desaparecer como presencia autónoma.

El Dios de los filósofos no es más que una construcción conceptual. Mas, como advierte Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, el concepto metafísico de Dios así acuñado nada tiene que ver con la experiencia de la fe: con el encuentro personal con el “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”. Como Heidegger ha señalado acertadamente, a este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede asumir una actitud religiosa porque un concepto no es un absoluto divino, capaz de dispensar la salvación ni la liberación. Situación que lleva a Heidegger a concluir que “el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *causa sui*, se encuentra más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir”.¹³

Teniendo en cuenta lo dicho por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, Pedro Cerezo considera crucial dejar en claro que “el carácter teológico de la filosofía no es ningún préstamo cristiano, sino el despliegue de su secreto inicial, que sólo al final de su desarrollo se expone en su integridad”.¹⁴ Tesis que encuentra su explicación en el hecho de que Descartes,

Al hacer de nuevo de Dios el garante de las verdades eternas, cerraba el proceso con una doble llave de seguridad, como ha mostrado Jean-Luc Marion: la certeza del *cogito* y la veracidad divina como su garantía. De otro lado, el dualismo cartesiano es responsable de la separación del fundamento ontológico del mundo y el bien, bifurcando así el problema de la fundamentación en dos líneas de dirección opuestas: la ontológica y la panteísta de la *causa sui* en Spinoza y la propiamente moral, que abre Kant y desarrolla Fichte, bajo la idea de Dios como legislador moral y soberano de la república de los espíritus, hasta que Hegel reúne de nuevo ambos procesos, el de la causa eficiente y el de la finalidad.¹⁵

Aquello que pone al descubierto la breve síntesis que el especialista ofrece sobre las transformaciones del concepto onto-teo-lógico de Dios,

es que el modo en que la metafísica se ocupa del problema de Dios conduce a su desdivinización. Ante tal panorama se hace necesario preguntar si existe alguna otra aproximación filosófica al acontecer de lo divino que no cargue con los problemas de la metafísica y si la filosofía puede comprender o no el sentido de la experiencia de Dios. El problema es decidir si es posible pensar en otros términos el ser de Dios y la experiencia místico-religiosa.

2. El lenguaje como *son del silencio*

Si Heidegger se ocupa de señalar el carácter onto-teo-lógico del pensar metafísico y si, para justificar tal afirmación, hace una reconstrucción de la metafísica como historia del olvido del ser, es para exhibir las insuficiencias de ese primer comienzo de la filosofía. Una vez hecho lo anterior, propone un nuevo comienzo del pensar –cuya formulación expresa constituye uno de los temas fundamentales de los *Beiträge zur Philosophie*– que no concibe al lenguaje como objetivación de la realidad. La propuesta de un nuevo comienzo –que en realidad es un retorno al origen de la filosofía, que busca profundizar en lo que quedó por pensar acerca del ser– surge como un distanciamiento de la metafísica onto-teológica. La pregunta por ese nuevo comienzo conduce a Heidegger a la meditación sobre el ser del lenguaje y sobre el ser de la poesía.

Para Heidegger, el lenguaje no es producto de las potencias humanas; es potestad del ser. El hombre no “tiene lenguaje” al modo como tiene la capacidad de sentir la textura de los objetos materiales o de emitir sonidos. “No somos nosotros quienes tenemos al lenguaje, sino que el lenguaje nos tiene”.¹⁶ El lenguaje tiene al existente, en el sentido de que determina su condición de ser y lo fundamenta. Originaria y preeminentemente, el lenguaje es “lenguaje del ser” en los dos sentidos en que cabe entender el genitivo: como determinación del Ser y como aquello acerca de lo cual habla en lenguaje cuando no es mero parloteo, ya que

“El esenciarse del ser es la verdad”.¹⁷ Al esenciarse históricamente como evento (*Ereignis*) el ser (*Seyn*) constituye el origen del lenguaje.

Al hablar de la relación entre pensar y poetizar, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger sostiene que lo verdaderamente importante es que “la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje”.¹⁸ Para que la verdad del ser llegue al lenguaje, para que el poeta pueda cantar su manifestación, el ser mismo como evento (*Ereignis*) tiene que darse; tiene que destinarse históricamente a los hombres. Una vez que el poeta haya cantado el acontecer de lo divino, el pensador podrá meditar sobre las palabras del primero para esclarecer su sentido.

Ahora bien, el acontecer histórico de la manifestación esencial del ser es algo cuya posibilidad reposa en el ser mismo. No está en el poder del hombre emplazar dicho acontecer. De ahí que la tarea de pensadores y poetas no sea provocar la manifestación del sentido ontológico, sino permanecer vigilantes, esperando lo inesperado, a fin de que, en caso de que acontezca, el primero pueda recoger, abrigar y guardar el decir del ser y el segundo pueda meditar sobre ese decir. Actitudes cuyo rasgo compartido radica en la necesidad de renunciar a la expresión precipitada de quien, no pudiendo soportar el silencio del Ser que antecede a su manifestación, cae en la tentación de producirse un sucedáneo.

Para poder conducir el decir del ser a la palabra, el hombre tiene que aprender a escuchar: tiene que silenciar el ruido de la expresión precipitada que no está soportada por ninguna experiencia, para permanecer atento a la escucha de lo que habrá de acontecer. Situación a la cual alude Heidegger cuando habla de la manera en que habrá de ser recorrido el “camino que lleva a la vecindad del ser”.¹⁹

El poeta sabe que la condición de posibilidad de hablar es escuchar el decir del ser, puesto que sólo tiene algo que decir quien ha hecho la experiencia de la manifestación histórica del sentido ontológico. Pues “escuchar es entrar en silencio, ya que toda palabra, para ser auténtico decir, debe estar como ‘preñada de silencio’”.²⁰ Sólo de esa manera, escuchando el decir del Ser, el hombre estará en condiciones de vivir su apertura al

ser y apropiarse de su esencia. Y sólo entonces podrá comprender que su dignidad no radica en su capacidad productora ni en los apabullantes logros de la actividad técnica, sino en que “la esencia del hombre es esencial para la verdad del Ser”,²¹ porque para que la verdad del ser sea consumada tiene que hacerse eco; tiene que resonar en la palabra humana. Lo cual explica por qué Heidegger sostiene que el hombre es el ser de la verdad: no en tanto productor de representaciones que aspiran a ser adecuadas a la objetividad; sino como destinatario de la manifestación histórica del sentido ontológico.

Si la poesía “es más verdadera que la indagación de lo ente”,²² eso se debe a que el poeta “no describe el mero aparecer del cielo y de la Tierra. El poeta, en los aspectos del cielo, llama a Aquello que en el desvelarse hace aparecer precisamente el ocultarse, y lo hace aparecer de esta manera: en tanto que lo que se oculta. El poeta, en los fenómenos familiares, llama lo extraño como aquello a lo que se destina lo invisible para seguir siendo aquello que es: desconocido”.²³

Aquello que nombra la poesía es la experiencia de quien se descubre como morador o habitante de la Cuaternidad. Es decir, de quien ha comprendido que el mundo en el que se despliega su vida cotidiana, donde tienen lugar las palabras y los discursos, que para el hombre es lo más familiar, no está situado en un espacio homogéneo carente de referencias, sino que el estar allí del hombre histórico y concreto señala el lugar desde el cual éste se abre a la comprensión del sentido ontológico y que es de ese modo como se comprende a sí mismo como mortal y habitante de la Tierra, con relación a Dios y los dioses, en tanto que habitantes del cielo. Razón por la cual Heidegger sostiene que es midiéndose con la divinidad como el hombre establece las medidas de su habitar, como fija su residencia en la Tierra bajo el cielo. Puesto que “la medida de lo humano, de la esencia humana, es tomada de la distancia entre el cielo y la Tierra, y tiene por límite en ambos extremos lo desconocido y lo incognoscible, lo misterioso. Y dentro de ese ámbito es donde se sitúa lo conocido, lo familiar”.²⁴ No obstante, “el medirse con Dios no se debe a que el hom-

bre lo conozca. Dios no es lo conocido por el hombre y por eso el hombre no lo representa”.²⁵ La esencia de lo divino es misteriosa y, por tanto, ha de permanecer como lo no mostrado; como lo escondido.

Habitar poéticamente es para el hombre tomar su sitio en la cuaternidad. Sólo entonces la existencia se arraiga y el hombre se identifica a sí mismo como miembro de una comunidad, que se distingue de las otras por su comprensión específica de los elementos que constituyen la cuaternidad. De suerte que formar parte de un pueblo es participar de cierta comprensión del mundo que decide sobre el ser de los dioses y de los hombres; así como de la relación entre el cielo y la Tierra. Cuando el poetizar está ausente, cuando no hay una voz que pueda llevar a la resonancia del lenguaje la esencia histórica del Ser, sobre cuya base se decide la configuración específica de la cuaternidad, el hombre vive desarraigado.

Por su parte, la tarea del pensador es “trabajar en la construcción de la casa del ser”.²⁶ Lo que significa hacer posible que el hombre se aproxime de un modo originario al acontecimiento histórico del sentido ontológico, al ser como evento (Ereignis). Posibilidad que para Heidegger depende de que, escuchando a la poesía, el pensador sea capaz de entender, primero, que la forma en la que el poeta nombra la manifestación histórica del ser toma su indicación del Ser mismo; segundo, que “el pensar nunca crea la casa del ser”,²⁷ sino que tiene que aprender a habitar en ella. Y que esto último significa que la tarea de la filosofía no es la construcción de representaciones que, haciendo abstracción de la experiencia, pretendan suplantar la manifestación del sentido ontológico con la producción de nociones abstractas; su única dignidad radica en que el “pensar sólo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser”.²⁸ Lo cual supone comprender que es pensando como el existente logra habitar la casa del ser. Y sólo entonces su existencia consume su esencia.

Sólo en forma derivada, por su apertura y exposición al ser, el lenguaje pertenece al existente. Cuando es esencial, el lenguaje es resonancia del decir del ser. En sentido propio, hablar es escuchar el decir del ser para conducir a la resonancia de la palabra la donación histórica de

su sentido. El lenguaje fundamenta la esencia histórica del existente. Únicamente porque el existente puede escuchar la voz histórica del ser, porque puede comprender la donación histórica de su sentido, puede también hablar acerca de éste; nombrar el mundo y las cosas y, de este modo, conducir a la palabra su comprensión pre-reflexiva, regular y de término medio del ser. En palabras de Heidegger: “En virtud del lenguaje, el hombre es testigo del Ser”.²⁹ El existente sólo puede conducir al lenguaje el acontecimiento del ser en su verdad histórica, en la medida en que está expuesto a la cercanía esencial del mundo y de las cosas y, por tanto, “sólo habla propiamente cuando se torna eco del decir del ser; cuando a través suyo se consuma la manifestación histórica del sentido ontológico como evento”.³⁰

Hablar es dejar que algo aparezca y perdure en tanto que tal. El poder del lenguaje radica en su capacidad para conducir a la manifestación esencial aquello que acontece, a fin de que se pueda “ver” y “oír”, esto es, de que pueda ser comprendido en su verdad como fenómeno: como evento en el que se conjugan mostración y ocultamiento; donación y retención. Eso es justamente lo que da a entender Heidegger cuando sostiene que el poder de oír es condición de posibilidad del hablar unos con otros. La capacidad que el existente tiene de oír deriva de su apertura al ser. Mientras que la escucha comprensiva es propia del existente, el habla nombra el poder de la palabra para convertirse en eco o resonancia de la manifestación esencial del ser.

El habla es la resonancia finita de la mostración esencial del ser como evento que, calladamente, hace donación de sí, por lo cual Heidegger se refiere a ella como “son del silencio”.³¹ Si el hombre puede conducir al lenguaje la apertura esencial del ser es porque el ser es fenómeno. Hablar es conducir a la resonancia de la palabra la apertura histórica del ser. A través de la palabra humana se consuma la manifestación histórica del sentido ontológico.

3. El poema: lo hablado puro

De acuerdo con Heidegger, en “lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar en él y aquello que a partir de él perdura”.³² Hablar es llevar a la resonancia de la palabra el sentido del ser para traerlo a la presencia descubridora (*aletheia*) y hacer que perdure. El habla es una invocación que reúne, deja aparecer y estar presente la apertura del ser en su historicidad y finitud.

Si el habla del ser (la donación mostrativa de la verdad del ser) habla en lo hablado (en la palabra que no es mero parloteo ni charlatanería) es porque lo hablado es la consumación del Habla: porque en el lenguaje llega a su plenitud la iluminación del ser en su verdad. Sólo cuando se comprende lo anterior cobra sentido el proyecto, esbozado en *De camino al habla*, de “llevar el habla como habla al habla”. Lo que, dicho más llanamente, enuncia el poder del lenguaje para conducirse a sí mismo al acontecimiento originario del ser como evento.

Ahora bien, ¿de entre las diversas formas del decir, hay alguna a la que pueda atribuirse preeminencia? La respuesta de Heidegger es la siguiente:

Si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera [v.g.: el parloteo de la publicidad o las habladurías del chisme que hacen eco de voces anónimas]. Un hablado puro es aquel que desde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. Lo hablado puro es el poema.³³

El filósofo sostiene que la esencia más pura del lenguaje se realiza en la palabra poética. El poema es lo hablado puro porque en él se resguarda la verdad del ser. El poema es lo hablado puro porque en él el ser resguarda y salva del olvido el eco de una experiencia originaria. La poesía es el decir gracias al cual la verdad de los fenómenos accede a la luminosidad mostrativa de la palabra, que transforma en celebración sonora lo que de otro modo perduraría oculto en el silencio de lo todavía no mostrado. El lenguaje poético es el que conduce al ente a su manifestación esencial, para que reluzca y perdure.

El habitar poético es la disposición por la cual el hombre se expone al esenciarse de la verdad. Mas, “el esenciarse de la verdad, el modo como la verdad cada vez se esencia singularmente, es el rasgo fundamental de toda historia (...) Historia es resolución de la esencia de la verdad, pero resolución que tiene ella misma el carácter de evento y éste es el ser [*Seyn*]”.³⁴ Por tanto, el habitar poético es la realización plena de la esencial apertura del existente al ser como evento finito e histórico. Afirmar junto con Heidegger que la esencia del hombre se determina por su pertenencia al ser, no significa que el ser dependa del hombre.

La poesía funda el acontecimiento mostrativo del ser (*aletheia*). Fundar es sostener dicha apertura; permitir que sea y perdure aquello que ha acontecido, sin necesidad de “poner” o “postular” un fundamento metafísico de su presencia. Poetizar es salvaguardar en el lenguaje el acontecimiento del ser como donación; llevar a la resonancia de la palabra la verdad del ser en su acontecer histórico. Si el hombre habita el mundo poéticamente es en virtud de su apertura al ser. La consecuencia de ello es que, por un lado, “sólo en cuanto la iluminación del ser se apropia y acontece, se entrega en propiedad al ser del hombre”.³⁵ Pero, por otro lado, también es cierto que sólo afirmando su pertenencia al decir del ser, el hombre se apropia de su esencia. “El habla [entendida como resonancia del decir del ser] no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre”.³⁶

Heidegger declara: “El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre”.³⁷ Y aclara: “lenguaje es lo apropiado y acaecido por el ser y la casa del ser dispuesta desde el ser [... de ahí que] haya de pensarse la esencia del lenguaje desde la correspondencia, esto es, como habitación del hombre (...) es el lenguaje la casa del ser en la que el hombre, morando, ec-siste, en cuanto guardando esa verdad, pertenece a la verdad del ser”.³⁸ La esencia del habla radica en ser morada donde se resguarda el acontecer histórico del ser: la verdad. El pensar es “pensar del ser” por cuanto originaria y preeminentemente pertenece al ser.

4. La poesía: fundación de “mundo” y “cosa”

Cada vez que se produce un nuevo encuentro con lo ente, surge una experiencia. Fenomenológicamente, se denomina “experiencia” a la intuición de algo. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo, directo o proporcionado por algún signo icónico, con cualquier objeto. La intuición se opone, por ejemplo, a la mera mención lingüística, que se refiere a la misma entidad sin otra prenda de ella que su nombre y el sentido, quizá muy indeterminado, de este nombre. Se llama experiencias a “las intuiciones de lo real, y precisamente cuando no están mediadas por una imagen de su objeto. Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sancionados en y por la presencia de la cosa experimentada, respaldados por esta presencia directa”.³⁹ El concepto fenomenológico de “experiencia” nombra la síntesis, realizada por la conciencia, de aquello que le sale al encuentro o se le aparece. Síntesis que al ser retenida por la memoria permite al individuo el recuerdo de la vivencia en cuestión.

En la experiencia se recoge la manifestativa esencial de los fenómenos. “La expresión griega *phainomenon*, a la que se remonta el término ‘fenómeno’, se deriva del verbo *phainestai*, que significa mostrarse. *Phainomenon* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo que es patente”.⁴⁰ Lo fenoménico es la totalidad de lo que puede ponerse a la luz, que descubre y muestra su esencia *desde* y *por* sí mismo. En consecuencia, “Heidegger consideraba la fenomenología como un método cuyo cometido principal apunta hacia el desocultamiento, el desmontaje de lo que se muestra encubierto; en ese sentido, lo caracteriza como ‘límpida mirada que desoculta las cosas’”.⁴¹

Conocer el sentido originario de una palabra es comprender la experiencia que dicha palabra mienta, lo que equivale a remontarse al encuentro específico entre el existente y las cosas, en la trama de relaciones que constituyen el “mundo”, que a su vez supone una comprensión tácita, embozada y no tematizada, del ser. La comprensión de *mundo* y

cosa se vinculan entre sí por una mutua dependencia. Por ser el mundo el ámbito en cuyo seno hacen su aparición las cosas, de ello se desprende que en todo conducirse y habérselas con aquellas se exhibe una determinada comprensión del ser. Sólo cuando habita poéticamente el mundo —cuando permanece abierto al acontecer de los fenómenos desde y por sí mismos—, el existente accede a la manifestación esencial del mundo y de las cosas. Tal es el sentido de la afirmación de Heidegger “es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna”.⁴²

Para Heidegger, toda palabra tiene su origen en el habitar poético. La poesía es la modalidad del decir que funda lo que permanece: el ser, el mundo y las cosas. La poesía es el nombrar a través del cual se hace público todo aquello que, cuando ha perdido su fuerza originaria, forma parte del lenguaje cotidiano. Lejos de lo que ordinariamente se cree, la poesía no es un lenguaje de segundo orden; una reelaboración que se sirve del lenguaje cotidiano como algo dado y disponible, para agregarle un nuevo significado. La poesía es el origen de todo lenguaje. Más aun, “es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico (...) Pero el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del Ser”.⁴³

[La poesía es] el nombrar que instaura el ser y la esencia de las cosas, no un decir caprichoso, sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por lo tanto, la poesía no toma el lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje.⁴⁴

El poema es el decir gracias al cual tiene lugar la fundación del “mundo” y de las “cosas”; de la unidad de sentido histórico, que reúne de un modo específico una multiplicidad óptica dada, donde cada “cosa” es sólo como elemento orgánico de un plexo de referencias. “Mundo” y “cosas” relucen como aquello que perdura gracias al decir poético. El poeta es aquel que nombra el entramado específico que, en cada momento de la apertura histórica del ser, vincula al hombre con el mundo y las cosas, dando origen a diversas “figuras” o “constelaciones del ser”.

Cuando Heidegger afirma que el poeta nombra lo sagrado, lo que quiere dar a entender es que en el decir de la poesía el ser anuncia su destinación en la figura de un mundo concreto: de una peculiar figura y constelación. “El habla [poética] es la flor de la boca. En el habla florece la Tierra hacia el florecimiento del cielo”.⁴⁵ La palabra poética es el don que florece en la boca del poeta por ser la manifestación del sentido ontológico que su decir nombra. El carácter de “don” de la poesía radica justamente en su poder para fundar el sentido del mundo y de las cosas, a partir de la acogida del acontecer histórico del sentido ontológico.

5. Poesía y filosofía: acogida del don y pensar sobre la donación

El ser acontece como palabra destinada históricamente. Cuando el existente accede a la comprensión del ser en su esenciarse histórico (a la verdad), se apropia de su esencia: se reconoce como el ser de la verdad: como el ente capaz de comprender el sentido del ser. Arrojado en el mundo –sin indicación alguna acerca de su origen ni de su destino último– el existente se apropia de su esencia cuando cae en la cuenta de su pertenencia al ser; de su apertura a la verdad. De acuerdo con Heidegger, el pensar funda la relación del ser con la esencia del existente. Comprender lo anterior significa reconocer que el existente está

“Arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que ec-sistiendo de tal modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto el ente que lo es (...) El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser. Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia, lo que corresponde a esta destinación; pues de acuerdo a ésta tiene él, como ec-sistente, que cuidar la verdad del ser.⁴⁶

En su acontecer, el ser queda oculto. Al reflexionar sobre el acontecer ontológico, ordinariamente el pensar se detiene en lo dado, en el rega-

lo proveniente de la donación (lo ente); pero no en la donación misma (evento). El claro del desocultamiento donde se da la apertura del ser (*Lichtung*) permanece como lo no pensado o lo que queda aún por-pensar.

De acuerdo con Heidegger, la historia del ser (que abarca tanto la donación del sentido ontológico como el evento como el sentido manifestado en dicha donación) viene al lenguaje en el decir de los pensadores esenciales. A ellos les corresponde la tarea de conducir al lenguaje la apertura del ser como evento histórico y finito (*Ereignis*) ¿Quiénes son tales pensadores esenciales? Para Heidegger, son los poetas y los filósofos, en tanto que vigilantes del lenguaje.

¿De qué modo consuman poetas y filósofos la vigilancia y guardianía del ser? La respuesta es que “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado”.⁴⁷ A fin de interpretar el significado de dicha afirmación, es preciso saber que para Heidegger poetizar es acoger la verdad del ser en su historicidad como libre donación para conducirlo a la resonancia de palabra. A ello se refiere la afirmación de que la destinación del mundo se anuncia en la poesía, lo que no implica que tal destinación se haga patente como historia del ser.

La poesía nombra la experiencia originaria de la donación del sentido ontológico, que al resonar en las palabras del lenguaje cotidiano evoca el acontecer de la verdad. “La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico (...) Pero el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del Ser”.⁴⁸ La figura específica que asumen la donación y el sentido de lo que se dona en el decir poético, constituyen el origen de la fundación del mundo y de las cosas, que se expresa en una determinada cosmovisión (*Weltanschauung*) y permite a un grupo humano adquirir cierta identidad y constituirse en pueblo.

En este contexto, una cosmovisión es una representación de la realidad, integrada por determinadas percepciones, conceptos y valoraciones acerca de cuanto existe, derivada de la comprensión del ser en su devenir histórico. La imagen del mundo a la que se refiere la cosmovisión está conformada por un conjunto de opiniones y creencias, a partir de las cua-

les el individuo interpreta al ser, se interpreta a sí mismo y a los demás entes. Una cosmovisión es una serie de principios comunes que inspirarían teorías o modelos a todos los niveles: una idea de la estructura del mundo, que crea el marco para las restantes ideas.

El poeta es un visionario que anticipa el destino histórico del pueblo por su pertenencia al acontecimiento del ser. Lo que ordinariamente se llama “literatura nacional” es la expresión del decir poético que reúne y preserva del olvido la representación de la realidad que define la identidad de los pueblos y da origen a la cosmovisión que le es propia.

El dicho de los poetas consiste en sorprender los signos para luego transmitirlos a su pueblo. Este sorprender los signos es una recepción y, sin embargo, a la vez, una nueva donación; pues el poeta vislumbra en el ‘primer signo’ ya también lo acabado y pone audazmente lo que ha visto en su palabra, para predecir lo todavía no cumplido.⁴⁹

Por su parte, filosofar es conducir a la manifestación luminosa el sentido del ser en su destinación histórica: es pensar sobre el don del ser; es dar cuenta de que *hay* y se *da* ser para iluminar su apertura. La filosofía es el preguntar que permite ver a través; que prepara el camino para que ser y ente, en su mutua copertenencia, puedan despejar su sentido esencial. La comprensión de *mundo* y *cosa* se vincula entre sí por una mutua dependencia debido a que el mundo es el ámbito en cuyo seno hacen su aparición las cosas (y los demás fenómenos que no tienen la forma de ser de la entidad). El sentido de aquello por lo que se interroga está ya siempre a disposición del filósofo como pre-juicio de la actitud cotidiana, en la medida en que toda palabra del lenguaje cotidiano fue un poema en su origen.

6. El poema: palabra que resguarda y salva el decir de Dios y de los dioses

Poetizar es participar del acontecimiento esencial del Habla: de la manifestación del sentido del ser en su verdad histórica. Hacer poesía significa re-decir la voz del ser y dialogar con ella; dejarse interpelar por el acontecer histórico del sentido ontológico a fin de hacer su experiencia comprensiva y, gracias a eso, estar en condiciones de conducir a la resonancia de la palabra lo comprendido. “Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen el uno al otro y son lo mismo”.⁵⁰ Sólo cuando el hombre accede a la verdad del ser en su acontecer histórico se sitúa como oyente del decir del ser y se apropia de su ser dialógico. El existente sólo se apropia de su esencia cuando asume una actitud de apertura y entra en diálogo con la manifestación del sentido ontológico.

Al reparar sobre aquello que se manifiesta en el acontecer histórico del sentido ontológico, Heidegger señala: “Desde que somos un diálogo, el hombre ha experimentado mucho, y nombra muchos dioses. Hasta que el habla aconteció propiamente como diálogo, vinieron los dioses a la palabra y apareció un mundo”.⁵¹ Al afirmar lo anterior, lo que el filósofo da a entender es que, en la medida en que le es inherente una relación de co-pertenencia con la manifestación de la verdad histórica del ser —que puede desplegarse como apertura pero también como denegación y retenimiento de dicho sentido—, sólo cuando el existente se asume como oyente del decir esencial del ser consigue apropiarse de su esencia. Únicamente después de haber escuchado la voz histórica del ser, el existente tiene algo esencial que decir. Entonces, su palabra deja de ser mero parloteo para devenir eco del ser como evento que, históricamente, acontece. ¿Cómo entender la relación que Heidegger establece entre la venida de los dioses y la esencia dialogante del existente? Para el filósofo alemán, “Sólo a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la pa-

labra ‘Dios’”.⁵² Lo cual significa que sólo en el claro abierto por el acontecer del sentido ontológico surge lo sagrado como ámbito originario en cuyo interior acaece la manifestación de lo divino (Dios y los dioses).

[La palabra “sagrado” no designa] al término de la actitud religiosa, ni a los elementos subjetivos que ésta comporta, ni a ninguno de los objetos en los que se apoya. Lo sagrado designa (...) el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos (...) el orden peculiar de realidad en que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso.⁵³

Allende lo sagrado, no hay horizonte donde lo divino pueda mostrarse. Lo sagrado no es una realidad óptica objetiva ni subjetiva. Es la dimensión del ser donde se consuma la manifestación de lo divino en cada época histórica: donde se hacen presentes Dios y los dioses.

Lo divino no *es* una entidad; es un *acontecimiento* que se *esencia* como donación y apertura de un sentido liberador. Mucho menos es una presencia entitativa permanente o eterna. Tampoco es “esto” ni “no-esto”, porque no es una entidad a la que quepa comprender positiva ni negativamente, sino el acaecer gratuito de la salvación. De suyo inaccesible e infranqueable, lo divino hace donación de sí y se revela como presencia inobjetiva de orden trascendente: “El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia”.⁵⁴

El advenimiento de los dioses no es una cuestión que pueda sujetarse a los designios de la voluntad humana:

[Ya que] los dioses sólo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación (...) Esta respuesta brota, cada vez, de la responsabilidad de un destino. Cuando los dioses traen al habla nuestra existencia, entramos al dominio donde se decide si nos prometemos a los dioses o nos negamos a ellos.⁵⁵

No es facultad del hombre suscitar el advenimiento de Dios ni de los dioses, puesto que la esencia de la palabra humana radica en la mera comprensión del sentido abierto por su mostración; no en el emplazamiento de su acaecer. El hombre debe aguardar pacientemente dicho evento fundamental y mantenerse vigilante, a la expectativa de su encuentro, a fin de poder corresponder a su invocación cuando el destino histórico de su manifestación se cumpla. Pues únicamente en el contexto de su acaecer, el hombre se coloca frente a la disyuntiva de elegir si habrá o no de abrirse a la recepción del sentido sacro. “El dicho de los poetas consiste en sorprender los signos para luego transmitirlos a su pueblo. Este sorprender los signos es una recepción y, sin embargo, a la vez, una nueva donación; pues el poeta vislumbra en el ‘primer signo’ ya también lo acabado y pone audazmente lo que ha visto en su palabra, para predecir lo todavía no cumplido”.⁵⁶

Para Heidegger, el poeta es un visionario capaz de anticipar el destino histórico de la comunidad en la que se inscribe su propia existencia, a partir de ciertas señales. De ahí las palabras de Hölderlin que Heidegger reproduce: “Tú hablas a la divinidad, pero todos han olvidado que siempre las primicias no son de los mortales, sino que pertenecen a los dioses. Los frutos deben primero hacerse más cotidianos; más comunes para que se hagan propios de los mortales”.⁵⁷ Por ser “lo hablado puro”, el poema emerge en la realidad como el decir gracias al cual se desvela el acontecer de lo divino. El poeta es el guardián de la manifestación de la voz de Dios y de los dioses, ya sea que ésta tenga lugar como advenimiento o como denegación.

El poder de la poesía radica en su capacidad para acoger el sentido derivado de la manifestación de la presencia de Dios y de los dioses: “Poetizar es el dar nombre original a los dioses”. No obstante, con el propósito de no pensar que, a semejanza de la metafísica, la poesía busca emplazar la manifestación de Dios y de los dioses, conviene recordar que “a la palabra poética no le tocaría su fuerza nominativa si los dioses mismos no nos dieran el habla”.⁵⁸

Conclusión

La principal intuición de la que gozamos es el hecho de *ser en el mundo* junto con otros. No podemos darnos cuenta de que, en cada caso, estamos inmersos siempre en una trama de relaciones significativas dada: que habitamos un mundo. Como morador de un mundo concreto, el existente puede pasar de largo ante la gran variedad de los fenómenos que le hacen frente cotidiana y regularmente. Puede no reparar en aquello que le circunda y dejar que su presencia se pierda en el olvido de la indiferencia. Tal es la actitud de quien, ocupado por cumplir con sus tareas cotidianas, vive atrapado en las redes del hastío y la enajenación. De quien, prisionero de la publicidad, no dispone de tiempo para reflexionar sobre su propia existencia.

Sin embargo, el existente también puede superar la indiferencia y el aburrimiento para demorarse cabe el acontecer de los fenómenos. Entonces, irremediamente reconocerá que la sola regularidad de lo cotidiano es motivo del asombro. Tal es la raíz común de donde un día surgieron tanto la filosofía como la poesía: el habitar poético que dispone al existente para arribar a la experiencia de la verdad.

Poesía y filosofía son comportamientos a partir de los cuales el existente se abre a la manifestación esencial del ser; en ello radica la vecindad de pensadores y poetas. Pero, ¿en qué radica entonces la distancia entre el poeta y el filósofo? La respuesta es que el modo específico de relacionarse con el mundo del filósofo consiste en plantear preguntas destinadas a conducir a la luz de la manifestación esencial aquello que acontece. Filósofo es aquel que se pregunta por el sentido del ser y de la existencia. Por su parte, de acuerdo con María Zambrano, la poesía no codicia nada para sí; simplemente ofrece su palabra resonante como celebración del don recibido.

El poeta sabe que la verdadera actitud del pensar no radica en plantear preguntas, sino en prestar oídos a la voz del ser para conducirla a la resonancia de la palabra.

Bajo el *logos* de la poesía no encontramos la unidad –coherencia, continuidad– de *alguien* que no sólo da razones, sino que ofrece también razones de sus razones, que tal es el filósofo, decía Ortega. Mas, el poeta ofrecerá en cambio de estas razones de sus razones su propio ser, soporte de lo que no permite ser dicho, de todo lo que se esconde en el silencio, la palabra de la poesía temblará siempre sobre el silencio y sólo la órbita de un ritmo podrá sostenerla, porque es la música la que vence al silencio antes que el *logos*.⁵⁹

Por el contrario, ante el acontecimiento del ser en su verdad histórica, el filósofo no puede evitar plantear preguntas fundamentales, destinadas a socavar su misterio. La filosofía comienza con la pregunta por el ser último del ser, del ente y de la existencia. Pero toda pregunta supone la extinción de la actitud de asombro y adoración de las que surge la poesía.

El poeta recoge las primicias de la manifestación esencial del ser a través de algunos signos de su advenimiento. De ese modo funda el mundo y las cosas que dentro de éste hacen frente, como lo que permanece. Y escuchando la vez del ser se abre a la manifestación elusiva de Dios y de los dioses, que tiene lugar en el seno de lo sagrado.

[El poeta] no quiere, cuando llegue la gracia, haberla ya merecido. Pero sí saberla recoger (...) Y para ello se mantiene el poeta vacío, en disponibilidad, siempre. Su alma viene a parecer un ancho espacio abierto, desierto, porque hay presencias que no pueden descender en lo que está poblado por otras (...) desierto, vacío; porque sólo cuando esa presencia llegue, llegarán con ella todas las demás, sólo con su plenitud y luz, cobrarán cuerpo y sentido las cosas.⁶⁰

En la amable disputa entre filosofía y poesía, la victoria es de esta última, a causa de la preeminencia de su palabra. Al filósofo corresponde pensar sobre la donación del sentido ontológico que el poeta conduce a la palabra. Pero “lo permanente lo instauran los poetas (...) La poesía es instauración por la palabra y en la palabra (...) La poesía es la instauración del ser con la palabra”.⁶¹

Notas

¹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo* (Trad. J. Gaos), México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 127.

² *Idem.*

³ Lucero González Suárez, “Del concepto onto-teo-lógico a la comprensión fenomenológica de lo divino”, en *Revista de Filosofía*, México: Universidad Iberoamericana, año 43, número 131, julio-diciembre, 2014, p. 126.

⁴ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁷ *Idem.*

⁸ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Óscar Cohan), México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 11.

⁹ Federico Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Trad. Andrés Sánchez Pascual), España: M. E. Editores, 1995, p. 47.

¹⁰ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 153.

¹¹ Lucero González Suárez, “Del concepto onto-teo-lógico a la comprensión fenomenológica de lo divino”, *op. cit.*, p. 123.

¹² *Idem.*

¹³ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 153.

¹⁴ Pedro Cerezo, “Del ‘primero’ y del ‘último’ Dios”, en *Itinerarios del nihilismo*, Madrid: Arena Libros, 2009, p. 447.

¹⁵ *Ibid.* pp. 446-447.

¹⁶ Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (Trad. Ana Carolina Merino Riofrío), Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2010, p. 36.

¹⁷ Martin Heidegger, *Sobre el comienzo* (Trad. Dina V. Picotti C.) Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007, p. 51.

¹⁸ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Taurus Ediciones, 1970, p. 59.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Óscar González César, “Poesía y pensamiento en Heidegger”, en Adriana Yáñez Vilalta y Ricardo Guerra Tejada (Comps.), *Martín Heidegger: Caminos*, Cuernavaca, Morelos: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 84. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdll/collect/mx/mx-020/index/assoc/D638.dir/Heidegger.pdf>

- ²¹ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 62.
- ²² *Ibid*, p. 68.
- ²³ Martin Heidegger, “Poéticamente habita el hombre”, en *Conferencias y artículos* (Trad. Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones de Serbal, 1994, p. 149.
- ²⁴ Luis Uriarte, “Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad”, en *A parte Rei. Revista de Filosofía* Núm. 34, Julio, 2014, p. 2.
- ²⁵ *Idem*.
- ²⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 80.
- ²⁷ *Ibid*, p. 85.
- ²⁸ *Ibid*, p. 87.
- ²⁹ Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, *op. cit.*, p. 65.
- ³⁰ Lucero González Suárez, “Hacia una fenomenología del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz. Directrices hermenéuticas provenientes del prólogo y la anotación” en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 17, 2012, p. 61.
- ³¹ Martin Heidegger, *De camino al habla* (Trad. Yves Zimmermann), Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990, p. 27
- ³² *Ibid*, p. 15.
- ³³ *Ibid*, p. 14.
- ³⁴ Martin Heidegger, *Sobre el comienzo* (Trad. Dina V. Picotti C.) Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007, p. 51.
- ³⁵ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 31.
- ³⁶ Martin Heidegger, *Arte y Poesía* (Trad. Samuel Ramos), México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 133.
- ³⁷ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 7.
- ³⁸ *Ibid*, p. 30.
- ³⁹ Miguel García-Baró, “Más yo que yo mismo. Un ensayo sobre los fundamentos de la filosofía de la mística”, en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario* (ed. J. Martín Velasco), Madrid: Trotta, 2004, p. 286.
- ⁴⁰ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 39.
- ⁴¹ Moreno, L. F., *Martin Heidegger*, Madrid: Edaf, 2002, p. 162.
- ⁴² Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 28.
- ⁴³ Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, *op. cit.*, p. 140.
- ⁴⁴ *Idem*.
- ⁴⁵ Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 184.
- ⁴⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 36.
- ⁴⁷ Martin Heidegger, *Hitos* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 257-258.

- ⁴⁸ Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, *op. cit.*, p. 140.
- ⁴⁹ *Ibid.*
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 135.
- ⁵¹ *Ibid.*, pp. 135-136.
- ⁵² Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, pp. 106-107.
- ⁵³ Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, pp. 87-88.
- ⁵⁴ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Trad. Fernando Vela), Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 41.
- ⁵⁵ Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, *op. cit.*, p. 136.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 144.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 132.
- ⁵⁸ *Idem.*
- ⁵⁹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 70.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 108.
- ⁶¹ Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, *op. cit.*, p. 137.

Bibliografía

- CEREZO, P., "Del 'primero' y del 'último' Dios", en *Itinerarios del nihilismo*, Madrid: Arena Libros, 2009, pp. 439-481.
- GARCÍA-Baró, M., "Más yo que yo mismo. Un ensayo sobre los fundamentos de la filosofía de la mística", en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario* (ed. J. Martín Velasco), Madrid: Trotta, 2004.
- GONZÁLEZ César, O., "Poesía y pensamiento en Heidegger", en Adriana Yáñez Vilalta y Ricardo Guerra Tejada (Comps.), *Martín Heidegger: Caminos*, Cuernavaca, Morelos: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 73-86. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/mx/mx-020/index/assoc/D638.dir/Heidegger.pdf>
- GONZÁLEZ Suárez, L., "Del concepto onto-teo-lógico a la comprensión fenomenológica de lo divino", en *Revista de Filosofía*, México: Universidad Iberoamericana, año 43, número 131, julio-diciembre, 2014, pp. 121-133.
- _____, "Hacia una fenomenología del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz. Directrices hermenéuticas provenientes del prólogo y la anotación" en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 17, 2012, pp. 59-76.

- HEIDEGGER, M., *Arte y Poesía* (Trad. Samuel Ramos), México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____, *Carta sobre el humanismo* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Taurus Ediciones, 1970.
- _____, *De camino al habla* (Trad. Yves Zimmermann), Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990.
- _____, *El Ser y el Tiempo* (Trad. J. Gaos), México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- _____, “Poéticamente habita el hombre”, en *Conferencias y artículos* (Trad. Eustaquio Barjau), Barcelona: Ediciones de Serbal, 1994.
- _____, *Hitos* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- _____, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (Trad. Ana Carolina Merino Riofrío), Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2010.
- _____, *Sobre el comienzo* (Trad. Dina V. Picotti C.) Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007.
- MORENO, L. F., *Martin Heidegger*, Madrid: Edaf, 2002.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal* (Trad. Andrés Sánchez Pascual), España: M. E. Editores, 1995.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Óscar Cohan), México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- URIARTE, L. “Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad”, en *A parte Rei. Revista de Filosofía*, Núm. 34, Julio, 2014, pp. 1-3.



Recepción: 21 de febrero de 2015
Aceptación: 20 de mayo de 2016

LA TEORÍA POSTCOLONIAL COMO TEORÍA CRÍTICA GLOBAL

Ina Kerner
Humboldt-Universität zu Berlin

Resumen/*Abstract*

La teoría postcolonial y la teoría crítica a veces son vistas como tentativas teóricas encontradas; aquella asociada con el post-estructuralismo, y esta última con la Escuela de Frankfurt, aquella con una crítica del eurocentrismo en todas sus formas, esta última profundamente enraizada en experiencias europeas y, al menos desde la segunda generación, problemáticamente alineada con tradicionales nociones del progreso. Contra estas yuxtaposiciones, este artículo ofrece una interpretación de la teoría postcolonial como teoría crítica global. Para este fin, se presenta la teoría postcolonial como un proyecto crítico caracterizado por cuatro elementos: primero, su escape del nacionalismo y eurocentrismo metodológicos, su enfoque en experiencias periféricas y su particular sensibilidad para las relaciones globales de poder que suele conducir a críticas de dichas relaciones y sus efectos; segundo, su autorreflexividad; tercero, esta teoría y los estudios empíricos en ella inspirados trascienden las fronteras de las disciplinas académicas; y cuarto y último, su fomento de resistencia, transformación y cambio. De esta manera, se vincula con el debate político y la acción, adentro y afuera de la academia.

Palabras clave: Teoría postcolonial, Teoría crítica global, Eurocentrismo, Relaciones de poder, Escuela de Frankfurt.

Postcolonial Theory as Global Critical Theory

Postcolonial theory and critical theory are sometimes seen as competing theoretical endeavors: the former is in this case associated with post-structuralism, the latter with the Frankfurt school; the former with a critique of all forms of Eurocentrism, the latter as deeply rooted in European experiences, and, at least from the second generation, as problematically aligned with traditional notions of progress. Against such juxtapositions, in this paper an interpretation of postcolonial theory as global critical theory is put forward. To this end, postcolonial theory is presented as a critical project that is characterized by four features: First, it escapes methodological nationalism and Eurocentrism, and is marked by peripheral experiences and a particular sensibility for global power relations, which often lead to critiques of such power relations and their effects. Second, it is self-reflexive. Third, postcolonial theory, as well as the empirical studies it inspires, transcends the boundaries of academic disciplines. Finally, postcolonial theory aims at resistance, transformation, and change, and therefore links up with political debate and action, inside and outside of the academy.

Keywords: Postcolonial Theory, Global Critical Theory, Eurocentrism, Power Relations, Frankfurt School.

Ina Kerner

Es politóloga y enseña en el Instituto de Ciencias Sociales de la Humboldt-Universität zu Berlin en Alemania. Es autora de “Más allá de la unidimensionalidad: Conceptualizando la relación entre el racismo y el sexismo”, en la revista *Signos Filosóficos* (2009), entre otras publicaciones. Se doctoró en el 2006 con la tesis *Diferencias y poder. Sobre la anatomía del racismo y del sexismo (summa cum laude)*. Sus áreas de investigación son teoría política contemporánea, teoría feminista, teoría política postcolonial, diversidad e interseccionalidad, feminismo global, entre otras.

La teoría postcolonial y la teoría crítica a veces son vistas como tentativas teóricas encontradas; aquélla probablemente asociada con el post-estructuralismo, y esta última con las vertientes anti-post-estructuralistas de la Escuela de Frankfurt. Ahondando aún más esa brecha, aquélla puede ser identificada con una crítica del eurocentrismo en todas sus formas, mientras que esta última es concebida como profundamente enraizada en experiencias europeas (Mignolo, 2011: xxiv, 323), desinteresada en formas de emancipación no eurocéntricas y, por lo tanto, anticuada (Sousa Santos, 2014: ix) o –al menos desde que superó algunas facetas de su anterior escepticismo en este sentido– como problemáticamente alineada con nociones tradicionales del progreso (Allen, 2014). Tomo estas yuxtaposiciones como mi punto de partida para ofrecer una interpretación alternativa; a saber, la teoría postcolonial *como* teoría crítica global. Argumento que el heterogéneo campo de la teoría postcolonial contiene abundantes posturas, conceptos e intuiciones que nos permiten describir y entender críticamente aspectos cruciales de nuestro multifacético mundo globalizado, diverso y, en tantos sentidos, contradictorio. Mostraré que a pesar de que ambos, su alcance geográfico y sus antecedentes políticos y teóricos, son tan claramente distintos a los de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, la teoría postcolonial sí comparte algunos principios claves con su rival teórico. Algunos de estos principios son precisamente los que dan su naturaleza crítica a ambas tradiciones, aunque de manera distinta. Para elucidar por qué sostengo que las teorías postcoloniales constituyen un excelente corpus de trabajo para reflexionar críticamente sobre la condición actual, los graves problemas y un mejor devenir para nuestro mundo globalizado, procedo a través de cuatro pasos. *Primero*, distingo diferentes acercamientos a la teoría política y social globalizada, o global. *Segundo*, dibujo algunas de las principales características de las teorías postcoloniales. *Tercero*, discuto cómo

las teorías postcoloniales pueden ser interpretadas como teorías críticas globales. Para esto, examino ciertas posturas de la teoría postcolonial en relación con cuatro elementos que considero cruciales para la teoría crítica global; a saber, la trascendencia del nacionalismo y eurocentrismo metodológicos, la autorreflexividad, la transdisciplinariedad, y una agenda emancipadora y transformativa. *Cuarto* y último, argumento por qué un programa de esta naturaleza señala el camino a seguir.

1. Teoría global

Hoy día, la mayoría de la gente reconoce que vivimos en un mundo globalizado. En años recientes, esta realización ha generado varios intentos de globalizar la teoría política y social. Pero sería difícil hablar de consensos sobre qué debemos hacer para, posiblemente, lograr esta meta. Las estrategias aplicadas van desde rastrear flujos globales (Appadurai, 1996; Castells, 1996, 1997, 1998) hasta estudiar la Unión Europea y otras unidades supranacionales, incluidos algunos imperios informales (Beck y Grande, 2006; Grandin, 2007; Stoler et al., 2007; Hardt y Negri, 2000). Abarcan desde exploraciones de las raíces coloniales en el siglo xv de las formas actuales de globalización (Mignolo, 2005), hasta el interés en formas de conocimiento y de vida social y política distintas y distantes (Eisenstadt, 2000; Dallmayr, 2010). Muchas dejan atrás al nacionalismo metodológico o, como dice Nancy Fraser, el "*passé Westphalianismo*" (Fraser, 2008: 71); es decir, la idea que el estado-nación no sólo era, sino que debe ser, el marco natural de toda consideración política y social. En el campo de la teoría política y social esta trascendencia del nacionalismo metodológico está siendo aplicado hoy por tentativas tan distintas como la teoría de globalización (Beck, 1999; Held et al., 1999), el cosmopolitismo (Breckenridge et al., 2002; Appiah, 2007; Benhabib, 2004; Ingram, 2013), y otras formas de lo que se viene llamando cada vez más la teoría política internacional (Fraser, 2008; Young, 2007; Kreide y Niederberger, 2015).

Aunque estos cambios más allá del estado-nación son, sin duda, importantes, sostengo que no son el único acontecimiento que debe ocurrir para que se globalice la teoría política y social, pues es preciso asimismo interrogar minuciosamente al eurocentrismo u occidentalismo metodológico y, eventualmente, dejarlos atrás. Siguiendo a Stuart Hall y Fernando Coronil, conceptualizo al eurocentrismo u occidentalismo metodológico –términos que considero equivalentes– como una perspectiva teórica y de investigación que postula una historia más o menos autónoma para el progreso europeo/occidental, y que declara que los acontecimientos y condiciones europeos u occidentales son la norma global y la vara de medir para todas las cosas. Aquí, Europa y Occidente son conceptualizados como avanzados, pero el resto del mundo es percibido como separado, inherentemente distinto a Occidente y, comparado con él, rezagado (Hall, 1992). Así, en la visión eurocéntrica y en las prácticas representacionales relacionadas con esta visión, el mundo aparece subdividido en unidades delimitadas sin historias relacionales. Luego, las diferencias entre estas unidades se naturalizan y se jerarquizan. Significativamente, esto contribuye a producir y reproducir las relaciones asimétricas de poder sostenidas por el capitalismo global (Coronil, 1996).

Es importante notar que ni Hall ni Coronil sugieren que *cada* pensamiento europeo u occidental fue manifestación del eurocentrismo metodológico. Más bien, enfatizan la existencia, la omnipresencia y los efectos de poder de esas formaciones discursivas. Visto así, queda claro que trascender al eurocentrismo metodológico implica mucho más que sólo darle la espalda a referencias a, y enfrentamientos con, el conocimiento teórico proveniente de Occidente: el conocimiento del Oeste no está *necesariamente* contaminado del eurocentrismo metodológico, y el conocimiento producido en lugares no-occidentales bien lo puede estar debido, en buena medida, a las obras epistémicas del colonialismo. Así las cosas, la tarea que tenemos en frente exige identificar y evaluar críticamente los patrones de argumentación eurocéntricas u occidentales de *cualquier* pensamiento, sin importar su origen; así como en identificar las

teorías que logran liberarse del eurocentrismo metodológico. Al menos para los segmentos occidentales del mundo académico (pero quizá no sólo ellos), esto implica considerar si –y de ser así, cómo– particulares textos y corpus de estudios puedan ser reparados, reinterpretados o, al menos, usados selectivamente, de manera que ellos, o algunos de sus elementos, puedan, en efecto, separarse de los patrones eurocéntricos.

Otra opción, la de recurrir al relativismo cultural, tampoco promete una buena salida. De hecho, el relativismo cultural –desde las nociones de múltiples modernidades (Eisenstadt, 2000) hasta los estudios afirmativos de cualquier aspecto que puede concebirse como inherentemente distinto a Occidente– casi siempre asocia el eurocentrismo metodológico con un *de facto* universalismo etnocéntrico que intenta contrarrestar haciendo valer posturas alternativas, incluida la posición del Otro. Pero al equiparar el eurocentrismo metodológico con el universalismo etnocéntrico, el relativismo cultural subestima la tensión entre los elementos generalizadores y constringentes del primero, pues se complace con sólo señalar que el universalismo occidental fue, en realidad, una generalización de un asunto occidental y, por lo tanto, particular y provincial; una generalización que representa de un modo erróneo, y a menudo intenta reemplazar, modos alternativos de pensar y de ser. Es difícil refutar que el eurocentrismo metodológico suele llegar precisamente a esto; pero es sólo una parte de aquello a que conduce. Yo sostengo que percibiremos la otra parte si seguimos a Hall y Coronil, como sugerí arriba, porque a la luz del concepto del eurocentrismo u occidentalismo ya mencionado, este último no se caracteriza sólo por generalizar un particular (en el transcurso de la cual la particularidad de este particular es ocluida por pretensiones universalistas). Además, el eurocentrismo metodológico es caracterizado por construcciones categóricas de diferencias jerarquizadas. Y estas diferentes construcciones no son, en primer lugar, afirmaciones de pluralismo y diversidad sino, más bien, procesos de restricción y, por lo tanto, manifestaciones del *exclusivismo* en la medida en que organizan una concentración normativa y analítica alrededor del

ser (europeo u occidental) y la exclusión de todos aquéllos que no deben ser considerados iguales. El relativismo cultural, que integra una afirmación del particularismo cultural, tiende mucho más a reproducir este exclusivismo que a desafiarlo.¹ Por un lado, tiende a replicar, y por consiguiente reproducir, las viejas diferenciaciones de grupo eurocéntricas que son la base de todo exclusivismo. Por el otro, suele ejecutar más que impugnar la restricción de los reclamos normativos a un grupo particular. Entonces, es poco probable que desafíe las restricciones en la vida real de los exclusivistas reclamos normativos eurocéntricos a unos pocos afortunados. El relativismo cultural puede con éxito contrarrestar las aspiraciones de generalizar un particular; pero no puede, a la vez, alumbrar la restricción de un universal. Entonces, si el relativismo cultural no resulta ser una solución, dado que sólo ofrece un escape parcial del problema, ¿hacia dónde podemos voltear para encontrar estrategias teóricas que dejen atrás tanto el nacionalismo metodológico como el eurocentrismo u occidentalismo metodológico?

2. La teoría postcolonial

Yo propongo a los estudios postcoloniales como una estrategia que permitirá superar ambas tendencias metodológicas que mencioné arriba. Los estudios postcoloniales en general comprenden un campo diverso de trabajos teóricos y empíricos que pretenden criticar los efectos a largo plazo del colonialismo europeo, así como las consecuencias de formas de imperialismo equiparables o relacionadas. Los estudios postcoloniales se emprenden en relación tanto con las antiguas colonias —o, para usar el término que popularizó Achille Mbembe: las postcolonias (Mbembe, 2001)— como con las antiguas metrópolis. Además, los acercamientos postcoloniales han sido aplicados fructíferamente a países y regiones que no estuvieron involucrados directamente en empresas coloniales como, por ejemplo, Suiza (cf. Purtschert et al., 2012; Purtschert y Fischer-

Tiné, 2015), pero que de algún modo muestran huellas de modos de pensamiento coloniales. Entonces podemos decir que el alcance de los estudios postcoloniales es global y comprende el planeta entero. A pesar de ese enorme rango y las considerables diferencias que marcan este campo académico, sostengo que los estudios postcoloniales comparten tres preocupaciones primarias.

Primero, reconocen que nuestro mundo global y postcolonial, tal como lo conocemos, es realmente el resultado de procesos históricos. Esto implica evaluar y tomar en serio las influencias del colonialismo europeo en las formas de las estructuras políticas, sociales y económicas actuales, junto con los patrones de pensamiento existentes. Aparte, implica contar con, y estudiar, las reactualizaciones contemporáneas del colonialismo e imperialismo. En este sentido, los estudios postcoloniales se oponen a todo intento de despojar de la historia y naturalizar —a través, por ejemplo, de la etnización— las formas de vida o cualquier otra condición. Esto es particularmente aplicable al Sur Global, a las regiones del mundo que en el pensamiento euro-atlántico tienen una larga tradición de ser despojadas de la historia, naturalizadas y, así, fijadas.

La segunda gran preocupación de los estudios postcoloniales es su enfoque en las interdependencias y embrollos globales, históricos y actuales (cf. Randeria, 1999; Bhambra, 2007). De esta manera desafían los supuestos y versiones de desarrollos autónomos, no sólo, aunque particularmente, en Europa. También refutan las teorías de modernización que ubican al motor de la historia mundial exclusivamente en Europa, así como las nociones de múltiples modernidades que, en efecto, reconocen formaciones de alta civilización fuera de Europa pero que, a pesar de esto, siguen enfatizando los procesos mayormente autónomos de las respectivas 'entradas en existencia' de las múltiples modernidades de este mundo.

Tercero, y último, los estudios postcoloniales evalúan y confrontan críticamente las relaciones de poder y las asimetrías entre Norte y Sur. Al hacerlo, se enfocan explícitamente en aspectos discursivos. En este

sentido difieren de algunas de las anteriores versiones materialistas de los asuntos mundiales, aunque algunas de sus aportaciones están siendo reintroducidas gradualmente. Así podemos decir que especialmente desde lo que se ha llamado “el giro materialista” en los estudios postcoloniales (Procter, 2007: 173), estos intentan analizar los aspectos discursivos y materiales —particularmente los económicos— de las relaciones globales de poder en su conjunto.

Apoyándome en estos ricos recursos intelectuales, sugiero un programa teórico que integra las antes mencionadas preocupaciones postcoloniales al tomar en cuenta los tres aspectos; es decir, la historia colonial con sus efectos a largo plazo y sus reactualizaciones, los embrollos globales históricos y actuales y las relaciones de poder globales con sus efectos en un amplio sentido material y discursivo. Dicho programa trasciende el nacionalismo metodológico porque siempre incluye factores globales, incluso cuando estudia y discute los fenómenos más locales: pues estos se evalúan siempre en su contexto potencialmente global. Un programa de este tipo deja atrás al eurocentrismo u occidentalismo metodológico en la medida en que se enfoca críticamente en la construcción, naturalización y jerarquización de las diferencias globales, respecto tanto de las estrategias discursivas como de los aspectos, elementos e implicaciones materiales e institucionales.

3. La teoría crítica global

Contra el trasfondo de este bosquejo de la teoría postcolonial, se sugiere caracterizar a las teorías postcoloniales —que más que otra cosa emprenden una crítica de las relaciones globales de poder— como teorías a la vez globales y críticas. No pretendo en este momento esclarecer cómo las varias maneras en que distintas posturas teóricas han sido plasmadas en el campo de la teoría postcolonial se convergen con, o se divergen de, las creencias centrales de las diferentes generaciones y vertientes de la

Escuela de Frankfurt.² No tomo este rumbo principalmente porque tal empresa dirigiría la atención hacia la filosofía, no a los apremiantes problemas políticos que dieron lugar a las teorías postcoloniales; problemas que considero de suficiente peso como para sugerir que las preocupaciones postcoloniales deben ocupar un lugar prominente en toda agenda de teoría crítica, aunque a la fecha esta condición está lejos de cumplirse. No obstante, sostengo que las teorías postcoloniales sí corresponden a varios de los elementos claves de lo que usualmente se considera característico de la teoría crítica surgida de la tradición de Frankfurt. En este sentido más estrecho, la teoría crítica ha sido descrita como un intento de formular una teoría de la sociedad autorreflexiva, interdisciplinaria y materialista para un fin emancipadora y, por lo tanto, transformativa (cf. Celikates y Jaeggi, 2008: 675), como una autoclarificación de las luchas y deseos de la época, que conduce a programas de investigación y marcos conceptuales que toman en cuenta críticamente los objetivos y actividades de ciertos movimientos sociales y de oposición (Fraser, 1989: 113), o como un programa que pretende la liberación, la igualdad, la justicia, y “todos los demás términos problemáticos que se unen a la libertad”, y que se esfuerza por lograr esta meta al enfrentar tanto el mundo externamente existente como las condiciones del conocimiento teórico en sí. Y es precisamente este último el que la empuja hacia aquellos –a menudo desventajados– cuerpos, relaciones, identidades y contextos que son cruciales en el proceso de formular dicho conocimiento (Calhoun, 1995: xii, 295). Las teorías postcoloniales suscriben todos los aspectos de este programa. Debido a sus específicas raíces históricas, alianzas políticas y orientación teórica lo hacen, además, en una manera por demás globalizada. A este respecto, quiero enfatizar cuatro aspectos que nos permiten leer las teorías postcoloniales como teorías críticas globales: primero, se escapan del nacionalismo y eurocentrismo metodológicos; segundo, son autorreflexivas y marcadas por experiencias periféricas y una particular sensibilidad para las relaciones globales de poder que a menudo conducen a críticas de esas mismas relaciones y sus efectos; tercero, trascienden

las fronteras de las disciplinas académicas y, por lo tanto, son altamente transdisciplinarias; y, cuarto, pretenden la resistencia, la transformación y el cambio, de manera que se vinculan con el debate y la acción políticos dentro y fuera de la academia. Al leer las teorías postcoloniales a la luz de estos aspectos o, en otras palabras, al dirigirme a estos elementos aprovechando la rica tradición teórica del campo de los estudios postcoloniales, no aspiro a *sintetizar* la postcolonial teoría y la teoría crítica en el sentido de Frankfurt. Más bien, quiero promover un giro hacia la teoría postcolonial para cualquier tarea de producción de teoría crítica global, basado en el supuesto de que la teoría postcolonial contiene una gran cantidad de premisas, conceptos y elaboraciones que prometen ser de mucha ayuda en dicha tarea.

Más allá del nacionalismo y eurocentrismo metodológicos

Como afirmé arriba, las teorías postcoloniales trascienden al nacionalismo metodológico porque se comprometen a mirar las constelaciones globales —coloniales, postcoloniales e imperiales— y a enmarcar hasta los asuntos más locales de manera global. Respecto de la historia, esto implica que cuentan con imperios y las extensiones coloniales de las naciones-estados europeas en ultramar, y que —contra este fondo— críticamente corrigen aquellos estudios y teorías dirigidos a los acontecimientos en países occidentales, metropolitanos *sin* recurrir a la historia global. Ejemplos de tales trabajos abundan. Ann Stoler, por mencionar una autora, presentó una detallada crítica de Michel Foucault porque ignoró la biopolítica colonial en su *Historia de la sexualidad* que, en su opinión, lo llevó a pasar por alto intrincados vínculos entre las políticas raciales y sexuales del siglo XIX y principios del XX, como promover el matrimonio entre blancos para atraer a mujeres solteras metropolitanas a las colonias, o la vigilancia ejercida sobre el mestizaje (Stoler, 1995).

Aunque menos interesado en cuestiones de género que Stoler, pero al igual que ella con un enfoque en las biopolíticas coloniales, con respecto a este último Achille Mbembe ha sugerido que se hable de necropolítica; es decir, de figuras de soberanía que no pretenden —en primer lugar— autonomía, sino que se centran en la “instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas” (Mbembe, 2003: 14). Este autor subraya las situaciones en que la violencia, que usualmente es conceptualizada en la metrópolis como un medio excepcional de la política del estado, se vuelve la norma y se considera que “opera al servicio de la ‘civilización’” (*Ibid.* 24). No sorprende que resulta que tales operaciones dependen fuertemente del racismo, de “la negación racial de cualquier vínculo común entre conquistador y nativo” (*Idem*); razón por la cual Mbembe sostiene que la raza y el racismo son “la sombra omnipresente en el pensamiento y la práctica políticas occidentales, especialmente cuando se trata de imaginar la inhumanidad de, o el dominio sobre, pueblos extranjeros” (*Ibid.* 17). Lo que ambos, Stoler y Mbembe, muestran es que algunas de las categorías precisas usadas para describir críticamente el fenómeno moderno son intrincadamente moldeadas por el provincialismo europeo, por un marco teórico que cubre exclusivamente los asuntos domésticos e ignora aquellas constelaciones, procesos y acciones que esas mismas naciones europeas han producido, introducido y ejercido en sus colonias. Además, subrayan que, a la luz de la historia colonial europea, superar el nacionalismo metodológico implica la necesidad de integrar sistemáticamente en la crítica social y la teoría política una atención al racismo y a los procesos de diferenciación racial. Mbembe incluso llega a afirmar que el impacto de la raza en el pensamiento y la práctica políticas de Occidente superaron el pensamiento clasista, o “la ideología que define a la historia como una lucha económica de clases” (*Idem*). Independientemente de lo que uno pudiera pensar sobre esta afirmación, lo que logra de manera muy convincente es empujar la teoría crítica —que al menos hasta ahora en la tradición de Frankfurt se ha enfocado mayormente en

cuestiones de clase, casi sin tratar sistemáticamente al racismo— precisamente en esta dirección. Claro está que Mbembe no es el único pensador en el campo de la teoría postcolonial quien enfatiza este punto.

Otro autor particularmente relevante en este sentido es Aníbal Quijano, quien en años recientes ganó popularidad con su noción de la “colonialidad del poder” (*coloniality of power*), con la cual quiere decir que las formas contemporáneas del poder político y social están manchadas por modos coloniales de pensar y organizar. Esta noción ha llegado a ser uno de los conceptos claves del pensamiento decolonial, un segmento de las perspectivas postcoloniales que emergió con un explícito enfoque en la historia y las experiencias latinoamericanas.³ A diferencia de Mbembe, Quijano no pone al tema de la raza por encima de clase, sino que conceptualiza a los dos elementos como intrincadamente vinculados. Aduce que el colonialismo europeo estableció un sistema clasificatorio de diferencias naturalizadas para sostener su estructura de poder y para organizar y racionalizar tanto la desigualdad política como la división y explotación del trabajo. Las diferencias generadas por este sistema clasificatorio fueron de tipo racial, étnico y nacional. Hoy, estos supuestos de diferencia, así como las formas de poder y de discriminación social que ellos hacen posible, siguen vivos: tanto al nivel nacional en los países latinoamericanos como a escala global, donde “la gran mayoría de los explotados, dominados y discriminados son, precisamente, los miembros de las ‘razas’, ‘etnias’ o ‘naciones’ en que las poblaciones colonizadas (...) fueron categorizadas durante el proceso formativo del poder mundial (del colonialismo)” (Quijano, 2007: 168s.). Bajo esta luz, Quijano habla asimismo del “capitalismo colonial/moderno eurocentrado como un nuevo poder global”, cuyos orígenes él rastrea hasta un medio milenio, hasta la conquista de lo que hoy es América Latina (Quijano, 2000: 533). Su eje central fue la clasificación racial de la población mundial, su racionalidad, el eurocentrismo. El juego entre “raza” y la división del trabajo llevó a una “sistemática división racial del trabajo” en que ambos elementos se articularon de tal manera que parecían “naturalmente asociados” (*Ibid.* 536s.).

Quijano sugiere una explicación más histórica que natural de cómo Europa logró convertirse en el sitio central del control del mercado mundial. Para él, el surgimiento de Europa fue posible, aparte de su favorable ubicación geográfica, gracias al influjo de metales preciosos y otras mercancías desde América, todas producidas “por la mano de obra no remunerada de indios, negros y mestizos” (*Ibid.* 537). Esto le permite decir que las diferenciaciones raciales fueron, sin duda, indispensables en el establecimiento y funcionamiento de todo el sistema capitalista.

Es importante notar que, aun cuando el enfoque de su análisis es decididamente socioeconómico, Quijano también resalta factores culturales, enfatizando en este sentido la sistemática represión cultural característica de inicios de la colonización de América Latina (Quijano, 2007: 169). Sostiene que esto puso los cimientos de lo que él llama “la colonización de la imaginación”; es decir, el proceso de fijar a la cultura europea como el modelo de la cultura universal (*Ibid.*), que implica la internalización del pensamiento colonial por sujetos en ambos lados de todas las divisiones coloniales. Así, no sorprende que para deshacer esta internalización Quijano propone la “decolonización epistemológica, como la decolonialidad (...) para limpiar el camino hacia una nueva comunicación intercultural (...) como base de otra racionalidad que quizá pretenda legítimamente una cierta universalidad” (Quijano, 2007: 177). En este proceso el pensamiento occidental sería provincializado; es decir, desafiado y suplementado por alternativos sistemas de conocimiento y moralidad, a fin de poder, en algún momento, producir una verdadera inclusión.

Regresando a lo que pudiera significar ‘dejar atrás al nacionalismo metodológico’, y hacerlo desde la perspectiva de la teoría postcolonial, quiero argumentar que el hecho de citar textos seleccionados de Stoler, Mbembe y Quijano trae a la vista, ya, varias estrategias teóricas. Stoler se preocupa mayormente por corregir la producción teórica porque omite la historia colonial. Mbembe, por su parte, contempla la ‘vida posterior’ (*afterlife*) de la política colonial en las postcolonias; mientras que Qui-

jano se enfoca claramente en la esfera global. Concibe a la colonialidad del poder como un fenómeno que llegó a existir con el capitalismo global o, más bien, con sus manifestaciones coloniales e imperiales, y que tiene efectos tanto en el nivel global como en el nacional (en los países de América Latina). Así, en su trabajo lo global y lo nacional parecen intrincadamente entretreídos. Pero la versión de la colonialidad del poder y la naturaleza del capitalismo global de Quijano no sólo deja atrás el nacionalismo metodológico, sino que trasciende asimismo al eurocentrismo metodológico. Evalúa críticamente la construcción de las diferencias globales con todo y sus estrategias de naturalización y sus efectos asimétricos. Además, se dirige directamente al empleo político y a las maquinaciones del eurocentrismo en la historia colonial y, por tanto, la global. De esta manera el eurocentrismo queda desplazado: de ser un principio que potencialmente estructura la metodología y el diseño de teorías, se vuelve su sujeto.

Pero las teorías postcoloniales trascienden al eurocentrismo metodológico también de otras maneras, muchas de ellas marcadas por, o activamente aducen y abrazan, las experiencias marginalizadas y periféricas a las cuales suelen atribuir una particular sensibilidad respecto de las relaciones globales de poder, recursos que son usados para criticar dichas relaciones de poder y sus efectos. El pensador decolonial, Walter D. Mignolo, por ejemplo, recurre a lo que él llama el ‘pensamiento de frontera’ (*border thinking*), una forma de conocimiento que reflexiona críticamente sobre los efectos dañinos del colonialismo o, más ampliamente, de la modernidad colonial. Según Mignolo, el pensamiento de frontera es el trabajo de teóricos y movimientos sociales conectados a aquéllos que están sujetos a los estándares de modernidad, que son para él siempre también los estándares de colonialidad. Así, el pensamiento de frontera está inherentemente entretreído con perspectivas subyugadas o epistemológicamente subalternas. Sostiene que “...las alternativas a la epistemología moderna acaso pueden surgir únicamente de la epistemología *moderna* (occidental)” (Mignolo, 2000: 9). En contraste, el pensamiento de frontera implica y combina dos elemen-

tos: primero, el reclamo conceptual y la resignificación que contrarrestan la violencia epistémica que el conocimiento moderno/colonial produjo; y, segundo, la *interculturalidad* en el sentido de la pluralidad epistémica, que en muchos países de América Latina exige reconocer los sistemas de conocimiento indígenas.

Chandra Mohanty, una de las más prolíficas escritoras feministas en el campo de los estudios postcoloniales, se interesa menos que Mignolo en las formas de pensamiento no occidentales. No obstante, para ella también las condiciones de vida, las perspicacias, los intereses y las luchas de “las comunidades más marginalizadas”, en este caso las de las mujeres, deben ser el ancla y punto de partido de estudios de lo que ella considera los problemas más apremiantes de nuestro tiempo; a saber, los que son producidos por el capitalismo global (Mohanty, 2003: 231). Aduciendo que esas mujeres tienen un “privilegio epistémico” o, en otras palabras, “...la vista más inclusiva del poder sistemático”, Mohanty sugiere que debemos estudiar la estructura del poder “desde abajo” (*study up*), no “desde arriba” (*study down*). Propone tomar analíticamente a “la macropolítica de la reestructuración global” para iniciar el análisis crítico al examinar, precisamente, “la micropolítica de sus últimas luchas anticapitalistas [de las mujeres marginalizadas]” (*Ibid.* 231ff.). Finalmente, el grupo dedicado a los estudios subalternos, originalmente una colectiva de historiadoras del sur de Asia, pero con seguidores en América Latina (Rodríguez, 2001; Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997), el Caribe (Meeks, 2007: 46-51), y Sudáfrica (Lalu, 2008a; Lalu, 2008b), empezó por contrarrestar un giro elitista en la historiografía de la India al enfocarse en la política del pueblo (Guha, 1988); otro caso de comenzar el análisis crítico desde abajo, no desde arriba.

Claramente, otorgar un privilegio epistémico a cualquier grupo de actores corre el riesgo de romantizar o incluso esencializar. Mignolo, por ejemplo, parece sugerir que las perspectivas epistemológicamente subalternas son, casi por definición, mejores que las modernas o coloniales, y que la pluralidad epistémica siempre constituye un paso hacia adelante;

aunque al parecer ignora el hecho de que la resistencia también puede tomar formas fundamentalistas. No obstante, quizá no sea coincidencia el que la teoría postcolonial no nació dentro del establecimiento académico de los países europeos, sino en colonias y postcolonias, y en manos de autores que, de una manera u otra, habían experimentado la vida en contextos que pudiéramos llamar periféricos respecto de la escala global.

Autorreflexividad

La teoría crítica siempre ha enfatizado que no puede eximirse a sí misma, ni a sus cimientos, de su propio escrutinio crítico. Como ya mencioné, analiza no sólo lo social y lo político, sino también las condiciones del conocimiento teórico, incluyendo su propia producción de ello. Es en este sentido que se dice autorreflexiva. Pero, ¿qué significa realmente este énfasis? Eduardo Mendieta argumenta que para cumplir su autoasignada tarea de autorreflexividad la teoría crítica necesita convertirse en lo que él llama una “cronotopología”. Esto lo lograría “...al clarificar las maneras en que toda teoría opera con ciertos supuestos sobre el espacio y el tiempo,” y al pensar en “...cómo [ella misma] ha fallado en analizar apropiadamente sus propias mistificaciones de los espacios y tiempos a partir de, y sobre, las cuales teoriza” (Mendieta, 2001: 178). Según Mendieta, nuestro mundo contemporáneo se caracteriza por una severa desigualdad global que representa un tremendo desafío para la comunidad planetaria; ya que se precisa de iniciativas de cambio estructural, no sólo con el propósito de lograr la inclusión social y política de aquéllos que hasta ahora han sido excluidos o convertidos en “otros”, sino para asegurar que ocurra mucho menos exclusión y procesos de otredad en el futuro (*Ibid.* 176). Contra este fondo, Mendieta sostiene que la teoría crítica que se niega a participar en modos cronotopológicos de autorreflexividad no sólo corre el riesgo de volverse anacrónica, sino el de convertirse en “...un velo, incluso una apología, para un mundo

desgarrado entre sectores que se separan y distancian rápidamente: los pobres que se vuelven más pobres, y los ricos que se enriquecen cada vez más” (*Ibid.* 178). Se puede decir, entonces, que las cronotopologías obligan a los teóricos a dar cuenta del contexto de su teorización y del contenido teórico y la agenda que de allí surgen. Casi sobra decir que Mendieta aduce que los programas teóricos que *no* analizan lo que para él es el problema más apremiante de nuestra condición actual —la severa desigualdad global— son, por no decir más, acrílicos.

Pero hay que mencionar otro aspecto de su noción de cronotopología; a saber, su insistencia en evaluar el espacio y el tiempo en conjunto, pero sin reducir el uno al otro, acompañado de su advertencia (*caveat*) de que hay que evaluarlos como elementos producidos socialmente y, a la vez, como medios de producción de las órdenes sociales (*Ibid.* 179s.). Este punto es especialmente importante para la teoría crítica global porque, según él, tomar en serio a la globalidad respecto de la cronotopología demanda evaluaciones de la “heterocronotopología”; es decir, de las diferentes formas de la producción del espacio-tiempo, así como del empleo del espacio y el tiempo a fin de producir diferencia y otredad (*Ibid.* 182). Respecto del primero, lo más importante es reconocer que las construcciones de diferencia y otredad también son procesos socialmente anidados y, como tales, pueden variar entre un contexto y otro. Respecto del segundo, se sugiere una referencia directa a Johannes Fabian, quien acuñó el término “alocronismo” y habló de la “negación de coetaneidad” en relación con las sociedades no occidentales por la antropología occidental (Fabian, 1983: 32). Según Fabian, el alocronismo coloca a las sociedades en una escala de espacio-tiempo imaginaria que indica sus respectivas distancias desde el presente euro-atlántico. Combina el tiempo y el espacio o, en palabras de Mignolo, traduce a la geografía en cronología (Mignolo, 2011: 152). Así, la diferencia se produce por medios espaciotemporales; aquéllos que se consideran diferentes son construidos como si habitaran el pasado.

A diferencia de otras vertientes de la teoría crítica, la teoría postcolonial usualmente está consciente del alocronismo de las combinaciones de

geografía y cronología. Se esfuerza no sólo por no reproducirlos, sino por evaluarlos críticamente. De hecho, suele ser caracterizado por una visión relativamente clara de su propia ubicación espacio-temporal o, en otras palabras, de la cuestión de “quién habla por quién, y quién habla sobre o acerca de quién” (Mendieta, 2007: 87). A menudo es, en efecto, una “visión que mira hacia atrás” precisamente a aquellos actores y procesos que han sido instrumentales para la creación de representaciones alocronistas de Occidente y del Resto, el Occidente y su/s otro/s (*Ibid.* 94).

Mendieta recomienda fuertemente que todas las teorías críticas hagan algo que la teoría postcolonial ha hecho desde siempre; a saber, reflexionar sobre su propia contextualidad y el establecimiento de la agenda que de ella resulta, así como evaluar críticamente el alocronismo; es decir, las construcciones espacio-temporales de la otredad. Esto lo lleva a enfocarse mayormente en el *contenido* de la teorización crítica. Pero yo diría que hay otro aspecto de la autorreflexividad respecto de la teoría postcolonial como teoría crítica global que es de particular importancia, un aspecto *metodológico*. En este sentido, el trabajo de Sanjay Seth es particularmente esclarecedor. De acuerdo con Seth, la reflexividad es una de los elementos definitorios de las teorías postcoloniales. De hecho, sostiene que estas últimas están “...tan interesadas en las categorías a través de las cuales las explicaciones y narrativas son elaboradas, como en la producción de esas mismas explicaciones y narrativas” (Seth, 2014: 315). A este respecto, los estudios en este campo interrogan la particular gramática de esas explicaciones y narrativas. Partiría desde la premisa de que la mayoría de los conceptos de la ciencia social actuales —es decir, modernos— tiene genealogías claramente anidadas en las tradiciones intelectuales y religiosas de Europa. Afirmaría que esos conceptos —como tierra o trabajo— precisaron de ser traducidos antes de poderse aplicar efectivamente a contextos no europeos; con la *caveat* de que incluso esos actos de traducción probablemente no podrían ofrecer un entendimiento pleno, ni siquiera casi completo, de dichos contextos. Finalmente, aduciría que los conceptos de la moderna ciencia social demostraron,

de hecho, tener sólo una limitada significatividad en Europa, con sus numerosas características ‘amodernas’ (*Ibid.* 316s.). En otras palabras, la teoría postcolonial reconoce la historicidad de nuestro conocimiento, pero lo hace de manera no teleológica; dejándonos a reconocer que nuestras categorías intelectuales son construcciones sociales en el sentido de que son producidas histórica y culturalmente, aunque “sin ninguna razón apremiante de considerarlas superiores a las que se derivan de una historia diferente” (Seth, 2013: 139).

Dado lo anterior, se puede decir que la teoría postcolonial está consciente de, y se dirige a, el provincialismo y los límites analíticos de mucho del pensamiento moderno; particularmente en cuanto a su aplicación a nivel global. Pero, además, la teoría postcolonial alumbró los potenciales efectos de poder —algunos quizá preferirían decir: violencia epistémica (Spivak, 1988: 280s.)— del pensamiento moderno, incluidas las categorías analíticas que utiliza y de que depende. De esta manera, la teoría postcolonial es reflexiva en un sentido analítico y con respecto al papel social y político, la función y los efectos de la teoría y de otros modos de la producción del conocimiento.

Transdisciplinarietà

Al igual que los estudios empíricos en ellas inspiradas las teorías postcoloniales trascienden las fronteras de las disciplinas académicas. Su rango de cobertura es particularmente amplio, pues abarca desde temas epistémicos y culturales hasta políticos y socioeconómicos. Aparte, se esfuerza cada vez más por combinar todos estos. Comparada con la tradición de la Escuela de Frankfurt —a menudo caracterizada como dedicada predominantemente a producir una teoría materialista de la sociedad— la teoría postcolonial, cuya institucionalización académica ocurrió primero en el campo de los estudios literarios, y que desde sus inicios se sumergió fuertemente en la teoría literaria, introduce de manera decidida a la

cultura. Esta tendencia refleja sus más fundamentales puntos teóricos, especialmente la deconstrucción, su énfasis en las formas epistémicas de violencia, y la analítica foucaultiana de los mecanismos de poder y de los efectos del conocimiento, que se aplican productivamente en los análisis del discurso colonial en la tradición del seminal estudio del orientalismo de Edward Said (Said, 1979).

Pero, como mencionamos arriba, se ha dicho que la teoría postcolonial ya experimentó un giro materialista. Claramente va creciendo su aceptación en las ciencias sociales, al menos en sus márgenes, y así va entrando en contacto y en intercambios con el contenido y la metodología de esas disciplinas. Es de esta manera que los aspectos epistémicos y discursivos de las relaciones globales de poder quizá logren entrar en los debates sobre política y planeación de las ciencias sociales, como en el caso del pensamiento post-desarrollo, un amplio corpus de trabajo en que las contribuciones de la teoría postcolonial son aplicadas críticamente para evaluar los efectos de poder –intencionados y no intencionados– que dan forma a la arena de la ayuda al exterior (Rahnema y Bawtree, 1997; Saunders, 2003; Ziai, 2007; Kapor, 2008). O, como en el caso del pensamiento decolonial en la obra de Aníbal Quijano que vimos arriba, los acercamientos de tipo economía-política –por ejemplo, la teoría de dependencia– se combinan con evaluaciones críticas de los efectos de poder del eurocentrismo, de las clasificaciones raciales y de la represión cultural. Como consecuencia, los acercamientos materiales y culturales al poder global y la desigualdad entran en diálogo y se combinan; es poco probable que formas de un fuerte, incluso estático, economismo sean encontrados en el campo de la teorización postcolonial.

Aparte de trascender las fronteras de las disciplinas académicas, las teorías postcoloniales también los desafían y estiran; usualmente al integrar métodos y materiales que son nuevos para ellos. Si vemos, por ejemplo, el trabajo hecho en la intersección entre la teoría política postcolonial y el pensamiento político comparativo, que implica asimismo contemplar estudios que analizan críticamente el pensamiento político

surgido de las postcolonias, encontramos obras que de maneras innovadoras introducen métodos etnográficos como entrevistas y la observación participativa en el campo donde más bien predominaba siempre una orientación textual en la teorización crítica política y social (Iqtiidar, 2011). Y hay varias otras maneras en que los investigadores que se esfuerzan por superar el eurocentrismo metodológico crean nuevas metodologías que, de una manera u otra, alteran los modos tradicionales de la producción del conocimiento: haciendo investigación ‘desde abajo’, como se bosquejó arriba, y cada vez más intentos de integrar “otros” conocimientos, por ejemplo, el indígena (Smith, 2012; Sousa Santos, 2014).

Vínculos políticos

El último punto a tratar respecto de la teoría postcolonial como teoría crítica global es su interés emancipador y transformativo y sus múltiples vínculos con la acción y el debate políticos fuera del dominio académico, vínculos que son dobles. Primero, en especial la vertiente política y social de la teoría postcolonial está claramente influenciada por, y participa críticamente en, las obras de los pensadores anticoloniales, muchos de los cuales fueron, de hecho, también escritores y activistas o políticos. Uno de los más destacados es Frantz Fanon, pero figuras como Mahatma Gandhi, Aimé Césaire y José Carlos Mariátegui también merecen mención en este respecto.⁴ Casi sobra decir que las luchas para lograr la liberación de la dominación colonial pueden, y deben, ser descritas como luchas emancipadoras. Los teóricos postcoloniales quizá recurren a textos de los movimientos anti-coloniales por sus propios intereses históricos, pero usualmente los emplean porque consideran que las revelaciones que ofrecen son relevantes y ayudan en la tarea de entender, y lograr desafiar, ciertos elementos de nuestra condición actual. Esto es el caso especialmente del pensamiento decolonial, que se basa en

la premisa de que actos serios de decolonización aún no han ocurrido, al menos no en las Américas (aunque no sólo allí). Pero también es aplicable a aquellos segmentos de la teoría postcolonial que reconocen claramente el final formal del colonialismo europeo, pero que consideran que su principal tarea consiste en evaluar críticamente sus reliquias, su vida posterior y sus reactualizaciones.

El segundo vínculo entre la teoría postcolonial y la acción y el debate políticos no académicos que debemos mencionar surge allí donde los estudios postcoloniales son tratados fuera de la arena académica. La teoría postcolonial influye en, y hace intercambios con, movimientos políticos y artísticos en las metrópolis. Ejemplos son las iniciativas ciudadanas en Alemania por re-trabajar críticamente el pasado colonial de sus ciudades (ej. *berlin-postkolonial*, *freiburg-postkolonial*, *hamburg-postkolonial*), los debates actuales sobre reparaciones de los daños coloniales y la devolución de restos humanos y obras de arte de los archivos, colecciones y museos europeos a las postcolonias donde nacieron; incluyendo importantes exhibiciones de arte como *documenta 11*, organizada por Ekwui Enwezor, o la comunidad activista antirracista *Kanak Attak* (<http://www.kanak-attak.de/ka/about.html>).

Además, al menos algunos segmentos de la teoría postcolonial pueden ser vistos como formas de práctica emancipadora en sí; por ejemplo, allí donde pueden interpretarse como intervenciones en la colonialidad del discurso (público), sea en la forma del racismo explícito o implícito, variedades del eurocentrismo y occidentalismo, u otras.

4. Conclusión

He argumentado que la teoría postcolonial constituye un corpus de teorías críticas, a pesar de que difieren de sus contrapartes más continentales en aspectos importantes. Primero, por su perspectiva global, su postura crítica respecto de todas las formas de eurocentrismo y occidentalismo,

así como su enfoque en la historia colonial con sus efectos a largo plazo, y sus reactualizaciones, incluyen en la agenda de la teoría crítica asuntos –como el racismo, el eurocentrismo y la desigualdad global– que rara vez son analizados por la vertiente de la teoría crítica que opera en el marco del nacionalismo metodológico. Segundo, la naturaleza específica y postcolonial de la autorreflexividad de las teorías postcoloniales las lleva a reflexionar críticamente sobre lo espacio-temporal y, por lo tanto, sobre los supuestos contextuales que subyacen a sus propios trabajos. Aparte, reflexionan críticamente sobre las implicaciones del eurocentrismo metodológico más ampliamente y, en un intento de superarlo, exigen actos de traducción, así como iniciar toda investigación desde una perspectiva globalmente marginalizada y no una globalmente poderosa. Tercero, las teorías postcoloniales incluyen explícitamente en la teoría crítica preocupaciones y una metodología que, a la fecha, son examinadas y aplicadas mayormente en el campo de los estudios culturales. Entre las más importantes están el poder del discurso colonial, y la metodología nombrada que varía desde el análisis del discurso hasta la etnografía. Cuarto y último, la teoría postcolonial se vincula tanto con la lucha anti-colonial como con formas de activismo actuales y postcoloniales.

Sostengo que este programa cuatripartito tiene el potencial de inducir cambios de perspectiva notables que vean hacia el futuro. Los puntos de partida temáticos y las líneas de investigación de las teorías postcoloniales son precisamente *no* exclusivamente patologías, constelaciones o coyunturas que moldean la vida social y política del mundo euro-atlántico; aunque se dirigen, indudablemente, a este contexto al enfatizar la necesidad de incluir sistemáticamente cuestiones de racismo en el campo de las temáticas de la teoría crítica social y política. Pero, además, se enfoca en asuntos y relaciones globales, en problemas evidentes en diferentes regiones del Sur global, o en ambos. Al hacerlo, desafían las relaciones globales de poder y la bifurcación analítica (Go, 2013), o la tajante diferenciación entre el Occidente y el Resto (Hall, 1992), que estructura mucho pensamiento eurocéntrico.

Con su interés crítico en lo que ocurre afuera del mundo euro-atlántico, las teorías postcoloniales además desafían el antemencionado exclusivismo normativo que en buena medida da forma al pensamiento eurocéntrico: la restricción de (fuertes) reclamos normativos a Europa o al resto de Occidente: es decir, a partes del mundo relativamente privilegiadas. Es sólo cuando se vence este exclusivismo que se logra descubrir las múltiples formas de desigualdad que por tanto tiempo han moldeado la constelación global (en Occidente) por lo que son; es decir, escandalosas y no normales o, incluso, naturales. Ésta tal vez no sea una precondition del cambio, pero es más probable que lo fomente que lo impida. Y dicho cambio podría ser exactamente a lo que la teoría crítica global debería aspirar.

Notas

¹ El particularismo y el exclusivismo no son iguales, ni siquiera cuando acompañan a, o aparecen disfrazados de, la retórica universal. En esos casos, el particularismo reclama el valor y la aplicabilidad universales de algo que es, en realidad, particular; ej. impulsado por el etnocentrismo u otras normas y supuestos contexto-específicos. El exclusivismo, en contraste, explícitamente limita sus reclamos “generales” a un en-grupo específico, como los europeos o los varones blancos, usualmente negándoles a los excluidos el status de seres humanos plenos, o ciudadanos totalmente iguales.

² Sobre los autores en el campo de la crítica teoría que han seguido el legado de la Escuela de Frankfurt y explícitamente retomado las nociones y consideraciones postcoloniales, mayormente para dirigirse a las ambivalencias, o dialécticas, del pensamiento ilustrado europeo, véanse McCarthy (2009), Buck-Morss (2009), y Allen (2016). Thomas McCarthy rastrea los patrones racistas e imperiales del pensamiento en textos clásicos de la Ilustración, especialmente en obras de Kant y Mill. Susan Buck-Morss examina el papel de la revolución haitiana en la filosofía de Hegel, particularmente su dialéctica amo/esclavo. Amy Allen evalúa críticamente las nociones de progreso en las obras de Habermas, Honneth y Forst. Varios textos tardíos de Iris Marión Young también abordaron nociones postcoloniales; por ejemplo, sus análisis del papel del federalismo Iroqués en el desarrollo del sistema político de los Estados Unidos. Sobre este punto, véase Young (2007) y Levy (2011).

³ Para un panorama general, véase Rivera Cusicanqui y Barragán (1997), Castro-Gómez y Mendieta (1998), Rodríguez (2001), y Moraña et al. (2008).

⁴ Para un panorama general, véase Kohn y McBride (2011).

Bibliografía

- ALLEN, A., (2014). Reason, power and history: Re-reading the Dialectic of Enlightenment. *Thesis Eleven* 120: 10-25.
- _____, (2016). *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- APPADURAI, A., (1996). *Modernity at Large*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.
- APPIAH, K.A., (2007). *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. Nueva York-Londres: Norton.
- BECK, U., (1999). *What is globalization?* Cambridge: Polity.
- BECK, U. y Grande, E., (2006). *Cosmopolitan Europe*. Cambridge: Polity.
- BENHABIB, S., (2004). *The Rights of Others. Aliens, Citizens and Residents*. Cambridge-Nueva York: Cambridge UP.
- BHAMBRA, G.K., (2007). *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Houndmills-Basingstoke-Hampshire: Palgrave MacMillan.
- BRECKENRIDGE, C., Bhabha, H., Pollock, S., et al., (2002). *Cosmopolitanism*. Durham-Londres: Duke UP.
- BUCK-Morss, S., (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- CALHOUN, C., (1995). *Critical Social Theory*. Oxford-Cambridge: Blackwell.
- CASTELLS, M., (1996-1997-1998). *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Massachusetts-Oxford: Blackwell.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y Mendieta, E., (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Angel Porrúa.
- CELIKATES, R. y Jaeggi, R. (2008). Kritische Theorie. En: Gosepath, S., Hinsch, W. y Rössler, B. (eds) *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Berl: De Gruyter, 675-680.
- CORONIL, F., (1996). Beyond Occidentalism. Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology* 11: 51-87.
- DALLMAYR, F., (2010). *Comparative Political Theory. An Introduction*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- EISENSTADT, S.N., (2000). Multiple Modernities. *Daedalus* 129: 1-29.
- FABIAN, J., (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia UP.
- FRASER, N., (1989). *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____, (2008). *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge-Malden: Polity.
- GO, J., (2013). Entangling Postcoloniality and Sociological Thought. *Political Power and Social Theory* 24: 3-31.
- GRANDIN, G., (2007). *Empire's Workshop. Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism*. Nueva York: Holt.
- GUHA, R. (1988). On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. En: Guha R. y Spivak G.C. (eds) *Selected Subaltern Studies*. Nueva York-Oxford: Oxford UP, 37-44.
- HALL, S. (1992). The West and the Rest: Discourse and Power. En: Hall, S. y Gieben, B. (Eds.) *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity, 276-320.
- HARDT, M. y Negri, A., (2000). *Empire*. Cambridge/M.-Londres: Harvard UP.
- HELD, D., McGrew, A., Goldblatt, D., et al., (1999). *Global Transformations*. Stanford: Stanford University Press.
- INGRAM, J., (2013). *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism*. Nueva York: Columbia UP.
- IQTIDAR, H., (2011). *Secularizing Islamists? Jama'at-e-Islami and Jama'at-ud-Da'wa Pakistan*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.
- KAPOOR, I., (2008). *The Postcolonial Politics of Development*. Londres-Nueva York: Routledge.
- KOHN, M. y McBride, K., (2011). *Political Theories of Decolonization. Postcolonialism and the Problems of Foundations*. Oxford: Oxford UP.
- KREIDE, R. y Niederberger, A., (2015). *Internationale Politische Theorie. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler.
- LALU, P., (2008a). *The Deaths of Hintsa: Postapartheid South Africa and the Shape of Recurring Pasts*. Cape Town: HSRC Press.
- _____, (2008b). When was South African history ever postcolonial? *Kronos (Belville)* 34: 267-281.
- LEVY, J.T., y Young, I.M., (2011). *Colonialism and Its Legacies*. Lanham-Plymouth: Lexington.
- MBEMBE, A., (2001). *On the Postcolony*. Berkeley-Los Ángeles: UC Press.
- _____, (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15: 11-40.

- MCCARTHY, T., (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge UP.
- MEEKS, B., (2007). *Envisioning Caribbean Futures. Jamaican Perspectives*. Kingston: UWI Press.
- MENDIETA, E., (2001). Chronotopology: Critique of Spatiotemporal Regimes. En: Wilkerson W.S. y Paris J. (Eds.) *New Critical Theory: Essays on Liberation*. Lanham-Boulder-Nueva York-Oxford: Rowman & Littlefield, 175-197.
- _____, (2007). *Global Fragments. Globalizations, Latinamericanisms, and Critical Theory*. Albany: SUNY Press.
- MIGNOLO, W., (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP.
- _____, (2005). *The Idea of Latin America*. Malden-Oxford: Blackwell.
- _____, (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham-Londres: Duke UP.
- MOHANTY, C.T., (2003). *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham-Londres: Duke UP.
- MORAÑA, M., Dussel, E. y Jáuregui, C., (2008). *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham-Londres: Duke UP.
- PROCTER, J. (2007). Culturalist Formulations. En: McLeod, J. (Ed.) *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. Londres-Nueva York: Routledge, 173-180.
- PURTSCHERT, P. y Fischer-Tiné, H., (2015). *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins*. Nueva York-Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- PURTSCHERT, P., Lüthi, B. y Falk, F., (2012). *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld: Transcript.
- QUIJANO, A., (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology* 15: 215-232.
- _____, (2007). Coloniality as Modernity/Rationality. *Cultural Studies* 21: 168-178.
- RAHNEMA, M. y Bawtree, V., (1997). *The Post-Development Reader*. Londres-Nueva York: Zed Books.
- RANDERIA, S. (1999). Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: Rösen, J., Leitgeb, H. and Jegelka, N. (eds) *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt/M.-Nueva York: Campus, 87-96.
- RIVERA CUSICANQUI, S. y Barragán, R., (1997). *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: Saphis-Aruwiyiri.
- RODRÍGUEZ, I., (2001). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham-Londres: Duke UP.

- SAID, E., (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage.
- SAUNDERS, K., (2003). *Feminist Post-Development Thought: Rethinking Modernity, Post-Colonialism and Representation*. Londres: Zed Books.
- SETH, S., (2013). "Once Was Blind but Now Can See": Modernity and the Social Sciences. *International Political Sociology* 7: 136-151.
- _____, (2014). The Politics of Knowledge: Or, How to Stop Being Eurocentric. *History Compass* 12: 311-320.
- SMITH, L.T., (2012). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres-Nueva York: Zed.
- SOUSA Santos, B.d., (2014). *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Boulder-Londres: Paradigm.
- SPIVAK, G.C. (1988). Can the Subaltern Speak? En: Nelson C. y Grossberg L. (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press, 272-313.
- STOLER, A.L., (1995). *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham-Londres: Duke UP.
- STOLER, A.L., McGranahan, C. y Perdue, P.C., (2007). *Imperial Formations*. Santa Fe: SAR Press.
- YOUNG, I.M., (2007). *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*. Cambridge-Malden: Polity.
- ZIAI, A., (2007). *Exploring Post-Development: Theory and Practice, Problems and Perspectives*. Londres-Nueva York: Routledge.



Recepción: 22 de febrero de 2016
Aceptación: 22 de junio de 2016

Dossier

PRESENTACIÓN AL *DOSSIER* THEODOR W. ADORNO

Las condiciones históricas de la teoría y la necesidad de pensar lo radicalmente diferente

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A partir de los años setenta lo que hoy llamamos “Teoría crítica” entró en una fase de historización. Uno de los trabajos más conocidos que representa este interés por asegurarse de esta corriente del pensamiento sigue siendo el libro *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* del historiador estadounidense Martin Jay, publicado en 1973. Sin embargo, había otras obras por cierto menos conocidas en el mundo hispanoparlante que salieron en la misma década y que se distinguían por su interés en ubicar históricamente a la Teoría crítica —entendida aquí como el “círculo” o, como incluso se empezó a decir, la “Escuela” de Frankfurt—. Me limito aquí a mencionar sólo dos de estos trabajos. El primero es del recién fallecido Helmut Dubiel de 1978, publicado en Alemania bajo el título *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung (Organización de las ciencias y experiencia política)*. El segundo trabajo es de Alfons Söllner de 1979 con el título *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942 (Historia y dominación. Estudios sobre una ciencia social materialista 1929-1942)*.

Menciono estos trabajos porque, si bien el esfuerzo de historizar una tendencia teórica es siempre necesario, me parece que en el caso de la Teoría crítica esto es aún más importante. Como lo explicó en su estudio Alfons Söllner: “la mediación entre historia y ciencia” representa “siempre un factor constitutivo explícito” (Söllner 1979: 11), pero esto es aún más el caso cuando se trata de la Teoría crítica ya que para ella “la relación entre experiencia histórica y construcción teórica [se había convertido] casi en el nervio interno del trabajo científico” (*Ibid.*).

Como queda claro en esta cita de Söllner, “historizar” no significa ubicar a una corriente de pensamiento, a una teoría, en el pasado, sino asegurarnos de ellos en el presente, bajo condiciones históricas determinadas y, sobre todo, como bien lo sintetiza Söllner, a través de *experiencias* históricas que siempre se impregnan en nuestras formas de pensamiento.

Recuerdo también tan insistentemente estos años de la historización de la Teoría crítica por otra razón: al revisar las prácticas y la autocomprensión de las ciencias, así como las de algunas corrientes filosóficas actuales, se impone la impresión de que éstas operaran en un tiempo y un espacio neutral, desconectadas completamente de los respectivos sentidos históricos.

En las prácticas y las teorías de las ciencias –me refiero aquí sobre todo a las de las ciencias sociales– claramente se ha robustecido hoy día una inclinación hacia un tipo de positivismo que se ha fortalecido y renovado a la vez. Se ha fortalecido no sólo porque ya casi no encuentra ninguna oposición, sino también porque ya no existen discusiones realmente importantes sobre el “método” en las ciencias sociales.

Pero el positivismo actual también ha sido renovado, porque justo por la ausencia de alternativas se ha convertido en una especie de “filosofía minimalista” de las ciencias que ya no comparte, con el positivismo de un Comte o con el positivismo en México analizado de manera tan aguda como a través de la pluma de Leopoldo Zea (Zea 1968), las ambiciones de proyectos políticos, sociales y culturales en un sentido mucho más amplio. El positivismo actual ha empalidecido, se limita a imponer la primacía del trabajo empírico, reduciendo a un mínimo las preocupaciones teóricas

y metodológicas. Esto significa también que el positivismo actual ya no se tiene que justificar, pero, al no tener que justificarse, se ha encogido teórica y conceptualmente.

En las ciencias sociales podemos observar lo siguiente: al reproducir de manera por completo acrítica los imperativos positivistas, éstos se han convertido en ejercicios de prácticas de investigación totalmente discretionales. Cualquier tema parece ser válido. Existen tesis de doctorado en antropología sobre salones de depilación brasileña en Berlín, tesis en sociología sobre la alimentación de bovinos en un rancho en el Estado de Santa Catarina en Brasil o de los azares de *una* familia de migrantes mexicanos en EEUU. Todos estos temas son relevantes, pero al reducir los objetos de estudios cada vez más, los paisajes temáticos de los proyectos de investigación en ciencias sociales representan en la actualidad mapas muy complejos que se quiebran en una multitud de fronteras y linderos que hace cada vez más difícil encontrar algún sentido que rebase los casos aislados. En vez de comprometer la investigación con los sentidos históricos compartidos y transversales, los mapas de la investigación dibujan un mundo totalmente fragmentado que se distingue por un sinfín de realidades supuestamente desconectadas y contingentes.

Esta fragmentación de la investigación social es la consecuencia de una suerte de renuncia al sentido histórico que las reflexiones en torno a la palabra de la *posthistoire* resumen de manera bastante bien. De acuerdo con las ideas que se agrupan debajo de este concepto, el paso de la historia ya no es significativo. Esto no significa que todo fuese igual. Las visiones que informaron a autores como Aldous Huxley y George Orwell cuando describieron las distopías —orientadas en las sociedades totalitarias de control absoluto que eran al mismo tiempo sociedades homogeneizantes— se encuentran aparentemente lejos de las realidades actuales. Más bien vivimos hoy en sociedades en las que se hipostatizan las diferencias. Pero estas diferencias ya no importan. El “todo se vale” es también una forma de lidiar con la diferencia. Sin embargo, se trata de una actitud *indiferente* frente a la diferencia. La resistencia se ablanda porque la celebración de la diferen-

cia –de ciertos tipos de multiculturalismos, de la diferencia de las preferencias sexuales, por ejemplo– sugiere que vivimos en sociedades cada vez más tolerantes. Mientras un totalitarismo homogeneizante encuentra su amenaza más importante en todo aquello que es o que puede ser diferente, el totalitarismo de diferencias indiferentes simula la pluralidad y la tolerancia en un orden que sigue siendo en realidad absolutamente hermético.

Las investigaciones en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades participan en esta simulación de una supuesta realidad infinitamente plural. En este sentido, el nuevo positivismo en las ciencias sociales es también un nuevo realismo. Pero se trata de un realismo que se autolimita. En un libro reciente Peter Sloterdijk determina: “la historia del pensamiento sobre el planeta [se] revela como un experimento cognitivo y pragmático finalizante en cuyo transcurso se tenía que arrojar luz sobre la verdad de la situación global” (Sloterdijk 2016: 36). A través de una suerte de negación extraña, el nuevo realismo que se expresa en las ciencias sociales de nuestros días renuncia justamente a esta pretensión de decir algo sobre el Todo, sobre la “situación global”, como dice Sloterdijk, o simplemente sobre *el* mundo.

Es interesante que en el ámbito de la filosofía esta tendencia parece repetirse. Como bien lo expone Mario Teodoro Ramírez (Ramírez 2016), existe una iniciativa de filósofos que vienen sobre todo de Francia y Alemania que emprenden un proyecto filosófico muy ambicioso. Se trata de un “retorno a la realidad en contra de las posturas idealistas, subjetivistas o formalistas del pensamiento moderno y posmoderno, tanto en las vertientes de la filosofía anglosajona (positivista, pragmatista o analítica) como en las de la llamada filosofía continental (fenomenología, hermenéutica, posestructuralismo)” (*Ibid.* 1). Uno de los representantes de esta corriente es el filósofo alemán Markus Gabriel, quien insiste que una de las consecuencias de este esfuerzo radicaría en renunciar justamente al concepto “mundo” entendido como una suerte de contenedor de todo aquello que existe. *El* mundo no existe, pero sí una infinidad de mundos pequeños. Así lo dice Gabriel:

Existen pues muchos mundos pequeños, pero no el mundo único al que todos ellos pertenecen. Esto justamente no significa que los muchos mundos pequeños solamente representen perspectivas sobre el mundo único, sino que más bien solamente existen estos muchos mundos pequeños. Ellos existen de verdad, no solamente en mi imaginación (Gabriel 2013: 19).

En vez de *el* mundo existen entonces un sinnúmero de “munditos”. Pero ¿cuáles serían las consecuencias de esta idea? Aparte de la voluntad muy loable de encontrar una manera nueva del pensar filosófico, veo en este intento más que nada un reflejo de *el* mundo en el cual estamos viviendo y en el que perdemos de vista las condiciones que forman este mundo que es hoy día, posiblemente por primera vez en la historia humana, un mundo verdaderamente compartido (o sufrido) por todos los seres humanos que habitamos este planeta.

Entonces ¿nos conviene realmente pensar que el mundo que todos compartimos no existe y que en cambio existen un sinnúmero de mundo inconexos? Creo que la respuesta puede ser positiva solamente si no tenemos ninguna objeción frente a las realidades que estamos obligados a vivir, si las aceptamos sin ningún resquemor. Parece entonces que el nuevo realismo filosófico no sólo renuncia a la posibilidad crítica del mundo en el cual vivimos, sino que también refuerza las tendencias que mencioné arriba y que simulan cada vez más la fragmentación del mundo en el cual nuestras existencias se reducen a lo supuestamente inmediato y a lo propio.

En este tipo de imaginarios que construyen las ciencias sociales e incluso la filosofía ya no existe la trascendencia, pero en ellos tampoco tienen lugar los valores. Son mundos ética y moralmente comprometidos solamente con lo que es. Me parece que las afinidades de este tipo de ideas con lo que observamos en las realidades políticas y sociales actuales son demasiado evidentes para no tomarlas en cuenta. En vez de pensar que dichas afinidades surgen de repente a través de mentes que por primera vez en la historia humana tienen la capacidad de descifrar el verdadero enigma de la realidad o del *Ser*, podemos pensar más bien que estas ideas en realidad

también tienen un sentido histórico o, como lo decía Benjamin, un “núcleo temporal” (*Zeitkern*).

¿Cuáles son, entonces, los contextos históricos que explican la tendencia de los nuevos provincialismos? Me parece que hay un momento histórico que claramente promueve un giro en las orientaciones teóricas y que se remite a todos aquellos eventos que de alguna u otra manera se relacionan con el año 1989 y a los que comúnmente nos referimos como “Caída del Muro de Berlín”, “Levantamiento de la Cortina de Hierro” o “Fin del Socialismo Realexistente”. Es innegable que el impacto que este conjunto de eventos ha tenido –y por cierto sigue teniendo– sobre las maneras en las cuales representamos lo político y social en la actualidad aún no se ha investigado suficientemente.

No obstante, parece quedar fuertemente evidenciado que para el pensamiento político y social “1989” significaba sobre todo una ruptura radical con todas las teorías que se orientaron de alguna manera u otra en ideas marxistas y en imaginarios sociales utópicos. Podemos decir también en un sentido más polémico que “1989” significaba realmente algo así como el “fin de la historia” ya que la teoría social e incluso la teoría social *crítica* empezaba a renunciar a pensar posibilidades de sociedades *radicalmente* diferentes que se pudiesen desplegar hacia el futuro.

Hay otros problemas que observaron recientemente los investigadores estadounidenses Gregory Smulewicz-Zucker y Michael J. Thompson. Según ellos los nuevos discursos críticos, incluso los más radicales entre ellos, se desgastan en una “preocupación por una subjetividad exagerada, políticas de identidad, teorías anti-empíricas de poder, y [como ya lo hemos dicho, O.K.] una obsesión con la diferencia” (Smulewicz-Zucker/Thompson 2015: 3). Los dos autores concluyen:

[T]odo ello sirve para reducir la potencia de la tradición radical. Ahora intelectuales radicales articulan nuevos vocabularios, inventan nuevas formas de “subjetividades” y fabrican nuevos lenguajes de discursos que solamente sirven para astillar las formas de resistencia política, consignando radicalismo a las profundidades de la incoherencia e (...) irrelevancia política. (*Idem*).

Estas tendencias actuales de “astillar” o *fragmentar* la crítica van de la mano con las representaciones políticas, sociales y, obviamente, culturales que niegan siquiera la posibilidad de ver más allá de los escombros de los mundos que ahora aparecen desde la perspectiva de algunas teorías como islitas de vidas encerradas en pequeños cotos de lo privado y que socavan cualquier pretensión política seria.

La exclamación entusiasta del “fin de la historia” que venía de la pluma del politólogo Francis Fukuyama (1992), pero que expresaba emociones que muchos en esos momentos compartían, parece hoy como el eco de una gran fiesta que solamente aumenta el dolor de cabeza. Ciertamente, los signos de la resaca provienen ahora de los santuarios más importantes del pensamiento liberal. Algunos están hablando nuevamente de la “decadencia de Occidente”, tal como Oswald Spengler a principios del siglo XX, por ejemplo el articulista Thomas Assheuer del semanal liberal alemán *Die Zeit* quien, frente al éxito que tienen las políticas de la derecha populista en muchos países europeos o la campaña de un Donald Trump en EEUU, diagnostica el fin del liberalismo y el regreso de autoritarismo (véase Assheuer 2016). Pero, ¿cuál sería una respuesta adecuada a este tipo de escenarios desde una posición más comprometida con el cambio social, político y cultural más radical, que no se contente simplemente con comentar un nuevo fracaso del liberalismo resignándose a un nuevo auge de autoritarismo? Creo que una posición de este tipo se tendría que concentrar en una crítica que a través de lo históricamente específico vislumbrara los problemas del mundo que todos compartimos y que lo hiciera desde la perspectiva de la emancipación siempre posible. Esta posición la encontramos en el pensamiento de Theodor W. Adorno.

La actualidad de Adorno

Hemos decidido recordar a los lectores de *Devenires* en esta entrega a Theodor W. Adorno y especialmente a su obra *Dialéctica negativa*, no solamente

porque este libro cumplirá en noviembre del año en curso 50 años desde su publicación en 1966, también pensamos que esta obra es hoy posiblemente aún más actual de lo que era en décadas pasadas. Es posible que la *Dialéctica negativa* represente uno de los intentos más atrevidos y más consecuentes de pensar la posibilidad de la emancipación bajo condiciones en las que su realización política parecía infinitamente distante. Es el esfuerzo por recordar la chispa inapagable del deseo de la autonomía y del sentido humano que Adorno realiza en su libro lo que me parece tan valioso en nuestros días.

No cabe duda de que la atención en la obra de Adorno se centraba en años pasados en escritos diferentes. Después del regreso de Adorno y de Max Horkheimer en 1949 a una Alemania que todavía se encontraba bajo el choque de los eventos de su historia reciente, el libro que empezaba a circular en un primer momento de manera casi clandestina antes de que se convirtiera en una suerte de guía para una generación nueva y comprometida con un proyecto de cambio radical después del nacionalsocialismo y de dos guerras mundiales era la *Dialéctica de la Ilustración* que Adorno y Horkheimer redactaron todavía en el exilio en EEUU.

Ya hemos visto que en los años setenta empezó una fase importante de historización de la Escuela de Frankfurt. Pero también se empieza a articular una nueva generación de teóricos críticos. Jürgen Habermas se perfila como una figura cada vez más importante. En los años 1970 y 1980 Habermas conduce a la Teoría crítica hacia un *proyecto* nuevo. El pensamiento de Habermas nace del compromiso con la Alemania Federal y del modelo político y social que ella representaba. Para Habermas ya no existía ninguna necesidad de pensar alguna alternativa radicalmente diferente; los gobiernos de la Alemania Federal apostaban al modelo de un Estado benefactor que procuraba un grado bastante alto de justicia social. Pero, al instalarse en la realidad política y social dada, la Teoría crítica perdía fuerza crítica.

En las décadas en las que la nueva Teoría crítica se empezaba a consolidar en las estructuras políticas, sociales y económicas de la Alemania

occidental, las obras de Adorno parecían cada vez más distantes, exóticas y extrañas. Al llegar la década de los años ochenta parece que el pensamiento de Adorno se hundía cada vez más en las profundidades oscuras y nebulosas de una tradición de pensamiento cada vez menos comprendida. Testimonio de ello es, no en última instancia, el esfuerzo por organizar una conferencia sobre el pensamiento de Adorno en 1983, organizado por el propio Jürgen Habermas y el entonces director del *Frankfurter Institut für Sozialforschung* Ludwig von Friedeburg (Habermas/v. Friedeburg 1983).

Desde entonces Adorno sobrevivía en los rincones secundarios de la Teoría crítica. Su obra era vista sobre todo como aportación esotérica a la estética, en ocasiones incluso como postmoderno *avant la lettre*. Esto, sin embargo, cambió tendencialmente en el año 2003 cuando se celebraba el aniversario número 100 de este filósofo alemán. Las publicaciones de tres biografías (Detlev Claussen, Stefan Müller-Doohm, Lorenz Jäger), no obstante, mostraban también la intención de convertir ahora a la figura de Adorno a una suerte de ícono nacional. Puede ser que más de 10 años después de la reunificación de las dos Alemanias separadas por la Guerra Fría se necesitara de héroes comunes.

Sea como sea, Theodor W. Adorno no parece encajar en las tendencias históricas e intelectuales de la normalización. Su obra es incompatible con cualquier intento de arreglárselas con las condiciones dadas de ninguna sociedad. En ella no se puede callar el llanto de lo inconforme. La obra de Adorno no se deja instrumentalizar a favor de nada, ella se cierra a todo en nombre de un valor supremo: el de la crítica. Sin embargo, la crítica no está exenta de las condiciones históricas. La *Dialéctica negativa* no es una guía de crítica “sin más”, sino un *ejercicio* de crítica en contextos históricos determinados. Las experiencias históricas que en este libro se condensan encuentran su expresión más clara en el nombre de Auschwitz.

No obstante, nos podemos preguntar: ¿por qué nos tiene que interesar entonces este libro hoy y aquí, en México? ¿No consistiría nuestra tarea más bien en construir nuestras propias teorías críticas, desde nuestras experiencias históricas particulares? ¿No es “nuestro Auschwitz” más

bien la Conquista, el colonialismo y las condiciones postcoloniales que sobrevivieron la independencia oficial? Creo que leer la obra de Adorno en general, y la *Dialéctica negativa* en particular, es la mejor manera de responder a estas preguntas.

Estas lecturas nos invitan a participar en un ejercicio de crítica; los lectores de Adorno nos convertimos en sus cómplices. Pero este ejercicio no sólo nos permite reconocer afinidades y diferencias en nuestros respectivos pasados, sino también y sobre todo agudiza nuestros sentidos ante las realidades actuales que vivimos en muy diferentes partes del mundo. Y es posible que lleguemos a reconocer que lo que necesitamos es por lo menos una *teoría* crítica que se atreva a pensar lo *radicalmente* diferente.

* * *

Los textos a continuación tienen diferentes objetivos. El ensayo de Gustavo Leyva no carece de pretensiones didácticas. ¡Esto es una virtud! No somos partícipes de la cultura de Adorno. Vivimos lejos de ella y necesitamos mapas para orientarnos en ella. El trabajo de Leyva es un mapa muy preciso: nos permite entrar a un terreno desconocido y sentirnos rápidamente en casa. Todo esto, sin embargo, no se hace con la finalidad de echar raíces. “Actualizar” la obra de Adorno no significa mimetizarla, sino traducirla.

La falta de este tipo de traducciones cuidadosas ha provocado en más de una ocasión malentendidos. Hay temas sobre los que versa el pensamiento de Adorno que son especialmente susceptibles. Entre ellos se destacan las reflexiones sobre la “industria cultural”. En América Latina la discusión en torno a la industria cultural ha sido particularmente importante. Pero ésta también es responsable en gran medida de comprensiones erróneas del pensamiento de Adorno. Muy a menudo se le entiende como un aristócrata cultural que pensaba tener un acceso privilegiado al mundo a través de una cultura superior. En su entrega Neri Aideé Escorcía Ramírez discute

críticamente y con detenimiento las reflexiones de Jesús Martín-Barbero sobre Adorno que han sido particularmente influyentes en América Latina.

Finalmente, la nota de Miriam Madureira presenta diez tesis que permiten conectar al pensamiento de Adorno en última instancia con algunas discusiones actuales en la filosofía política y social.

Referencias

- ASSHEUER, Thomas (2016), “Krise des Liberalismus. Ein autoritäres Angebot”, en: *Die Zeit*, recuperado de <http://www.zeit.de/2016/23/krise-liberalismus-donald-trump-kapitalismus-patriotismusrechtspopulismus> (revisado: 26 de mayo 2016).
- CLAUSSEN, Detlev (2003), *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- DUBIEL, Helmut (1978), *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- GABRIEL, Markus (2013), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein.
- HABERMAS, Jürgen & v. Friedeburg, Ludwig (eds.) (1983), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- JAY, Martin (1973), *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston/Toronto: Little Brown & Co.
- JÄGER, Lorenz (2003), *Adorno. Eine politische Biographie*, München: DVA.
- MÜLLER-Doohm, Stefan (2003), *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro (2016) “Hacia un racionalismo ontológico. El nuevo realismo y el valor de la filosofía” (inédito).
- SLOTERDIJK, Peter (2016), *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin: Suhrkamp.
- SMULEWICZ-Zucker, Gregory & Thompson, Michael J. (2015), “The Treason of Intellectual Radicalism and the Collapse of Leftist Politics”, en: *Logos. A journal of modern society & culture*, recuperado de <http://logosjournal.com/2015/thompson-zucker/> (revisado 29 de mayo 2016).
- SÖLLNER, Alfons (1979), *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- ZEA, Leopoldo (1968), *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México: Fondo de Cultura Económica.



DIALÉCTICA, NEGATIVIDAD Y CRÍTICA. SOBRE LA “DIALÉCTICA NEGATIVA” DE T. W. ADORNO

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana

Resumen/*Abstract*

En este ensayo me detendré solamente en la idea y sentido de la “dialéctica negativa” tal como ésta aparece expuesta y analizada en la *Einleitung* a la obra del mismo nombre y al modo en que, en dicha introducción, se plantean las líneas fundamentales de su crítica a Hegel, a la manera en que, en el marco de esta crítica, se perfila un concepto de “experiencia espiritual (*gesitige Erfahrung*)” y a la forma, en fin, en que se delinea a partir de ello una determinada comprensión de la actividad de la crítica y de su sentido. Para ello me dirigiré, en primer lugar, a la crítica y reasunción que Adorno hace de Hegel en dicha *Introducción* (I). A continuación, me ocuparé del modo en que Adorno piensa la relación de no-identidad entre concepto y objeto (II); posteriormente, me referiré a su concepto de “experiencia espiritual (*geistige Erfahrung*)” (III), para detenerme, finalmente, en el concepto de crítica que parece desprenderse de la *Einleitung*, un concepto que se precisará y expondrá en el cuerpo de la obra a partir de tres distintos “modelos (*Modelle*)” forma de exposición y análisis que es, según Adorno, la que debe corresponder a la “dialéctica negativa”. Este concepto de crítica se comprende como una crítica inmanente que remite tanto a la idea de la “negación determinada” de procedencia hegeliana y desarrollada en clave marxista en la forma de una “*Ideologiekritik*”, como a la concepción de crítica propuesta por Walter Benjamin en obras como *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920) que retoma motivos provenientes del Romanticismo alemán, especialmente de Friedrich Schlegel (IV). Mi modo de proceder será el de una lectura inmanente del texto de la *Einleitung*, lo más cercana posible al texto de Adorno, buscando reconstruir en la forma más clara y coherente posible la argumentación que ahí se presenta.

Palabras clave: Teoría Crítica, negatividad, dialéctica, experiencia y crítica.

Dialectics, negativity and critique. On the “negative dialectics” of T. W. Adorno

This essay focuses exclusively on the idea and meaning of “negative dialectics” as it appears and is analyzed in the *Einleitung* to the book of the same name; emphasizing how that Introduction presents the fundamental lines of Adorno’s critique of Hegel, how, in the framework of that critique, there emerges the profile of a concept of “spiritual experience [*geistige Erfahrung*]”, and how, finally, this leads to the delineation of a certain understanding of critical activity and its meaning. To this end, the discussion first addresses Adorno’s critique and re-assumption of Hegel in that Introduction (i). After that, I analyze how Adorno thinks the relation of no-identity between concept and object (ii). Then I turn my attention to his concept of “spiritual experience” [*geistige Erfahrung*], (iii) before, concluding with the concept of critique that seems to emerge from the *Einleitung*; a concept that is elucidated in detail in the body of that text on the basis of three distinct “models” [*Modelle*] that structure the exposition and analysis which, according to Adorno, constitutes “negative dialectics”. This concept of critique is understood as an immanent critique that remits to both the idea of the “determined negation” of Hegelian origin, developed in a Marxist key in the form of an “*Ideologiekritik*”, and to the conception of critique proposed by Walter Benjamin in works like *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920) that examine motives whose origins lie in German Romanticism, especially that of Friedrich Schlegel (iv). My approach thus involves an immanent reading of the text of the *Einleitung* that follows as closely as possible Adorno’s text, in an effort to reconstruct as clearly and coherently as possible the argumentation presented therein.

Keywords: Critical Theory, negativity, dialectics, experience and critique.

Gustavo Leyva

Realizó estudios de Doctorado en Filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen en Alemania. Es profesor e investigador de Tiempo Completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y profesor en la Universidade Federal do ABC. Entre sus publicaciones destacan *Intersubjetividad y Gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la “Crítica de la Facultad de Juzgar”* (México, 2002), así como sus ediciones de *Política, identidad y narración* (México, 2003), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (Barcelona, 2005), *La Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía* (Madrid, 2008) y (junto con Dulce María Granja) *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización* (Barcelona, 2009) así como (junto con Enrique de la Garza) *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales* (México, 2012).

Los orígenes del proyecto de una “dialéctica negativa” pueden ser rastreados ya desde la década de los años treinta cuando Theodor W. Adorno expresaba la necesidad de desarrollar la idea de una “dialéctica filosófica”. De este modo, ya en su *Antrittsvorlesung* de 1931, Adorno comprendía bajo el “...nombre [...] dialéctica” el programa de una filosofía en la que se entrelazaban en forma indisoluble la teoría y la praxis (Adorno, 1931: 338) y, cuatro años más tarde, al inicio de 1935, describía, en una carta a Horkheimer, como tarea propia y común a ambos, la “lógica dialéctica” (Carta a Horkheimer del 25 de febrero de 1935, en: *Briefe und Briefwechsel* 4/1:56). Meses más tarde se expresa en forma similar en una carta a Walter Benjamin caracterizando su propuesta como una “radicalización de la dialéctica hasta el interior de su núcleo teológico incandescente” que es, a la vez, una “agudización extrema del motivo social-dialéctico, económico” (Carta a Benjamin del 2-4 de agosto de 1935, en: *Briefe und Briefwechsel* 1:143). Este proyecto aparece mencionado nuevamente en la propia *Dialektik der Aufklärung* (1947) en cuyo prólogo Adorno y Horkheimer señalan que la crítica a la Ilustración no apunta, en modo alguno, a rechazar ésta en forma total sino, mejor, a “...preparar un concepto positivo de ella que la desprenda de su entrelazamiento con la ciega dominación [*einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst*]” (Adorno /Horkheimer, 1947: 21).¹ El eco de este proyecto reaparecerá otra vez en los *Drei Studien zu Hegel* que Adorno redactó entre 1956 y 1963 donde se ocupa de la filosofía de Hegel tanto en el aspecto metódico como en asuntos de contenido buscando leer a Hegel por así decirlo contra sí mismo para, de ese modo, reconstruir el concepto mismo de la dialéctica. Puede decirse que todos estos señalamientos y tentativas encontrarán una cristalización precisamente en la amplia reflexión presentada en la *Negative Dialektik* (1966).²

El proyecto de una “dialéctica negativa” debe ser comprendido en el interior de un contexto histórico, social y político caracterizado por la ausencia de la revolución esperada por Marx, por la derrota de los movimientos revolucionarios en los países occidentales y por el decurso de los regímenes sedicentes socialistas. La filosofía, anota Adorno en la *Introducción* a esta obra, en evidente alusión a las *Tesis sobre Feuerbach de Marx*, continúa manteniéndose viva porque ha perdido el momento de su realización (cfr. Adorno, 1966: 15). Es justamente esta ausencia de su realización la que lleva a la filosofía a una suerte de autorreflexión, de autocrítica que la conducirá a una reformulación de sí misma y del modo de pensarse en relación con la lógica del mundo administrado y de la racionalidad instrumental bajo la forma de instancia crítica frente a ellos (cfr. Adorno, 1966: 15). La formulación de la “dialéctica negativa”, apunta Adorno ya desde el prólogo a la propia *Dialéctica Negativa*, se dirige en contra de la comprensión tradicional que se le ha dado a la “dialéctica” desde Platón, a saber: emplear el recurso intelectual de la negación a fin de poder producir algo positivo (cfr. Adorno, 1966: 9). Adorno vincula a esta tentativa, además, la crítica al concepto de fundamentación [*Grundlagenbegriff*], al “principio de unidad [*Einheitsprinzip*]”, a la “omnipotencia del concepto que todo lo subsume [*Allherrschaft des übergeordneten Begriffs*]”, a la “preponderancia del sujeto absoluto [*Vormacht des absoluten Subjekts*]” (Adorno, 1966: 18) y, en último análisis, al “engaño de la subjetividad constitutiva [*den Trug konstituiver Subjektivität*]” (cfr. Adorno, 1966: 10). El proceder de la dialéctica negativa, dirá Adorno, no se “fundamenta [*begründet*]” sino que más bien se “justifica [*gerechtfertigt*]”. En la *Dialéctica Negativa* se trata entonces de recorrer el árido camino de la abstracción que, como ya lo planteaba en 1937 Benjamin a Adorno tras la lectura de la *Metakritik der Erkenntnistheorie* de este último, parecía inevitable para poder arribar a un “filosofar concreto [*zu konkretem Philosophieren*]” (Adorno, 1966: 9), para acceder a aquello que se encuentra fuera de la pretensión de unidad propia al concepto y a la dialéctica misma comprendida en su sentido tradicional (cfr. Adorno, 1966: 10). Acaso podría decirse, por lo demás en la misma forma

en que el propio Adorno se refiriera al proceder de Walter Benjamin en *Das Passagen-Werk* (1928-1929, 1934-1940), que en la *Dialéctica Negativa* se enlazan en forma lograda e incomparable la fuerza especulativa con la cercanía micrológica a las cosas y los fenómenos (cfr. Adorno, 1966: 29).³

En la *Negative Dialektik* Adorno se propondrá analizar así, en primer lugar, “el concepto de experiencia filosófica [*den Begriff der philosophischen Erfahrung*]” (cfr. Adorno, 1966: 10) que desarrollará, a lo largo de una argumentación densa y en ocasiones difícil de seguir, en la *Einleitung* a esta obra (cfr. Adorno, 1966: 7-66). Procederá, posteriormente, a una crítica de la ontología que será desarrollada en la primera parte bajo el título *Verhältnis zur Ontologie* (cfr. Adorno, 1966: 67-136), para, enseguida, en la segunda parte, desarrollar la idea de una dialéctica negativa mostrando el modo en que ésta se posiciona frente a algunas categorías tradicionales que, a la vez que se mantienen dentro de ella, lo hacen, sin embargo, en forma cualitativamente transformada (cfr. Adorno, 1966: 137-207). Finalmente, Adorno desarrollará su propuesta siguiendo tres “modelos [*Modelle*]” de la dialéctica negativa para mostrar en qué consiste ésta última (cfr. Adorno, 1966: 209-400). El primero de estos modelos está dedicado a una reflexión sobre lo que él mismo denomina “dialéctica de la libertad [*Dialektik der Freiheit*]” bajo el título *Libertad. Sobre la Metacrítica de la Razón Práctica* [*I. Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft*] (cfr. Adorno, 1966: 10 y 211-294); esta reflexión la localiza su autor en el interior de la “filosofía de la moral [*Philosophie der Moral*]”. El segundo se desarrolla como un excursus sobre Hegel: *Espíritu del Mundo e Historia de la Naturaleza. Excursus sobre Hegel* [*II. Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel*] y se vincula a una “filosofía de la historia [*Philosophie... der Geschichte*]” (cfr. Adorno, 1966: 10 y 295-353); el tercero y último, finalmente, está dedicado a unas *Meditaciones sobre la Metafísica* [*III. Meditationen zur Metaphysik*] y puede ser entendido como una autorreflexión y autocrítica de la metafísica (cfr. Adorno, 1966: 10 y 354-400).

En este ensayo me detendré solamente en la idea y sentido de la “dialéctica negativa” tal como ésta aparece expuesta y analizada en la *Ein-*

leitung a la obra del mismo nombre y al modo en que, en dicha introducción, se plantean las líneas fundamentales de su crítica a Hegel, a la manera en que, en el marco de esta crítica, se perfila un concepto de “experiencia espiritual [*geistige Erfahrung*]” y a la forma, en fin, en que se delinea a partir de ello una determinada comprensión de la actividad de la crítica y de su sentido. Para ello me dirigiré, en primer lugar, a la crítica y reasunción que Adorno hace de Hegel en dicha *Introducción* (I). A continuación, me ocuparé del modo en que Adorno piensa la relación de no-identidad entre concepto y objeto (II); posteriormente, me referiré a su concepto de “experiencia espiritual [*geistige Erfahrung*]” (III), para detenerme, finalmente, en el concepto de crítica que parece desprenderse de la *Einleitung*, un concepto que se precisará y expondrá en el cuerpo de la obra a partir de tres distintos “modelos [*Modelle*]” forma de exposición y análisis que es, según Adorno, la que debe corresponder a la “dialéctica negativa”. Este concepto de crítica se comprende como una crítica inmanente que remite tanto a la idea de la “negación determinada” de procedencia hegeliana y desarrollada en clave marxista en la forma de una “*Ideologiekritik*”, como a la concepción de crítica propuesta por Walter Benjamin en obras como *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920) que retoma motivos provenientes del Romanticismo alemán, especialmente de Friedrich Schlegel (IV). Mi modo de proceder será el de una lectura inmanente del texto de la *Einleitung*, lo más cercana posible al texto de Adorno, buscando reconstruir en la forma más clara y coherente posible la argumentación que ahí se presenta.

I

En una primera aproximación puede decirse que la dialéctica negativa es comprendida por Adorno en oposición al primado del sujeto y del concepto y a la identidad de identidad y no-identidad defendidos por Hegel desde la *Fenomenología del Espíritu* (cfr. Adorno, 1966: 19), para dirigirse,

en cambio, más bien hacia lo “carente de concepto, singular y particular [*beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen*]” (Adorno, 1966: 20), esto es hacia aquello que, según Adorno, desde Platón ha sido rebajado al ámbito de lo percedero, contingente e insignificante y que Hegel consideraría como la “fétida existencia [*faule Existenz*]”.⁴ La dialéctica negativa se presenta así inicialmente como un movimiento de crítica e incluso de “ruptura [*Bruch*]” que busca ir más allá de Hegel [*“über Hegel hinaus”*, dice Adorno], cuya dialéctica pretendía serlo todo –incluso una *prima philosophia*– en virtud del principio de identidad, del sujeto absoluto (cfr. Adorno, 1966: 44) y de una positividad que integraba y subsumía en forma incesante a toda forma de negatividad. Es en este sentido que Adorno remite al siguiente pasaje de Hegel:

Pero entonces la filosofía no permanece detenida en el resultado meramente negativo de la dialéctica, como es en el caso del escepticismo. Éste desconoce su resultado al fijar al mismo como mera negación, esto es, como negación abstracta. Al tener la dialéctica a lo negativo como su resultado, éste es, precisamente como resultado, al mismo tiempo, lo positivo, pues contiene aquello de lo cual él resulta como superado dentro de sí y no es sin el mismo. Pero ésta es la determinación fundamental de la tercera forma de lo lógico, a saber: de lo especulativo o positiv-racional [*Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skeptizismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe. Die aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekultativen oder Positiv-Vernünftigen*] (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, *Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, § 81 *Zusatz 2* Hegel, HW 8: 176. Cfr. Adorno, 1966: 27, nota a pie).

Así, en un pasaje de la *Einleitung*, Adorno ofrece una suerte de genealogía del pensamiento sistemático del idealismo alemán. El Yo como principio fundador del sistema se presenta ahí como un efecto de la *ratio* que no parece disponer de límite alguno en su relación con la realidad y busca integrar y someter a ésta bajo su lógica. Ello lleva a una autonomización ilimitada del sujeto y, con él, del pensamiento y del concepto que conduce

a una metafísica que elimina lo heterogéneo. El sujeto y el concepto se convierten con ello en una suerte de productor absoluto de lo real tal como se aprecia ya, de acuerdo con Adorno, desde Fichte quien en este punto fue más allá de Kant, pues el pensador de Königsberg reconoció, al menos formalmente, lo no-idéntico. Las pretensiones del sistema imitan de este modo, señalará Adorno remitiendo explícitamente al Marx del *Manifiesto Comunista* y de *El Capital*, las pretensiones y tensiones de la sociedad burguesa: uno y otra deben permanecer iguales a sí mismos, afirmar reiteradamente su identidad, para poderse autoconservar, expandirse, ampliar progresivamente sus límites (cfr. Adorno, 1966: 37).⁵

En el trasfondo de esta crítica resuena no solamente el eco del ya mencionado Marx, sino también el de Friedrich Nietzsche, para quien la pretensión sistemática de la filosofía no expresa sino la mezquindad de los eruditos que de ese modo indemniza su impotencia política mediante la construcción de una suerte de derecho de disposición sobre lo que existe imponiéndole un orden “absurdo-racional [*widersinnig-rational*]” (cfr. Adorno, 1966: 31, 32 y 34). Así comprendido –y en este punto Adorno parece avanzar en dirección de una explicación antropológica cuasi-naturalista⁶– el sistema hegeliano y las pretensiones de la filosofía de la identidad parecen tener su “historia originaria [*Urgeschichte*]” en un ámbito que precede al del espíritu, esto es en el ámbito de la vida animal del género. El sistema se explicaría así como una suerte de proyección de la racionalización de los mismos impulsos que llevan a los animales de rapiña a apoderarse de su presa dominándola siguiendo en ello la ley de la ciega autoconservación [*Selbsterhaltung*] y reproduciéndola bajo la forma de una dominación sobre lo real. La racionalización y apropiación de lo real mediante el concepto sería así –expresado en clave nietzscheano-freudiana– una proyección o una sublimación en el plano de la teoría del conocimiento de un esquema antropológico en virtud del cual la vida animal se autoconserva apropiándose y dominando aquello que necesita para poder satisfacer sus impulsos y mantenerse en vida (cfr. Adorno, 1966: 33): “El sistema es el estómago devenido espíritu; cólera es la signatura de cual-

quier idealismo [*Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur jeglichen Idealismus*]” (Adorno, 1966: 34).

Justamente por su pretensión de ofrecer y ser a la vez metafísica y teoría de las categorías, la dialéctica de Hegel separará de sí a lo que existe de modo determinado que es, al mismo tiempo, lo único que le podría suministrar una base de legitimación. Sin embargo, anota Adorno, con ello retorna la crítica que Hegel dirigiera a Kant y a Fichte, sólo que ahora lanzada en contra del propio Hegel: la crítica a la subjetividad abstracta, al carácter abstracto de la *Ciencia de la Lógica*, a su reducción de la realidad efectiva a conceptos universales (cfr. Adorno, 1966: 49). No obstante, la crítica de Adorno a la dialéctica hegeliana no se inscribe en la crítica de inspiración aristotélica que, como lo él mismo, ha sido planteada en contra de la dialéctica de Hegel en el sentido de que ella subsumiría todo lo real bajo la forma lógica de la contradicción —es en este sentido que Adorno se refiere tanto a F.A. Trendelenburg en sus *Logische Untersuchungen* (1871) como a Benedetto Croce en su *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1907) para quienes, como se sabe, el problema de Hegel y de la dialéctica reside más bien en su pretendido “panlogismo”—, pues esta crítica parecería restringirse solamente al aspecto “metodológico” de la dialéctica.⁷ El camino de Adorno transitará más bien por una tentativa de recuperar a Hegel a pesar y aun en contra de Hegel mismo. En efecto, según Adorno, en Hegel es posible localizar elementos que permitan a la filosofía y a la dialéctica realizar un trabajo de autorreflexión y autocrítica que permita su reconstrucción. En él se encuentran presentes, en efecto, dos momentos del concepto y del pensamiento en general: por un lado, la dimensión de la apropiación que impone una violencia al objeto [*Gewalt antut*] para configurar al pensamiento y al concepto como “la dominación de la naturaleza devenida de modo intelectual [*die spirituell gewordene Naturbeherrschung*]” (cfr. Adorno, 1966: 30-31); por el otro, a la vez, y en este punto Adorno es enfático en contra de toda recaída en un elemento irracional en contra del concepto y del pensamiento mismo, éstos están dotados también de “un potencial [*einem Potential*]” de compensar lo que

han perpetrado y, dentro de la violencia y lo no-reconciliado, apuntar potencialmente hacia la reconciliación:

Al pensamiento no reconciliante está asociada la esperanza a la reconciliación, porque la resistencia del pensamiento contra lo que meramente es [...] también apunta a aquello en el objeto que a éste se le perdió mediante su preparación para convertirse en objeto [*Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt, weil der Widerstand des Denkens gegen das bloß Seiende (...) auch das am Objekt intendiert, was durch dessen Zuriistung zum Objekt verloren ging*] (Adorno, 1966: 31).

En un cierto sentido podría decirse que se trata de volver a Hegel contra sí mismo. En efecto, uno de los grandes logros de Hegel reside para Adorno en haber concebido al pensar –ya antes de cualquier contenido particular– como una actividad de negación, como un “negar, resistir contra lo que a él se le impone” (cfr. Adorno, 1966: 30). El esfuerzo que se encuentra implícito en el interior del propio concepto del pensamiento, considerado éste ya desde Kant como la contraparte de la intuición pasiva, posee así ya una dimensión de negatividad, de rebelión contra las insostenibles pretensiones de doblegarse frente a la inmediatez (cfr. Adorno, 1966: 30). Así, ya las propias formas del pensamiento –el juicio, la conclusión, la estructura argumentativa, podríamos decir nosotros– contienen en su interior gérmenes críticos: “Las formas del pensamiento quieren más de lo que es meramente existente, de lo que está “dado” [*Die Denkformen wollen weiter als das, was bloß vorhanden, “gegeben” ist*]” (Adorno, 1966: 30).

Es a ello a lo que también se dirigieron en su momento, recuerda Adorno, Bergson y Husserl –para él dos “portadores de la Modernidad filosófica [*Träger philosophischer Moderne*]”– pero ante lo cual debieron retroceder para resguardarse de nuevo en la “metafísica tradicional” (cfr. Adorno, 1966: 20). Así, por ejemplo, Bergson, en su afán por atender a lo no-conceptual, parece haber creado desde la nada un tipo de conocimiento distinto al científico, a saber, el de la *intuición*.⁸ Ello parece haberlo conducido a una suerte de rehabilitación romántica del culto a una inmediatez irracional opuesto a una universalidad abstracta y fija, a una libertad soberana en el horizonte de un mundo que cierra toda

posibilidad –y realidad– a la propia libertad. En el caso de Husserl, su preocupación parecía ser la de acceder a la esencia en un modo que no fuera el de la abstracción universalizante; la esencia debía ser encontrada más bien a partir de y desde lo particular.⁹ No obstante, en el curso de la propia reflexión de Husserl, la esencia termina por identificarse con el concepto habitual de universalidad. De este modo, según Adorno, tanto Bergson como Husserl permanecen prisioneros del círculo de la “inmanencia subjetiva”¹⁰ y, de ese modo, de la metafísica tradicional.

Adorno por su parte busca más bien allanar el camino en dirección a una suerte de “metafísica secularizada” que integre dentro de sí la reflexión sobre los fragmentos considerados como “...representaciones de la totalidad –que es como tal irrepresentable– en lo particular [...*Vorstellungen der als solche unvortellbaren Totalität im Partikulären*]” (Adorno, 1966: 39), recuperando de vuelta la “libertad hacia el objeto [*die Freiheit zum Objekt*]” que se ha perdido a través de la vía abierta por el concepto de libertad comprendido en el marco de la autonomía absoluta del sujeto concebido como productor del sentido y de la realidad en su conjunto bajo la lógica de la identidad y la dominación (cfr. Adorno, 1966: 38). Es justamente frente a esta vía que Adorno se plantea reformular la dialéctica sin vincularla más a la idea de identidad. En esta tentativa se le presentan como precursores pensadores como Friedrich Nietzsche lo mismo que el modo de proceder de escritores como Charles Baudelaire o Karl Kraus (cfr. Adorno, 1966: 42). Uno y otro, señala Adorno, experimentaron en su escritura el *schock* de la apertura de la experiencia de los objetos, la experiencia de la negatividad y, de ese modo, la tentativa de “desmontaje de los sistemas y del sistema [*Demontage der Systeme und des Systems*]” llevando al pensar a detenerse ante lo más pequeño, a pensar lo concreto, yendo a la vez más allá de lo concreto mismo, a pensar lo existente y, a la vez, pensarlo bajo la luz de lo no-existente (cfr. Adorno, 1966: 43). Quizá ello, señala Adorno, exija una cierta ontología, pero una ontología que sea a la vez una crítica de la propia ontología (cfr. Adorno, 1966: 44). Ello ha de aproximar a la dialéctica y a la filosofía misma a algo similar a una composición musical en el sentido

en que ésta fuera entendida por Schönberg. Así, Adorno señala lo siguiente: “Análogamente no tendría que llevarse la filosofía a categorías, sino en primer lugar, en cierto sentido, a componer [*Analog hätte Philosophie nicht sich auf Kategorien zu bringen sondern in gewissem Sinn erst zu komponieren*]” (Adorno, 1966: 44).

Se trata, entonces, señala Adorno, de desmontar el principio de identidad asociado al primado del sujeto sobre el objeto presentes en la dialéctica de Hegel a través de “la palabra semiteológica [*das semitheologische Wort*]” de “espíritu [*Geist*]” que, a pesar de todo, no puede cesar de ser remitido al “recuerdo de subjetividad individual [*die Erinnerung an individuelle Subjektivität*]” (cfr. Adorno, 1966: 48-49). Sin embargo, ello no significa en modo alguno negar totalmente la dimensión de la conciencia, del sujeto, retornando así a lo que Kierkegaard denominara “ingenuidad [*Naivetät*]” (cfr. Adorno, 1966: 49). En efecto, la conciencia es “mediación universal [*universale Vermittlung*]” y debe encontrarse a sí misma en los datos sensibles inmediatos (cfr. Adorno, 1966: 49). No obstante, la conciencia no puede detenerse en esta inmediatez, en lo que se le da a ella en forma inmediata, sino que debe comprender a dicha inmediatez como momento y no como fundamento (cfr. Adorno, 1966: 50) y, a la vez, debe asumirla conceptualmente sin someterla a la lógica de la identidad de la razón instrumentalmente reducida. La dialéctica debe así reconstruir –y en este punto es posible remitir a la *Dialektik der Aufklärung*– la transformación de la *Aufklärung* en mitología, “el carácter falso de la racionalidad que se ha soltado y escapado a sí misma [*{D}as Falsche der losgelassenen, sich selbst entlaufenen Rationalität*]” (Adorno, 1966: 44), sin recurrir para ello un principio en la “esfera del origen absoluto” al modo en que, de acuerdo con Adorno, lo pretendiera una ontología como la de Heidegger (cfr. Adorno, 1966: 44). Ello conduce a la dialéctica negativa a una reflexión que, por un lado, permita reformular el modo en que ha de ser comprendida la relación entre el pensamiento y el ser, entre el concepto y el objeto y, por el otro, reconstruye de ese modo el concepto mismo de experiencia. Es de esto que pasaré a ocuparme en los dos apartados siguientes.

II

Como ya se ha señalado, una idea central que recorre a la dialéctica negativa es la de que los objetos no pueden ser reducidos a sus conceptos (*die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen*, dirá Adorno (Adorno, 1966: 17)). Esta irreductibilidad del objeto a su concepto expresa lo que podría ser el principio de la dialéctica negativa, a saber: el de la no-identidad entre objeto y sujeto, en este caso entre objeto y concepto. La dialéctica negativa se comprende así como una crítica a “la apariencia de identidad [*den Schein von Identität*]” que parece ser inherente al propio pensamiento que en ella se concibe como un proceso de identificación reiterado (cfr. Adorno, 1966: 17) que expresa, a su vez, al propio principio identificante de la lógica que rige a la sociedad moderna. La dialéctica negativa se dirige por el contrario más bien a “lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad [*das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität*]” y se comprenderá a sí misma por ello como “la conciencia consecuente de no-identidad [*das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität*]” (Adorno, 1966: 17). Para ella se trata de mostrar entonces cómo los conceptos –y en este punto Adorno remite al concepto del ser al inicio de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel¹¹– se refieren en forma constitutiva a lo no-conceptual y van en ese sentido, por así decirlo –señala Adorno siguiendo aquí a Emil Lask– más allá de sí mismos (cfr. Adorno, 1966: 23). “La reflexión filosófica se asegura de lo no-conceptual en el concepto [*Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff*]” (Adorno, 1966: 23). La bisagra de la dialéctica negativa es por ello, afirma Adorno, transformar la dirección del concepto y de la conceptualidad en general, orientándola hacia lo no-idéntico (cfr. Adorno, 1966: 24). Es justamente en virtud de este carácter constitutivo de lo no-conceptual en el interior del concepto que se diluye la compulsión de la identidad que constituye al propio concepto y coloca a éste en el interior de una tensión constitutiva que lo conduce más allá de sí mismo (cfr. Adorno, 1966: 24). En este “desencantamiento del concepto [*Entzauberung des Begriffs*]” reside el antídoto de la filosofía, apunta Adorno (cfr. Adorno,

1966: 24). En virtud de ello ésta se sumerge en lo que le es heterogéneo en la forma en que lo pretendiera inicialmente la *Fenomenología* de Hegel o lo buscara –desde el ámbito de la teoría social– Georg Simmel (cfr. Adorno, 1966: 24).¹² Es en este sentido que Adorno señala que la filosofía debe mantener, en el trabajo y en el movimiento mismo del concepto, al modo de un correctivo del mismo, “...el momento del juego [*das Moment des Spiels*]” que parece haber sido desterrado por su proceso de su cientificación (cfr. Adorno, 1966: 25-26) y, en ese sentido, un momento “estético [*das ästhetische Moment*]”:¹³

El concepto filosófico no desiste de la nostalgia que anima al arte como algo carente de concepto y cuyo cumplimiento se le escapa a su inmediatez como una apariencia [*Der philosophische Begriff läßt nicht ab von der Sehnsucht, welche die Kunst als begrifflose beseelt und deren Erfüllung ihrer Unmittelbarkeit als einem Schein entflieht*] (Adorno, 1966: 27).

Como órgano del pensamiento y, a la vez, muro entre el propio pensamiento y el objeto a ser pensado, el concepto niega aquella nostalgia. En esta negación se localiza, sin embargo, el esfuerzo por ir más allá del concepto por medio del concepto mismo (cfr. Adorno, 1966: 27). Ello requiere introducir diferenciaciones más finas en el interior del concepto para buscar dar cuenta precisamente de aquello que se le escapa, de formar y aplicar el concepto en una diferenciabilidad que alcance hasta lo más pequeño del objeto [*“einzig Differenziertheit reicht ans Kleinste heran”*], anota Adorno (cfr. Adorno, 1966: 55). La comprensión que Hegel ha ofrecido del concepto y de la relación de éste con el objeto, con su contenido –esto es, con lo no-conceptual– no puede ser considerada en este sentido sino abstracta y general (cfr. Adorno, 1966: 49). Con ello él parece haber reproducido una suerte de “fetichismo del concepto [*Begriffsfetichismus*]” que ha impregnado también a la filosofía académica (cfr. Adorno, 1966: 58). Una de las tentativas más significativas en la primera mitad del siglo XX por romper ese “fetichismo del concepto” es para Adorno la vinculada al existencialismo, especialmente a la figura de

Sartre, a quien le reprocha no haber advertido –menos aun criticado– el modo en que el comunismo se sepultó a sí mismo bajo un sistema de administración tan pronto accedió al poder (cfr. Adorno, 1966: 59). Además, el énfasis de Sartre sobre la espontaneidad absoluta y la decisión en el vacío parecen prolongar la línea abierta por la antigua categoría de cuño idealista de la “acción de hecho libre del sujeto [*der freien Tathandlung des Subjekts*]” indiferente ante toda forma de objetividad. Sin embargo, afirmará Adorno críticamente, la idea de una libertad absoluta para decidir es una ilusión romantizante como lo era la del “Yo absoluto” que pone desde sí mismo al mundo para instaurar una comunidad utópica. La subjetividad comprendida de modo absoluto no consigue escapar así de su entrelazamiento con la dominación, algo que se advierte en forma clara en Sartre, según Adorno, pues el filósofo francés no consiguió analizar esta imbricación en sus obras filosóficas más relevantes aunque sí tematizar en algunos de sus dramas (cfr. Adorno, 1966: 59-60).

La dialéctica negativa, por su parte, se propone destruir, como ya se ha dicho, el fetichismo del concepto, de desencantar al concepto al interrogarlo sobre la pretendida irrevocabilidad de lo existente, preguntándose por sus condiciones de emergencia y desarrollo, desplegando una mirada histórica que comprenda a lo existente como algo devenido bajo ciertas condiciones que es necesario descifrar al modo de una “lectura de lo que es como el texto de su devenir [*Lesen des Seienden als Text seines Werdens*]” (Adorno, 1966: 62). Ello expresa una tentativa por historizar al concepto y, con él, al propio pensamiento, en contra tanto de la tendencia predominante en el pensamiento contemporáneo a deshistorizarlo [*enthistorisieren*], como en contra de la pretensión por introducir en él una comprensión reducida y simplificada de la historia que considere a ésta como una ciencia positiva de hechos [*Tatsachewissenschaft*], buscando encontrar en el ámbito de lo inmediatamente dado el fundamento de todo conocimiento y convirtiendo al presente en una suerte de eternidad que hace de lo dado algo irrebাসable (cfr. Adorno, 1966: 63). Esta historización del pensamiento y del concepto apunta no solamente a la reflexión sobre las condiciones de su aplicación a

los objetos, sino también a una interrogación sobre las condiciones de su propia emergencia, formación y devenir. Es en este sentido que la dialéctica negativa puede dirigir su mirada hacia la forma en que los conceptos —especialmente, aunque no sólo, los conceptos que guían nuestras prácticas y regulan nuestra interacción con los otros— han surgido, se han formado e interpretado en el interior de tensiones, luchas y rupturas que caracterizan tanto al pensamiento como a la sociedad sobre la que el pensamiento reflexiona y de la cual él es a la vez una parte constitutiva. Es de este modo en que a través del concepto se desentraña la inmediatez, se penetra en sus objetos endurecidos, para, de ese modo, realizar en el orden del concepto lo que el propio concepto parece precisamente impedir [*“Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verbindet”*, señala Adorno para formular esta tensión inmanente al concepto (Adorno, 1966: 62)]. Es en el concepto, en el conocimiento, donde se restañan las heridas que el propio concepto ha producido. Es ello lo que lleva a un concepto a remitir a otro y, de esa manera, a delinear gradualmente una constelación de conceptos en la que resuena, al decir de Adorno, la esperanza del nombre que no apunta a encuadrar categorialmente a la cosa (cfr. Adorno, 1966: 62). Es en este sentido que se comprende mejor el lenguaje de la filosofía a partir de su negación: lo que ella critica en las palabras es la pretensión a la verdad inmediata que ellas plantean, el establecimiento incuestionado de la identidad sin resto entre la palabra y la cosa que es el pivote de toda ideología de afirmación de la positividad existente (cfr. Adorno, 1966: 62-63). Es aquí que se expresa la dimensión esencialmente crítica, la dimensión negativa de la dialéctica a la que habremos de volver al final de este ensayo (ver apartado IV).

III

En el modo en que ha sido expuesta anteriormente, la dialéctica negativa se opone, dirá Adorno, al “empobrecimiento de la experiencia mediante la dialéctica” buscando atender a la “diversidad cualitativa de la expe-

riencia” (cfr. Adorno, 1966: 18). Es en ese sentido que Adorno remite en su *Einleitung* al modo en que la dialéctica y, con ella, la propia razón fueron comprendidas por Platón. En efecto, en la dialéctica negativa el trabajo del concepto no se comprende como *synagogé* [συναγωγή], como ensamble o aglutinación de los fenómenos dispersos y ascenso desde ellos a un concepto universal que los englobe por igual. Ella requiere más bien “la capacidad de la distinción [*Fähigkeit des Unterscheidens*]” (cfr. Adorno, 1966: 53) sin la cual la función sintética del pensamiento, su función de unificación abstracta, no puede ser realizada, algo que, recuerda Adorno, ya desde Platón –el primero en haber introducido a la matemática como modelo metódico del pensamiento– era claro: la igualdad debía ser pensada al lado de y a la vez con la desigualdad, lo cuantitativo con lo cualitativo, con la dimensión cualitativa, desigual, con el momento de la diferencia de la razón expresado por él a través de la *diaíresis* [διαίρεσις]¹⁴ (cfr. Adorno, 1966: 53). Una de las ideas rectoras del pensar que de ello se desprende es que la “conciencia debe –recordando siempre la distinción socrática y sofista entre *physei* y *thesei*– ajustarse a la naturaleza de las cosas, no proceder arbitrariamente con ellas [*Bewußtsein solle, eingedenk der Sokratischen und sophistischen Scheidung von physei und thesei, der Natur der Dinge sich anschniegen, nicht willkürlich mit ihnen verfahren*]” (Adorno, 1966: 53).¹⁵ Es en este sentido que, ya desde el nacimiento mismo de la dialéctica con Platón, la dialéctica parece contener dentro de sí un potencial reflexivo para realizar su propia autocrítica. En efecto, apunta Adorno: “Con ello se incorpora diferencia cualitativa no solamente a la dialéctica platónica, a su doctrina del pensar, sino que se interpreta como correctivo de la violencia de la cuantificación desatada [*als Korrektiv der Gewalttätigkeit losgelassener Quantifizierung interpretiert*]” (Adorno, 1966: 53). Es justamente ese momento cualitativo que permanece como “sustrato [*Substrat*]” del pensamiento cuantificante y que éste no puede eliminar totalmente el que, según la interpretación que Adorno realiza de Platón siguiendo a Zeller, no debe ser fracturado a fin de que la *ratio* no se transforme en “no-razón [*Unvernunft*]” (cfr. Adorno, 1966: 54). La

razón debe asociar así a su primer momento cuantificante –aquel que aparece cristalizado en la reflexión propia a la ciencia–, otro que constituye a la vez un segundo momento, un nivel adicional de reflexión, al integrar la cualidad, llevando y retraduciendo en forma incesante el primer nivel de reflexión –el de la ciencia y la razón cuantificante– en el segundo –esto es, el orientado al momento cualitativo que ahora aparece vinculado a la filosofía o, con más precisión, a la dialéctica en su figura de “dialéctica negativa” (cfr. Adorno, 1966: 54)¹⁶–. La dialéctica negativa y la comprensión de la razón que de ella dimana no apuntan, pues, a aniquilar el momento cuantificante cristalizado en la razón científica, sino, más bien, a mostrar su unilateralidad y absolutización, sus límites y, de ese modo, a la necesidad de desarrollarlo, criticarlo y complementarlo mediante el desarrollo de una reflexión de segundo nivel que atienda al momento cualitativo. Es a ello a lo que se refiere Hegel cuando señala en su *Ciencia de la Lógica* que la cantidad era ella misma una “cualidad”, que ésta mantiene su relevancia en lo cuantitativo y, a la vez, el *quantum* retorna a la cualidad (cfr. Adorno, 1966: 54).

La dialéctica negativa conlleva así un nuevo modo de concebir la experiencia filosófica. En efecto, apunta Adorno, no tiene a lo universal de modo inmediato; ella parte de lo particular y emprende, una y otra vez, al modo en que ya Heráclito lo señalaba, el camino de arriba hacia abajo –esto es, desde lo universal hacia lo particular– y, al mismo tiempo, desde abajo hacia arriba –esto es, desde lo particular hacia lo universal (cfr. Adorno, 1966: 57)–. Así comprendida, la experiencia filosófica de la que habla Adorno asegura en efecto la determinación real de los fenómenos mediante su concepto; no obstante, en ella, el concepto no se comprende ontológicamente, como una suerte de en-sí verdadero y autónomo. En él aparecen fusionados lo verdadero y, a la vez, lo no-verdadero; en él se expresan, pues, positividad y negatividad de lo universal, negatividad que remite a lo particular como aquello que salva: “La negatividad de lo universal a su vez”, afirma Adorno, “fija el conocimiento a lo particular como lo que salva [*Die Negativität des Allgemeinen ihrerseits fixiert die Er-*

kenntnis ans Besondere als das zu Errettende}” (Adorno, 1966: 57). Es precisamente en esta capacidad para desarrollar una experiencia del objeto en su diferenciabilidad que Adorno localiza “el momento mimético del conocimiento... el de la afinidad electiva del que conoce y de lo conocido [*das mimetische Moment der Erkenntnis...{...}...das der Wahlverwandschaft von Erkennendem und Erkanntem*]” (Adorno, 1966: 55), un momento que, por lo demás, parece haberse diluido –aunque sin desaparecer por completo– con el avance del proceso de la *Aufklärung* tomado en su conjunto pero que no puede ni podría jamás ser anulado totalmente sino bajo el precio de aniquilar a la propia *Aufklärung* y que remite en el seno de ella a una “ilusión mágica [*magische Täuschung*]” (cfr. Adorno, 1966: 55). La presencia de este momento mimético que ha acompañado indisolublemente al proceso de la *Aufklärung* posee una relevancia tal que Adorno llega a decir lo siguiente:

Si este momento fuera completamente suprimido, la posibilidad de que el sujeto conociera al objeto sería incomprensible sin más, la racionalidad desatada devendría irracional [*Wäre dies Moment gänzlich getilgt, so würde die Möglichkeit, daß Subjekt Objekt erkennt, unverständlich schlechthin, die losgelassene Rationalität irrational*] (Adorno, 1966: 55).

La crítica de Adorno a la dialéctica –sea la de Platón o bien la de Hegel– y, de ese modo, la propia dialéctica negativa se coloca así en el interior de la tradición y la conserva pero transformándola continuamente. Es aquí que Adorno coloca el sentido de la “experiencia espiritual” [*wie Denken, das der Tradition sich entäußern muß, verwandelnd sie aufbewahren könne; nichts anderes ist geistige Erfahrung* (Adorno, 1966: 64)]. Adorno cita a este respecto el modo en que la filosofía de Bergson y, aún más, la novela de Proust apuntaban en dirección de una “experiencia espiritual” así comprendida, inserta en la tradición y relacionada con ella como su negación determinada: “Pero la *methexis* de la filosofía en la tradición sería solamente su negación determinada [*Die Methexis der Philosophie an der Tradition wäre aber einzig deren bestimmte Verneinung*]” (Adorno, 1966: 64).

La dialéctica negativa practica una suerte de crítica inmanente al texto de la tradición que procede no al modo de una negación abstracta y universal de su contenido, sino que opera de modo determinado al modo de una “negación determinada [*bestimmte Negation*]”,¹⁷ señalando sus realizaciones y sus logros, pero también, al mismo tiempo, sus ambivalencias y sus denegaciones, sus deformaciones, sus vacíos así como sus conflictos y rupturas internos, reflexionando y a la vez tensando el lenguaje y los conceptos en los que la tradición se ha articulado (cfr. Adorno, 1966: 64-65).¹⁸

En esta que Adorno llama unas veces “experiencia filosófica [*philosophische Erfahrung*]” y otras “experiencia espiritual [*geistige Erfahrung*]” (cfr. por ejemplo: Adorno, 1966: 10 y 41) no se diluye en modo alguno la diferencia entre la “parte subjetiva de la experiencia espiritual y su objeto”. Por el contrario, más bien se presupone esta ausencia de identidad entre sujeto y objeto para delinear así un campo de contradicciones entre uno y otro que conduce a una relación más compleja tanto en el ámbito del conocimiento y en el de la reflexión, como en el de la acción en el marco del “mundo falso [*falsche Welt*]”, del “mundo administrado [*verwaltete Welt*]” dominado por la racionalidad instrumental (cfr. Adorno, 1966: 41). Ello requiere no solamente de una comprensión distinta de las relaciones con el objeto sino también de una concepción diferente del propio sujeto, de la conciencia, que ahora pasa a ser comprendida como “conciencia móvil (*Beweglichkeit ist dem Bewußtsein esentiell*, dirá Adorno (Adorno, 1966: 41)) que, por un lado, busca atender a la particularidad de los objetos y, al mismo tiempo, los considera en su ir más allá de sí mismos y, por el otro, no renuncia en modo alguno a la dimensión de la subjetividad, al papel del sujeto en la formación, articulación y elaboración de la experiencia, en aras de un ideal de objetividad que la aproximaría más bien a un positivismo ingenuo. En efecto, apunta Adorno en relación con esto último, la dialéctica negativa no requiere de “un menos”, sino más bien de “un más” de sujeto (cfr. Adorno, 1966: 50). Con la salvedad de que esta subjetividad subraya ahora no

solamente la dimensión del conocimiento cuantificante en el marco de la lógica de la autoconservación y la dominación, sino que incorpora en forma constitutiva la dimensión autorreflexiva. En efecto, a la tendencia a la cuantificación de los objetos corresponde, dirá Adorno, en el lado del componente subjetivo del conocimiento, la reducción del propio sujeto a un universal desprovisto de cualidades y puramente lógico, a una suerte de “residuo trascendental”, señala Adorno en una remisión implícita a las *Ideen...* de Husserl. Ahora se trata más bien, por el contrario, de comprender el proceso por el que el individuo se objetiva y convierte en conciencia individual en la unidad tanto de sí mismo como en la unidad de sus experiencias. Es ahí que se enlazan la unidad de la conciencia individual, por un lado, y la universalidad lógica, por el otro. Es ahí donde la conciencia individual articula –sin reducirse a autoconservación [*Selbsterhaltung*]– con su autorreflexión [*Selbstbesinnung*] para liberarse al ampliar de ese modo la comprensión de sí misma (cfr. Adorno, 1966: 56). La universalidad y la experiencia individual se vinculan aquí sin recaer ni en la abstracción universalista ni en la particularidad irracional, complementándose y corrigiéndose una a otra en forma incesante en un proceso inacabado de autorreflexión [*Selbstreflexion*] (Adorno, 1966: 56).

De este modo, no se trata de pensar cómo ha de organizarse y unificarse mediante el trabajo del concepto la diversidad del material sensible. El “telos de la filosofía” debe ser más bien, según Adorno, interpretar lo abierto y no descubierto, los fenómenos, en forma antisistemática (cfr. Adorno, 1966: 31), animado por la idea de que el concepto, el conocimiento, no puede jamás apropiarse por completo de ninguno de sus objetos (cfr. Adorno, 1966: 25), algo que, según Adorno, parece haber sido dejado de lado por la tendencia cuantificante que ha caracterizado a la ciencia desde Descartes (cfr. Adorno, 1966: 52). Así, la que Adorno llama en la *Einleitung* “la utopía del conocimiento [*die Utopie der Erkenntnis*]” sería no otra que la de “...abrir lo carente de concepto con conceptos sin igualarlo a éstos [*das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen*]”, (Adorno, 1966: 21), abrir aquello que no se deja

subsumir bajo la identidad (aquello a lo que Marx, al decir de Adorno, se refería cuando hablaba del “valor de uso”) a fin de que la “vida en general [*Leben überhaupt*]” pueda mantenerse bajo las condiciones de dominación impuestas por el imperio de lo universal y del valor de cambio (cfr. Adorno, 1966: 22). Es esta tentativa la que lleva al concepto al extremo del concepto mismo e, incluso, al límite de su propia comprensibilidad. “Verdaderos son solamente los pensamientos que no se comprenden a sí mismos [*Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen*]”, afirma Adorno en este pasaje que ya se encontraba en la *Minima Moralia* (Adorno, 1951: Aforismo 122). En la experiencia y en el concepto se entrelazan así la libertad y su negación, la *Aufklärung* y el impulso a la regresión desde ella, la autonomía y la opresión. Los propios antagonismos de la realidad y de la sociedad, sus tensiones y contradicciones se expresan así en el orden del concepto, en su trabajo y en el despliegue de su movimiento (cfr. Adorno, 1966: 58).

IV

La dialéctica negativa se propone realizar una “...[i]nmersión en lo individual” en un movimiento que impulsa a la “...inmanencia dialéctica potenciada hasta el extremo” y que requiere como uno de sus momentos constitutivos el de la libertad [*Versenkung ins Einzelne, die zum Extrem gesteigerte dialektische Immanenz, bedarf als ihres Moments auch der Freiheit*] (cfr. Adorno, 1966: 39) para poder eliminar las pretensiones del pensamiento basado en la lógica de la identidad. Ello implica establecer un límite a la “mediación completa en los objetos” como lo pretendiera Hegel. Esta pretensión de obligatoriedad sin sistema se traduce para Adorno en la exigencia de desarrollar no análisis conceptuales abstractos que se aplican sin más a una realidad informe, sino, mejor, en bosquejar “modelos del pensamiento [*Denkmodelle*]” que hagan justicia a la particularidad (cfr. Adorno, 1966: 39). Con ello no se trata de avanzar en dirección de

una suerte de nueva monadología. Se trata de destacar más bien el modo en que el modelo atiende a lo particular y, al mismo tiempo, a algo más que lo particular, aunque sin buscar subsumirlo bajo un concepto universal de carácter superior: “Pensar filosóficamente es tanto como pensar en modelos; dialéctica negativa [es] un conjunto de análisis de modelos [*Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen*]” (Adorno, 1966: 39).

Con ello, señala Adorno, la filosofía –y, en general, la teoría– inicia una reflexión sobre su propia condición de posibilidad que es, a la vez, la condición de su propia anulación: “También en esa medida [la] teoría filosófica quiere decir su propio fin: mediante su realización efectiva [*Auch insofern meint philosophische Theorie ihr eigenes Ende: durch ihre Verwirklichung*]” (Adorno, 1966: 39). Como precursores de un modo análogo de considerar la filosofía y su relación con la realidad Adorno cita a la “Ilustración francesa [*französische Aufklärung*]” en su esfuerzo por otorgar a su concepto central –a saber, el de la razón– una pretensión sistemática; no obstante, el entrelazamiento constitutivo de su idea de razón con una edificación objetivamente racional de la sociedad sustrae al sistema el *pathos* que él adquiere de nuevo tan pronto como la razón en tanto que idea renuncia a su realización efectiva y se absolutiza como espíritu. Así, el pensar que propone la *Enciclopedia* como algo organizado racionalmente y, al mismo tiempo, discontinuo, asistemático, relajado, no hace más que expresar el espíritu autocrítico de la razón misma. Es precisamente en este ejercicio de reflexión y autocrítica sobre sí mismo en lo que consiste la libertad del espíritu (cfr. Adorno, 1966: 40). La dialéctica aparece de este modo vinculada constitutivamente al esfuerzo de la razón por desarrollar un ejercicio de reflexión de crítica sobre sí misma y sobre su relación con la realidad, con el espacio institucional en el que se pretende enclaustrar al pensamiento, resistiendo en todo momento a convertirse en una suerte de técnica o método argumentativo en el medio del concepto tal como se practica por los especialistas en el ámbito académico (cfr. Adorno, 1966: 40). Con ello la dialéctica negativa

se ve llevada más allá de la esfera del conocimiento en sentido estricto. Adorno recuerda a este respecto la metamorfosis de las categorías epistemológicas en morales y, diríamos nosotros, también en políticas, que ha caracterizado a la historia de la filosofía desde Kant (cfr. Adorno, 1966: 45). Es aquí donde se abre el espacio en el que se sitúa la crítica.

En efecto, la crítica a la dialéctica y al sistema pasa por la tentativa de comprender a lo particular, de atender aquello singular que el sistema había pretendido subsumir. Se trata, pues, de desarrollar una mirada que comprenda los fenómenos en el interior de un campo de tensiones considerándolos como remitiendo más allá de lo que ellos meramente son (cfr. Adorno, 1966: 39), poniendo de relieve sus contradicciones, sus fisuras, sus disonancias, su negatividad. Se trata, dice Adorno, de dirigir la mirada más bien a lo divergente, a lo disonante, a lo negativo [*divergent, dissonant, negativ*] (cfr. Adorno, 1966: 17). Solamente una mirada semejante, podría decirse con Adorno, sería capaz de localizar en el orden de lo existente tanto la dimensión de dominación como, al mismo tiempo, los momentos, presentes ya en lo existente mismo, que remiten más allá de la dominación (cfr. Adorno, 1966: 52). El paradigma de una crítica semejante es el de la “negación determinada [*bestimmte Negation*]” (cfr. Adorno, 1966: 48) y el de una crítica inmanente. Uno y otro se mueven en coordenadas que remiten, por un lado, a Hegel y a la interpretación que de la dialéctica hizo Marx, y, por el otro, al Romanticismo alemán, especialmente a Friedrich Schlegel, en la forma en que su reflexión fue interpretada por Walter Benjamin en *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* (1920). En el caso de Hegel, la guía es ofrecida por el concepto de “negación determinada” en el marco de la distinción entre la Nada como oposición al Ser puro, de un lado, y la Nada como oposición a un Algo, de otro lado. Comprendida como negación de algo, la negación determinada no es en modo alguno abstracta y en definitiva vacía, sino que poseerá siempre un contenido.¹⁹ En el caso de Schlegel y del modo en que su concepto de crítica fue retomado y desarrollado por Walter Benjamin, se trata de desplegar una mirada similar a aquélla con la que los *Frühromantiker* habían determi-

nado como tarea de la crítica de arte [*Kunstkritik*] justamente “el despliegue de la reflexión... en una obra [*die Entfaltung der Reflexion... in einem Gebilde*]” poniendo al descubierto “...sus disposiciones secretas, realizar sus intenciones encubiertas... hacerla absoluta. Es claro, para los románticos la crítica es menos enjuiciamiento de una obra que el método de su consumación [*die geheimen Anlagen des Werkes selbst aufdecken, seinen verborgenen Absichten vollstrecken... es absolut machen. Es ist klar: für die Romantiker ist Kritik viel weniger die Beurteilung eines Werkes als die Methode seiner Vollen- dung*]” (Benjamin, 1920: 69). Adorno parece integrar ambas coordenadas en una propuesta de crítica que considera las diversas formas de mediación entre la sociedad, de un lado, y el pensamiento y la reflexión que ella realiza sobre sí misma y sus tensiones desde el parámetro “diferencia inmanente de los fenómenos con relación a aquello que ellos, desde sí mismos, pretenden ser [*nach dem Maß der inmanenten Differenz der Phänomene von dem, was sie von sich aus zu sein beanspruchen*]”, por el otro (Adorno, 1966: 48). Es aquí donde, para Adorno, puede ser localizado el aspecto positivo de Hegel, es decir, en el haber destacado la función y sentido de lo negativo. Es así, recuerda Adorno, que el pensar aparece caracterizado ya desde el prólogo a la *Phänomenologie des Geistes* como “el principio negativo [*das negative Prinzip*]” que se opone radicalmente a la positividad (cfr. Adorno, 1966: 48).²⁰ El trabajo de lo negativo que caracteriza a la reflexión por ello no se entrega sin más a los datos sensibles, a la mera positividad, a la realidad tal como ella es (cfr. Adorno, 1966: 48). Esta negación, sin embargo, no puede proceder de manera abstracta ni vacía al modo de una negación universal por indeterminada. Es más bien una negación determinada que se propone analizar y exponer, a modo de ejemplo, cómo las ideas rectoras de la Modernidad —por ejemplo, las de razón, libertad o igualdad— que han sido conquistadas en virtud de luchas políticas y sociales de diverso alcance —desde huelgas y protestas hasta levantamientos y revoluciones— no han podido ser realizadas completamente y se han transformado en imágenes deformadas [*Zerrbilder*] que reducen su contenido y obstaculizan su realización que es justamente, como lo viera Benjamin, hacia donde se dirige

la propia crítica (cfr. Adorno, 1966: 32). Así, la crítica procede tomando como hilo rector ideas como las anteriormente mencionadas en contra del desprecio reactivo que ellas hacen de sí mismas (cfr. Adorno, 1966: 47), comprendiéndolas como contenidas en la época y las sociedades modernas al modo de su signatura indeleble y, a la vez, distorsionadas y denegadas por esas mismas sociedades (cfr. Adorno, 1966: 47). La crítica procede entonces historizando tanto al concepto como al propio presente, mostrando cómo uno y otro han sido el resultado de luchas incesantes, de conflictos inacabados que se expresan tanto en el orden de la política como en el del pensamiento, dando lugar a redes conceptuales y categorías que se ponen en marcha una y otra vez como dispositivos de luchas sociales, políticas y filosóficas buscando mostrar, en primer lugar, cómo las ideas normativas rectoras que orientan a una sociedad van siempre más allá —y es aquí, y no en una pretendida ontología en la que Adorno parece a veces recaer, donde, en mi opinión, tendría que colocarse su “negatividad”²¹— de sus respectivas articulaciones sociales, políticas e institucionales específicas, ofreciendo con ello a la vez un soporte para la posibilidad de perfeccionar a la luz de ellas fallas, limitaciones e insuficiencias de su respectiva realización efectiva, de superar las exclusiones fácticas en ellas presentes, atendiendo así a la distancia, a las disonancias cognitivas entre la pretensión normativa y la realidad fáctica, haciendo visibles a la vez formas y mecanismos hasta entonces invisibilizados de opresión y de denegación de la autonomía (estén ellos vinculados a la adscripción de clase o, añadiríamos hoy en día, a adscripciones de género, de etnia, etc.). La crítica se comprende en este sentido, como ya se ha dicho, en la línea de la *Ideologiekritik* de cuño marxista. No obstante, la noción de crítica que delinea Adorno puede ser desarrollada en un segundo momento para dirigirla autorreflexivamente e interrogar de ese modo a las propias ideas normativas rectoras que ella ha presupuesto y que la impulsan en forma constitutiva. Es en este sentido que la crítica puede distanciarse de dichas ideas aunque no para abandonarlas, sino para comprenderlas como algo devenido históricamente —y en ese sentido relativizarlas y cuestionarlas al

considerarlas, sea como producto de una contingencia— o como resultado de determinadas asimetrías y relaciones y prácticas de poder en el sentido en que ya lo vieran, por ejemplo, Friedrich Nietzsche o, más recientemente, Michel Foucault.²² Uno y otro momentos permitirían a la crítica determinar los desplazamientos en el significado de los ideales rectores de la sociedad, mostrando la transformación de un ideal normativo en una práctica social de control y en una relación de poder²³ para abrir así la posibilidad de concretar, descifrar y reinventar estos mismos ideales rectores en formas nuevas en cada distinta constelación histórica y evitar de este modo su reducción sin más a relaciones y dispositivos de poder determinados. Acaso sea la compleja articulación entre estos dos momentos que le son constitutivos lo que le permita a la crítica apuntar hacia lo que Adorno llama en esta *Einleitung* “utopía”, aunque una utopía que no podría estar vinculada a la idea de un estadio final en el que presuntamente se resolverían todos los conflictos que acompañan a las sociedades y a la existencia humanas y que no podría por ello ser vinculada a la idea en último análisis romantizante de una reconciliación última, sino que simplemente indicaría la irrealizabilidad plena de nuestros ideales rectores, la perpetua disonancia entre el concepto y la realidad existente, la imposibilidad de acceder sin resto a un conocimiento pleno de contenido: “Conocimiento que quiere el contenido, quiere la utopía [*Erkenntnis, die den Inhalt will, will die Utopie*]” cuyo inextinguible color procede de lo no-existente a cuyo servicio se encuentra el pensamiento negativo: “Solamente la lejanía más exterior sería la cercanía; filosofía es el prisma que capta su color [*Allein erst äußerste Ferne wäre die Nähe; Philosophie ist das Prisma, das deren Farbe auffängt*]” (Adorno, 1966: 66).

Notas

¹ Todas las traducciones de textos del alemán al español que aparecen a lo largo de este ensayo han sido realizadas por mí, G. L.

² Así, las reflexiones presentadas en la *Negative Dialektik* fueron desarrolladas por Adorno, como se acaba de decir, en obras anteriores a la publicación de esta obra y, además, en cursos y seminarios realizados en el marco de su actividad docente, ante todo en las *Vorlesungen* desarrolladas en el periodo que abarca de 1960 a 1966. Entre ellas destaca, por supuesto, la *Vorlesung über Negative Dialektik* impartida en el *Wintersemester* 1965/1966 (ver en la Bibliografía al final el apartado: *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*).

³ Por lo demás el juicio que Adorno formula sobre Benjamin en esta obra parece fulminante, a saber: derrotismo frente a su propio pensamiento motivado por “un resto de positividad undialéctica [*einem Rest undialektischer Positivität*]” que Benjamin habría arrastrado consigo desde su fase teológica e introducido sin cambio alguno en su etapa materialista (cfr. Adorno, 1966: 30). La alternativa a Benjamin parece ofrecerla más bien, de acuerdo con Adorno, el propio Hegel al concebir al pensar –ya antes de cualquier contenido particular– como una actividad de negación, como un “negar, resistir contra lo que a él se le impone” (cfr. Adorno, 1966: 30). Vuelvo más adelante sobre este punto (véase a este respecto el apartado IV del presente ensayo).

⁴ Adorno se refiere aquí, sin citarlo, al pasaje de la Introducción a las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* en el que Hegel se refiere a aquello que no aparece integrado en la esfera de realización de la razón como “*nur faule Existenz*” (Hegel, HW 12: 53).

⁵ Cfr. Karl Marx, *Das Kapital*, I, Berlín 1955: 621 y Karl Marx/ Friedrich Engels: *Kommunistisches Manifest*. Stuttgart, 1953: 10. Ambos pasajes citados en: Adorno, 1966: 403, Nota 9.

⁶ Adorno habla aquí expresamente de “este esquema antropológico [*{D}ies anthropologische Schema*]” (cfr. Adorno, 1966: 33).

⁷ Las referencias a Trendelenburg y a Croce se encuentran en las notas a la *Einleitung* (cfr. Adorno, 1966: 17 y 403).

⁸ Adorno se refiere aquí especialmente a *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896). Ver a este respecto: Adorno, 1965-1966: 106-113.

⁹ En el caso de Husserl, Adorno piensa ante todo en *Logische Untersuchungen* (1900-1901) (especialmente en la segunda investigación: *Die ideale Einbeit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien* y en las reflexiones sobre la “*intuición categorial {kategoriale Anschauung}*” que aparecen en la sexta) y en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), particularmente en el apartado *Wesen und Wesenserkenntnis* con el que inicia esta obra. Cfr. Adorno, 1965-1966: 106-113.

¹⁰ Aquí Adorno remite a su propia obra: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (cfr. Adorno, 1966: 21 y 403).

¹¹ Cfr. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), HW 5: *Erstes Buch. Die Lehre vom Sein. Erster Abschnitt: Bestimmtheit (Qualität), Erstes Kapitel: Sein*, pp. 82-115.

¹² Muy probablemente Adorno esté pensando en el análisis de lo vivido de modo inmediato que Georg Simmel desarrollara bajo el influjo precisamente de Bergson en *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918) y cuyo último capítulo *Das individuelle Gesetz* analiza justamente el problema de la relación entre lo universal y lo particular en el modo en que le preocupa a Adorno en la *Negative Dialektik*.

¹³ En un sentido, aclara Adorno, distinto al de Schelling (cfr. Adorno, 1966: 26).

¹⁴ Adorno remite aquí a la obra clásica de Zeller *Die Philosophie der Griechen*, 2,1. Tübingen, 1859, p. 390 (cfr. Adorno, 1966: 403, notas 11 y 12). Es preciso ver a este respecto, además: Platón: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Fedro* y *Leyes*, especialmente los siguientes pasajes: *Político*, 285, *Sofista*, 253 y *Leyes* 89 3b1- 894 c9. Cfr. Stenzel, 1931 y Fragstein, 1967. Ver también: Schäfer, 2007.

¹⁵ Adorno piensa aquí con seguridad en el *Cratilo*.

¹⁶ Me parece que es ésta la idea que se prolonga y reaparece nuevamente en *Erkenntnis und Interesse* de Habermas donde su autor insiste la necesidad de liberar el potencial de crítica y reflexión de la razón, potencial inhibido y obstaculizado por el positivismo (cfr. Habermas, 1968).

¹⁷ Vuelvo hacia el final de este ensayo a este punto.

¹⁸ Es en este sentido que Adorno insiste en rescatar la dimensión retórica del lenguaje, de la dialéctica y de la propia crítica: "Dialéctica, entendida según el sentido de la palabra como órgano del pensamiento, sería la tentativa por salvar críticamente el momento retórico: aproximar la cosa y la expresión una a la otra hasta la indiferencia [*Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern*]" (cfr. Adorno, 1966: 66). Tal parecía ser para Adorno el impulso que animara inicialmente a la Fenomenología de Husserl que, de modo ingenuo, mediante el análisis de las palabras quería acceder a la verdad y asegurarla. La retórica, por el contrario, y en este punto Adorno tiene en mente tanto a Cicerón como a Diderot, busca restablecer en forma adecuada el vínculo indisoluble entre pensamiento, realidad y lenguaje, para potenciar así la dimensión autorreflexiva y crítica del propio pensamiento. El momento retórico apunta así al contenido, comprendiéndolo no como algo clausurado en sí mismo ni decidido ya de antemano que retorno siempre idéntico a sí mismo, sino más bien como algo abierto. Así entendida, la retórica es una crítica del mito que apunta más bien a la utopía. El pensamiento moderno se caracterizaría así, entre otras cosas, por su marcada tendencia antirretórica (cfr. Adorno, 1966: 65-66). Dejo

solamente indicado la posibilidad de establecer un puente entre estos señalamientos con los análisis de Perelman (1952 y 1977) y Ong (1958).

¹⁹ Es así que se expresa Hegel a este respecto en la *Einleitung. Allgemeiner Begriff der Logik* a la *Wissenschaft der Logik*:

Hay aquí figuras de la conciencia, cada una de las cuales en su realización, se disuelve a la vez a sí misma, y tiene por resultado su propia negación —y con ello transita a una figura superior—. La única manera de *adquirir el progreso científico* —en cuya completamente *simple* intelección debemos esforzarnos esencialmente— es el conocimiento de la proposición lógica de que lo Negativo es también positivo o de que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en la nada abstracta, sino esencialmente sólo en la negación de su contenido *particular*, o que una negación semejante no es toda negación, sino *la negación de la cosa determinada*, que se disuelve, por tanto negación determinada. Por tanto, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta —lo que es propiamente una tautología, porque, de otro modo sería un inmediato, no un resultado—. Al ser lo que resulta, es decir, la negación, negación *determinada*, ella tiene un *contenido*. Ella es un nuevo concepto, pero el concepto superior, más rico que el precedente, pues ella se ha enriquecido con la negación, con el contrario de dicho concepto precedente, lo contiene, pero también contiene algo más que él y es la unidad de sí mismo y de su opuesto. En esta vía se tiene que formar el sistema de los conceptos en general y completarse en una marcha incesante, pura, sin tomar dentro de sí nada del exterior [*Es sind hier Gestalten des Bewußtseins, deren jede in ihrer Realisierung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigene Negation zu ihrem Resultate hat — und damit in eine höhere Gestalt übergegangen ist. Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen — und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist —, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert, — was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. — In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden*] (Hegel HW 5, 49).

En sus *Drei Studien zu Hegel*, Adorno se expresará a este respecto en forma inequívoca de la siguiente manera:

El nervio de la dialéctica como método es la negación determinada. Ella se basa sobre la experiencia de la impotencia de la crítica siempre y cuando ésta se mantiene en lo universal, por ejemplo despacha al objeto criticado al subsumirlo desde arriba bajo un concepto como su mero representante. Fructífero es solamente el pensamiento crítico que desprende la fuerza acumulada en su propio objeto [*Das Nerv der Dialektik als Methode ist die bestimmte Negation. Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält, etwa den kritisierten Gegenstand erledigt, indem sie ihn von oben her einem Begriff als dessen bloßen Repräsentanten subsumiert. Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet*] (Adorno, 1963: 318).

²⁰ Es en este sentido que Adorno cita en nota a pie el siguiente pasaje del prólogo a la *Fenomenología* de Hegel:

La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, del más grande y maravilloso de los poderes o, mejor dicho, del poder absoluto. El círculo que descansa cerrado dentro de sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. El inmenso poder de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance una existencia propia y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad efectiva en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del Yo puro [*Die Thätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältniß. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs*] (Hegel, 1807: 27).

²¹ Cfr. a este respecto los pertinentes señalamientos de Michael Theunissen sobre el concepto de “negatividad” en Adorno en: Theunissen, 1983.

²² Cfr. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift* (1887) y Foucault, 1971, al igual que: Michel Foucault: *Was ist Kritik* donde se ofrece una lectura genealógica del concepto kantiano de *Aufklärung*.

²³ Véase por ejemplo en Foucault, 1975.

Bibliografía

Literatura primaria

ADORNO, Th. W. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Bde. 1–20 (in 23 Bdn. geb.). 1. Auflage. Frankfurt am Main 1970-1980. – [Rev. Taschenbuch-Ausg.] Frankfurt am Main 1997.

_____, *Nachgelassene Schriften*. Hrsg. vom Theodor W. Adorno Verlag. Frankfurt am Main 1993 y ff.

Abteilung IV: Vorlesungen

- Band 1: *Erkenntnistheorie* (1957/58). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 2: *Einführung in die Dialektik* (1958). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 3: *Ästhetik* (1958/59). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 4: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 5: *Einleitung in die Philosophie* (1959/60). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 6: *Philosophie und Soziologie* (1960). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 7: *Ontologie und Dialektik* (1960/61) Frankfurt am Main: Suhrkamp,

- Band 8: *Ästhetik* (1961/62). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 9: *Philosophische Terminologie* (1962/63). Frankfurt am Main:
Suhrkamp,
Band 10: *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Frankfurt am Main:
Suhrkamp,
Band 11: *Fragen der Dialektik* (1963/64). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 12: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964/65).
Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 13: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65).
Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 14: *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965). Frankfurt am Main:
Suhrkamp,
Band 15: *Einleitung in die Soziologie* (1968). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 16: *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
Band 17: *Kranichsteiner Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp,

_____, *Briefe und Briefwechsel:*

- Bd. 1: *Theodor W. Adorno – Walter Benjamin: Briefwechsel 1928-1940*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
Bd. 2: *Theodor W. Adorno – Alban Berg: Briefwechsel 1925-1935*. Frankfurt
am Main: Suhrkamp, 1997.
Bd. 3: *Theodor W. Adorno – Thomas Mann: Briefwechsel 1943-1955*. Frankfurt
am Main: Suhrkamp, 2002.
Bd. 4/1: *Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: Briefwechsel 1927-1937*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
Bd. 4/2: *Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: Briefwechsel 1938-
1944*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
Bd. 4/3: *Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: Briefwechsel 1945-
1949*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
Bd. 4/4: *Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: Briefwechsel 1950-
1969*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
Bd. 5: *Theodor W. Adorno: Briefe an die Eltern. 1939-1951*. Herausgegeben
von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp,
2003.
Bd. 7: *Theodor W. Adorno – Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923-1966*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
Bd. 8: *Theodor W. Adorno – Gershom Scholem: Briefwechsel 1939-1969*. Berlin:
Suhrkamp, 2015.

- _____, (1931): *Die Aktualität der Philosophie*, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 1, pp. 325-344.
- _____ & Horkheimer, Max (1947): *Dialektik der Aufklärung*. En: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Band 5. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
- _____, (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 4.
- _____, (1963): *Drei Studien zu Hegel*, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 5, pp. 247-381.
- _____, (1966): *Negative Dialektik*, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 6.
- _____, (1965-1966): *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- _____, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Tübingen 1933, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 2.
- _____, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart 1956, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 1.
- _____ & Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam 1947, en: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, 19 Bände, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Band 5), S. Fischer, Frankfurt 1987.

Literatura secundaria:

- BENJAMIN, Walter (1920): *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, en: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bände I–VII, Suppl. I–III (in 17 Bänden gebunden). 1. Auflage. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1999. Revidierte Taschenbuch-Ausgabe: Bände I–VII, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991. Band I/1.
- BERGSON, Henri (1896): *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origin of Negative Dialectics*. Free Press, New York, 1979.
- COOK, Deborah (ed.): *Theodor Adorno: Key Concepts*. Acumen, Stocksfield 2008.
- FOUCAULT, Michel (1971): *Nietzsche, la Genealogie et l'histoire*, en *Dits et Écrits*. Vol. II. Gallimard, Paris, pp. 136-156 (traducción castellana: *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Pre-Textos, Valencia, 1992).
- _____, (1975): *Surveiller et Punir: naissance de la prison*. Gallimard, Paris (Traducción castellana: *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI Editores, México, 1976).

- FRAGSTEIN, Artur v. (1967): *Die Diairesis bei Aristoteles*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- HABERMAS, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968; Neuauflage mit einem neuen Nachwort 1994.
- HEGEL, G.W.F.: *Werke in zwanzig Bänden und Register*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____, (HW 3): *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hegel Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 5, 6): *Wissenschaft der Logik* (1812-1816). Hegel Werke 5 und 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 7): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821). Hegel Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW, 8, 9, 10): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817). Hegel Werke 8, 9 und 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 12): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837). Hegel Werke 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 13): *Vorlesungen über die Ästhetik* (1835-1838). Hegel Werke 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 19): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833-1836). Hegel Werke 19. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- HORKHEIMER, Max (1937a): *Traditionelle und Kritische Theorie* en: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, S. 245-294. se cita según: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, S. Fischer, Frankfurt, 1988 uff, Bd. 4, pp. 162-216.
- _____, (1937b): *Nachtrag* en: Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Band 4 1936-1941*. Hrsg. v. Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 217-225.
- HUSSERL, Edmund (1900): *Logische Untersuchungen : Band 1, Prolegomena zur reinen Logik*. 2. umgearb. Aufl., Halle: Niemeyer (1. Aufl. 1900).
- _____, (1901): *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Niemeyer.
- _____, (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle: Niemeyer, 1913.
- _____, (1936): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. 1936. En: Husserliana 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

- Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.
- HEINRICH, Dieter (1967): "Diagnose der Gegenwart", en: FAZ 10.10.1967.
- JAMESON, Fredric (2007): *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*. New York: Verso.
- Marx Karl / Engels Friedrich: Sus obras han sido publicadas en alemán en dos versiones: la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)* (Berlin (DDR): Dietz-Verlag desde 1975 / Berlin (Bundesrepublik): Akademie-Verlag desde 1990), y las *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Berlin (DDR): Dietz-Verlag 1956-1990 (43 Vols.). Las referencias a Marx presentadas en este trabajo se basan en la segunda de estas versiones, es decir en las *Marx-Engels-Werke (MEW)*:
- KARL MARX / Friedrich Engels: *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), en: MEW-Band 4, pp. 459-493.
- KARL MARX: *Das Kapital 3 Bde.* (1867, 1885, 1893), en: MEW- Bde. 23, 24 y 25
- MOORE, Barrington (1978): *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*. White Plains, N.Y. (Traducción castellana: *La injusticia : bases sociales de la obediencia y la rebelión*. UNAM, México, 1989).
- MÜLLER, Ulrich (2006): *Theodor W. Adornos "Negative Dialektik"*. WBG, Darmstadt
- MÜLLER-DOOHM, Stefan (1996): *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*. Campus, Frankfurt am Main 1996.
- _____ / Klein, Richard / Kreuzer, Johann (Hrsg.) (2011): *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart.
- NIETZSCHE, Friedrich (1887): *Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift*, en: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München und New York: Walter de Gruyter, 1980. Bd. 5.
- O'CONNOR, Brian (2005): *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- ONG, Walter (1958): *Ramus, method and the decay of dialogue: From the art of discourse to the art of reason*. Cambridge
- PERELMAN, Chaïm (1977): *L'Empire rhétorique*. Paris: Vrin, 1977.
- _____, / Olbrechts-Tyteca, L. (1952): *Rhétorique et philosophie : Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- PLATÓN: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1900-07 [Especialmente los Diálogos medios: *Cratylus* y *Phaedrus* y los tardíos: *Sophist*, *Statesman* / *Politicus* y *Law*].

- SCHÄFER, Christian (Hrsg.) (2007): *Platon-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHEIBLE, Hartmut (1989): *Theodor W. Adorno mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt, Reinbek.
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard (2009): *Theodor W. Adorno zur Einführung*. 5. Auflage. Junius, Hamburg.
- SIMMEL, Georg (1918): "Das individuelle Gesetz", en: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. En: Georg Simmel: *Gesamtausgabe in 24 Bänden - Band 12: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*. Band I, Herausgegeben von Rüdiger Kramme und Angela Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- STENZEL, Julius (1931): *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Nachdruck: Stuttgart: Teubner, 1961.
- THEUNISSEN, Michael (1983): "Negativität bei Adorno", en: Friedeburg, Ludwig v. /Habermas, Jürgen: *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 41-65.
- WESCHE, Tilo (2011): "Negative Dialektik: Kritik an Hegel", en: Müller-Doohm / Klein / Kreuzer (Hrsg.) (2011): *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Op. Cit., pp. 317-325.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1987): *Theodor W. Adorno*. C. H. Beck, München.
- Über Theodor W. Adorno* (1968): Mit Beiträgen von Kurt Oppens, Hans Kudzus, Jürgen Habermas, Bernard Willms, Hermann Schweppenhäuser und Ulrich Sonnemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ZELLER, Eduard Gottlob (1856-1868): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1856-1868; Leipzig: R. Reisland 3. A. 1876-1882.



Recepción: 7 de junio de 2016

Aceptación: 6 de julio de 2016

CULTURA Y SOCIEDAD EN ADORNO: ENTRE LA FETICHIZACIÓN Y LA RESISTENCIA¹

Neri Aideé Escorcía Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Suelen asociarse los planteamientos de Adorno con una apología del elitismo cultural; no obstante, una revisión cuidadosa de las ideas del teórico permitiría evaluar adecuadamente tal acusación. Este artículo parte del supuesto de que por una parte se encuentran las inclinaciones personales de Adorno y, por otra, su propuesta teórica. Si seguimos a Martin Jay, en el primer caso hay innegablemente un aristocratismo cultural, el cual se explica por su formación artística. No ocurre lo mismo en el segundo caso. En el texto titulado “La crítica de la cultura y la sociedad” Adorno denuncia un fenómeno general que está en la base de la industria cultural: la fetichización. Esta última se presenta cuando se niegan las relaciones dialécticas entre la cultura y la sociedad. Así, lo que subyace a las críticas de Adorno a la cultura de masas no es, como sostiene Jesús Martín-Barbero, un desprecio por las manifestaciones de la cultura popular, sino más bien una denuncia de la cosificación de la cultura. Cosificación que, vale decir, puede romperse si se reconocen los vínculos con lo social.

Palabras clave: T. W. Adorno, Cultura, Sociedad, Crítica inmanente, Fetichización.

Culture and society in Adorno: between fetishization and resistance

Adorno's approaches are often associated with an apology of cultural elitism. However, a careful review of this theoretician's ideas allows us to properly evaluate this

accusation. This essay assumes that Adorno's personal leanings were one thing, but his theory quite another. According to Martin Jay, the former undoubtedly shows cultural aristocratism, which can be explained by Adorno's artistic training. But the same cannot be said of the second case. In his *Critique of culture and society*, Adorno denounced a general phenomenon that underlies the cultural industry: fetishization, arguing that this occurs when the dialectical relations between culture and society are denied. Thus, what sustains Adorno's critique of mass culture is not contempt for manifestations of popular culture, as Jesús Martín-Barbero holds but, rather, a denouncement of the reification of culture; a reification that can be broken, it must be emphasized, if we recognize the links between the social and the cultural.

Keywords: T. W. Adorno, culture, society, immanent criticism, fetishization.

Neri Aideé Escorcía Ramírez

Es maestra en Filosofía de la Cultura por parte de la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Profesora titular tipo "B" de la misma institución. Ha publicado los artículos "Judith Butler: ¿feminismo foucaultiano?" en *Devenires*, año VIII, número 15, UMSNH, enero 2007; "Los inicios del feminismo mexicano: la cuestión de la mujer en Horacio Barreda y Hermila Galindo" en *GénEros*, año 20, Época 2, número 13, Universidad de Colima, agosto de 2013; "Entre Butler y Braidotti: la construcción política de los cuerpos", en *Erotismo, cuerpo y prototipos en los textos culturales*, libro coordinado por Adriana Sáenz Valadez y otras. Actualmente cursa el programa de Doctorado Institucional de Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" con un proyecto sobre el discurso poscolonial de Frantz Fanon en América Latina.

Había un hostelero, de nombre Adán, que mataba delante de su hijo con un palo las ratas que salían de sus guaridas al patio. A imagen de él se hizo su hijo, que le quería, la imagen del primer hombre. El olvido de esta imagen (...) es el triunfo de la cultura a la vez que su fracaso (...) Si (la cultura) aborrece el bedor es porque ella misma hiede.

Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*

Introducción

Theodor Wiesengrund Adorno nació en Fráncfort en 1903. Hijo de un judío asimilado y acaudalado (Oscar Alexander Wiesengrund) y de una soprano lírica (Maria Calvelli-Adorno), desarrolló una inclinación por las expresiones artísticas más sofisticadas. De allí la constante acusación de elitismo cultural dirigida contra Adorno. Más que un filósofo o sociólogo profesional, el teórico se concebía a sí mismo como un artista: “por origen y desarrollo temprano, yo era artista, músico, pero animado de un impulso a dar cuenta sobre el arte y su posibilidad ahora, en el cual también quería anunciarse algo objetivo”.² Por influencia de su madre, así como de la hermana de ésta —que era concertista de piano— Adorno inició sus estudios de piano y composición bajo la dirección de Bernhard Sekles. En 1924 conoció a Alban Berg en el Festival de Fráncfort de la Sociedad Universal de Música Alemana. En 1925 se trasladó a Viena y convenció a Berg de que le impartiera clases de composición. Al mismo tiempo Eduard Steuermann lo instruía en técnica pianística.

Durante su estancia en Viena, participó tanto en el círculo cultural liderado por Karl Krauss, como en el dirigido por Schönberg. En ambos casos, subraya Martin Jay, lo que más le agradaba a nuestro teórico era el hecho de que fueran ambientes cerrados. “Nunca, durante el resto de

su vida –escribe Jay–, abandonaría Adorno su elitismo cultural”.³ Y fue justamente ese elitismo, prosigue Jay, el que llevó a Adorno al circuito de Max Horkheimer. En 1938 se incorporó oficialmente al Instituto de Investigación Social. Su incorporación, junto con la de Leo Lowenthal –quien jugó un papel muy importante en las ideas que Horkheimer y Adorno desarrollaron a propósito de la industria cultural–,⁴ implicó un giro en los estudios del Instituto. Del análisis de la subestructura socioeconómica se pasó a la revisión de los fenómenos culturales;⁵ sin embargo, este giro nunca significó la disociación de los fenómenos culturales respecto de las condiciones materiales.⁶

Teniendo a la vista esta última observación, conviene volver sobre la acusación que continuamente se lanza sobre Adorno. A fin de evaluarla adecuadamente, me parece que deberíamos distinguir dos planos: por un lado, la innegable formación sofisticada del autor –tal como podemos apreciar en las líneas anteriores– y, por otro lado, las ideas vertidas en sus textos. De acuerdo con Jay, es innegable que lo primero moldeó las preferencias artísticas del autor alemán. Pero lo que resulta elitista en el terreno de las inclinaciones personales, no necesariamente se traduce en una apología teórica del elitismo cultural.⁷ Esta aparente contradicción puede resolverse si atendemos a los razonamientos que, a propósito de la *crítica inmanente*, expone Adorno en el escrito titulado “La crítica de la cultura y la sociedad”.

En lo que sigue reconstruiré las ideas adornianas sobre la cultura y la posibilidad de su crítica. Como ya indiqué, me interesa evaluar adecuadamente la acusación lanzada contra el pensador. Es necesario, entonces, aludir a una línea interpretativa más. A diferencia de la Jay, ésta no reconoce los intentos teóricos de Adorno por salvaguardar la distancia crítica. Me refiero a la lectura de Jesús Martín-Barbero. Sin desconocer las lecturas contemporáneas que se han elaborado en torno a las posiciones del autor alemán, me interesa discutir con la de Martín-Barbero, pues ésta surge en el seno de las discusiones que, sobre la cultura de masas y la cultura popular, tuvieron lugar en América Latina en la década de los ochenta.

La interpretación construida por el autor español influyó en las posiciones que en América Latina se tuvieron frente a Adorno y Walter Benjamin. Así, en “Industria cultural: capitalismo y legitimación” Martín-Barbero, valiéndose de un contraste con los planteamientos de Benjamin, termina por hacer de los de Adorno todo un alegato en favor del elitismo cultural: “la crítica de Adorno [...] Huele demasiado a un aristocratismo cultural que se niega a aceptar la existencia de una pluralidad de experiencias estéticas, una pluralidad de los modos de hacer y usar socialmente el arte”.⁸

Haciendo equivalentes los términos de elitismo y aristocratismo cultural, Martín-Barbero avanza en su crítica a Adorno. Lo que para el teórico alemán representa el momento de verdad en el arte: la *discrepancia* o no reconciliación con el orden social establecido, para el autor español significa apartamiento y, en última instancia, reproducción de la experiencia solitaria del sujeto burgués.⁹ En contra de la interpretación de Martín-Barbero, habría que subrayar que el apartamiento nunca fue una opción para Adorno, pues la trascendencia respecto al objeto que se juzga –en este caso el arte o la cultura en general– es una ficción: “El crítico cultural habla como si fuera representante de una intacta naturaleza o de un superior estadio histórico; sin embargo, *él mismo participa necesariamente de esa entidad por encima de la cual se imagina egregiamente levantado*”.¹⁰

Frente a la posición que, equivocadamente, le atribuye Martín-Barbero a Adorno, este último insiste en la imbricación dialéctica del sujeto con el objeto. Tal es el sentido de la crítica inmanente defendida por Adorno. Una crítica que además descarta el punto de vista –también trascendente– de la ideología: “La crítica tradicional de la ideología, que es crítica trascendente, está anticuada”.¹¹ De modo que aquí vuelven a fallar las observaciones del autor español. “Leyendo a Adorno –dice Martín-Barbero– nunca se sabe del todo de qué lado está el crítico”.¹² Algunas veces pareciera que sus análisis tienen el objeto de desenmascarar la ideología y, otras, la de revelar la imposibilidad de trascender el objeto.¹³ De esta supuesta contradicción, señalada por Martín-Barbero,

Adorno sólo asumiría la última de las afirmaciones. Uno de los rivales más reconocibles en todo el texto de “La crítica de la cultura y la sociedad” es, justamente, la perspectiva de la ideología.

Dada la relevancia de Martín-Barbero en el contexto latinoamericano se vuelve crucial retornar a los textos de Adorno para ver si éstos arrojan alguna luz sobre la situación que vivimos. Si, por una parte, cierta academia de nuestro país ha tendido a concentrarse sólo en la dimensión cultural (verbigracia la revaloración de las comunidades indígenas) y, por la otra, presenciamos tragedias como las de Iguala, no podemos menos que recuperar la conexión tan estrecha que Adorno estableciera entre la cultura y la sociedad. Desde dicha conexión adquiere vigencia la frase benjaminiana, según la cual “No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”.¹⁴

De la crítica trascendente a la crítica inmanente. Contra la fetichización de la cultura

Pese a las pretensiones de superioridad o trascendencia que el crítico cultural supone tener respecto al objeto que juzga, la relación entre el crítico y la cultura es, de acuerdo con Adorno, dialéctica. Los dos polos (sujeto y objeto) están mediados por el mismo concepto que el crítico percibe como fuera de sí: el de la cultura. Al no reconocer su pertenencia al objeto de estudio, el crítico reproduce el orden social establecido. Y es que cualquier signo de degradación en el terreno de lo social es interpretado por el crítico como una cuestión meramente espiritual. Al proceder así, denuncia Adorno, se cortan de una manera tajante los vínculos entre la cultura y lo social. Habría que añadir que dicha separación subyace tanto al punto de vista de la ideología como a la mercantilización de los productos culturales, denominada por Horkheimer y Adorno *industria cultural*.

El estado ilusorio en el que cree estar el crítico cultural se ve desmentido por su propia historia. El antecedente de aquél –recuerda Adorno–

se encuentra en los *informadores*, los cuales se encargaban de proporcionar una orientación en el mercado de los bienes espirituales. En un momento posterior devinieron *expertos* y, por último, se ostentaron como *jueces*. El modelo del crítico que actúa como un juez imparcial, sopesando la cosa en sí misma es, para Adorno, el coleccionista; no obstante, este modo de proceder —que viene acompañado del ideal de libertad de expresión y opinión— no es otra cosa más que un producto del mercado: “Como estimador, el crítico cultural se halla indiscutiblemente inmerso en una esfera manchada por los ‘valores’ culturales, incluso cuando el crítico lucha celosamente contra la mercantilización de la cultura”.¹⁵

La autonomía que el crítico imagina tener respecto a su objeto —y que evoca la ficción del sujeto lacaniano, pues también éste se percibe completo cuando en realidad no lo es— conlleva la fetichización de ciertas ideas; entre ellas, la de *espíritu, vida, individuo*; sin embargo, la fetichización que resulta más peligrosa es la de la cultura. Antes de desarrollar este punto, conviene decir que el ideal de libertad de expresión y opinión que acompaña la actitud del crítico arrastra su propia dialéctica. Según nuestro autor, el espíritu al desprenderse de la guía de lo teológico-feudal es reabsorbido por una nueva forma de control; en este caso, las fuerzas anónimas del mercado. Dichas fuerzas se introducen en la estructura misma del espíritu, de tal manera que éste va identificándose cada vez más con el sistema dominante.¹⁶ Lo anterior se complejiza si aumamos la presencia de una apariencia de libertad que impide la reflexión sobre la propia condición de servidumbre.¹⁷

A desvelar la falsedad de una libertad meramente formal dedican Horkheimer y Adorno buena parte de sus esfuerzos en “La industria cultural”: “La libertad formal de cada uno está garantizada Oficialmente (*sic*), nadie debe rendir cuentas sobre lo que piensa. Pero en cambio *cada uno está desde el principio encerrado en un sistema de relaciones e instituciones que forman un instrumento hipersensible de control social*”.¹⁸ Continuando con Adorno, a la trascendencia que el crítico imagina poseer, habría que agregar la apariencia de libertad. Para el teórico alemán, la fetichización

se presenta cuando se niegan las relaciones entre la cultura y lo social. Dicha negación lleva implícita la presuposición de que la libertad habría sido ya realizada.

Semejante concepto de libertad –como algo ya realizado– no puede ser aceptado por nuestro autor. Para Adorno, dicha libertad no es más que una mera promesa de la cultura.¹⁹ La cultura, por su parte, debe su existencia a esa realidad que se empeña en expulsar de su lado: la realidad material. Esta última, atravesada o desgarrada –como dice en *Dialéctica negativa*– por antagonismos sociales, constituye el pilar sobre el que se erige la cultura: “toda cultura participa de la culpa total de la sociedad, pues, como el comercio [...] *vive gracias a la injusticia ya cometida en la esfera de la producción*”.²⁰ El rechazo a reconocer el vínculo con el ámbito social se traduce en la negativa de la cultura a participar en éste. Comienza entonces la degeneración cultural que se plasma en lo que Horkheimer y Adorno llamaban industria cultural. Es el momento de aclarar que en el origen de los cuestionamientos de los autores a la cultura de masas no se encuentra un elitismo, sino más bien una denuncia de la cosificación general de la cultura.²¹

Cuando Martín-Barbero menciona que con Adorno nunca se sabe bien de qué lado está el crítico,²² añade que carece de sentido criticar la industria cultural, pues –cita a Adorno– “lo que parece decadencia de la cultura es su puro llegar a sí misma”.²³ Frente a la inconsistencia lógica, detectada por Martín-Barbero, habría que remarcar dos detalles. El primero de ellos es que la cita –que pertenece al texto “La crítica de la cultura y la sociedad”– está evidentemente descontextualizada. El segundo detalle es que la decadencia de la cultura, como resultado de un movimiento histórico inmanente, halla su explicación en la fetichización de la cultura. Como sostiene Adorno, esta misma ha terminado por fijar –“como arquetipo de lo eterno”–²⁴ la separación entre los dominios de la cultura y lo social.

Frente a lo que perciben como una degradación del espíritu –dada la presencia de la industria cultural–, los críticos reaccionan refugiándose en

el pasado²⁵ o en el irracionalismo.²⁶ Sea cual sea la postura elegida, Adorno pone de relieve la imposibilidad de separar la labor del crítico del sistema económico. No olvidemos que el crítico también es un producto del mercado. Es importante decir que el sistema económico no sólo impregna el trabajo del crítico, sino que alcanza a tocar toda la gama de los fenómenos del espíritu. Llegamos, así, al funcionamiento de esa gran industria de la diversión que Horkheimer y Adorno analogaron con el fascismo: “Ninguno tendrá frío ni hambre: quien lo haga terminará en un campo de concentración”; esta frase proveniente de la Alemania hitleriana podría brillar como lema en todos los portales de la industria cultural”.²⁷

Uno de los aspectos más denunciados por Horkheimer y Adorno es que la industria cultural produce necesidades que no satisface realmente: “La industria cultural defrauda continuamente a sus consumidores respecto a aquello que les promete. El pagaré sobre el placer emitido por la acción y la presentación es prorrogado indefinidamente”.²⁸ La producción en serie de los bienes culturales se encuentra unida a la igualación de los sujetos. Para cada uno de ellos existe por anticipado un producto. De esta manera, la capacidad de elección del individuo –transformado en mero cliente– queda reducida a la selección entre las mercancías ofertadas: “Las distinciones enfáticas, como aquellas entre *films* de tipo *a* y *b* o entre las historias de semanarios de distinto precio, no están fundadas en la realidad, sino que sirven más bien para clasificar y organizar a los consumidores, para adueñarse de ellos sin desperdicio. Para todos hay algo previsto, a fin de que nadie pueda escapar”.²⁹

Antes había señalado que frente a la degradación cultural el crítico responde con una vuelta hacia el pasado o con la condena del racionalismo. A esas dos formas de respuesta habría que sumar la del crítico de la ideología. Ante lo que se presenta a sus ojos, este tipo de crítico asume un punto de vista arquimédico desde el cual evalúa la totalidad. De modo que la idea varias veces repetida de que Adorno es un pensador que juzga desde las alturas³⁰ resulta incorrecta. Quien procede de esa forma es el crítico de la ideología que no sólo asume la ficción de la tras-

ciencia, sino que además comparte con la industria cultural el culto a los hechos o a lo dado:

Esa crítica [la de la ideología] se concibió como acción contra el idealismo (...) Hoy en día, empero, la determinación de la conciencia por el ser se ha convertido en un medio de escamotear toda conciencia que no esté de acuerdo con la existencia. El momento de objetividad de la verdad (...) se sustituye implícitamente por positivismo vulgar y por pragmatismo.³¹

Ya había indicado que en el origen de la degeneración cultural subyace la fetichización. Es momento de añadir un elemento más. Para Adorno sería inadecuado culpar solamente a la cultura de su cosificación, pues la cultura nace en la separación “que es su pecado original”.³² Negar dicha separación constituye un error, porque entre la cultura y lo social se establece una relación dialéctica. El espíritu —como dice Adorno— alejado de la existencia material, la expresa negativamente. Por su lado, la realidad material, mientras aún conserve un resto de espíritu, tiende hacia aquél. La dinámica descrita por el autor alemán recuerda la contradicción que define a la obra de arte auténtica. En “La industria cultural” dicha contradicción es ejemplificada con la actitud de Beethoven:

Beethoven mortalmente enfermo, que arroja lejos de sí una novela de Walter Scott exclamando: “¡Éste escribe por dinero!”, y al mismo tiempo, aún en el aprovechamiento de los últimos cuartetos —supremo rechazo al mercado— se revela como hombre de negocio experto y obstinado, ofrece el ejemplo más grandioso de la unidad de los opuestos (mercado y autonomía) en el arte burgués (...) Beethoven rehizo como música la cólera por el dinero perdido y dedujo el metafísico “Así debe ser”, que trata de superar estéticamente (...) la necesidad del mundo.³³

La contradicción propia de la obra de arte auténtica —ilustrada también en *Dialéctica negativa* con la actitud de Bernard Shaw—³⁴ proporciona las claves para entender las dos posibilidades contenidas en la cultura. Apartada de lo material y volcada sobre sí misma, ésta afirma una armonía inexistente. Al actuar de este modo, se ve obligada a compararse con lo que efectivamente ocurre en el terreno de lo social. La armonía afirma-

da por ella choca entonces con la disarmonía existente. El espíritu –continúa Adorno– alberga una oposición dialéctica en su interior. Si bien es cierto que reproduce el orden social establecido, también es verdad que representa la posibilidad de resistirle: “Decepcionado, contempla el espíritu la mera existencia en su desnudez, y la entrega a la crítica”.³⁵

Aquí está la génesis de la crítica cultural. Frente a ella aparece lo que nuestro teórico caracteriza como una relación doble de la teoría social respecto a la crítica de la cultura. Por una parte, ésta es sometida a un análisis continuo tanto por sus supuestos generales, como por sus afirmaciones específicas.³⁶ El resultado de ello es la revelación de la inmanencia de la crítica. Por otra parte, la teoría dialéctica –que en realidad constituye el otro polo de la primera posición– recoge el momento de verdad de la crítica, a fin de impedir que el falso se ostente como verdadero. Si el resultado de la primera posición era la revelación de la inmanencia, el de la segunda es la integración del momento de verdad.

De lo que se sigue que la crítica cultural, para Adorno, siempre es inmanente pero nunca se deja engullir por su pertenencia al objeto que juzga:

La crítica dialéctica se mantiene en movimiento respecto de la cultura comprendiendo su posición en el todo. Sin esta libertad, sin que la conciencia rebasa la inmanencia de la cultura, no es imaginable ni siquiera la crítica inmanente: *sólo es capaz de seguir el automovimiento del objeto aquel que no está totalmente arrastrado por ese movimiento.*³⁷

Así, la crítica de la ideología, por más que se aferre a la suposición de la trascendencia, ella misma es el producto del devenir histórico. La premisa de que el ser determina la conciencia surge –como ya se había apuntado a través de una cita del propio autor– como una reacción al idealismo; no obstante, eso que en principio constituía un arma de combate se ha trastocado en una apología del positivismo. En sentido estricto, la crítica de la ideología y la industria cultural comparten el mismo origen: la cosificación de la cultura.

Retomo la idea adorniana de que el crítico está dentro del objeto que juzga, pero nunca es arrastrado por éste. Dicha idea se corresponde perfectamente con los cuestionamientos que el autor alemán hiciera –tanto en el terreno de la cultura, como en el epistemológico– a la eliminación del individuo en nombre de la universalidad:

La sentencia de Brecht: el partido tiene mil ojos, el individuo sólo dos, es tan falsa como sólo puede serlo una perogrullada. La fantasía exacta de un disidente puede ver más que mil ojos a los que les han calado las gafas rosadas de la unidad y que en consecuencia reducen y confunden todo lo que perciben con la verdad universal.³⁸

A la afirmación de que la crítica siempre es inmanente pero no por ello elimina la libertad del sujeto, habría que añadir los siguientes aspectos: la crítica inmanente defendida por Adorno no rehúye las contradicciones, sino que, por el contrario, las enuncia; no suscribe un ideal totalitario de armonía, sino que más bien lo expresa negativamente; no se rige por ningún principio de pureza lógica que le impida pasar de un registro a otro; en este caso, de la cultura a la sociedad y viceversa.

Por esta razón –escribe Adorno–, la dialéctica no permite que ninguna exigencia [...] le castre su derecho a pasar de un género a otro de las cosas, su derecho a iluminar la cerrazón de las cosas con la mirada puesta en la sociedad, y su derecho a presentar la cuenta a la sociedad que no es capaz de redimir la cosa.³⁹

La cita previa me permite regresar al pasaje de *Dialéctica negativa* que he empleado como epígrafe. Recordemos que la fetichización iniciaba por la negación de las relaciones entre la cultura y lo social; sin embargo, dicha negación podía trastocarse en resistencia. La condición para que esto ocurriera era la confrontación con la sociedad. Si a esta serie de razonamientos añadimos la idea de que la dialéctica puede cuestionar a la cultura en nombre de la sociedad, pero también a la sociedad en nombre de la cultura, entenderemos no sólo el pasaje que he colocado como epígrafe, sino también otras frases del autor; entre ellas, la sentencia “luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema”.⁴⁰

Si la sociedad está enferma, la cultura también lo está. Ningún antídoto puede venir únicamente del campo de la cultura. Semejante posición nos conduciría a los terrenos del idealismo que, para Adorno, representa la forma filosófica de la fetichización.⁴¹ Pero tampoco podríamos esperar el remedio sólo del ámbito social. Si así lo creyéramos, reproduciríamos el esquema de la crítica de la ideología. En *Dialéctica negativa* el teórico previene contra tres vías que podríamos seguir frente a la degradación social y cultural: “Quien defiende la conservación de la cultura, radicalmente culpable y gastada, se convierte en cómplice; quien la rehúsa fomenta inmediatamente la barbarie que la cultura reveló ser. Ni siquiera el silencio libera de este círculo”.⁴² Apostarle a un solo dominio —sea el de la cultura o el de la sociedad— equivaldría a perpetuar el estado de cosas que deseamos modificar.

Conclusión

Es momento de evaluar las posiciones adornianas. Intentaré hacerlo a partir de tres ejes: la acusación de elitismo cultural lanzada sobre Adorno, la posibilidad de la resistencia, y la relación dialéctica entre cultura y sociedad.

Al inicio de este escrito mencioné que, a fin de evaluar adecuadamente la acusación de elitismo cultural que suele caer sobre Adorno, es necesario distinguir entre su formación personal y sus posiciones teóricas. De acuerdo con Jay, en el primer caso sí podríamos detectar cierto elitismo. En el segundo caso —aquí me distancio de Jay—, no sería tan fácil que la acusación se mantuviera. En el origen de las críticas a la industria cultural no se encuentra un mero desprecio por las manifestaciones de la cultura de masas, sino más bien una denuncia de un fenómeno más general: la cosificación de la cultura. Me queda claro que Adorno expresaba un rechazo por la cultura popular estadounidense; no obstante, como bien señala Jay, ese rechazo se explica no tanto por la promesa implícita

de democratizar la cultura, sino más bien porque no se cumple con lo prometido. Recordemos que una constante de la industria cultural es, justamente, no cumplir con aquello que se promete.

Por otro lado, la idea bastante difundida de que Adorno es un pensador que juzga desde las alturas me parece que es un corolario de la acusación anterior. Para refutar tal opinión no hace falta más que recurrir a la distinción entre el crítico que se imagina estar fuera del objeto que evalúa y el crítico inmanente. El primero se ve representado en el crítico de la ideología, el segundo sería la posición asumida por Adorno. Así, quien juzga pretendidamente desde las alturas es el crítico de la ideología y no el teórico crítico. Crítica inmanente no significa eliminación del individuo y su libertad. Paso al segundo eje.

Que la inmanencia de la crítica no elimine, sino que más bien suponga la libertad del sujeto, puede traducirse como la salvaguarda de la distancia crítica, pero también como la posibilidad de la resistencia. No olvidemos que el espíritu alberga una tensión dialéctica en su interior. Por una parte expresa el orden social establecido; por la otra, se le resiste. Condición indispensable para la resistencia es el reconocimiento de las relaciones entre la cultura y la sociedad. La negación de esas relaciones da lugar a la fetichización de la cultura. Me traslado ahora al tercer eje.

Aunque algunas frases de Adorno puedan parecer bastante desconsoladoras, como la siguiente: “Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura”,⁴³ no todo está perdido. La idea de que la fetichización surge por el no reconocimiento de los vínculos entre la cultura y lo social puede ayudarnos a comprender lo que está de fondo en frases como la anterior. Si la cultura emprende su camino sin lanzar una mirada a la realidad material, estará reproduciendo y legitimando el mal social. Si lo social intentara liberarse por sí solo, sin atender a la cultura, también contribuiría a difundir el mal: “La dialéctica (...) No debe prescribirse el culto al espíritu ni la hostilidad al espíritu”.⁴⁴ De esto se sigue que cualquier intento de modificar el estado de cosas existente que le apueste a un solo camino reproducirá la cosificación denunciada por Adorno.

Valdría la pena intentar una reflexión final sobre la situación que experimentamos en México. Analistas y periodistas coinciden en afirmar que la violencia ha crecido a partir del sexenio anterior. Muchos han sido los episodios que han revelado el grado de barbarie en el que nos encontramos. Frente a eventos como el de Iguala, varios intelectuales intentan responder con la cultura y la creación artística. La confianza excesiva que depositan en ese ámbito no puede menos que evocarnos las reservas de Adorno ante el idealismo. Más que las expresiones concretas de la industria cultural, lo que verdaderamente le angustiaba al autor era la cosificación de la cultura. La cosificación, por su parte, era el correlato de lo que ocurría en el terreno social. El único modo de romper el círculo vicioso era restableciendo los vínculos que la cosificación negaba. Dada la situación en la que estamos, convendría visitar las ideas adornianas. Contrario a lo que sostenía Martín-Barbero, éstas podrían iluminar bastante el contexto en el que vivimos.

Notas

¹ A mis estudiantes de Literatura Intercultural que están por concluir su licenciatura: Malva, Itzi, Lucy, Adela, Salas, Tsánda, Yunn, Yunuen B., Gigi, Francisco, Abraham, Yotzin, Andrés y Jesús. Gracias por la discusión y el diálogo, especialmente a aquellos/as que no renunciaron nunca a la posibilidad de cuestionar sus propias convicciones. También debo agradecer a Diego y a Jacqui que, sin tener que asistir a algunos de los cursos, lo hicieron, ampliando con esto mis horizontes. A todos y todas, mil gracias de verdad. Sus puntos de vista me han ayudado a afinar mis interpretaciones sobre ciertos/as autores/as.

² Citado en Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, México, FCE/Universidad Autónoma Metropolitana, 2011, p. 640.

³ Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Taurus, 1991, p. 56.

⁴ Véase Martin Jay, *op. cit.*, pp. 348-352.

⁵ Véase *Ibid.*, p. 53.

⁶ Ejemplo de ello son las siguientes líneas: “La violencia de la sociedad industrial obra sobre los hombres de una vez por todas. Los productos de la industria cultural

pueden ser consumidos rápidamente incluso en estado de distracción. Pero *cada uno de ellos es un modelo del gigantesco mecanismo económico que mantiene a todos bajo presión desde el comienzo*, en el trabajo y en el descanso que se le asemeja”. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, “La industria cultural”, en *Dialéctica del iluminismo*, México, Editorial Sudamericana, 1997, p. 154. La cursiva es mía.

⁷ “En alguna ocasión, esta alienación significaba una insensibilidad frente a los elementos espontáneos en la cultura popular americana –la inflexible hostilidad de Adorno frente al jazz, por ejemplo, adolece de una cierta insensibilidad apriorística–. Pero al mismo tiempo, suministraba una distancia crítica invalorable respecto a la cultura que impedía al Instituto equiparar cultura de masas con verdadera democracia”. *Ibid.*, p. 353.

⁸ Jesús Martín-Barbero, “Industria cultural: capitalismo y legitimación”, en *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, Editorial Gustavo Gili, 1991, p. 54.

⁹ Véase, *Ibid.*, p. 62.

¹⁰ Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura y la sociedad”, en *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 205. La cursiva es mía.

¹¹ *Ibid.*, p. 228.

¹² Jesús Martín-Barbero, “Industria cultural...”, p. 53.

¹³ Véase *Idem*.

¹⁴ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 2006, p. 68.

¹⁵ Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura...”, p. 211.

¹⁶ Véase, *Ibid.*, p. 208.

¹⁷ “[L]a apariencia de libertad hace que la reflexión sobre la propia esclavitud sea mucho más difícil de lo que era cuando el espíritu se encontraba en contradicción con la abierta opresión; así se refuerza la dependencia del espíritu”. *Ibid.*, pp. 208-209.

¹⁸ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, “La industria cultural”, p. 180. La cursiva es mía.

¹⁹ Véase, Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura...”, p. 212.

²⁰ *Ibid.*, pp. 216-217. La cursiva es mía.

²¹ Como bien señala Jay: “A la Escuela de Fráncfort le desagradaba la cultura de masas, no porque fuera democrática, sino precisamente porque no lo era”. Martin Jay, *La imaginación dialéctica...*, p. 353.

²² Véase la parte introductoria de este artículo.

²³ Véase, Jesús Martín-Barbero, “Industria cultural...”, p. 53.

²⁴ Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura...”, p. 214.

²⁵ “Y como la crítica cultural se subleva contra la progresiva integración de toda conciencia en el aparato de la producción material, pero es incapaz de comprender éste, se vuelve hacia atrás, engatusada por una promesa de inmediatez”. *Ibid.*, p. 213.

²⁶ “Se decide entonces que la ilustración misma y como tal —no como instrumento de dominio real— tiene la culpa de todo: de aquí el irracionalismo de la crítica de la cultura”. *Ibid.*, p. 214.

²⁷ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, “La industria cultural”, p. 180.

²⁸ *Ibid.*, p. 168.

²⁹ *Ibid.*, p. 149.

³⁰ Ejemplo de ello son las siguientes palabras: “La amplitud y el absolutismo de sus juicios, el modo en que parece mirar desde las alturas, desde las cumbres de la teoría, toda la cultura y la historia inspiran una devoción propia de los cultos que los pensadores más modestos ni suscitan ni desean”. Adam Kirsch, “Theodor W. Adorno”, recuperado de <http://www.letraslibres.com/revista/entrevista/theodor-w-adorno?page=full>, último acceso: 12 de abril de 2016.

³¹ Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura...”, p. 221. Otro aspecto de la industria cultural muy criticado por Horkheimer y Adorno es el positivismo. La industria de la diversión reproduce la vida cotidiana en sus productos. Peor aún, la ofrece sin contradicciones como si fuera el mejor de los mundos posibles. Por su parte, la crítica de la ideología peca de lo mismo cuando, en lugar de cuestionar lo que ocurre en la dimensión social, pasa a vigilar únicamente el funcionamiento de la ideología: “La crítica cultural recubre y disimula la crítica, y sigue siendo ideología en la medida en que es mera crítica de la ideología”. *Ibid.*, p. 217.

³² *Ibid.*, p. 217.

³³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, “La industria cultural”, p. 189.

³⁴ “Cuando Bernard Shaw, camino del teatro, enseñó a un mendigo su carnet diciendo con prisa: ¡periodista!, bajo su cinismo se ocultaba la conciencia de sí mismo”. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1989, p. 363.

³⁵ Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura...”, p. 219.

³⁶ Véase, *Ibid.*, p. 220.

³⁷ *Ibid.*, p. 221. La cursiva es mía.

³⁸ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 52.

³⁹ Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura...”, p. 227.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 230.

⁴¹ Véase, *Ibid.*, p. 221.

⁴² Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 367.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura...”, p. 228.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., “La crítica de la cultura y la sociedad”, en *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 205-230.
- _____, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1989.
- BENJAMIN, Walter, *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 2006.
- HORKHEIMER, Max, Adorno, Theodor W., “La industria cultural”, en *Dialéctica del iluminismo*, México, D.F., Editorial Sudamericana, 1997, pp. 146-200.
- JAY, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Taurus, 1991.
- KIRSCH, Adam, “Theodor W. Adorno”, recuperado de <http://www.letraslibres.com/revista/entrevista/theodor-w-adorno?page=full>, último acceso: 12 de abril de 2016.
- MARTÍN-Barbero, Jesús, “Industria cultural: capitalismo y legitimación”, en *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, D.F., Editorial Gustavo Gili, 1991, pp. 48-71.
- WIGGERSHAUS, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, México, D.F., FCE/Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.



Recepción: 25 de abril de 2016
Aceptación: 27 de junio de 2016

NOTA SOBRE LA “UTOPIA DEL CONOCIMIENTO” DE ADORNO: DIEZ TESIS

Miriam M.S. Madureira
Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

Resumen/*Abstract*

En la “Introducción” a la *Dialéctica Negativa*, Adorno formula como una “utopía del conocimiento” (*Utopie der Erkenntnis*) aquello que deberá ser el resultado de su dialéctica “negativa”: “La utopía del conocimiento sería aprehender lo no-conceptual con conceptos, sin igualarlo a ellos” (ND 21). Con ello, Adorno pretende formular una alternativa a la concepción de conocimiento basada en la racionalidad ilustrada, la que el autor describe como aquella del conocimiento como *identificación* - “Pensar significa identificar” (ND 17). En este trabajo, se desarrolla en algunas tesis el doble significado que la noción de una utopía del conocimiento podría tener para Adorno, y el significado de ese doble carácter.

Palabras clave: Dialéctica Negativa, utopía del conocimiento, racionalidad ilustrada, identificación, Adorno.

Note on ten theses on Adorno’s “utopia of knowledge”

In the “Introduction” to his *Negative Dialectics*, Theodor Adorno formulates what the result of his “negative” dialectics should be as a “utopia of knowledge” (*Utopie der Erkenntnis*): “The utopia of knowledge would consist in comprehending the non-conceptual through concepts [but] without equating it to them” (ND 21). In this way, Adorno seeks to construct an alternative to the conception of knowledge based

on Enlightenment rationality, what he describes as knowledge as *identification*; that is, “Thinking means identifying” (ND 17). Through a series of theses, this essay develops the double meaning that the notion of a utopia of knowledge may have had for Adorno, as well as the meaning of this double character.

Keywords: Negative Dialectics, utopia of knowledge, Enlightenment rationality, identification, Adorno.

Miriam Mesquita-Sampaio de Madureira

Es profesora-investigadora Titular C de tiempo completo del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. Ha estudiado Ciencias Sociales en la Universidade de São Paulo (Bacharel em C. Sociais), y Filosofía en la Eberard-Karls Universität de Tübingen (Magistra Artium) y es doctora en Filosofía por la Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt am Main. Es autora de los libros *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften* (Frankfurt/M.: Peter Lang, 2005) y *Kommunikative Gleichheit* (Bielefeld: Transcript, 2014), editora (con Bernardo Bolaños Guerra) de *Autoconocimiento y reflexividad. Perspectivas contemporáneas* (México: UAM/Juan Pablos, 2011) y (con Maximiliano Martínez) de *Lecciones de Filosofía Moral* (México: UAM, 2014), y autora, además, de diversos artículos de investigación. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I).

*Begreifen ist beherrschen.
Die Objekte beleben ist, sie zu Göttern zu machen.
{Concebir es dominar. Vivificar los objetos significa trans-
formarlos en dioses}
G.W.F. Hegel*

En la “Introducción” a la *Dialéctica Negativa*, Adorno formula como una “utopía del conocimiento” (*Utopie der Erkenntnis*) aquello que deberá ser el resultado de la aplicación de su concepción de una dialéctica “negativa” en el proceso de conocimiento: “La utopía del conocimiento sería aprehender lo no-conceptual con conceptos, sin igualarlo a ellos” (ND 21).¹ Con ello, Adorno pretende formular una alternativa a la concepción de conocimiento basada en la racionalidad ilustrada, la que el autor describe como aquella del conocimiento como *identificación* - “Pensar significa identificar” (ND 17). El desarrollo de esta concepción del conocimiento a partir de la idea de una dialéctica negativa, sus implicaciones y diferencias frente al pensamiento por él llamado “identitario” constituyen el contenido de la obra –el que se expone, además, en una forma casi literaria que pretende hacer justicia a esa concepción y no se deja fácilmente resumir en tesis y argumentos– (Honneth, 2007: 93-111).²

En lo que sigue pretendo, contrariando, empero, la forma de exposición que Adorno encuentra más adecuada para la exposición de este tema (y de la filosofía en general), desarrollar en algunas tesis el doble significado que la noción de una utopía del conocimiento podría tener para Adorno y el significado de ese doble carácter. Después de aclarar en términos generales la idea de una utopía del conocimiento, expondré, paralelamente, las dos posibles interpretaciones a esa concepción presentes en la *Dialéctica negativa* misma, para después concluir mostrando su identidad –y su no-identidad–. Me basaré sobre todo en una lectura in-

manente de la “Introducción” y la segunda parte (“Dialéctica Negativa. Concepto y categorías”) de la *Dialéctica Negativa*, pero recurriré también a ejemplos de la *Dialéctica de Ilustración*³ y a la *Minima Moralia*.⁴

1

El origen del problema de la *Dialéctica negativa* se puede encontrar, como se sabe, en la *Dialéctica de la Ilustración*, obra que Adorno escribe en conjunto con Max Horkheimer cerca de 20 años antes de la *Dialéctica negativa*, en el exilio norteamericano. Al identificar en la *Dialéctica de la Ilustración* el necesario entrelazamiento entre Ilustración y mito, los autores habían llegado a la constatación de una aporía en la concepción misma de la racionalidad ilustrada, reducida a racionalidad instrumental: si el mito ya era Ilustración y si la Ilustración, en su intento de liberar al hombre del miedo a las fuerzas oscuras de la naturaleza, recaía ella misma en mitología (DA 9), sólo le restaría a la Ilustración, si no se quisiera renunciar definitivamente al pensamiento ilustrado, ilustrarse acerca de sí misma, en una reflexión que mantuviera presente su doble carácter de emancipación y dominación. Una aporía para la razón ilustrada se dibujaría en la medida en que la razón ilustrada reflexionante es la misma que la reflexionada, haciendo en principio imposible la superación de la ambivalencia entre emancipación y dominación.

2

Sin embargo, la *Dialéctica negativa* y su utopía del conocimiento indican, a su vez, una posible salida a esa aporía de la razón ilustrada: la posibilidad de un conocimiento racional más allá del entrelazamiento entre Ilustración y mito. En la medida en la que, para Adorno, las ambivalencias de la razón ilustrada se relacionan directamente con el ca-

rácter cosificado y abstracto de la sociedad moderna capitalista como un todo, una alternativa a ella sería también una utopía en el sentido de la superación de las contradicciones de esta sociedad. Para Adorno, el carácter cosificador de la sociedad capitalista moderna que aparece en el principio de equivalencia característico del intercambio en la economía y su reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo abstracto (ND 149/50) es el mismo que se refleja en la concepción moderna de conocimiento: "La identidad es la forma primitiva de la ideología" (ND 151). Una alternativa a esa concepción de conocimiento, en la que el conocimiento ya no estuviera asociado a la dominación ni del objeto conocido, ni del sujeto cognoscente, y en la que, por ello mismo, lo conceptual y lo no-conceptual se mantuvieran en cuanto tales, revelaría siempre aquello que en el objeto no sería subsumible por el concepto: lo *no-idéntico* (ND 24). Esta alternativa a la concepción dominante del conocimiento sería utópica así tanto en el sentido propiamente epistémico como en el social: según Adorno, "Un conocimiento que quiere el contenido, quiere la utopía" (ND 66).

3

La idea de la utopía del conocimiento aparece en toda la *Dialéctica negativa* con diferentes matices, pero manteniendo una idea central: la de "aprehender lo no-conceptual con conceptos, sin igualarlo a ellos" (ND 21), o de "llegar más allá del concepto a través del concepto" (ND 27). Ya aunque sea imposible, por las premisas mismas de que parte el autor, separar el método de esta forma de conocimiento de su contenido y resultado, es posible diferenciarlos para efectos de comprensión: el "método" de la Dialéctica negativa sería entonces el uso de esa misma noción de dialéctica, mientras que su contenido o resultado estaría en la concepción de conocimiento correspondiente.

4

En términos generales, se podría decir que la dialéctica negativa como “método” asume en ese contexto la función de negación necesaria de las identificaciones ideológicas del pensamiento identitario, presentes de manera inmanente en las contradicciones de ese mismo pensamiento, hacia otra forma de identificación:

Dialéctico es el conocimiento de lo no-idéntico también en el hecho de que justamente él, más y de otra forma que el pensamiento identitario, identifica. Él quiere decir lo que una cosa es, mientras que el pensamiento identitario quiere decir bajo qué cae algo, de qué es un ejemplar o representante, lo que por lo tanto él no es. (ND 152).

El resultado, la “utopía del conocimiento” hacia la cual apunta Adorno, estaría, entonces, “por encima de la identidad y por encima de la contradicción”, en una “coexistencia de lo diverso” (*Miteinander des Verschiedenen*) (ND 153).

5

Sin embargo, en la *Dialéctica negativa* existen, me parece, dos versiones tanto de la noción de la dialéctica negativa misma como “método”, como de la “utopía del conocimiento” resultante. En efecto, ya en la *Dialéctica de la Ilustración* Adorno (con Horkheimer) proponía implícitamente no una, sino dos posibles salidas a las aporías de la racionalidad ilustrada: de un lado, una posible alternativa a la racionalidad ilustrada por medio de la *rememoración* (*Eingedenken*) de la naturaleza en el sujeto (DA 47) y el concepto de *mimesis* (DA 17); y, por el otro, una alternativa que se basaría en la idea proveniente de Hegel de la *negación determinada* (DA 30), la que parecería más directamente vinculada con las intenciones de la *Dialéctica negativa*. En la *Dialéctica de la Ilustración* esas dos versiones no aparecen

más que de forma implícita; pero ellas reaparecen más explícitamente también en otros contextos además de en la *Dialéctica negativa* —como en el aforismo 46 de la *Minima Moralia*— “Sobre la moral del pensamiento” (*Zur Moral des Denkens*). En ese aforismo, Adorno ve explícita en la duplicidad del método presente en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (el que se puede entender a partir de la obra de Hegel mismo como la duplicidad de entenderla como “fenomenología del espíritu” y como “ciencia de la experiencia de la consciencia”) (Cf. Hegel, 1986a) la actitud que el pensamiento debería tener para cumplir con el propósito normativo que Adorno describe como su “moral”: de un lado, “dejar que hablen los fenómenos como tales” (una actitud de “contemplación pura” (*reines Zusehen*); de otro, “en cada instante mantener presente su relación con la consciencia como sujeto, la reflexión” (MM 130). Y es ese doble método el que diferenciará entre las dos versiones presentes en la *Dialéctica negativa* tanto de la dialéctica negativa misma como de la “utopía del conocimiento” resultante. En lo que sigue expondré esas dos versiones de manera paralela, distinguiendo artificialmente entre el “método” de la dialéctica negativa y el resultado de la utopía del conocimiento.

6

a) En algunos pasajes de la *Dialéctica de la Ilustración* los autores parecen entrever una posible salida a las aporías de la racionalidad ilustrada: una “rememoración (*Eingedenken*) de la naturaleza en el sujeto” (DA 47), capaz de restablecer en la distancia entre éste, como concepto, y su objeto, la identidad con la naturaleza que caracterizaba, según esa obra, las primeras formas de la civilización de lidiar con la naturaleza, y aparecía en la idea de mimesis (DA 17): “A través de tal *rememoración* de la naturaleza en el sujeto, en cuya ejecución reside encerrada la verdad sin ser adecuadamente conocida en todas las culturas, la Ilustración está opuesta a la dominación en general (...) (DA 47).

b) Tanto la noción de *mimesis* como la de una *rememoración* de la naturaleza en el sujeto reaparecen en la *Dialéctica negativa* como versiones de la utopía del conocimiento asociadas a la idea de *reconciliación* (*Versöhnung*). Adorno afirma por ejemplo que “La reconciliación sería la rememoración de los muchos que ya no son enemi-

a) En otros pasajes de la *Dialéctica de la Ilustración*, por otro lado, Adorno y Horkheimer afirman que con la idea de la “negación determinada” (*bestimmte Negation*) Hegel habría resaltado un elemento capaz de diferenciar la Ilustración de la “descomposición (*Zerfall*) positivista” que él habría ya identificado en ella. La negación determinada permitiría salvar, a través de su la negación presente en cualquier determinación de un contenido en el conocimiento racional, el contenido mismo implícito en lo que se determina, apuntando hacia afuera de la subsunción de lo conocido en la abstracción del concepto: “El derecho de la imagen se salva en la fiel realización de su prohibición” (DA 30).

b) Se puede ver esa noción de la *negación determinada* como el núcleo de la concepción de la dialéctica negativa. Ella aparece en la *Dialéctica Negativa* siempre que, en lugar de la reconciliación contemplativa, la utopía del conocimiento se presenta como relación –por ejemplo cuando Adorno habla de la idea de

gos (*nicht länger feindseligen Vielen*)" (18). Ella también se asocia al "momento estético" (ND 26), en el que "[el concepto] en su propio comportamiento se apropia de algo de aquello que representa sin perderse en ello" (ND 26), o aun al "momento del conocimiento" que corresponde a la "afinidad electiva entre cognoscente y conocido" (ND 55).

c) Como "método", es fácil entrever que aparece aquí —para usar la descripción de la *Minima Moralia*— aquella idea de "dejar que hablen los fenómenos como tales" la que Adorno describe como una actitud de "pura contemplación" (*reines Zusehen*). Su relación con la idea de mimesis estaría, según Adorno, en la idea de "otredad" (ND 185) correspondiente para Adorno a la "preponderancia del objeto" sobre el sujeto, con la que, sin embargo, se establece una *reconciliación*. Al menos para la consciencia "primitiva" (ND 181), ello correspondería a la "impenetrabilidad del mundo externo" y, para la consciencia moderna, a lo "sólido, persistente, impenetrable del yo" del sujeto transcendental; ambas se encontrarían a través de la

mediación (*Vermittlung*) (ND 175), o en la misma noción de dialéctica, por ejemplo como dialéctica en estado de detención (*Dialektik im Stillstand*) benjaminiana (ND 159)–.

c) Ya más directamente como "método", este aspecto de la Dialéctica negativa recibe de Adorno caracterizaciones aún más precisas: Adorno sugiere que el conocimiento que parte de la *negación determinada* se constituya como *constelación* (ND 164). La idea de relación se establece en la medida en la que, al organizar el conocimiento como constelación "no se progresa de concepto en concepto de manera gradual hacia un concepto superior (*Oberbegriff*), sino ellos [los conceptos] emergen en constelación". (ND 164). Según Adorno, las constelaciones "representan, desde fuera, lo que el concepto en el interior cortó, el Más (*das Mehr*) que él quiere tanto ser que no puede serlo" (ND 164). Una referencia para esa idea, a la que de-

mimesis en la medida en que la identificación con lo otro implicaría una reconciliación con lo impenetrable del objeto.

d) Un ejemplo de cómo se podría entender ello se puede encontrar en la *Minima Moralia*, en el aforismo 54 (“Los asaltantes”, *Die Räuber*), Adorno describe en ese aforismo la “mirada larga, contemplativa sólo frente a la que personas y cosas se desarrollan”, la que “es siempre aquella en la que la pulsión al objeto está rota, reflejada” (MM 157). Esa mirada sería lo opuesto a la “incapacidad de diferenciar”, característica de la percepción que habría tenido Casanova de las mujeres (MM 156), que Adorno interpreta como una mirada que “hace de todo objeto de acción y por lo tanto igual” (*Ibid.*). Por el contrario, la reconciliación con el objeto implica el respeto por su contenido cualitativo: “La contemplación sin violencia de la que proviene toda la felicidad de la verdad está ligada a

nomina también, a partir de Max Weber, “composición” (ND 167), la encuentra Adorno en la noción heurística weberiana de los “tipos ideales”, descrita por Adorno como “medios auxiliares de aproximarse del objeto sin cualquier sustancialidad en sí mismo y disolverla discretionalmente otra vez” (ND 166).

d) También esta versión de una utopía del conocimiento reaparece en la *Minima Moralia*; sin embargo, aquí la imagen no es la de contemplación, sino la de una aproximación discursiva a lo cognoscible, la que Adorno describe a partir de la idea de *constelación*. El resultado de esa aproximación conceptual a través de constelaciones sería una aproximación inconclusa al objeto. Ello implicaría –desarrolla Adorno en el Aforismo 50 (“Lagunas”, *Lücken*)–, distanciarse de la “ficción liberal de la comunicabilidad arbitraria universal de cualquier pensamiento”, ya que “el valor de un pensamiento se mide por la distancia de la continuidad de lo conocido” (MM 142). Ello implicaría también, como afirma Adorno en el aforismo 44 (“Para pos-socráticos”, *Für Nach-sokratiker*),

que el contemplante no incorpore a sí mismo a lo contemplado: proximidad en distancia” (*Nähe an Distanz*).

e) Aproximándose otra vez “método” y resultado, a esta versión se podría llamar la concepción de la “utopía del conocimiento” como contemplación. La utopía del conocimiento como contemplación estaría asociada a la idea de que mimesis y rememoración restablecen, al “dejar hablar” los objetos, una relación con la “otredad” no alcanzable por el pensamiento identitario. En el “darse al objeto” manteniendo una distancia estaría lo que Adorno interpreta como “hacerle justicia a sus momentos cualitativos” (ND 53). Propongo interpretar a la actitud presente en esta versión de la utopía del conocimiento como un intento de establecer la identidad en la no-identidad: la identidad que se establece fuera del pensamiento identitario como “contemplación pura” justamente por el respeto a lo cualitativo que no se deja subsumir.

una “abolición de la diferencia entre tesis y argumento” (MM 122): “Pensar dialécticamente significa, bajo este aspecto, que el argumento debe ganar la intensidad de la tesis y la tesis contener la plenitud de su fundamento” (MM 122).

e) A esta versión de la “utopía del conocimiento” se podría llamar la concepción de la “utopía del conocimiento” como negación determinada. Al contrario de la versión anterior, en ésta la “utopía del conocimiento” no estaría en el establecimiento de la identidad en la distancia, y de la reconciliación con el objeto, sino en el establecimiento de una distancia, a través de la negación de la identidad, en la identidad. Aunque Adorno también afirma que la dialéctica “sirve” (*dient*) a la reconciliación (ND 18), la dialéctica en ese sentido “significa de manera objetiva romper la compulsión a la identidad (*Identitätszwang*) a través de la energía coagulada acumulada en sus objetificaciones” (ND 159). Su imagen más clara está en aquella definición de la Utopía como “coexistencia de lo diverso” (*Miteinander des Verschiedenen*) (ND 153). Esta ver-

sión, que en el aforismo 46 aparecía como el intento de “en cada instante mantener presente su relación con la consciencia como sujeto, la reflexión” (MM 130), se podría entender como un intento de establecerse la no-identidad en la identidad: la no-identidad que se establece en las lagunas de la identificación por constelaciones.

7

Como se desprende de lo anterior, esas dos versiones de la “utopía del conocimiento” que Adorno presenta en la *Dialéctica negativa* representan dos aspectos de una misma actitud del sujeto cognoscente frente a su objeto: si se toma como contemplación, es posible ver en la idea de una utopía del conocimiento el intento de establecerse la identidad en la no-identidad que se presenta siempre que aparezca el aspecto cualitativo del objeto; si se entiende como negación determinada, aparece el intento de establecerse la no-identidad en la identidad presente en el establecimiento de relaciones, aun cuando éstas se construyan en la forma de constelaciones.

No es difícil ver que estos aspectos no sólo son complementarios, sino, además, que el uno lleva al otro: si la *contemplación* en su intento de, a través de rememoración o mimesis, establecer alguna forma de identidad justamente a través de la percepción de lo no-idéntico, busca hacerle justicia a los aspectos cualitativos del objeto, la utopía del conocimiento como *negación determinada* busca la afirmación de la no-identidad a partir del establecimiento de una negación *determinada*, esto es, necesariamente relacionada con lo negado, y por lo tanto en posible identidad con él;

por ello es que Hegel puede afirmar que justamente el "conocimiento de lo no-idéntico", "más y de otra forma que el pensamiento identitario, identifica" (ND 152): el conocimiento basado en la negación determinada "quiere decir lo que una cosa es, mientras el pensamiento identitario quiere decir bajo qué cae algo, de qué es un ejemplar o representante, lo que por lo tanto él no es". (ND 152).

8

Esa complementariedad, sin embargo, no es casual, sino necesaria. Si cierta consciencia de la no-identidad en la identidad lleva a la búsqueda de la identidad a través de la contemplación reconciliadora, la consciencia de la identidad en la no-identidad lleva la búsqueda de la no-identidad, a través de la negación. Si es así, la "utopía del conocimiento" se tendrá que ver como la actitud simultánea de contemplación y negación determinada del objeto: sólo al mantener presentes simultáneamente la identidad y la no-identidad con el otro o con lo otro, puede el conocimiento ir con el concepto más allá del concepto.

9

Ahora bien, ¿en qué medida esta concepción del conocimiento es utópica? Me parece que lo utópico en esta concepción no reside tanto en la posibilidad de desarrollar o no esa doble actitud frente al objeto, sino en la posibilidad de, a través de ello, llegar finalmente a lo que el objeto es: a la identificación final con él, a la reconciliación entre sujeto y objeto anterior al surgimiento de la racionalidad moderna y el pensamiento identitario. Éste sería posible sólo como lo que Adorno, en el final de la parte II de la *Dialéctica Negativa*, describe el "punto de fuga" (*Fluchtpunkt*) tanto del materialismo histórico como de la teología: "su propia

superación, la liberación del espíritu del primado de las necesidades materiales en el estado (*Stand*) de su realización (*Erfüllung*)” (ND 207).

10

La posibilidad, empero, de una “utopía del conocimiento” como contemplación y negación determinada de lo contemplado, identidad y no-identidad, aparecía ya en el joven Hegel, como alternativa a lo que Adorno llamaría dos siglos después de pensamiento identitario:

Contemplar un arroyo, como él tiene que caer por las leyes de la Gravedad en las partes más hondas y como es limitado y apretado por el suelo y las márgenes significa concebirlo; darle un alma, participar de él como de un semejante significa hacer de él un dios. (Hegel, 1986b: 242).⁵

Para caracterizar la identidad y no-identidad presente en la relación que, por oposición a la conceptualización, hace del objeto “un dios”, y que consiste en “darle un alma” como a un Otro y al mismo tiempo participar de él como parte nuestra, Hegel usaría más tarde, en el caso de relaciones intersubjetivas, el término de *reconocimiento*. Pero es posible que tampoco en el caso de una relación sujeto/objeto por identidad y no-identidad como la que se describe a través de contemplación y negación determinada estuviera demás aplicar ese concepto. Si así fuera, podríamos denominar a la “utopía del conocimiento” de Adorno –siguiendo a Martin Seel– como una forma de “conocimiento recognoscente” (Cf. Seel, 2004: 42-63).

Notas

¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Citas: ND y página). Todas las traducciones son de la autora, M.M.S.M.

² Sobre la forma de la exposición en la *Dialéctica Negativa*, cf. pp. 93-94.

³ Th. W. Adorno & M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Citas: DA y página).

⁴ Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Citas: MM y página).

⁵ Einen Bach betrachten, wie er nach Gesetze der Schwere in die tieferen Gegenden fallen muß und von dem Boden und den Ufern eingeschränkt und gedrückt wird, heißt ihn begreifen, ihm eine Seele geben, als seinesgleichen Anteil an ihm nehmen, - heißt ihn zum Gotte machen.

Bibliografía

- ADORNO, Th. W./Horkheimer, M. (1990). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- ADORNO, T. W. (1996). *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, V.6. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- _____ (2001). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. (1986a). *Phänomenologie des Geistes*, en: id.: *Werke*. V.3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp,.
- _____ (1986b). *Frühe Schriften*, en: id.: *Werke*. V.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (2007). "Gerechtigkeit im Vollzug. Adornos Einleitung in die *Negative Dialektik*", en: id.: *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 93-111.
- SEEL, M. (2004). "Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen". En: id.: *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 42-63.



Recepción: 15 de junio de 2016

Aceptación: 2 de julio de 2016

*Miscelánea:
In Memóriam*

IN MEMÓRIAM: IMRE KERTÉSZ

Un último instante de escritura en el paredón

Yurisan Berenice Bolaños Ruiz
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*Buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno,
no es infierno, y darle espacio y hacerle durar*
Italo Calvino

En una conferencia dictada en mayo de 1995, el escritor Imre Kertész resume sus vivencias en las siguientes palabras:

[El conferenciante] Nació en el primer tercio del siglo xx, sobrevivió a Auschwitz y pasó por el estalinismo, presenció de cerca, en tanto habitante de Budapest, un levantamiento nacional espontáneo, aprendió, como escritor, a inspirarse exclusivamente en lo negativo, y seis años después del final de la ocupación rusa llamada socialismo –o, si se quiere, del siglo xx desde un punto de vista histórico–, encontrándose en el interior de ese vacío voraginoso que en las fiestas nacionales se denomina libertad y que la nueva constitución define como democracia –aunque también lo hiciera la anterior, la socialista–, se pregunta si sirven de algo sus experiencias o si ha vivido del todo en vano.¹

Es el testimonio de un escritor cuya vida estuvo atravesada por los acontecimientos más representativos del siglo pasado. Víctima de una larga y dolorosa enfermedad, Kertész muere el 31 de marzo del presente año, se pone fin a una vida que supo soportar con admirable aliento

creativo *la carga de nuestro tiempo*.² Guerras, totalitarismos, campos de concentración, sociedad de masas, el resurgimiento de nuevos nacionalismos, se volvieron, en la pluma del escritor, la *inspiración negativa* que dio forma a una de las obras narrativas esenciales para comprender la experiencia humana durante el siglo XX e inicios del XXI.

La Academia Sueca le otorga en el año 2002 el Premio Nobel de Literatura por una escritura “que sustenta la experiencia frágil del individuo contra la arbitrariedad bárbara de la historia”.³ Dicho reconocimiento valoraba no sólo la calidad literaria de su obra, sino la capacidad de narrar las experiencias más terribles, es decir, frente a una vorágine de acontecimientos históricos que tienden a borrar lo propio, lo personal, Kertész hace de su escritura ese recóndito lugar que la guerra y el *Lager* quieren destruir.

En 1975 se publica *Sin destino*, su primera novela. En ella se narran las experiencias de Gyorgy Köves, joven judío –identificado por varios críticos literarios como *alter ego* de Kertész– capturado por los nazis en su natal Budapest y recluido en varios campos de concentración, incluido Auschwitz. La obra es única en su género por la original manera de narrar la vivencia concentracionaria; la mirada del adolescente de quince años le sirve para estructurar una novela en donde el terrible ambiente del *Lager* es experimentado con sorpresa y asombro, incluso con alegría. La naturalidad con que Gyorgy enfrenta la crueldad de su situación es el recurso que Kertész utiliza para hacer notar que nuestras categorías interpretativas convencionales no son útiles para pensar una realidad que las excede; pero la mirada infantil, desprovista de estas categorías, puede ayudar a acercarnos a una realidad ya de por sí inefable.

La apuesta de Kertész es construir narrativamente una mirada que ayude al lector a develar los cotidianos mecanismos por medio de los cuales la violencia del *Lager* se va naturalizando, pues, afirma el escritor, una violencia de tal magnitud no se asimila –ni se vive– de golpe sino paulatinamente. En *Sin destino*, el escritor húngaro establece una característica de toda su narrativa posterior: la ruptura con el estereotipo de la víctima del holocausto –presente en la mayoría de la literatura concen-

tracionaria de la época—. El carácter de su escritura no lo deja asumir ni martirios ni heroísmos, en su narrativa no encontraremos estas polaridades, sus personajes son *humanos, demasiado humanos* —ni santos ni demonios— y oscilan constantemente entre la malicia y los actos de bondad.

Tenemos pues que la primera novela de Imre Kertész marcaba ya las coordenadas de toda su obra: originalidad, ruptura con los convencionalismos narrativos y el rescate —mediante los mecanismos de la ficción— de la experiencia personal; que aunado a las ya mencionadas escenografías de guerra, totalitarismos y sociedades de masa —en las que se ambientan sus obras— confluyen en un estilo literario híbrido y en ocasiones fragmentario que mezcla novela, relato y ensayo.

La obra de Kertész es indisociable de los tiempos que le tocan vivir; aunque apunta a la narración de la experiencia cotidiana y singular, se enmarca en determinados contextos históricos. El autor no sólo sobrevive al holocausto, le toca vivir bajo el régimen socialista de la República Popular de Hungría y finalmente la transición de la Europa del Este hacia la democracia. Todos estos grandes bloques históricos toman forma en los escenarios y los personajes que Kertész retrata.

Su narrativa transita por varios momentos, *Sin destino*, *Fiasco* y *Kaddish por el hijo no nacido* constituyen una suerte de trilogía cuyo tema conceptual es la ausencia de destino. Determinado siempre por fuerzas externas, Köves, personaje central de *Sin destino* que aparece también en las otras dos novelas mencionadas, está impedido para construir una vida propia; los personajes —al igual que los hombres— que viven en condiciones totalitarias se caracterizan por este rasgo de “sindestinidad”, es decir, “el hecho de vivir como una realidad la determinación que se nos impone en lugar de la necesidad que es consecuencia de nuestra libertad, siempre relativa”.⁴ Las determinaciones que el personaje asume se oponen a sus tendencias más propias, sin embargo, es incapaz de renunciar a ellas: “así nace la ausencia de destino en su estado puro”.

Además de estas tres obras, la narrativa kertesiana crea puentes entre la novela y el ensayo: *Diario de la galera* y *Yo, otro* son ejemplo de una

escritura híbrida en donde el autor intercala las impresiones del protagonista (que al lector le remiten siempre al propio autor) con crítica cultural y reflexiones filosóficas. La primera es una serie de apuntes escritos entre 1961 y 1991 que dan cuenta de la experiencia de un escritor en medio del “derrumbamiento centroeuropeo”; la segunda comparte la misma escritura fragmentaria que *Diario de la galera* y, al igual que la trilogía citada, aborda la cuestión de la construcción de un yo falso en tanto impuesto desde fuera.

En *Yo, otro* encontramos también la relación entre destino y escritura, en ella la identidad del protagonista sólo se materializa mediante el acto de escritura. *Un instante de silencio en el paredón* y *La lengua exiliada* son compilaciones de artículos y discursos en los que Kertész despliega su capacidad reflexiva, en ellos vuelve sobre los mismos temas de sus novelas. Completan su obra *Liquidación*, una novela en donde Auschwitz flota por encima de todos su personajes; *La bandera inglesa*, una serie de tres relatos cuya narración va perdiendo densidad para alejarse del cuento y acercarse al estilo ensayístico; *Dossier K*, una autoentrevista que sirve a Kertész para aclarar aquellos temas siempre presentes en su obra: la labor literaria, Auschwitz, la relación entre autobiografía y novela. En el 2009 sale a la luz la recopilación de la correspondencia entre Kertész y su editora, Eva Haldimann, bajo el título *Cartas a Eva Haldimann*. Finalmente y de manera póstuma se publica *La última posada*, escrita bajo los efectos del Párkinson que lo aquejó por más de 15 años, es una crónica de sus últimos días que retrata la lucha por la dignidad y la creatividad en el horizonte de la muerte.

Pensador incómodo, sostuvo una postura crítica hasta el final; en sus últimas declaraciones recrimina duramente a su país de origen el auge actual de un sentimiento antisemita y ultranacionalista justificado en la búsqueda de una identidad húngara, sentimiento que parece extenderse por varias regiones de Europa en donde movimientos de ultraderecha comienzan a ganar terreno. En días recientes hemos sido partícipes de la irrupción pública de estos movimientos, en Alemania, por ejemplo, se

ha producido una serie de movilizaciones bajo la consigna de proteger a Europa de la tendencia islamista, aglutinando a miles de manifestantes; las manifestaciones han tenido réplicas en varias ciudades europeas. La sombra de Auschwitz nos obliga a reflexionar en aquellas palabras que pronunciara Kertész en su discurso de aceptación del Premio Nobel: “y así; al pensar en Auschwitz, pienso, quizá paradójicamente, más en el futuro que en el pasado”.

En una época que fluctúa entre la amnesia colectiva y la obsesión por la recuperación histórica se hace indispensable la lectura de una escritura que no está motivada por la instrumentalización de la memoria y que en su voz condensa la historia de la segunda parte del siglo XX hasta nuestros días. Es la historia del sobreviviente, de aquél que después de haber experimentado terribles infamias encontró la lucidez de la escritura e hizo de ella la justificación para continuar con vida; y que ve en ella una frontal oposición a todo intento de dominación total, el punto de fuga de todo orden totalitario, una grieta en la estructura que permite que ésta no cierre por completo su círculo mortuorio.

Kertész no es un observador ingenuo, encuentra lógicas totalitarias que han persistido aún en sociedades no totalitarias, y sin embargo su lectura siempre es esperanzadora. Cree que la literatura es la respuesta al orden uniforme que la sociedad de masas ha moldeado, es valentía y toma de distancia respecto a este orden, sus valores y su lenguaje. Kertész se esfuerza una y otra vez por recordarnos la actualidad de Auschwitz en tanto horizonte de facticidad ética y política, no obstante, su esfuerzo es mayor cuando nos muestra la potencia del acto creativo para subvertir ese orden. No se necesitan grandes desgracias para aniquilar la posibilidad de un destino, el hombre moderno encuentra su esclavitud en la vida democrática y liberal de las grandes ciudades. Reducido a cumplir silenciosamente el rol que la sociedad le ha impuesto, se mueve según se agiten las aguas de la masa; sin embargo este hecho puede constituir a la vez fatalidad y potencia. Al respecto, el autor señala: “de ahí extraigo mi inspiración cuando, de repente, con un grito frenético como

quien sufre un ataque, paso de la existencia a la expresión. El hecho de estar marcado es mi miseria y mi capital”.⁵ Aun dentro de los sistemas totalitarios la vida no está del todo sitiada, existe la brecha del arte, la respuesta literaria, la posibilidad de dar consistencia a la vida mediante la experiencia creadora. La decisión por el arte y el sentido de la vida que ella entraña es la lección última –quizá la más valiosa– de la escritura kertesiana.

Notas

¹ Imre Kertész, *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, Barcelona, Herder, 2002, p. 29.

² En alusión a la conocida frase de Hannah Arendt para quien el Totalitarismo representa “la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros”. Véase Hannah Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1973.

³ http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2002/index.html

⁴ Imre Kertész, *Diario de la galera*, Barcelona, Acantilado, 2004, p. 18.

⁵ Imre Kertész, *Yo, otro. Crónica del cambio*, Barcelona, Acantilado, 2002, pp. 28-29.



Reseñas

Ricardo Nava Murcia, *Deconstruir el archivo: La historia, la buella, la ceniza*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, Colección: El oficio de la historia, primera edición, 2015

EMILIANO MENDOZA SOLÍS

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La dificultad más evidente al abordar la noción de archivo, o dicho con más precisión, la de deconstruir el archivo, tal como lo advierte desde el título de su libro Ricardo Nava, radica en que la propia tarea lleva en sí misma una serie de imposibilidades, un conjunto de aporías que en cuanto tales no dejarán que el tránsito o la incursión metodológica pueda transcurrir sin conflictos. Y es que la propia deconstrucción más que evitar el conflicto trata de llegar ahí donde el conflicto es latente y, si es latente —como un corazón—, es porque hay vida ahí; ahí algo se mueve y estimula. También lo latente está ya en la manera misma de aproximarse a la lengua, tal como lo muestra esa expresión francesa usada por Jacques Derrida en diferentes contextos que alude al corazón y al recuerdo, *par cœur*, algo cuyo único soporte es un saber, el saber de la memoria.

No es apresurado decir que estamos ante un texto donde la deconstrucción queda expuesta con toda claridad respecto a sus alcances teóricos, respecto a sus efectos en el quehacer del historiador y ello es una virtud que no puede soslayarse, pues desde el análisis historiográfico se logra algo que a la filosofía académica le ha resultado una tarea difícil. Para estas instituciones la figura de Derrida permanece inaccesible, sin embargo concentra una serie de prejuicios que nada aporta a la comprensión de su herencia, incluso de su *errancia*. Ante ello, el texto de Ricardo Nava tiene la virtud de esclarecer algunas nociones y algunos conceptos al tiempo que vislumbra las repercusiones en la teoría de la historia de

un pensamiento que en sentido estricto no pretende ser un método historiográfico, pero que entra directamente en la trama reflexiva sobre lo histórico, sobre la escritura de la historia, sobre los lugares de la temporalidad; sobre sus instituciones, sus huellas y sus soportes.

Para orientarnos en el estado de la cuestión es preciso dejar claro que la deconstrucción no es un método ni pretende serlo. Incluso de persistir en ello –como sucedió en su momento en las universidades de Estados Unidos– habría que decir que el de Derrida es una especie de método sin fin. Tal contrasentido remite a un procedimiento *sin telos*, esto es, sin fines previos. Lo que significa que deconstruir queda fuera del discurso metodológico de la modernidad, pero sobre todo este talante refleja algo que puede resultar aún más contradictorio: un método que no puede explicarse a sí mismo es en el mejor de los casos un saber, la pretensión de saber, una filosofía... y en tanto saber la deconstrucción no puede dissociarse de la experiencia de quien reconoce en sí la carencia de fines. O en otras palabras: conciencia y reconocimiento de finitud de lo que se sabe y de infinitud de lo que queda por saber.

Ahora bien, llegado el momento es pertinente mostrar por qué y cómo sucede este tipo de saber. Esto es, si la deconstrucción no es un método en los términos definidos por la tradición moderna (la del discurso que comienza con una duda y procede articulando certezas que escapan a la incertidumbre) qué es entonces, dónde inscribir lo que hace Derrida, ¿qué significa deconstruir? En un texto célebre Derrida menciona que la desconstrucción no puede reducirse a una mera “instrumentalidad metodológica”; no es un conjunto de reglas y de procedimientos transportables. La desconstrucción no es un acto o una operación en tanto no corresponde a un sujeto cuya iniciativa está orientada a un objeto, a un texto o tema. En todo caso habrá que reconocer que la desconstrucción “tiene lugar”; es un acontecimiento que no espera deliberación, conciencia u organización de la subjetividad moderna. No es casual por ello que Derrida concluya sus aclaraciones sobre la deconstrucción dirigida a un amigo japonés, remitiéndose a un oficio, es decir, a un saber, el saber del

traductor: “me doy cuenta de que, al intentar aclararle una palabra con vistas a ayudar a su traducción, no hago más que multiplicar con ello las dificultades: la imposible ‘tarea del traductor’ (Benjamin), esto es lo que quiere decir asimismo ‘desconstrucción’”.¹

Como lo dijimos en un principio, la orientación que ofrece Ricardo Nava respecto a las aporías derridianas no significa un esfuerzo menor. Esto puede notarse desde la primera parte del libro donde el autor parece guiarnos mediante una pregunta implícita, una interrogante latente. El estado de la cuestión queda expuesto a partir de autores como Foucault, De Certeau y Deleuze. Pero más allá de lo evidente ¿qué tienen en común estos autores con Derrida? Cada uno parte de sus propias dudas y certezas; cada uno sigue su propio procedimiento, sin embargo parece haber entre ellos vasos comunicantes muy evidentes respecto a sus teorías de la historia. En términos generales me parece que esos elementos comunes se encuentran menos en sus conclusiones como en su punto de partida. Parece haber en ellos un indefinición o, mejor dicho, en ellos persiste una borradura y supresión de los límites de la filosofía con la historia. Incluso no hay preocupación alguna en establecer distancia con la literatura. Este punto de partida es lo que dificulta la definición. Es una cuestión de oficio, de saber. Filosofía, historia y literatura están unidas de forma inextricable, por lo tanto no es extraño que Ricardo Nava tenga que recurrir a los artificios de Borges para aclarar el procedimiento; un autor que definió a la metafísica como un género de ciencia ficción y la historia como una trama isotrópica del tiempo. ¿Qué significa esto? No hay mejor modelo para exponer la complejidad de la temporalidad y su isotropía que mediante el artificio borgeano de “El jardín de senderos que se bifurcan”. Ahí se habla de infinitas series de tiempos en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan e incluso que se ignoran secularmente abarca todas las posibilidades: “No existimos en la mayoría de esos tiempos; en algunos existe usted y no yo; en otros, yo, no usted; en otros los dos”.² El tiempo es infinito y paralelo,

pues al existir infinitas series, las posibilidades son todas las existentes, pero inmersas en la infinitud. Esta idea de tiempo proyectado en todas las direcciones busca el futuro de los hombres pero también registra su pasado. La bifurcación se perpetúa —como el destino— merced a un raro azar ininteligible que aporta un orden a la vida y la muerte.

De esta idea del tiempo puede sustraerse un modelo de temporalidad y de escritura. Pero sobre todo tal concepción coincide con la crítica del carácter metafísico del concepto de historia llevado a cabo por Derrida para quien el carácter metafísico del concepto de historia no está ligado solamente a la linealidad sino a todo un sistema de implicaciones, entre ellas la teleología, la escatología, la acumulación del sentido, la idea de tradición, de continuidad, de verdad. ¿Qué es lo que queda tras la crítica de Derrida al tiempo y la historia? Mencionaré sólo dos aspectos que el libro de Ricardo Nava deja bien expuestos y que pueden servir como punto de partida para mostrar la relevancia de su texto. El primero de ellos es que el libro de Nava al identificar claramente un objeto de estudio, en este caso el archivo, logra exponer claramente el principio errante del pensamiento derridiano y con ello lo que más adelante da pie a algo impensado que cada concepto proyecta como sombra:

[L]a deconstrucción opera desde ciertas tácticas, las cuales no se repiten como si fuesen un método para aplicar a los textos. Sin embargo, algunas son aplicables en muchos pliegues textuales de Derrida; una de ellas toma a los textos, a sus autores, y lleva los conceptos hasta el exceso, sus límites y donde ellos no fueron capaces de llegar, ya sea porque no lo vieron, dieron vuelta atrás o simplemente no arriesgaron la palabra y el pensamiento.³

El segundo aspecto no está dissociado con lo anterior pero tiene que ver de manera más directa con el tema central del libro. El pensamiento de la incertidumbre derridiano se confronta de inmediato con todo lo que permanece instituido. En consecuencia la crítica más persistente es aquella que alude a la *metafísica de la presencia*. Para Derrida el origen es siempre un origen diferido, diferenciado, abrumado, dislocado. Por eso la historia no puede reducirse a un saber sobre el pasado como cosa en sí. Justo en este contexto

habrá de situar, como lo hace Ricardo Nava, la cuestión del archivo. ¿Qué es entonces un archivo? ¿Cómo deconstruirlo? El archivo lleva consigo la impronta del *Arché*, de la autoridad y el principio. Esto supone la crítica a una institución cultural, social, política e histórica. Lo que llama la atención del abordaje derridiano, de su deconstrucción del archivo, es que para contestar la interrogante sobre esta institución adopta como referencia principal el psicoanálisis freudiano. A partir de esta trama entra en juego la noción de mal-de-archivo y la de porvenir, términos que permanecen en tensión.

Trataré de comentar estas nociones de manera muy breve a partir de lo escrito por Derrida en su *Mal de archivo* y con la inestimable orientación aportada por Nava en el tercer capítulo de su libro.⁴ El psicoanálisis freudiano propone una nueva teoría del archivo en la medida en que toma en cuenta una tópicica y una pulsión de muerte sin las que no habría ningún deseo ni ninguna posibilidad para el archivo. Por eso el concepto de archivo guarda en él —como todo concepto— lo que Derrida percibe como un “peso de impensado”. Pero, al mismo tiempo, a la vez por razones de estrategia y porque las condiciones de archivación implican todas las tensiones, contradicciones o aporías que la filosofía intenta formalizar, el concepto de archivo debe contener todas las tensiones que hacen de él un movimiento de promesa y de porvenir, no menos que de registro del pasado. La presuposición de este impensado conceptual adopta asimismo las figuras de la *repression* y de *supresión*, aun si no se reduce a ellas necesariamente. Y este par de presuposiciones dejan una impronta. Inscriben una impresión en la lengua y en el discurso. El peso de impensado que así se imprime no pesa solamente como una carga negativa. En este caso implica la historia del concepto, reorienta el deseo o el mal de archivo, su apertura al porvenir, su dependencia a la vista de lo que viene, en resumen, todo lo que vincula el saber y la memoria a una promesa. La apertura al porvenir es sin duda algo impensado, una apuesta al futuro que el archivo no puede contener. Quizá esa es la aporía más importante que el libro de Ricardo Nava presenta y expone. Ello constituye un paradigma abierto, como lo es también la persistencia de la promesa que guía al lector hasta la última página.

Notas

¹ J. Derrida, “Carta a un amigo japonés” en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, p. 27.

² J. L. Borges, *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1971, p. 110.

³ R. Nava, *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, p. 80.

⁴ Cf. J. Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1997.



Oliver Kozlarek, *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales*, Morelia: UMSNH, 2015

HÉCTOR GARCÍA CORNEJO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

I

El libro del doctor Oliver Kozlarek satisface una necesidad apremiante en las discusiones académicas desde hace varios años, a partir de que el uso de tres conceptos –*modernidad, crítica y humanismo*– se tornó impreciso. De ahí la pertinencia del texto, ¿qué se puede decir hoy con esos vocablos? ¿Cuál puede ser su capacidad operativa teórica para la investigación?, estas son las preguntas sobre las que el autor constituye este libro.

Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales es un texto claro, conciso, ameno y educativo, proporciona información y claves para comprender el panorama constituido en las ciencias de la cultura de las últimas cuatro décadas; muy significativo es que sugiere una agenda de investigación social-cultural, conectando así su dimensión filosófica con el trabajo particular de las ciencias de la cultura. Veamos brevemente las ideas centrales de su libro para enseguida hacer unas anotaciones críticas.

II

Los conceptos de modernidad, crítica y humanismo, que siguen operando como “elementos básicos” de las ciencias sociales y de las humanidades, son herramientas conceptuales que hoy habilitan sus diversas prácticas

discursivas; esta ‘diversidad compartida’ es lo que prueba exitosamente el profesor Kozlarek en este libro. Para él esa diversidad de preocupaciones discursivas expresa una lógica que denomina “conciencia del mundo”, la cual comprende en dos acepciones: una, un entrelazamiento planetario de los asuntos humanos, y dos, la comprensión de vivir en mundos autoconstruidos desde los que son regulados dos tipos de interacción: social y con la naturaleza (a la que denomina “relaciones mundo”).

El primer capítulo pasa revista a los debates sobre la modernidad a partir del discurso posmoderno. El uso que en América Latina ha tenido el concepto de modernidad le permite no sólo afirmar su vigencia sino sus posibilidades y alcances para el desarrollo de los debates que implica. Sugiere comprender la Modernidad como una “orientación conceptual” mediante la cual se ha buscado dar sentido a experiencias históricas e individuales. Hay un eje compartido de significación, “Modernidad se refiere a un entramado global de los asuntos humanos” (Kozlarek, 2015: 18); estas prácticas se hallan bajo un “universalismo cognitivo”, estructuras de conciencia comunes a los discursos, pero también giran en torno a ciertas prácticas políticas y sociales; su relación con imaginarios y proyectos de modernidad es lo que trabaja Kozlarek.

Precisamente, el discurso posmoderno hizo patente a los ojos de Kozlarek, a partir de la lectura de F. Jameson, que en esta “época posmoderna de la modernidad”, como la denomina, no sólo aparecen nuevas formas de dominación planetaria, sino de relaciones interétnicas e interculturales con sus concomitantes nuevos significados de humanismo y cosmopolitismo. Respecto del segundo aspecto (relaciones mundo), dice Kozlarek, la fase posmoderna radicaliza la moderna escisión sujeto/objeto llevándola hasta un punto en que se torna irreparable; con todo lo cual vemos confirmada su hipótesis interpretativa. Es a partir de esta situación que acomete otras importantes fases del debate multidicho, de las cuales sólo presentaremos algunas de sus conclusiones.

En el conjunto de los discursos cuyo eje es el concepto de Globalización, podemos ver que introdujo un “desplazamiento cognitivo” en

la comprensión sobre la Modernidad, esto es, tematiza un tipo de condición global de la modernidad. Kozlarek sugiere incorporar el giro espacial de estos discursos al significado temporal que acompaña al concepto de Modernidad, así, propone que ésta “es un estado que conecta a todos los seres humanos sobre la Tierra en el presente” (Kozlarek, 2015: 24); así, corrobora la primera acepción de su categoría “conciencia del mundo” como lógica contemporánea de ciertas prácticas discursivas. Respecto de la segunda acepción, en la medida en que este conjunto discursivo se entreteje con los conceptos de identidad, tradición y comunidad, Kozlarek encuentra las condiciones para constatar que quedan referidos al sentido de ubicarse en el mundo social respecto de lo propio y lo ajeno, pero de igual manera con los modos de relacionarse con la naturaleza.

El conjunto discursivo engarzado por el concepto de “Modernidades múltiples” queda encuadrado del siguiente modo: la primera acepción es evidente, múltiples modernidades considera un nudo de relaciones unificadas y fragmentadas, homogéneas y heterogéneas en un nivel radicalizado y que, al perder su centro único –una sola modernidad– y trabajar sobre las modernidades que pueblan el planeta, se orientan claramente en ella; respecto la segunda, diferentes modernidades se asocian con la idea de diferentes procesos civilizatorios, diversas calidades de humano, diferentes humanismos, por tanto, tendríamos que actualmente se halla en formación una nueva conciencia del mundo asociada con nuevas formas de socialidad y de relación con la naturaleza.

Sobre la crítica postcolonial, Kozlarek observa que reafirma “la conciencia del mundo (en un sentido planetario) que tiene la modernidad” (*Ibid*: 31), ya que comprende este estado contemporáneo como el entrelazamiento de prácticas coloniales e imperialistas; para Kozlarek, este entrelazamiento es justo lo que constituye dicho mundo moderno (*Ibid*: 31). La aspiración de estos críticos a instalarse de distinto modo en el mundo, en otras formas de socialidad como en una distinta relación con la naturaleza, confirma la segunda acepción.

Luego, trata las teorías de la modernidad en relación con el concepto de experiencia; a partir del análisis e interpretación de una diversidad de experiencias se intenta comprender cómo es que nos instalamos en el mundo moderno o cómo interiorizamos y respondemos a los desafíos y situaciones que nos presenta, cómo las experiencias de pérdida o de una vida insoponible competen a todos porque se hallan entrelazadas, todo esto referido a la primera acepción; respecto la segunda, se confirma a partir de su búsqueda de otro mundo social, a partir de la idea de experiencia y mundos autoconstruidos, *ergo*, de otra relación con la naturaleza.

La última sección del primer capítulo propone una agenda de investigación: si “conciencia del mundo” se constituye por las ideas de mundo planetario y de mundo existencial comprendiendo dos aspectos, sociedad y naturaleza, en un nivel teórico filosófico, Kozlarek presenta un grupo de preguntas como sugerencias iniciales de investigación: sobre las diferentes experiencias actuales de individuos y pueblos, sus identidades, los retos que presentan, las narrativas concomitantes, las alternativas a la diversidad problemática de cada uno (Cfr., *Ibid*: 46).

III

El segundo capítulo trata sobre la banalización del concepto de crítica que corrió junto con la pérdida de la vena subversiva que le era característica. Si la normalización de la crítica la volvió superflua, Kozlarek sugiere como vía de solución contrastar dos polos: el uso del concepto por el autodenominado pensamiento crítico (*Critical Thinking*)¹ y por la Teoría crítica de la llamada Escuela de Frankfurt. Para el primero, se reduce a “un conjunto de técnicas del pensamiento relacionadas íntimamente con las prácticas académicas de docencia e investigación, cuyo objetivo es facilitar el funcionamiento eficiente *en* los mundos modernos altamente complejos” (Cfr., *Ibid*: 51). Su gran problema es que omite el significado que el Iluminismo (*Aufklärung*) le asignó al concepto, esto es,

el valor supremo de la libertad, la práctica irrestricta de la autonomía. Pero la razón kantiana fue derrotada por la razón imperialista y en el siglo XX cae en una crisis de la que no ha salido; luego, la razón positivista enseñoreó el panorama y el valor de la crítica iluminista se convirtió en una simple idea. Ahora bien, el *Critical Thinking* representa el abandono del compromiso con “la filosofía entendida como práctica y orientada en el valor supremo de la autonomía para sustituirlo por una comprensión técnica de la filosofía” (*Ibid.*: 54). En este sentido, la Teoría crítica (con mayúscula, como sugiere Kozlarek) es precisamente el polo opuesto de este pensamiento crítico.

Vemos que el concepto que busca reivindicar Kozlarek es el de la Escuela de Frankfurt aunque con ciertos matices; por ello, dice, la actualización de la Teoría crítica sólo puede consistir en el rediseño de las agendas de investigación a partir de las diferentes experiencias humanas en la modernidad global; especialmente el compromiso con el sentido inmanente de la crítica. Pero la crítica *inmanente* conlleva simultáneamente dificultades y posibilidades, nos advierte sobre la índole eurocéntrica de, por ejemplo, T.W. Adorno, aunque en tensión con esto, la propia Teoría crítica “mediante (sus) determinaciones teóricas y metodológicas elementales abre el camino a una crítica pluralista” (*Ibid.*: 57), que puede ser orientadora en este propósito de resignificarla en un sentido global. Pero, hay otro problema en la actualización de la Teoría crítica ¿optamos por una crítica inmanente tal como ocurre con T.W. Adorno o por una trascendencia inmanente como propone Delanty? El problema con Adorno, es que el espíritu de que requiere la crítica “no puede esperarse del otro”; por su parte, Delanty, no puede evitar la caída en un concepto de cosmopolitismo “que parece ser teleológico.” Lo inadmisibile es que el cosmopolitismo, crucial en gran parte de los debates en las ciencias culturales, lleva en sí una cierta “violencia epistémica”, resultado de una grave carencia de sentido histórico y, por ello, su posición es abstracta; por su lado, el concepto “conciencia del mundo” sí se ocupa de las experiencias históricas globales, refiriendo no un *telos*

sino redes de relaciones planetarias. No obstante, el profesor Kozlarek recoge de algún modo el elemento de *generalidad* propio del cosmopolitismo, el cual converge con sus propias necesidades de conciencia crítica del mundo que precisa de las especificidades.

Enseguida, trata el problema que va de la crítica inmanente a la necesidad de una crítica comparativa, lo que significa el diálogo inter-crítica; a juicio de Kozlarek, este diálogo es uno de los mayores retos de una teoría crítica hoy (ya con minúscula para designar una teoría crítica latinoamericana derivada de la Teoría crítica); tarea a la que denomina “crítica comparativa de la modernidad global” y que consiste en un intercambio en el que se complementan y comparan las diferentes experiencias.

Para Kozlarek es indudable que existe una teoría crítica latinoamericana, relativamente distinta de la Teoría crítica; sus particularidades se reconocen a partir de la tematización de sus especificidades experienciales, pero no hay que perder de vista la índole global en esta necesidad “provincial” de la teoría crítica. El autor finaliza este capítulo insistiendo en lo superfluo de “una teoría única o general” y en poder articular la diversidad de “experiencias con el mundo moderno y otras formas de pensarlo, buscar la comunicación con los actores sociales, políticos y con las artes” (cfr., *Ibid*: 71); sobre todo, insta a no olvidar que la teoría crítica presenta la posibilidad de la construcción de nuevos mundos recuperando el ideal iluminista: la autonomía y el uso libre de la razón.

IV

En el tercer capítulo, que versa sobre el concepto de “Humanismo”, Kozlarek propone uno a la altura de sus ideas que hemos expuesto sobre una teoría crítica de la modernidad global; primero, sopesa las “justificadas y necesarias críticas” que se le han hecho; las cuales, dice, en realidad no contradicen la necesidad de un nuevo humanismo como el que plantea reivindicar. Veamos cuáles son estas críticas y la posición de Kozlarek.

1. Es verdad que las sociedades “más humanistas” son responsables de las peores atrocidades, no obstante, su humanismo fue falso, el auténtico se caracteriza por un programa cultural contrario a toda acción y práctica que atenten contra la dignidad humana; 2. Es cierto que humanismo significa conquista y colonización, aunque también puede resultar, en otras condiciones, un proyecto verdaderamente incluyente; 3. Humanismo es creencia en la Razón, pero puede considerarse un concepto de razón que integre otras de sus dimensiones (Habermas) y, por último, 4. El Humanismo es eurocentrismo, sin embargo se puede intentar un proyecto de integración de lo no-europeo (Cfr. Kozlarek, 2015: 78).

Kozlarek considera que una teoría crítica necesita para su actualización de un humanismo crítico, al cual define *autocrítico* y *comparativo* en un nivel de interculturalidad; *antropocéntrico*, al margen de la forma moderna de la industria y en convergencia con el arte; solamente así serían posibles nuevas formas de relación entre la humanidad y de ésta con la naturaleza. Por último, reafirma el carácter deconstructivo de la idea de lo humano, pero para poder pensar en un mundo de y para todos en el que sea posible la erradicación de la desigualdad y la injusticia que aún campean en él. Pues bien, hasta aquí el libro del doctor Kozlarek; a continuación, presentaremos algunos comentarios a modo de apuntes que presentan nuestra contribución a la teoría crítica latinoamericana.

V

Primero, damos la bienvenida a este libro, el cual, es un producto claramente perteneciente a la teoría crítica y viene a poner cierto orden en las discusiones. La principal dificultad que podemos ver es meta-textual y concierne a la puesta en práctica de sus reivindicaciones conceptuales en proyectos de investigación. Luego cabría, en el nivel filosófico, la crítica de las mismas y de su argumentación, sus posibilidades en el sentido de la teoría crítica; la pregunta principal y de fondo es ¿qué

sí y qué no —cuáles conceptos y principios— requiere retomar la “teoría crítica” (según la propuesta del autor) del programa frankfurtiano y cómo se justifica esto? Enseguida aparecen preguntas como ¿por qué la actualización de la teoría crítica requiere de un nuevo humanismo, si el único humanismo posible para ésta, es la denuncia de lo irracional? En un siguiente plano: si hay algún concepto que esté en el horizonte de su categoría “conciencia del mundo”, o detrás de sus conceptos centrales, ¿qué mueve la experiencia? Es importante porque podría posibilitar maneras de hacer viable el programa, o radicalizar el problema y desbrozar quizás ese campo escabroso.

El libro está atravesado por un relativo tono de optimismo, el cual por sí mismo no es criticable y en realidad hace falta ante el panorama desolador de hoy, pero ante la acritud del daño a la experiencia y a la vida, proveniente del desdén de la clase política y de los poderes fácticos de todo tipo por la dignidad humana, uno se pregunta no tanto si el discurso crítico de una conciencia nueva del mundo tal como la plantea es realmente posible, sino por su incidencia real en dichas experiencia y vida; pensamos en la remisión de la desigualdad y la injusticia, en la posibilidad de revertir la combinación esquizoide de progreso y devastación que domina hoy; la ruina alcanza al mundo social por una necropolítica y nuestra relación con la naturaleza ha terminado por desquiciarla y apunta a su total destrucción, quizás, ‘lo peor está aún por venir’.

Una vez reivindicada esta tensión, sugerimos añadir a su agenda en el tema de las experiencias de “un mundo compartido”, ¿qué son estas experiencias, una vez que las expliquemos sociológicamente, y cuáles sus consecuencias para la vida y la dignidad humana tanto en el *light side* como en el *dark side of modernity*?; ¿a dónde apuntan las diversas experiencias de relación destructiva tanto al interior de las sociedades como de éstas con una naturaleza sumida en el ‘mutismo y la desolación’ debido al dominio propio de la actual fase de modernidad?; ¿qué podemos hacer y qué nos queda esperar? Pensamos en fenómenos de resurgimiento de la barbarie, en la necesidad que tiene el sistema de destruir

tanto una porción significativa del cuerpo social como de la naturaleza. Quizás no haya que desestimar que los discursos modernos más críticos –o subversivos en el talante clásico de la Teoría crítica y ahora de la “teoría crítica”– han reivindicado, a su vez, la categoría de *capitalismo*, ¿qué podemos hacer con ella, cuáles son sus posibilidades para la investigación en las ciencias de la cultura? A propósito notamos la ausencia de este debate resurgido en las dos últimas décadas, pero el profesor Kozlarek trabaja ya en ello. Por otro lado, ¿dónde estarían los límites de lo “compartido”, mundo y experiencias, y dónde empieza lo arrebatado, lo expropiado, lo saqueado, lo mutilado, lo aniquilado? ¿Cuáles son las fuerzas oscuras que llevan a una experiencia y vida insoportables en medio de la modernidad globalizada?

Respecto del problema y debates sobre la noción de identidad, tan caro al discurso poscolonial, y su radical postura por parte de representantes de la crítica de la experiencia que presentan la idea de una identidad “evanescente”, surge la pregunta sobre nuestra instalación en el mundo, ¿intento *permanente* de instalarnos en un mundo compartido por todos o un mundo siempre *ajeno*?

Lo que nos parece fascinante del libro del Dr. Kozlarek es su posición subversiva que le otorga la filiación con la Teoría crítica y su propio *status* de teoría crítica, “la posibilidad de construir nuevos mundos” que no tengan nada que ver con la modernidad, el humanismo y la crítica totalitarias propias de la modernidad “realmente existente” –esa plagada de desigualdades, injusticias y crímenes contra la humanidad– es justamente el lugar en que “el carácter dialéctico/materialista del discurso [...revolucionario, H.G.C.] se realiza concretamente” (cfr., Echeverría, 2013: 33).² La semántica totalitaria del concepto de Humanismo al ser tasada por la teoría crítica parece haber sido conjurada, pero habría que estar atentos ante posibles nuevas cooptaciones por parte del discurso peyorativo de la modernidad.

Por último, es importante discernir cuáles son los mitos de los que se alimenta, los que alienta y los que desarrolla la teoría crítica. Estar aten-

tos a la cruda realidad gestada por las 200 familias propietarias de 51% del PIB mundial; hay desafíos que todos compartimos, pero bajo importantes diferencias respecto capacidades de solución; en efecto, vivimos la época de la experiencia ampliada de la humanidad y necesitamos con urgencia relaciones mundo auténticamente humanizadas.

Vale por ahora.

Notas

¹ Por ejemplo, Lipman, M., (2003), *Thinking in Education*, Cambridge: Cambridge University Press.

² Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las Tesis sobre Feuerbach de Karl Marx*, México, Ed. Itaca, 2013.



Hilary Putnam, *Ética sin ontología*, Barcelona: Alpha Decay, 2013

SONIA ANAID CRUZ DÁVILA

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La obra *Ética sin ontología* de Hilary Putnam, publicada en inglés en 2004, fue traducida al español por Albert Freixa y publicada por Ediciones Alpha Decay en 2013. Se trata de un conjunto de seis conferencias, dividido en dos partes. La primera parte está conformada por el ciclo de cuatro conferencias dictadas en la Universidad de Perugia, Italia, en octubre de 2001 y tituladas, como el libro, “Ética sin ontología”. La segunda parte consiste en dos conferencias impartidas en la Universidad de Ámsterdam, Holanda, en el verano del mismo año, tituladas “Ilustración y pragmatismo” y cuyo tema principal es, justamente, qué se puede entender en la actualidad por “ilustración”. El argumento que enlaza las seis conferencias es la defensa del pragmatismo estadounidense y de la filosofía de John Dewey, sobre todo en lo que atañe a sus contribuciones a la ética.

La primera parte del libro, titulada “Ética sin ontología”, trata de cuestiones de filosofía de la lógica y de filosofía de la matemática, en la medida en que los argumentos planteados en estos campos también pueden presentarse de forma válida en el campo de la ética. De acuerdo con Putnam, es necesario recuperar la visión integrada de la filosofía, debido a que los argumentos filosóficos no pertenecen a campos específicos, sino que pueden formularse en diferentes campos de la filosofía. En esta primera parte del libro Putnam desea cuestionar la respetabilidad de la ontología en la filosofía de la lógica y en la filosofía de la matemática, pues ello le permitirá cuestionar asimismo la respetabilidad de la ontología en la ética. El argumento principal de esta parte del libro es que tanto la lógica y la matemática como la ética pueden tener ob-

jetividad sin tratar de objetos platónicos ideales, y que es erróneo considerar que el concepto de “existencia” tenga un solo significado y un único uso. Putnam se basa en los pragmatistas clásicos estadounidenses para afirmar que la objetividad de la ética no debe fundamentarse en un conjunto de conceptos platónicos ideales, a saber, en una única ontología. Sin embargo, esto no quiere decir que los juicios éticos carezcan de objetividad. Simplemente quiere decir que la verdad de las proposiciones éticas no debe esgrimirse en razones que no forman parte de la ética: no debe esgrimirse en una explicación ontológica.

Con el propósito de defender la idea de que la objetividad de la ética no debe basarse en principios universales, Putnam recurre a Dewey, quien opinaba que la ética no debería elaborar un sistema basado en ideales platónicos, sino contribuir a la solución de problemas *prácticos*. Los problemas reales no son meras imágenes de ideas universales, y su solución no puede generalizarse como respuesta a cualquier conflicto concreto. Para Dewey, como para Putnam, la solución de los problemas concretos requiere de “ingenio natural” y de “buen juicio”. En este sentido, la ética no tiene un solo interés ni una única finalidad, sino que está basada en una diversidad de intereses. En resumen, el propósito de la primera parte del libro es poner en cuestión la respetabilidad de la ontología y, sobre todo, rechazar la idea de que la objetividad de la ética se base en una única teoría ontológica de la verdad.

La segunda parte del libro, titulada “Ilustración y pragmatismo”, ofrece una perspectiva histórica de los problemas de la ética y defiende la idea de que no existió solamente una “ilustración”, sino tres “ilustraciones”, de las cuales la última comenzaría con la filosofía de Dewey. De acuerdo con Putnam, las “ilustraciones” son revoluciones en el pensamiento epistemológico y ético que intentan explicar en qué consiste aplicar la inteligencia para solucionar problemas políticos y sociales. La tercera “ilustración”, que comienza con la filosofía de Dewey, consiste en aplicar la inteligencia instruida científicamente a los problemas sociales. La tarea de esta tercera “ilustración” es investigar las causas de los problemas sociales, así como

las respuestas que tengan más probabilidades de solucionarlos. Tanto para Dewey como para Putnam, la objetividad de la ética está estrechamente relacionada con las motivaciones morales, los impulsos naturales y las inclinaciones sensibles de las personas. Putnam coincide con Dewey en que la ética consiste en la realización libre y plena de las capacidades de los seres humanos. La ética no se trata de guiarse irreflexivamente por un conjunto de principios universales o de seguir el paradigma de la “buena voluntad”, sino de encontrar “lo bueno” en las relaciones familiares, políticas y sociales. La ética se trata de proponerse un curso de acción que nos gustaría ver realizado en otros, y comprometerse con él de acuerdo con un fin concreto. La inteligencia contextual resulta indispensable para la resolución de los conflictos éticos y políticos: gracias a ella es posible buscar, reconocer y corregir las injusticias.

La primera conferencia, titulada “Ética sin metafísica”, es una introducción a la crítica que Putnam lleva a cabo con mayor profundidad en las otras tres conferencias de la primera parte del libro. Dicha crítica parte de la idea de que la tradición ontológica no ha tomado con seriedad las formas de pensar de las personas en la vida cotidiana, y que ello ha repercutido negativamente en la ética, que se ha basado exclusivamente en fundamentos ontológicos. Al igual que Dewey, Putnam valora el *Lebenswelt*, el “mundo de la vida”, como el ámbito en el que la ética se desempeña. En este sentido, el propósito de la primera conferencia es intentar sostener la objetividad de la ética sin necesidad de recurrir a principios ontológicos universales. Aunque no existe un conjunto de verdades sustantivas y necesarias para la ética, sí existe una objetividad que no es susceptible de modificación. La ética no tiene como verdad una entidad abstracta y desconocida para la percepción ordinaria como la “vida buena” o la “justicia”. La objetividad de la ética depende de que existan actividades, personas, rasgos de carácter, situaciones que puedan describirse como “buenos”. La validez de la ética depende de la inteligencia reflexiva de las personas para descubrir la bondad en las situaciones concretas. Los conflictos éticos no pueden resolverse solamente recurriendo a la idea de “bien”.

Sin embargo, también es peligroso caer en el error de negar la existencia del “bien” y afirmar la relatividad de las preferencias éticas. El “bien” no es imaginario. Putnam defiende lo que denomina *pluralismo pragmático*, a saber, el reconocimiento del uso de diferentes discursos en el lenguaje cotidiano, cada uno con su propia objetividad. No existe un solo discurso que sea capaz de describir la realidad en su totalidad. La objetividad de los diferentes discursos no necesita afirmar la existencia de objetos platónicos que sustenten su verdad. La objetividad depende de cada uno de los discursos del lenguaje cotidiano.

La segunda conferencia, titulada “Una defensa de la relatividad conceptual”, consiste en una crítica detallada de la ontología en la versión de la filosofía analítica contemporánea. Para ello, Putnam recurre a dos fenómenos que denomina “relatividad conceptual” y “pluralismo conceptual”. La “relatividad conceptual” describe la imposibilidad de utilizar los mismos conceptos en el mismo sentido en dos contextos diferentes. El sentido en el que utilizamos los conceptos en cada contexto depende siempre de una *convención*, y es inválido utilizar un concepto con un sentido en un contexto que no le corresponde por convención. Es inválido, por ejemplo, preguntarse si los conjuntos en matemática realmente existen. De acuerdo con Putnam, afirmar o negar la existencia de los conjuntos en matemática depende de la convención o del discurso que se esté aceptando. El mismo argumento vale en el caso de la afirmación o la negación de la existencia del “bien” en la ética. El concepto de “existencia” tiene diferentes usos, de acuerdo con la convención que se esté aceptando, y no existe una convención o discurso que pueda englobar la totalidad de los usos del concepto de “existencia”. Lo que “existe” depende de qué convención se adopte.

El “pluralismo conceptual” consiste en el hecho de poder describir el mismo contexto con diferentes conceptos tomados en diferentes sentidos. A diferencia del caso de la “relatividad conceptual”, en este caso los diferentes conceptos tomados en diferentes sentidos no son incompatibles entre sí. El “pluralismo conceptual” plantea que podemos usar

diferentes conceptos para describir el mismo contexto sin que sea válido reducirlos a una sola ontología fundamental y universal. Cada contexto tiene una ontología aceptada por convención. Es falso que el mundo imponga una única forma verdadera de describir la realidad, así como es falso que exista una sola ontología.

La tercera conferencia, titulada “Objetividad sin objetos”, critica la idea de que la objetividad de las disciplinas, incluida la ética, deba estar apoyada en objetos. De acuerdo con Putnam, la objetividad no depende de la existencia de objetos que le correspondan. En este sentido, la objetividad de la ética no depende de la existencia del “bien” como objeto platónico ideal. La objetividad de los juicios éticos no depende de que describan al “bien” como idea de la cual son meras imágenes y de la cual obtienen su validez. No es necesario que los juicios éticos sean descripciones de objetos platónicos ideales para que tengan objetividad. No todos los enunciados objetivamente válidos son descripciones de la realidad. De hecho, no todas las proposiciones éticas tienen como función describir la realidad. La afirmación “El asesinato es malo” implica una valoración ética, pero ello no lo convierte en un juicio descriptivo de la realidad.

La cuarta conferencia, titulada “Ontología: Un obituario”, afirma que los juicios éticos son juicios acerca de lo que resulta razonable hacer en una circunstancia concreta de la vida cotidiana. Los juicios éticos son generados a partir de la argumentación, el debate y la discusión, y la objetividad de dichos juicios depende del grado de razonabilidad que alcanzan las personas en la argumentación. La objetividad tiene que ver con el acuerdo que resulta del debate, acuerdo que acepta ciertas conductas y rechaza otras para una situación particular. Así como las diferentes metodologías de las ciencias son discursos convencionales con una objetividad convencional, así también las valoraciones éticas dependen de un discurso convencional con una objetividad convencional. La objetividad depende del discurso en cuestión. Y sin embargo los enunciados éticos, al igual que los enunciados de las otras disciplinas, son formas *objetivas* de reflexión. La objetividad de dichos enunciados depende de la reflexión

sobre cuán razonable resulta actuar de cierta forma en cierta circunstancia concreta de la vida cotidiana. La objetividad de la ética, como la de cualquier otra disciplina, depende de su grado de razonabilidad.

La primera conferencia de la segunda parte del libro, titulada “Las tres ilustraciones”, defiende la idea de que a lo largo de la historia de la filosofía ha habido tres “ilustraciones”. La primera de ellas comenzó con la filosofía de Platón que, por primera vez en la historia, criticó la validez de las leyes divinas para juzgar las acciones humanas. Dicha crítica implicó una revolución en el pensamiento epistemológico y ético que consistió en aplicar la inteligencia para resolver los problemas políticos y sociales de la época. Platón sostenía que ofrecer una lista de las acciones buenas y otra de las acciones malas no constituía una respuesta satisfactoria a los problemas éticos. De acuerdo con Putnam, lo que Platón hace se denomina “trascendencia reflexiva”, en la medida en que critica la validez tanto de las opiniones convencionales como de la autoridad divina para juzgar los actos humanos. La filosofía de Platón aspira a la justicia y al pensamiento crítico. Sin embargo, de acuerdo con Putnam, su error fue considerar que la objetividad de los juicios éticos se basa en objetos abstractos e ideales.

La segunda “ilustración”, de los siglos XVII y XVIII, es el segundo ejemplo de una revolución en el pensamiento epistemológico y ético, pues vinculó la búsqueda de la justicia con la aspiración de una “trascendencia reflexiva”. La consecuencia más duradera de esta segunda “ilustración” es la idea de que los seres humanos deben tener la oportunidad de desarrollar las capacidades necesarias para desempeñarse como ciudadanos en un gobierno democrático. Sin embargo, el error de esta segunda “ilustración” fue confiar en que las ciencias podían describir cómo son realmente las cosas en el universo y cómo son realmente los seres humanos en la sociedad.

La tercera “ilustración” comienza con la filosofía pragmatista de John Dewey y, al igual que las ilustraciones previas, consiste en una revolución del pensamiento epistemológico y ético que valora la búsqueda de

la justicia y la “trascendencia reflexiva”. Sin embargo, lo que caracteriza a esta última “ilustración” es su rechazo al modelo meritocrático de Platón para una sociedad ideal y su defensa de la idea de que las personas deben ser capaces de buscar *activamente* su bienestar. Dewey defiende una “democracia deliberativa” basada en la aplicación de la inteligencia a los problemas concretos. En este sentido, la objetividad de la ética no depende de que sea una descripción de objetos platónicos ideales como el “bien”, sino que depende del grado de razonabilidad de sus juicios.

Finalmente, la segunda conferencia de la segunda parte del libro, titulada “El escepticismo sobre la ilustración”, rechaza la idea de proporcionar una fundamentación metafísica a la ética y defiende una concepción falibilista y antimetafísica de la ética, aunque sin caer en el escepticismo. Defender una concepción falibilista y antimetafísica de la ética no es equivalente a considerar que no tiene objetividad o a rechazar la posibilidad de progreso en la misma. Putnam cree en la *posibilidad* de progreso y en la *posibilidad* de los procesos de aprendizaje en la ética. El progreso en la ética, de acuerdo con Putnam, tiene que ver con la posibilidad de alcanzar la persuasión racional y razonable de las personas. El razonamiento objetivo acerca de las cuestiones éticas es posible. La objetividad de la ética se basa en la búsqueda de formas razonables de actuar.

La intención de Hilary Putnam con la obra *Ética sin ontología* es rechazar la idea clásica de que, para que la ética sea una disciplina con validez objetiva, es necesario basarla en fundamentos ontológicos. Putnam defiende la idea de que la objetividad de la ética depende, más bien, del grado de razonabilidad que puede alcanzarse en la formulación de juicios éticos y en la toma de decisiones prácticas. Para defender su posición, Putnam recurre a la filosofía pragmatista de John Dewey, que es considerada como el comienzo de la tercera “ilustración” de la historia de la filosofía. Como Dewey, Putnam considera que la objetividad de las ciencias no depende de que sean descripciones de las cosas que supuestamente existen en la realidad. De hecho, solamente es posible realizar descripciones de las cosas en contextos particulares, con conceptos preci-

tos tomados en sentidos concretos. Aun cuando la objetividad de la ética dependa de una convención y de un discurso concretos, está íntimamente vinculada con la capacidad de las personas para ser razonables. Así pues, la ética extrae su validez de la razonabilidad en la argumentación de las personas.



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, apejándose 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.

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.



eikasia
revista de filosofía
www.revistadefilosofia.com

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.

Devenires, Núm. 34
se terminó de imprimir
en agosto de 2016 en los talleres
de Silla vacía Editorial,
con un tiraje de 300 ejemplares.