



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*

Dr. Oliver Kozlarek
*Coordinador Académico responsable
del Consejo Editorial de Publicaciones*

Lic. Esperanza Fernández Ramírez
Coordinadora de Publicaciones

Lic. Cristina Barragán Hernández
Corrección y cuidado de la edición

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

Federico Marulanda

Alfonso Villa Sánchez

Luis Álvarez Falcón

José Jaime Vieyra García

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián

Directores: 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

Responsable de la página en línea: Olga Libia Santana Ramos

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

Devenires, Año XVIII, Núm. 35, Enero-Junio 2017, 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 25 de marzo del año 2017 con un tiraje de 150 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 XVIII, NÚM. 35, ENERO-JUNIO 2017

Índice

Artículos

- La concepción kantiana de sociedad cosmopolita ante la globalización*
VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ 11
- Ontología de la sociedad unidimensional y crítica de la racionalidad
tecnológica. El influjo de M. Heidegger en la obra tardía de H. Marcuse*
JORDI MAGNET COLOMER 41
- ¿Qué es el acto de creación artística? La dimensión clínica
de la pintura y la literatura*
CARLOS ALBERTO NAVARRO FUENTES 73
- Diapsálmata: la existencia como vacío en un seudónimo de Kierkegaard*
LUIS GUERRERO MARTÍNEZ
Y JESÚS RENÉ FLORES CASTELLANOS 103
- Elementos budistas y cristianos e intuición de la vacuidad
en la filosofía espiritual de Keiji Nishitani*
HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ 137
- Dossier: Nuevo realismo**
- Hacia un racionalismo ontológico.
El nuevo realismo y el valor de la filosofía*
MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN 167

*El “gran afuera” del hombre muerto:
el realismo mágico y la magia de lo real*
LAUREANO RALÓN 197

El principio óptico: boceto de una ontología orientada a objetos
LEVI R. BRYANT 229

Maurizio Ferraris, entrevista para Figure/Ground
LAUREANO RALÓN Y MARIO TEODORO RAMÍREZ 265

Miscelánea: In memóriam/Nota

Un pensador del mundo líquido: Zigmunt Bauman
DANIEL DÍAZ RAMÍREZ 271

Cuerpo y filosofía (Reflexiones ontológicas sobre la danza)
RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS 277

Reseñas

Raúl Garcés Noblecía, *Reflexiones sobre didáctica de la filosofía*,
Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás
de Hidalgo/Silla vacía Editorial, 2015
ADRIANA SÁENZ V. / MARGARITA FUENTES VELÁZQUEZ 287

Luis César Santiesteban, *Nietzsche, Heidegger, Vattimo. Ética,
metafísica y hermenéutica*, Chihuahua: Aldus, 2016
JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ 295

Francisco Galán Vélez, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos.
La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*,
Universidad Iberoamericana, México, 2015,
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO 301

Artículos

LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE SOCIEDAD COSMOPOLITA ANTE LA GLOBALIZACIÓN

Virginia López Domínguez¹
Universidad Complutense

Resumen/*Abstract*

Este artículo plantea el origen y desarrollo de la idea kantiana de sociedad cosmopolita atendiendo a las visiones de la historia entonces vigentes, a las necesidades sistemáticas de la filosofía trascendental y, sobre todo, a la situación política y económica alemana de finales del siglo XVIII, para centrarse en *Sobre la Paz Perpetua* y analizar con detalle tanto los artículos preliminares como los definitivos, a fin de establecer su viabilidad actual. El proyecto kantiano se presenta aquí como una solución realista que responde a la coyuntura de ese momento, pues reposa en la noción de individuo y en una concepción sustancialista de lo político. Sin embargo, ninguno de estos instrumentos resulta útil para enfrentar los desafíos de la globalización. Por tanto, el proyecto ya no puede ser realizado en los términos propuestos por Kant. No obstante, como principio regulativo, el concepto de sociedad cosmopolita sigue siendo válido, porque el ideal de la razón permanece siempre el mismo: vivir en una sociedad justa y pacífica.

Palabras clave: Kant, sociedad cosmopolita, globalización, paz perpetua.

The Kantian Conception of Cosmopolitan Society in the Face of Globalization

This paper examines the origin and development of the Kantian idea of cosmopolitan society that considers the prevailing conceptions of history of his time, the systematic requirements of transcendental philosophy and, especially, the economic and political

situation of Germany in the late eighteenth century. It then focuses on *The Perpetual Peace*, analyzing in detail both its preliminary and definitory articles in an effort to establish their current viability. The Kantian Project is presented as a realistic solution that responds to the situation of that time because it is based on the notion of the individual and a substantialist interpretation of politics. However, none of these instruments proves useful when faced with the challenges of globalization. Consequently, this Project cannot be implemented in the terms proposed by Kant. Nevertheless, the concept of cosmopolitan society is still valid as a regulative principle because the ideal of reason is a constant: living in a just and peaceful society.

Keywords: Kant, cosmopolitan society, globalization, perpetual peace.

Virginia López Domínguez

Es doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, donde fue profesora durante treinta años. Especialista en idealismo alemán y filosofía de la historia, publicó ensayos académicos como *La concepción fichteana del amor* (premiado en Argentina, 1981); *Fichte* (1993); *Schelling* (1995); *Fichte: acción y libertad* (1995), y numerosos artículos en revistas especializadas europeas y americanas. Traductora de Fichte, Schelling y Herder. En 2008 adoptó el nombre literario de **Virginia Moratiel**. Autora de novela (*El Tacuaral*, Premio Cáceres 2009, publicada en México, Jitanjáfora, 2015), microrrelatos y cuentos (*Artimañas. 11 trampas para cazar lectores desprevenidos*, 2012). Sus ensayos más recientes son *Mirando de frente al Islam. Del barem terreno al paraíso celestial* (2013) y *Madres. Los clanes matriarcales en la sociedad global* (2016). En los dos últimos años ha sido *Visiting Scholar* en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard y Profesora Visitante en la UNAM, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y en la Universidad de Buenos Aires.

Desde los inicios del proyecto de constitución de la Unión Europea, muchos juristas, políticos y filósofos se dedicaron al estudio de la idea kantiana de sociedad cosmopolita con el fin de encontrar un punto de partida sólido éticamente que pudiera servir de inspiración y ayuda en su ejecución.² La puesta en marcha de la globalización terminó por convertir *La paz perpetua* en una referencia inevitable en estos temas. Quizás lo que se echa de menos en este proceso de recuperación del cosmopolitismo kantiano es un mayor interés por analizar los conceptos situándolos en su época y por mostrar las limitaciones históricas de las que depende a la hora de ser aplicado en la actualidad. El presente artículo apunta en esta dirección. Plantea el origen y desarrollo de la idea kantiana de sociedad cosmopolita atendiendo a las visiones de la historia entonces vigentes, a las necesidades sistemáticas de la filosofía trascendental y, sobre todo, a la situación política y económica alemana de finales del siglo XVIII. Finalmente, se centra en *Sobre la Paz Perpetua* y examina con detalle tanto los artículos preliminares como los definitivos, con el objeto de establecer su viabilidad actual. La propuesta de Kant se presenta aquí como una solución realista que responde a la coyuntura de ese momento, pues reposa en la noción de individuo y en una concepción sustancialista de lo político. Sin embargo, ninguno de sus instrumentos es útil para enfrentar eficazmente los desafíos de la globalización. Por tanto, el proyecto ya no puede realizarse en los términos formulados por su autor. No obstante, como principio regulativo, continúa siendo válido, porque el ideal de la razón permanece invariable, no cambia según las circunstancias.

La idea de sociedad cosmopolita aparece en Kant desde sus primeros escritos de Filosofía de la Historia, concretamente, a partir de 1784, en *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, obra escrita en el contexto de la polémica con Herder sobre la historia. El pensamiento cosmopolita de aquella época se había gestado en el seno de la

Ilustración francesa, habiendo alcanzado una repercusión considerable en Alemania, en gran medida, debido a la influencia que Voltaire alcanzó en la corte del rey Federico II de Prusia.³ El cosmopolitismo voltairiano, elaborado todavía desde una perspectiva ingenua, no representaba una solución adecuada para la situación de Alemania en el concierto europeo y, por tanto, fue recibido en este país con fuertes objeciones, ya que se lo consideró como una cobertura ideológica para la imposición del dominio de Francia sobre otras naciones europeas.

La ilustración francesa reposaba sobre la idea de la razón científica, una razón común, que no tenía en cuenta ni las diferencias individuales ni los sentimientos, puesto que consideraba a ambos meramente subjetivos e irracionales, irrelevantes e incluso peligrosos para la construcción de un orden social más justo, más racional. Enfrentada a la cuestión de la historia, ésta se le presentaba, como en el caso de Voltaire, tan sólo como un conjunto de errores cometidos por el insuficiente uso de la razón y, de este modo, terminaba por despreciar la aportación de aquellos pueblos que no se hubiesen encaminado en su misma dirección.⁴ En definitiva, el cosmopolitismo francés se basaba en un modelo cultural único y universalmente válido, por tanto, en un modelo centralista muy poco respetuoso de las particularidades y, en consecuencia, de las identidades nacionales.⁵ Las ideas de Voltaire en este punto recogían, probablemente sin que él fuese consciente de ello, un hecho que ya se estaba dando en su momento: el avasallamiento cultural, incluso lingüístico, de Alemania por parte de Francia, avasallamiento que más tarde se puso de manifiesto de una manera más directa y real, una vez concluida la revolución francesa, con las invasiones napoleónicas.

Teniendo muy en cuenta la situación histórica de su momento, Kant asume las objeciones contra este cosmopolitismo, que proceden fundamentalmente de Herder y de su defensa del derecho de los pueblos a tener su propio carácter, aunque no lo hace de una forma explícita, precisamente porque se trata de las críticas de aquel con quien él mismo está polemizando.

El primer volumen de la obra de Herder, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, apareció después del escrito de Kant, pero sabemos que éste probablemente leyó los manuscritos originales con anterioridad o, al menos, tuvo noticias claras y fidedignas de su contenido. Incluso en su época algunos pensaron —especialmente los más cercanos al círculo de Herder— que *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* era una respuesta preventiva contra sus planteamientos.⁶ El caso es que el mismo título del escrito de Kant parece ser una referencia anticipada al de la obra de Herder y el hecho de que se trate de un singular: *Idea*, y no de un plural, *Ideas*, como en el caso de Herder, hace pensar que frente a la dispersión y el subjetivismo del *Sturm und Drang*, que defiende no sólo la vuelta a la naturaleza sino también la recuperación del individuo y del sentimiento frente a la razón, Kant está buscando para el caos de datos que ofrece la historia un único principio rector que le dé unidad y racionalidad, de una manera parecida a como ya lo había hecho en la *Crítica de la razón pura* para el conocimiento.⁷

Al margen de las oscuridades que rodean los hechos de la polémica, lo que no puede negarse es que la idea de un plan de la naturaleza que tiene por objeto desarrollar las disposiciones humanas y que ocultamente guía a la humanidad hacia la razón y la libertad a través de obstáculos, carencias y, sobre todo, a través de actos de insociabilidad como la guerra, es una reformulación de los planteamientos de Herder. Dicha reformulación está realizada desde la perspectiva de una filosofía crítica y de una concepción moral de la historia, totalmente contraria al dogmatismo y naturalismo de su contrincante. En Herder, la naturaleza es concebida como una unidad orgánica y teleológica, cuyas fuerzas originarias y cuyas normas han sido creadas por Dios. Las transformaciones geológicas y biológicas operadas en ellas conducen evolutivamente hacia el hombre, quien representa el punto culminante de la totalidad divina, de modo que las fuerzas y leyes naturales se prolongan en el campo de la acción humana, es decir, en la historia, con el fin de alcanzar su más pleno desarrollo en la libertad y racionalidad del hombre. Así, la concep-

ción de Herder combina el panteísmo naturalista con el teísmo, si bien lo hace desde una perspectiva dogmática, que no reconoce límites para la razón y que, sin embargo, responde inequívocamente a las necesidades del protestantismo, ya que para él la cuestión de Dios es un problema de sentimiento, de fe, y la conciencia afectiva es el modo primario de relación del hombre con el mundo, perfectamente compatible con la razón, pues ambas constituyen la continuación y elaboración de las mismas fuerzas naturales.

Concretamente, en lo que se refiere a la sociedad cosmopolita, Kant consigue superar el cosmopolitismo ingenuo de la Ilustración francesa sintetizándolo con el pensamiento nacionalista incipiente, que ya había incorporado la guerra como un factor inevitable en el desarrollo de la humanidad, pero de posible conversión en un elemento de progreso.⁸ El propio Herder admite la validez de esta síntesis en la segunda parte de *Ideas*, publicada al año siguiente de la aparición del escrito kantiano, aunque lo hace sólo reconociendo que para él no hay contradicción entre el cosmopolitismo y el nacionalismo, y, sin modificar su concepción general de la naturaleza y la historia, sigue manteniendo todos sus propios principios filosóficos.⁹ En el caso de Kant, la síntesis entre cosmopolitismo y nacionalismo se efectúa a través de la idea de una Liga de naciones que administre el derecho de forma universal, idea que más tarde irá perfilando hasta llegar a decir claramente que se trata de una federación universal.

De este modo, la concepción kantiana de la historia cuaja en una propuesta política. Frente a la visión de Herder, que confiaba en que el desarrollo de la naturaleza creada por Dios conduciría necesariamente a la paz y a la libertad, esta filosofía de la historia es intencionadamente una estrategia que rige la transformación social. Construida desde una visión moral, responde a un idealismo crítico, que sabe que el fin de la historia: la *respublica noumenon*, es inalcanzable, si bien actúa como una meta regulativa que orienta el recorrido que la humanidad tiene el deber de realizar.¹⁰

Sin embargo, Kant hace público su concepto de sociedad cosmopolita en un momento en que su propio pensamiento no está concluido

y, por esta razón, en *Idea* se perciben lagunas y ciertas contradicciones. Falta, por ejemplo, una fundamentación del juicio teleológico así como una mejor integración entre teoría y praxis, que permitan explicar cómo es posible encontrar principios universales partiendo de lo individual y cómo concretar los proyectos políticos en una realidad material que, tal como la concibe Kant por el momento, se caracteriza por su contraposición al mundo suprasensible, al reino de la libertad, ya que la naturaleza, además de ser mecánica, en el plano de la acción se revela como conjunto de inclinaciones que se oponen a la realización del deber. A medida que el trabajo crítico se fue desarrollando en sus distintas esferas, Kant introduce en esta primera concepción una serie de matices muy importantes que afectan a la fundamentación de los planteamientos históricos.¹¹ Estos planteamientos alcanzan su forma madura a partir de 1790 cuando el trabajo crítico culmina con el estudio de la facultad de juzgar, pudiendo decirse que desde entonces la filosofía kantiana de la historia sufre un giro realista sin dejar de ser idealista, porque intenta combinar la moral con la política o, en palabras de Kant, la candidez de la paloma con la astucia de la serpiente, bajo la figura del político moral, quien es capaz de comprender y llevar a la práctica la idea de la coexistencia de los principios de la habilidad política con los de la moral.¹²

Esta combinación de ambos campos es, por tanto, sólo un acercamiento que no altera la autonomía de la esfera moral, pero sí modifica sustancialmente la actitud ante la historia y la estrategia política. Frente al pesimismo del periodo anterior, basado en la radical distinción entre el mundo de la libertad y el mundo de la naturaleza, que, en este punto, estaba representado sobre todo como mundo del deseo y de los instintos por contraposición al del querer y, en consecuencia, era concebido como un lastre para la realización del ideal político, la concepción madura de la sociedad cosmopolita se caracteriza por un optimismo histórico que considera posible la moralización del poder,¹³ fundándose en un hecho real, que es prueba de que la humanidad se encuentra en progreso hacia lo mejor. Este hecho es la Revolución francesa que, a pesar de su vio-

lencia, de su carácter inmoral, fue capaz de abrir un orden jurídico más racional y, por tanto, más justo que el anterior.¹⁴

Así, la nueva formulación del proyecto político kantiano, la posterior a 1790, encuentra en el derecho el puente que sirve para acercar la situación histórica real a su meta ideal en la medida en que éste, el derecho, es condición limitativa de la política, definida ahora como el arte de gobernar a los hombres utilizando el mecanismo natural, es decir, instrumentando sus aspectos fenoménicos con el objetivo de alcanzar una convivencia más racional.¹⁵ Gracias a ello, queda ahora perfectamente fundamentada la necesidad de la existencia del Estado, que antes estaba justificada por su función meramente coercitiva, es decir, en tanto que era sólo un elemento negativo cuyo fin consistía en impedir el regreso al estado de naturaleza. En la nueva caracterización, el Estado, en cuanto estructura jurídico-política, es el mediador por excelencia entre el mundo real y el suprasensible, ya que, por una parte, tiene poder material y, por otra, lo conjuga con el poder ideal, porque representa la universalidad de la ley jurídica que convierte el bien común en su principal objetivo.

Es precisamente esta concepción madura de la sociedad cosmopolita la que en especial habrá de ocuparnos, centrándonos en *Sobre la paz perpetua* de 1795. Reconocemos que en su época esta concepción resulta adelantadísima y casi parece la obra de un visionario, sobre todo, si avanzamos en el tiempo y pensamos en la Sociedad de Naciones o en la ONU, nacidas exactamente como pronosticaba Kant: después de sendas guerras de proporciones mundiales y con el fin de alcanzar y mantener la paz.¹⁶ O incluso si pensamos en la Unión Europea, que también surgió del modo pronosticado por Kant, ya que comenzó a existir como una Comunidad Económica, es decir, como una asociación supranacional construida sobre la base de la defensa de la producción a través de unas relaciones comerciales reguladas en común, pues no hay que olvidar que, según el propio Kant, el comercio constituye un factor positivo fundamental en el acercamiento de los pueblos junto con ese otro factor negativo, que es la guerra.¹⁷ Y sin embargo, a pesar de la grandiosa anticipa-

ción que implica la concepción de la sociedad cosmopolita en términos kantianos, mostraremos que, en verdad, constituye una solución realista que responde a la situación política y económica del momento en que se ideó, fijando un proyecto que podría haberse realizado incluso después de la revolución industrial, cuya existencia Kant no podía prever, un proyecto viable quizás hasta la Primera Guerra Mundial, pero que hoy en día, tras la fase imperialista del capitalismo, la revolución tecnológica y la de la comunicación, así como la internacionalización del terrorismo, resulta inaplicable. Los conceptos jurídicos sobre los que Kant basó su proyecto se ven sobrepasados en el proceso de globalización y ya no resultan eficaces, operativos, y esto hace que, si bien el plan de la sociedad cosmopolita pueda tener validez en términos generales, requiera un profundo replanteamiento.¹⁸

Efectivamente, el proyecto político de Kant responde, económicamente hablando, al momento de acumulación primitiva de capital, que se efectuó de forma individual a partir de la riqueza agrícola, ganadera y minera. No llama, por tanto, la atención que Kant defienda el derecho de propiedad del primer ocupante¹⁹ y que la figura fundamental de toda su construcción jurídica sea la del individuo. De hecho, el primer artículo definitivo para la paz perpetua, que funda el derecho político y en el que se declara que la constitución de todo Estado perteneciente a la Federación mundial debe ser republicana, explica que la constitución civil reposa en tres principios, de los cuales el primero es el de la libertad de los miembros de una sociedad en cuanto hombres. En consecuencia, toda constitución civil, incluso hasta la más páfida, se basa en la libertad individual, ya que la sociedad civil nace, según Kant, gracias a un acuerdo de voluntades, mediante pacto o contrato.²⁰ Con independencia del influjo rousseauiano de esta idea, lo cierto es que aquí se entrecruzan otras necesidades e influencias: la libertad individual tiene que ser básica para una concepción del derecho que, como la kantiana, se funda en la moral, particularmente cuando esta moral, por muy universal que pretenda ser, tiene como sustrato histórico personal el pietismo, es decir,

una forma radical de protestantismo, que sostiene que el encuentro con Dios se produce en la interioridad de la conciencia. No olvidemos al respecto que ya Max Weber indicó la afinidad entre la ética protestante y los inicios del capitalismo.²¹

Ahora bien, en el ámbito moral la conciencia individual es el punto de partida porque, si se elimina, también se cancela con ella la responsabilidad de las acciones y, sin embargo, el imperativo categórico trasciende el individualismo ya desde su primera formulación, mediante el principio de universalización de la máxima de las acciones. En la vida real, la exigencia de fines universales parece irrealizable, porque la sociedad constituye un conjunto de libertades en juego que persiguen sus propios intereses. Por esta razón, el proyecto jurídico de Kant reconoce a continuación otros dos principios que limitan la individualidad abriéndola a un espacio comunitario: la dependencia de todos a una legislación común y la igualdad de todos en cuanto ciudadanos. Del conjunto de estos tres principios deriva directamente la forma republicana de gobierno, ya que, si no existe la representación, no se respeta el contrato originario, es decir, la voluntad de los auténticos sustentadores de la soberanía, que son los miembros activos de la sociedad: los ciudadanos-propietarios.²² Cuando el principio representativo no se respeta simplemente se produce una no-forma de gobierno, una vuelta al estado de naturaleza, como de hecho es para Kant el despotismo. La división de poderes emana de la necesidad de representar adecuadamente la voluntad general, si bien no es requisito estricto, pues Kant piensa que es posible que en un absolutismo monárquico se gobierne republicanamente, como de hecho cree que ocurrió durante el gobierno de Federico II de Prusia.²³ De este modo, la división de poderes actúa como una idea regulativa, cuya realización paulatina depende exclusivamente de la buena voluntad del príncipe, siendo la convergencia irracional del poder ejecutivo con el legislativo el elemento determinante del despotismo.²⁴

Los tres principios mencionados son la base de la construcción jurídico-política del Estado moderno y, de hecho, en prácticamente todas las

constituciones actuales se citan como derechos y deberes fundamentales del ciudadano. Sin embargo, ya no puede decirse que el individuo tenga en los procesos económicos la importancia de antaño, como tampoco la tiene en otros ámbitos, ya que la sociedad se encuentra altamente mercantilizada y existen fuerzas que trascienden a los individuos. Nietzsche, Bergson y Ortega, entre otros, alertaron tempranamente del fantasma de la masificación, pero fue la escuela de Frankfurt (especialmente Horkheimer y Marcuse) la que en su momento analizó con mayor lucidez este problema, vinculándolo al uso de la razón instrumental, que, al transformar todo en medio, conduce en su avance hasta el capitalismo monopolista, donde ya no se detectan individualidades responsables de las decisiones. De este modo, se puso de manifiesto el paradójico camino que conduce desde el sujeto del liberalismo hacia el eclipse del individuo, hasta que finalmente, manipulado con habilidad por los medios masivos de comunicación, éste se convierte en un hombre unidimensional.²⁵ La idea postestructuralista de muerte del sujeto y sus derivaciones posmodernas son el corolario final de este largo proceso.

Curiosamente, podría decirse que Kant detectó de manera temprana la paradoja que entraña el desarrollo de la individualidad en el todo social en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, al observar que el fomento de las libertades individuales conduce a la creación de instancias comunes (pues no hay libertad sin ley), pero que, a su vez, estas instancias comunes pueden sentirse amenazadas por las fuerzas que las crearon para terminar enfrentándose a ellas. Kant centra el problema sobre todo en la relación entre Estado y ciudadano, en un momento en que el Estado moderno, esto es, la república, tiene todavía pendiente su acto fundacional, y su respuesta es entonces la de la libertad de expresión, diferenciando con claridad entre uso público y uso privado de la razón, y decantándose por una solución ilustrada y de raíz luterana, como es la consigna “razonad, pero obedeced”, con la que rechaza de plano la desobediencia civil y ahuyenta el peligro de la desintegración social en el estado de barbarie. En *Sobre la paz perpetua* se recoge nuevamente esta

idea como “artículo secreto para la paz perpetua”, en el cual se establece la necesidad de que los Estados preparados para la guerra tengan en cuenta las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública, pero la solución de más peso en esta obra es la publicidad de los actos de gobierno entendida como criterio negativo de legalidad. El criterio positivo queda en manos del político moral, aquel en quien deberían converger individualidad y razón, y que es el encargado de detectar los defectos en la constitución y de corregirlos por vía legal.²⁶ Dado que Kant considera que “no hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón”,²⁷ insiste aquí una vez más en la necesidad de la libertad de expresión, especialmente para los filósofos.

Dicho esto, resulta asombroso observar la facilidad con que podrían plasmarse ahora estas dos soluciones de Kant, en una sociedad en la que la información es instantánea y se encuentra descentralizada en manos de particulares, pero en la que lamentablemente surgen nuevos problemas derivados de la destrucción de la individualidad: por una parte, el de la manipulación del ciudadano por los medios de comunicación, de ese cuarto poder que consigue acceder al corazón mismo de la vida privada y, por otra, el del caos en las redes informáticas que, de forma constante, ofrece un exceso de información difícil de ponderar a la vez que abre márgenes que aprovecha la delincuencia. Pretender que Kant detectara estos problemas inexistentes en su tiempo resulta absurdo por anacrónico, pues su concepción de lo político representa a una sociedad todavía muy estática, para cuya comprensión aún resulta válida la categoría de sustancia.

Por el contrario, la concepción sustancialista de lo político se extiende en la filosofía kantiana desde el ámbito nacional a la sociedad cosmopolita, pues se considera a los Estados miembros simplemente como individuos. En cada uno de ellos se conjugan, igual que en cada hombre individual, dos aspectos: el fenoménico, que corresponde al poder material, y

el nouménico, que se resume en la posición universalista que el Estado, en cuanto creador de la ley y como defensor o garante del bien común, debe asumir ante sus ciudadanos. El recurso a la analogía entre Estado e individuo se utiliza ya en *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, donde el proceso de federación creciente se entiende como resultado de un acto de insociabilidad, como es la guerra interestatal, del mismo modo que la constitución de la sociedad civil se presenta como un modo de evitar la violencia generalizada de los particulares entre sí en el estado de naturaleza. El desarrollo del segundo artículo definitivo para la paz perpetua, que funda el derecho internacional, comienza reconociendo de forma explícita esta analogía, para finalmente convertir los Estados en individuos absolutos, a fin de evitar el dominio de uno sobre otro en el concierto mundial, por lo que la constitución de la sociedad cosmopolita prescinde de la idea de representación y se presenta sin más bajo la figura de la federación.²⁸

Los artículos preliminares 2, 4 y 5 para la paz perpetua, que se refieren respectivamente al rechazo de la adquisición de Estados mediante herencia, permuta, compra o donación, a la prohibición de emitir deuda pública en relación con los asuntos de política exterior y a la no injerencia violenta en la constitución o gobierno de otro Estado, se fundan en el principio de libertad de los Estados entendidos como individuos. Como es evidente, estos artículos no han sido respetados con posterioridad a Kant, por poner algunos ejemplos entre muchos otros, en la compra de Alaska por Estados Unidos en 1867 o en las múltiples intervenciones militares que este mismo país realizó en otros después de la Segunda Guerra Mundial. Nadie puede decir, sin embargo, que los artículos no sean válidos en general y que no pudieran cumplirse en la situación política y económica de entonces. Caso especial es el del 4º artículo, que se refiere a un procedimiento habitual en aquella época, en la cual la principal fuente de ingresos de la Hacienda Pública era el cobro de tasas, y que consiste en la emisión de bonos de guerra tras la solicitud de un préstamo a la Banca privada. Kant no podía imaginar en su momento

que el desarrollo del capital financiero adquiriría unas proporciones tales que permitirían su internacionalización y que harían de la emisión de deuda pública, en relación a un préstamo solicitado a la Banca extranjera, una práctica habitual que no tiene por qué comprometer la independencia política de las naciones. Sin embargo, también es cierto que su advertencia adquiere visos de realidad cuando la solicitud de préstamos estatales se produce en situación de completa desigualdad económica, social y política entre las partes intervinientes, ya que entonces puede terminar repercutiendo en los países en desventaja empobreciéndolos y arrastrándolos a una situación caótica, como es todavía el caso de los países americanos y africanos, acosados por el pago de su deuda externa.

En cuanto al modelo que Kant parece seguir para los dos primeros artículos definitivos de la paz perpetua, no es otro que la Carta Magna de Estados Unidos, promulgada en 1787 y primera Ley fundamental escrita del mundo, ya que en ésta se combina el sistema republicano con el federal.²⁹

Ahora bien, el recurso a la analogía individuo-Estado tiene sentido para explicar un tiempo en el que existía una inmensa descompensación de poder a favor del Estado y en detrimento de los individuos, por lo que la identificación del primero con la sustancia, con lo que permanece, y de los segundos con los accidentes resulta útil, tanto más a nivel internacional, cuanto que por entonces muchas naciones no habían logrado constituirse en cuanto tales y carecían de voz efectiva en el concierto mundial. En referencia a la sociedad actual, el uso de esta analogía ya no resulta tan provechoso, porque la rapidez de los procesos de producción, la aceleración del trabajo y de la comunicación a través de la informática, así como el masivo uso mediático de la imagen han minado la capacidad explicativa de la categoría de sustancia. A nivel mundial ya no podemos afirmar de forma contundente que los Estados sean individuos, porque existen fuerzas que los atraviesan y que son más poderosas que ellos, hasta el punto de determinar su comportamiento interno y externo, sobre todo en una cuestión tan decisiva para la constitución de la sociedad cos-

mopolita como es, desde la perspectiva kantiana, la participación en una guerra. Estas fuerzas más poderosas que los Estados son las mal llamadas empresas multinacionales y que, para el tema que nos ocupa preferimos denominar “transnacionales”, pues, si bien es cierto que producen componentes, montan sus productos, venden y depositan sus beneficios en distintos países, no constituyen para nada una asociación de diferentes capitales estatales, sino que atraviesan los Estados controlándolos, incluso poniéndose al margen de su legislación, creando sus propias reglas y sus propios grupos paramilitares, como ocurre con las diversas mafias internacionales. La solución al problema del dominio de las empresas transnacionales está, como había visto Kant, en el fortalecimiento de las entidades supranacionales, una solución difícil de ejecutar porque requiere el acuerdo de las voluntades de los Estados, que lamentablemente ya no reposan sobre la idea de individuo.

En lo que se refiere al derecho internacional, por entonces llamado “de gentes”, hay que recordar además que nació como derecho de guerra. Kant rechaza este concepto puramente histórico que, en definitiva, opera desde una visión belicista reduciendo las relaciones internacionales a principios legítimos de ataque y defensa. La identificación del derecho de gentes con el derecho para hacer la guerra funda una estructura jurídica que sirve para determinar lo que es justo según máximas unilaterales de poder y, por tanto, recoge los supuestos de conveniencia de una confrontación bélica para los intereses económicos y políticos de uno o varios Estados. Como consecuencia, éste no sería un derecho propiamente racional sino la institucionalización jurídica de la ley natural del más fuerte, por lo que Kant reconoce que para los pueblos que admiten este concepto de lo jurídico lo más justo sería que terminasen aniquilándose entre sí o, como dice literalmente, que encontraran “la paz perpetua en la amplia tumba que oculta todos los horrores de la violencia y de sus causantes”.³⁰ En contraposición a este hecho histórico, Kant sostiene que la razón moral condena la guerra como vía jurídica y propone como deber inmediato el estado de paz, de modo que el derecho internacional

ha de apuntar al establecimiento de un pacto entre las naciones.³¹ El resultado de esta idea aparece recogido en el segundo artículo definitivo para la paz perpetua, que exige la instauración de una federación que no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar la libertad de sus Estados miembros. Así, la sociedad cosmopolita ha de ser una federación de la paz, cuyo principal objetivo es terminar para siempre con todas las guerras.

Sin embargo, la guerra ha cambiado mucho desde un punto de vista técnico a partir de Kant, y ninguno de estos cambios ha influido tanto en su estrategia a nivel mundial como la estructura no sustancialista del proceso de globalización. En general, puede observarse que durante el siglo XX la técnica militar fue evolucionando para producir una guerra de devastación total del enemigo mediante un sacrificio mínimo de víctimas por parte del contrincante victorioso. Este tipo de guerras, la atómica y la química, en realidad sólo favorecen la explicación de Kant, pues es el miedo a la destrucción total lo que puede disuadir de la carrera armamentística, como lo prueban de hecho las sucesivas Conferencias de desarme, todas ellas posteriores al lanzamiento de las primeras bombas atómicas. Lo que ha afectado profundamente a la guerra tal como la entendía Kant es que ya no hay Estados-individuo en confrontación. Las inmigraciones constantes procedentes de los países pobres han creado en los países ricos guetos que funcionan con su propia legalidad formando un pequeño Estado dentro del Estado (la quinta columna). Hasta hace poco el influjo de esta fuerza era minimizado porque económicamente carecía de peso y porque lo que se había visto hasta entonces es que las guerras se deciden a partir de los intereses de las empresas transnacionales, entre las cuales se encuentran las propias empresas armamentísticas. Sin embargo, después del 11-S se ha puesto en evidencia que existe una nueva fuerza en juego: la del terrorismo que se ha internacionalizado convirtiéndose también en una especie de empresa transnacional, sin cabeza visible, a pesar de que existan ciertos países que la financien y determinados individuos que la representen, ya que, hasta donde sabemos,

funciona de modo celular formando una especie de retícula cancerígena y aprovechando los márgenes y las fisuras que la estructura de globalización ofrece.

La desaparición de los Estados como entidad sustantiva hace que todas las cláusulas que se refieren a la guerra entre los artículos preliminares para la paz perpetua resulten inaplicables hoy en día. En efecto, los grupos que funcionan al margen de la ley no firman tratados de paz, como reza el artículo primero, y, si hacen algo que se acerque a ello, por ejemplo, un pacto, su marginalidad les permite reservarse siempre el derecho de volver a emprender la guerra en el futuro, ya que su *modus operandi* es el chantaje y el terror. A estos grupos no puede aplicársele el calificativo de ejércitos permanentes, porque sólo son organizaciones civiles, si bien con una estructura militar. En consecuencia, su desaparición no está contemplada en el artículo tercero que sólo se refiere a los ejércitos permanentes. En cuanto al artículo sexto, en el que se establece la prohibición de que los Estados utilicen estrategias deshonorosas que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura y conduzcan a una guerra de exterminio, hemos de decir que ha sido recogido por la Convención de Ginebra, a pesar de lo cual ha sido violado con reiterada frecuencia por distintos Estados. Esto pone de manifiesto que la guerra tiene una dinámica interna: la de la destrucción de lo que en cada caso se percibe como el mal, el enemigo, y que, aun cuando los Estados manifiesten su voluntad explícita de no quebrantar este artículo, les resulta demasiado difícil evitar la existencia de grupos que no se dejen arrastrar por la dinámica bélica. En el caso de la nueva guerra nacida en la etapa de globalización, el artículo carece de sentido dado que el terrorismo está al margen del Estado y su interés no es la destrucción de uno o varios Estados determinados sino la desaparición total del sistema, del capitalismo globalizado. Como hemos visto con reiterada frecuencia en los últimos tiempos, los actos terroristas ponen de manifiesto el mayor desinterés por la población civil, a la que se masaca y veja de un modo cruel e inhumano, sin posibilidad de defensa alguna. Más bien, los gru-

pos terroristas la utilizan como escudo o como arma de chantaje para abrir brechas en el sistema que les permitan seguir actuando.³²

El tercer y último artículo definitivo para la paz perpetua funda el derecho cosmopolita y establece que éste debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad (*Wirthbarkeit*).³³ Kant aclara que considera este término en uno solo de sus posibles sentidos, no desde el punto de vista filantrópico y, por tanto, no como virtud que se ejercita con peregrinos, menesterosos y desvalidos, recogiénolos y prestándoles la debida asistencia en sus necesidades, sino sólo desde el punto de vista jurídico, es decir, como buena acogida o recibimiento que se hace a los extranjeros o visitantes (lo que en alemán sería *Gastfreiheit*). Este último sentido es tipificado por Kant bajo la forma del derecho de visita fundándolo sobre la facultad que emana de la propiedad en común de la tierra y sobre el hecho de que ésta es una superficie finita. Se trata, por tanto, de un derecho natural que queda finalmente definido como el derecho que cada uno tiene de presentarse sin más ante la sociedad. En el caso de que se trate de zonas no habitadas, como el mar y el desierto, se convierte simplemente en facultad de libre tráfico.

La hospitalidad es un concepto que actualmente carece de contenido jurídico y, así, en una federación, como por ejemplo en la Unión Europea, lo que más se le asemeja es la libre circulación de bienes y personas, lo cual tiene unos efectos que trascienden con mucho el simple derecho de presentación ante una sociedad y apuntan a la inserción de capitales y trabajadores en el mercado. Para que la libre circulación fuera efectiva, se hizo necesario un largo proceso que incluye, por poner algunos ejemplos, el levantamiento de las barreras aduaneras, el equilibrio del nivel económico de los países miembros, haciendo compatibles sus intereses de producción, la flexibilización de los modos de contratación laboral y las estructuras educacionales, así como el reconocimiento de titulaciones que permitan acceder a los puestos de trabajo, a fin de permitir lo que específicamente pretende: el libre tráfico de capitales y trabajadores. El derecho de visita es una formulación anticuada que hoy resulta muy

abstracta y, por tanto, no puede servir de base para regir las relaciones interestatales en una sociedad tan compleja como la globalizada.

En tiempo de Kant, la reivindicación del derecho de visita como único criterio que ha de regir los movimientos de personas y capitales entre Estados constituye un claro rechazo hacia el modo de sometimiento entre pueblos propio de su época: el colonialismo. Con la mera expresión de “derecho de visita” Kant está limitando la actividad de los países extranjeros en un Estado y condenando el abuso de los países coloniales que disponen a su antojo de los recursos naturales de los pueblos colonizados. De hecho, la última parte de la exposición de este artículo definitivo es una crítica virulenta a la conducta inhospitalaria de los Estados europeos, que cometieron todo tipo de expolios y latrocinios bajo el pretexto de llevar la civilización a otros pueblos. Estas críticas, sin embargo, pierden fuerza a partir del momento en que el modelo colonialista es sustituido por el imperialista, ya que éste tiende a proteger la producción en los países dependientes porque los beneficios que obtiene son resultado de la inversión de un capital que ya es extranjero, para finalmente perder todo sentido con la aparición de las empresas transnacionales. Y pese a ello, el principio vuelve a cobrar una fuerza universal si se refiere a la explotación de recursos, como los bosques o el agua, que afecta a la ecología y el clima de todo el planeta, con independencia de que dicha explotación sea realizada por un país extranjero o la misma nación que detenta su territorio.

Resumiendo, podemos decir que el proyecto de sociedad cosmopolita ya no puede realizarse en los términos propuestos por Kant y, sin embargo, como principio regulativo sigue siendo un concepto válido, porque, aunque las circunstancias de la humanidad hayan cambiado, el ideal de la razón continúa siendo el mismo: vivir en una sociedad justa y pacífica. Ahora bien, la capacidad de Kant para vislumbrar el camino a transitar, a pesar de que sus recomendaciones no se hayan cumplido, tiene que servir para llamar nuestra atención hacia su modo de trabajo y tomarlo como punto de referencia. Kant llegó a la idea de sociedad cosmopolita

en el contexto de elaboración de una filosofía crítica de la historia, que no pretende predecir, porque esto es imposible en el campo de las acciones humanas, que para él son esencialmente libres. Precisamente por esto, lo que propone para la historia es un sentido moral, que exige un compromiso personal y social, y que inevitablemente transforma la filosofía de la historia en proyecto político. El principio básico para enfrentarse a la historia, por tanto, es de cuño idealista, pero la elaboración concreta del proyecto obliga a tamizar este idealismo con la realidad presente. Así, la filosofía kantiana de la historia está realizada desde el presente de su tiempo concreto, pero no con el fin de legitimarlo o, simplemente, justificarlo. Se trata también en este punto de una filosofía crítica que, al reconocer con claridad lo presente, le pone límites, denunciado su injusticia y su falsedad respecto del ideal.

Notas

¹ Este artículo se presentó el 27-10-2004 al Seminario Complutense “Intereses y límites de la razón. Lecturas actuales de Kant en español”, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Dado que su contenido sigue vigente, sólo se han modificado algunas notas, con el fin de recoger las principales líneas de investigación abiertas desde entonces. La búsqueda bibliográfica y la lectura del material recogido se realizó durante una estancia como *Visiting Scholar* en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard en 2016.

² Por ejemplo, el Congreso Internacional de Kant, celebrado en Mainz en 1981 con motivo del bicentenario de la *Crítica de la razón pura*, fue abierto por el entonces presidente alemán Karl Carstens, quien dedicó su intervención exclusivamente a la idea kantiana de sociedad cosmopolita y su influencia en el proyecto de transformación de la CEE en UE, es decir, en el paso de una comunidad económica a una comunidad política de derecho, tal como ocurrió en 1993 con la entrada en vigor del Tratado de la Unión Europea (TUE).

³ Invitado por Federico II, con quien mantenía correspondencia desde 1736, Voltaire residió en Potsdam durante tres años, a partir de 1750. Tras las disputas con el Presidente de la Academia de Berlín, P.-L. Maupertius, que ahondaron las diferencias con el rey, marchó a Ginebra, donde inició la publicación de su *Ensayo sobre las cos-*

tumbres y el espíritu de las naciones, obra que irritó tanto a católicos como a calvinistas y que alcanzó una amplia difusión en Alemania. El Prólogo de la misma, aparecido en la segunda edición, llevaba por título *Filosofía de la Historia*, siendo ésta la primera vez que aparece registrada dicha expresión. En 1774 Herder escribió *También una filosofía de la historia*, obra muy leída en su época, con la que puede decirse que se inicia la filosofía de la historia en Alemania y que pretende ser, según reza en el subtítulo, una contribución a esta temática, si bien se trata de una contribución polémica, ya que el mismo título alude al prólogo de Voltaire, y la obra entera ofrece una visión de la historia alternativa a la de los ilustrados franceses.

⁴ Como ejemplo, baste citar algunos pasajes del *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (Ed. Hachette), v. pp. 38,43, 60, 62, 67, 91, 92, 98, 146, 175, 195, 209, 236.

⁵ Herder percibe esta situación ya en 1774 y la refleja de un modo irónico en *También una filosofía de la historia*: “Entre nosotros han desaparecido, gracias a Dios, todos los caracteres nacionales; todos nos amamos, o mejor: nadie necesita amar al otro; tenemos relaciones, somos iguales: educados, corteses, felices, no tenemos patria, no tenemos gentes ‘nuestras’ para las que vivir, pero somos, en cambio, amigos de la humanidad y cosmopolitas. Todos los gobernantes de Europa, todos nosotros, pronto hablaremos francés. Y entonces, ¡felicidad!, la edad de oro vuelve a comenzar, ‘toda la tierra hablará la misma lengua, habrá un solo rebaño y un solo pastor’. Caracteres nacionales, ¿dónde estáis?”. *Werke* (ed. J. Brumma und M. Bollacher), Klassiker Verlag, 1999, IV, p. 75. Sobre la filosofía de Herder y la polémica con Kant, véase mi “Estudio Preliminar” en Herder, J. G.: *Antropología e Historia* (Traducción y notas de V. López Domínguez), Madrid, UCM, 2002; así como Zammito, J.: *Kant, Herder and the birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Mayos Solsona, G.: *Ilustración y romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Barcelona, Herder, 2004, Galinier, J.: “Anthropology outside the boundaries of mere reason: The current relevance of the dispute between Kant and Herder”, en *L’homme* (jul. 2006), pp. 141-164 y Spencer, V.: “Kant and Herder on colonialism, indigenous peoples and minority nations”, en *International Theory*, vol. 7 (july 2015), pp. 360-392.

⁶ La edición de *Ideas* fue realizada por Hartknoch, el mismo editor de la *Crítica de la razón pura*, quien vivía en Königsberg. Según cuenta Marie Caroline von Herder en sus memorias, cuando su marido se entrevistó con él para concertar la edición de su obra, éste le manifestó el malestar que sentía Kant por la indiferencia e incomprensión que habían rodeado la publicación de su primera *Crítica*, de las cuales hacía responsable a Herder. Los manuscritos de *Ideas* fueron enviados en diversas entregas tanto a Hartknoch como a Hamann, quien era amigo personal de Herder. Según Marie Caroline, Kant conocía el contenido de la obra antes de la publicación y, por esta razón,

se apresuró a editar *Idea de la historia universal desde el punto de vista cosmopolita* con el fin de refutar de antemano a Herder. Tras la aparición de la primera y la segunda parte de *Ideas*, Kant publicó sendas reseñas escritas en un tono muy crítico, e incluso llegó a contestar a una reseña favorable a Herder, firmada por Reinhold. Cfr. Herder, M. C. von: *Erinnerungen aus dem Leben J. G. von Herder*, ed. Por Müller en *J. G. Herder sämtliche Werke* (Tübingen, 1820), XLV, pp. 222 ss. En su artículo “Kants universaler Kosmopolitismus” (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol 55, 2 (2007), pp. 179-191), Ottfried Höffe distingue entre un cosmopolitismo epistémico y uno moral, relacionando a ambos con la educación, y buscando sus antecedentes dentro de la propia filosofía kantiana. En el caso del primero, hace remontar la idea de cosmopolitismo al periodo precrítico, siendo, según su criterio, anterior a la polémica con Herder.

⁷ En este sentido, puede decirse que Kant emprende en *Idea* una crítica de la razón histórica, que le servirá para fundamentar, no la historia empíricamente concebida (*Historie*), sino la Historia universal filosófica o la Filosofía de la historia, la cual, partiendo de las manifestaciones de la libertad, es decir, de las acciones humanas, encuentra un hilo conductor a priori en la idea de un plan de la naturaleza, postulando una “intención de la naturaleza” que conduce “la absurda marcha de las cosas humanas”. Este hilo conductor no es un principio determinante de conocimiento y, por esa razón, la Filosofía de la historia sólo se presenta como provisional e hipotética desde un punto de vista estrictamente teórico. Sin embargo, ya en *Idea* Kant hace ver que el interés de esta disciplina, que pertenece al campo de la sabiduría, es práctico, puesto que es un deber de la humanidad entrar en el estado de paz. En su estudio sobre el cosmopolitismo kantiano, Martha Nussbaum recalca sobre todo el aspecto ético que, por supuesto, es característico del idealismo trascendental. En este artículo, intento destacar también el aspecto realista, es decir, la vinculación con la realidad histórica ya desde la primera formulación en *Idea*. Cfr. Nussbaum, M.: “Kant and Cosmopolitanism”, en *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, MIT Press, 1997.

⁸ Acorde con su visión teofánica de la historia, Herder había justificado el odio y la destrucción como necesarios, ya que son momentos de la manifestación de Dios. En *También una filosofía de la historia* reconoció que “el odio manifiesta desarrollo, progreso, escalonamiento”, pues éstos se producen, tanto a nivel individual como colectivo, gracias a la intensificación de las características propias, de lo peculiar de cada uno. El carácter nacional se alcanza siempre por distinción y oposición a los demás pueblos, si bien se trata sólo de una negación parcial, que afecta a un elemento determinado y deja intactas otras características sin las cuales no podría haber continuidad histórica. Cfr. *Werke* IV, pp. 21 y 59.

⁹ “El salvaje que ama con calma y alegría a su mujer e hijo, y que con limitados poderes se consume en el cuidado de su linaje y su vida, es –me imagino– un ser mu-

cho más verdadero que esos fantasmas, hechizados por la totalidad del género humano al que pertenecen, es decir, por un nombre. En su pobre choza, aquél tiene espacio para cualquier extranjero. Con indiferenciada bondad lo aceptará como un hermano, sin preguntarle de dónde es. El corazón disipado de los ociosos cosmopolitas no le proporciona una choza a nadie”. *Ideas*, 2ª Parte, Libro VIII, 6, p. 223. Como en el caso de Rousseau, el cosmopolitismo aparece aquí ligado a una ética natural, que reposa sobre la compasión o la simpatía (empatía) respectivamente.

¹⁰ “La idea de una constitución, en armonía con el derecho natural del hombre, es decir, de una constitución por la cual los que obedecen la ley deben, al mismo tiempo, reunidos, ser legisladores, fundamenta todas las formas estatales, y la comunidad que se adecua a ella —pensada por conceptos puros de la razón— se denomina un ideal platónico (*respublica noumenon*), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella constituye su exposición a través de la experiencia y según leyes de la libertad (*respublica phaenomenon*). Pero sólo se la puede conquistar penosamente a lo largo de muchas hostilidades y guerras; mas, una vez lograda en su conjunto, merece el calificativo de ser la mejor posible, porque aleja la guerra, destructora de todo bien. Por tanto, entrar en ella constituye un deber”... “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, 8, en *El conflicto de las facultades*, II, *Akad.-Ausc.* VII, pp. 90 s.

¹¹ El primer hito en este acercamiento entre el mundo sensible e inteligible se encuentra en la *Crítica de la razón práctica*, donde Kant intenta superar el rigorismo característico de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (rechazado en su época especialmente por Schiller), al admitir que existen inclinaciones que coadyuvan a la realización de la moralidad. En esta obra Kant sólo exige que la determinación de la máxima se depure de inclinaciones, acepta que el placer accesorio no menoscaba necesariamente el mérito de la acción ejecutada por deber y reconoce que existe un sentimiento racional, que favorece la auténtica obligatoriedad y despierta la observancia de cualquier individuo. La idea de humanidad, del hombre como fin en sí mismo, es el auténtico objeto de este sentimiento que pone de acuerdo el mundo sensible y el inteligible, y culmina en la idea de Bien supremo, que incluye la virtud, como resultado del cumplimiento de la ley moral y como felicidad emanada de ese cumplimiento. De este modo, el intento de realización del Bien supremo puede concebirse desde entonces como moralización del mundo empírico, si bien es cierto que esta posibilidad resulta sólo concebible si se postula a Dios como garante de dicho acuerdo. La *Crítica del Juicio*, cuyo objetivo fundamental es tender el puente entre el mundo de la libertad y el de la necesidad, ahonda aún más en esta línea. El juicio reflexionante,

en la medida en que permite pensar lo particular como grado de lo universal, pone su punto de partida en lo sensible y se eleva desde él hacia lo inteligible. El juicio estético hace posible la universalidad en el ámbito de los sentimientos de placer y dolor, mientras que el juicio teleológico permite la integración de la naturaleza regida por leyes empíricas, contingentes para el entendimiento humano, en un sistema, cuyas reglas concuerdan con las facultades del conocer y del actuar. La reconstrucción de la armonía de los dos mundos viene operada desde una única instancia: *das Gemüt*, que concilia a ambos a través del juicio, transformando las ideas en metas regulativas a las que se tiende gradualmente. Sobre esta cuestión, v. mi artículo “Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia”, en *Logos* 37 (2004), 89-110.

¹² *Sobre la paz perpetua*, Apéndice I, “Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua”, *Akad.-Auszg.* VIII, pp. 370 ss.

¹³ La idea de que existen dos momentos en la filosofía kantiana de la historia está en consonancia con la tesis que Agnes Heller defiende para la filosofía moral en “La primera y la segunda ética de Kant” (*Crítica a la Ilustración*, Barcelona, Península, 1999). También Salvio Turró reconoce la existencia de dos momentos en la visión kantiana de la historia, centrándose, sobre todo, en su concepción de la naturaleza. Cfr. Turró, S.: *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1996.

¹⁴ “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, 6: “De un acontecimiento de nuestra época que prueba la tendencia moral del género humano”, en *El conflicto de la Facultades*, Sección II, *Akad.-Auszg.* VII, p. 85. El análisis crítico de este texto es uno de los puntos de apoyo desde los que Fr. Lyotard impugnó la idea de la historia humana como un desarrollo único y progresivo en *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia* (Barcelona, Gedisa, 2012). La simpatía de Kant por la revolución se produce lentamente a medida que la revolución se modera y se plasma jurídicamente, primero con la constitución de 1791, que implanta el sistema político de la monarquía parlamentaria, luego, con el establecimiento de la Convención montañesa y del Comité de Salud Pública controlado por Saint-Just y Robespierre, que empieza a atemperar las decisiones políticas a partir de 1794 y, finalmente, con los contactos que ese mismo Comité establece con Kant a través de Charles Theremin y que concluirán, gracias a la influencia de Sièyes, con el establecimiento en París de una cátedra de Filosofía kantiana. P. Schreker: “Kant et la révolution française”, en *La révolution de 1789 et la pensée moderne*, Paris, PUF, 1940. Gracias a la influencia de Sièyes, más tarde miembro del Directorio y participante activo en el 18 Brumario, la repercusión de la filosofía kantiana llega hasta Napoleón, quien en 1801 solicitó un informe sobre la doctrina de Kant (Cfr. Vorländer, K., “Villers Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie”, en *Kantstudien* III (1899), 1-9).

¹⁵ *Sobre la paz perpetua*, Apéndice I, *Akad.-Auszg.* VIII, p. 372.

¹⁶ La ONU, constituida en 1945 como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, amplió los objetivos de la Sociedad de Naciones (Ginebra, 1920) y perfeccionó su estructura interna, plasmándolos jurídicamente. Mantuvo, no obstante, entre sus principios básicos el de garantizar el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales.

¹⁷ *Sobre la paz perpetua*, “Suplemento I: De la garantía de la paz perpetua”, 3, *Akad.-Auszg.* VIII, p. 368.

¹⁸ Debido a la constitución de la Unión Europea y el avance en el proceso de globalización (sobre todo a partir de la celebración del 200 aniversario de la publicación de la *Paz Perpetua*), la crítica ha producido muchos textos que se ocupan del tema. En el ámbito filosófico se ha trabajado más que nada en la distinción entre el cosmopolitismo jurídico y moral dentro de la propia obra de Kant, lo que, de alguna manera, da siempre vigencia a su pensamiento. Pero también se ha debatido exhaustivamente el tema en el ámbito de la reflexión sobre el derecho internacional, vinculándolo al ejercicio de los derechos humanos. Lo que no se ha mostrado de forma clara es que la viabilidad de la idea kantiana reposa en conceptos ligados directamente al desarrollo de la política internacional y de la economía de su tiempo y esto es precisamente lo que impide la aplicación de su proyecto en la coyuntura actual. A modo de información, cito algunos de estos estudios: Albrecht, A.: “Cosmopolitanisms in Kant’s philosophy”, en *Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlin/New York, de Gruyter, 2005; Allison, H.: *Essays on Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2012; Anderson-Gold, Sh.: *Cosmopolitanism and human rights*, Cardiff, Wales University Press, 2001; Brock, G. and H. Brighouse (eds.): *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Brown, G. W. and D. Held (eds.), *The Cosmopolitanism Reader*, Cambridge, Polity Press, 2010; Carvalho Hernández, M. de: “Beyond a mere adjective: what does it mean to say that human rights is a kantian issue in international relations?”, en *Revista Debates*, 7.3 (2013), pp. 185-203; Cavallar, G.: “Cosmopolitanisms in Kant’s Philosophy”, en *Ethics & Global Politics*, Vol. 5, N° 2, 2012, pp. 95-118; *Imperfect cosmopolis: studies in the history of international legal theory and cosmopolitan ideas*, Cardiff, University of Wales Press, 2011; F Cheneval, E.: “Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung”, en *Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Basel, Schwabe, 2002, pp. 403-621; Corell, Ch.: *Kant and the law of peace: a study in the philosophy of international law and international relations*, Basingstoke, MacMillan Press/ New York, St Martin Press, 1998; Doyle, M.: “Kant liberal legacies and foreign affairs”, en *Debating the democratic peace 3* (Brown, E., S. Jones y S. Miller), Cambridge, MIT, 2001; Fine, R.: “Cosmopolitanism and human rights: Radicalism in a global age”, en *Metaphilosophy* 40, N° 1 (2009),

pp. 8-23; Habermas, J.: “The kantian Project and the divided West”, en *The divided West*, Cambridge Malden, Polity, 2006; Hontzch, F.: “Moral ideal and political reality. The ambivalence of modern moral cosmopolitanism exemplified by approaches of J. S. Mill and Kant”, en *Zeitschrift für Politik* vol 58:1 (mar. 2011), pp. 73-88; Kleingeld, P.: *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, New York, Cambridge University Press, 2012 y “Kant’s changing cosmopolitanism”, en Rorty A. y J. Schmidt (eds.), *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 171-86; Lutz-Bachmann, M., A. Niederberger and Ph. Schink (eds.), *Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, Frankfurt am Main, Velbrück Wissenschaft, 2010; Nussbaum, M.: *For Love of Country?*, Boston, Beacon Press, 1996 y “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, *The Journal of Political Philosophy* 5, Nº 1 (1997): 1-25; Raullet, G.: “Citizens, otherness and cosmopolitanism in Kant”, en *Social Science Information* Vol. 53:3 (Sept. 1996), pp. 437-446; Vertovec and R. Cohen (eds.): *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2002; Zehetner, C.: “Hindrances to a critical theory of world citizenship and the problem of the fourth Critique of Kant”, en *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, Serie: Philosophica vol. XLIX (1-2) (2004), pp. 71-89.

¹⁹ Cfr. *Metafísica de las costumbres*, “La doctrina del derecho, I: El derecho privado”, Parag. 1-10, *Akad.-Ausg.* VI, pp. 245-257 y “Sobre el refrán: Lo que vale en la teoría de nada sirve en la práctica”, *Teoría y práctica en el derecho político*, *Akad.-Ausg.* VIII, p. 296.

²⁰ “Sobre el refrán: Lo que vale en la teoría de nada sirve en la práctica”, *Teoría y práctica en el derecho político*, *Akad.-Ausg.* VIII, p. 289 y 297.

²¹ V. Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905).

²² La propiedad es para Kant lo que permite al individuo “ser su propio señor”, asegurando su autonomía. Entre las propiedades incluye no sólo los bienes inmuebles, sino también el arte, los oficios, las bellas artes y las ciencias. El acceso a los derechos políticos, sin embargo, tiene fuertes limitaciones: quedan excluidos los niños, las mujeres (en ambos casos, por razones naturales) y los que prestan servicios. “Sobre el refrán: Lo que vale en la teoría de nada sirve en la práctica”, *Teoría y práctica en el derecho político*, *Akad.-Ausg.* VIII, p. 295.

²³ *Sobre la paz perpetua*, Sección II, *Akad.-Ausg.* VIII, p. 352.

²⁴ *Sobre la paz perpetua*, Sección II, *Akad.-Ausg.* VIII, pp. 351 s.

²⁵ V. Horkheimer, M.: *El eclipse de la razón* (1947) y *Crítica de la razón instrumental* (1967, versión ampliada de la obra anterior) y Marcuse, H.: *El hombre unidimensional* (1954).

²⁶ *Sobre la paz perpetua*, Apéndice I, *Akad.-Ausg.* VIII, pp. 372 s.

²⁷ *Sobre la paz perpetua*, Suplemento II, *Akad.-Ausc.* VIII, p. 369.

²⁸ *Sobre la paz perpetua*, Segundo artículo definitivo, *Akad.-Ausc.* VIII, pp. 354 ss.

²⁹ En su artículo “Kant’s Perpetual Peace and its hidden sources: A textual approach” (*Swiss Political Science Review* 14: 2 (2008), pp. 357-389), W. Ossipov señala detalladamente las fuentes del corpus legislativo americano que inspiran esta obra, así como una serie de autores: Emerich de Vattel, Hume, Montesquieu, Rousseau, Vitoria, Platón y Wolff, que estarían a su base. No se tiene en cuenta, sin embargo, el importante trabajo de discusión interior (incluso de disensión) que Kant mantiene tanto sobre el cosmopolitismo como sobre la idea de Estado con otros autores que le son más cercanos como, por ejemplo, Voltaire o Herder, entre otros, y que le han servido también para forjar sus ideas.

³⁰ *Sobre la paz perpetua*, *Akad.-Ausc.* VIII, 357.

³¹ *Sobre la paz perpetua*, *Akad.-Ausc.* VIII, 356.

³² La idea de que la guerra puede ser vía disuasoria que finalmente conduce a la paz mediante la firma de tratados ha sido altamente cuestionada, desde la perspectiva realista de la política internacional y desde la propia evolución del pensamiento kantiano. Cuando el filósofo escribe *La paz perpetua* ya es más “realista”. Acaba de anunciar en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) que en el ser humano el mal es radical, lo cual hace difícilmente pensable que la guerra entre humanos pueda alguna vez desaparecer. Véase, p.e., Cavanti, L.: “Perpetual war for perpetual peace? Reflections on the realist critique of Kant’s Project”, en *Journal of Human Rights*, 5: 3 (2006), pp. 341-353. Se han investigado los textos legales que pueden inspirar las ideas kantianas en ese punto y las interpretaciones posteriores, p.e., Easley, E.: *The war over perpetual peace: an exploration into the history of a foundational international relations text* (New York, Palgrave Macmillan, 2004), pero lo que prácticamente no se discute es la dificultad de aplicación de los principios que atañen a la guerra, a causa de la evolución que ella ha sufrido desde el punto de vista estratégico y técnico a partir del fracaso americano en la Guerra de Vietnam, con la implicación de civiles en las contiendas, la generalización del método de guerrilla y la internacionalización del terrorismo.

³³ Debido a las constantes migraciones de un país a otro, que caracterizan la etapa de globalización, por su facilidad para los viajes, se ha revitalizado el interés por el principio kantiano de la hospitalidad, sin hacer una referencia al sentido que éste tiene en su momento histórico. Véase, p.e., Marci, T.: “Social inclusion in terms of hospitality”, en *International Review of Sociology* vol. 23, N° 1 (2013) pp. 180-199. Aquí defendemos que dicho principio está vinculado al rechazo del colonialismo de entonces, de ahí su necesidad de reformulación. Sobre el tema del colonialismo en la obra kantiana en general, véase *Kant and the colonialism: historical and critical perspectives* (ed. K. Filkschuh and L. Ypi), New York, Oxford University Press, 2014.

Bibliografía

- ALBRECHT, A.: "Cosmopolitanisms in Kant's philosophy", en *Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlin/New York, de Gruyter, 2005.
- ALLISON, H.: *Essays on Kant*. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- ANDERSON-Gold, Sh.: *Cosmopolitanism and human rights*. Cardiff, Wales University Press, 2001.
- BROCK, G. and H. Brighouse (eds.): *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- BROWN, G. W. & D. Held (eds.): *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge, Polity Press, 2010.
- CARVALHO Hernández, M. de: "Beyond a mere adjective: what does it mean to say that human rights is a kantian issue in international relations?", en *Revista Debates*, 7.3 (2013), pp. 185-203.
- CAVALLAR, G.: "Cosmopolitanisms in Kant's Philosophy", en *Ethics & Global Politics*, Vol. 5, Nº 2, 2012, pp. 95-118.
- _____, *Imperfect cosmopolis: studies in the history of international legal theory and cosmopolitan ideas*, Cardiff, University of Wales Press, 2011.
- CAVANTI, L.: "Perpetual war for perpetual peace? Reflections on the realist critique of Kant's Project", en *Journal of Human Rights*, 5: 3 (2006), pp. 341-353.
- CHENEVAL, F.: "Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung", en *Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Basel, Schwabe, 2002, pp. 403-621.
- CORELL, Ch.: *Kant and the law of peace: a study in the philosophy of international law and international relations*, Basingstoke, MacMillan Press/New York, St Martin Press, 1998.
- DOYLE, M.: "Kant liberal legacies and foreign affairs", en *Debating the democratic peace* 3 (Brown, E., S. Jones y S. Miller, eds.), Cambridge, MIT, 2001.
- EASLEY, E.: *The war over perpetual peace: an exploration into the history of a foundational international relations text*. New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- FINE, R.: "Cosmopolitanism and human rights: Radicalism in a global age", en *Metaphilosophy* 40, Nº 1 (2009), pp. 8-23.
- FILKSCHUH, K. & L.Ypi (eds.): *Kant and the colonialism: historical and critical perspectives*. New York, Oxford University Press, 2014.
- GALINIER, J.: "Anthropology outside the boundaries of mere reason: The current relevance of the dispute between Kant and Herder", en *L'homme* (jul. 2006), pp. 141-164.

- HABERMAS, J.: "The kantian Project and the divided West", en *The divided West*, Cambridge Malden, Polity, 2006.
- HELLER, A.: "La primera y la segunda ética de Kant", en *Crítica a la Ilustración*, Barcelona, Península, 1999.
- HERDER, J. G.: *Antropología e Historia* (Estudio Preliminar, Traducción y notas de V. López Domínguez), Madrid, UCM, 2002.
- _____, "Otra Filosofía de la Historia", en *Obra selecta* (Traducción de P. Ribas). Madrid, Alfaguara, 1982.
- _____, *Sämmtliche Werke* (Hg. Bernhard Suphan, C. Redlich und R. Steig). Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913 (reimpresión en Hildesheim, Georg Olms, 1967-1968).
- HÖFFE, O.: "Kants universaler Kosmopolitismus" (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol 55, 2 (2007), pp. 179-191).
- HONTZCH, F.: "Moral ideal and political reality. The ambivalence of modern moral cosmopolitanism exemplified by approaches of J. S. Mill and Kant", en *Zeitschrift für Politik* vol 58:1 (mar. 2011), pp. 73-88.
- KANT, I.: *Filosofía de la Historia* (Tr. Elsa Tabernig). Buenos Aires, Editorial Nova, 1964.
- _____, *Gesammelte Schriften*, hg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, Akademie-Verlag, 1961 ss.
- _____, *La Paz Perpetua* (Tr. J. Abellán). Madrid, Tecnos, 1989.
- KLEINGELD, P.: *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- _____, "Kant's changing cosmopolitanism", en Rorty, A. y J. Schmidt (eds.): *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 171-86.
- LÓPEZ Domínguez, V.: "Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia", en *Logos* 37 (2004), 89-110.
- LUTZ-Bachmann, M., A. Niederberger and Ph. Schink (eds.): *Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*. Frankfurt am Main, Velbrück Wissenschaft, 2010.
- LYOTARD Fr.: *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Barcelona, Gedisa, 2012.
- MARCI, T.: "Social inclusion in terms of hospitality", en *International Review of Sociology* vol. 23, Nº 1 (2013) pp. 180-199.
- MAYOS Solsona, G.: *Ilustración y romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona, Herder, 2004.
- NUSSBAUM, M.: *For Love of Country?*, Boston, Beacon Press, 1996.

- _____, “Kant and Cosmopolitanism,” en *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, MIT Press, 1997.
- _____, “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, *The Journal of Political Philosophy* 5, Nº 1 (1997): 1-25.
- OSSIPOV, W.: “Kant’s Perpetual Peace and its hidden sources: A textual approach”, en *Swiss Political Science Review* 14: 2 (2008), pp. 357-389.
- RAULET, G.: “Citizens, otherness and cosmopolitanism in Kant”, en *Social Science Information* Vol. 53:3 (Sept. 1996), pp. 437-446.
- SCHREKER, P.: “Kant et la révolution française”, en *La révolution de 1789 et la pensée moderne*, Paris, PUF, 1940.
- SPENCER, V.: “Kant and Herder on colonialism, indigenous peoples and minority nations”, en *International Theory*, vol. 7 (july 2015), pp. 360-392.
- TURRÓ, S.: *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1996.
- VERTOVEC and R. Cohen (eds.): *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- VORLÄNDER, K.: “Villers Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie”, en *Kantstudien* III (1899), 1-9.
- WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, 1969.
- ZAMMITO, J.: *Kant, Herder and the birth of Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- ZEHETNER, C.: “Hindrances to a critical theory of world citizenship and the problem of the fourth Critique of Kant, en *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, Serie: Philosophica vol. XLIX (1-2) (2004), pp. 71-89.



Recepción: 4 de octubre de 2015

Aceptación: 17 de noviembre de 2016

ONTOLOGÍA DE LA SOCIEDAD
UNIDIMENSIONAL Y CRÍTICA
DE LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA.
EL INFLUJO DE M. HEIDEGGER EN LA OBRA
TARDÍA DE H. MARCUSE¹

Jordi Magnet Colomer
Universidad de Barcelona

Resumen/Abstract

El influjo de temáticas heideggerianas en la obra tardía de H. Marcuse, todavía implícito en *Eros y civilización* (1955) ante al peso determinante del psicoanálisis freudiano (1), reaparece de modo explícito en *El hombre unidimensional* (1964). Ello acontece en dos planos mutuamente interdependientes: el análisis de la reificación en las sociedades unidimensionales de posguerra (2) y la crítica de la racionalidad tecnológica (4). Algunas debilidades conceptuales de ambas obras, derivadas en gran parte de esta recepción de Heidegger, ya fueron subrayadas en su momento por autores pertenecientes a la llamada izquierda husserliana (P. A. Rovatti y P. Piccone, etc.) (3).

Palabras clave: unidimensionalidad, racionalidad tecnológica, Marcuse, Heidegger.

**The Ontology of One-Dimensional Society and the Critique
of Technological Rationality. Heidegger's influence
on Marcuse's later work**

Heidegger's influence on Marcuse's later work –which is only implicit in *Eros and Civilization* (1955) given the overriding importance of Freudian psychoanalysis the-

re (1)– reappears explicitly in *One-Dimensional Man* (1964), but on two mutually-interdependent levels: the analysis of reification in one-dimensional postwar societies (2), and the critique of technological rationality (4). Certain conceptual weaknesses present in both works that derive largely from their reception of Heidegger’s thought, have been underscored by authors belonging to the so-called Husserlian Left (P. A. Rovatti and P. Piccone, etc.) (3).

Keywords: one-dimensionality, technological rationality, Marcuse, Heidegger.

Jordi Magnet Colomer

Licenciado en Sociología y doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (UB). Miembro del comité editorial de *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* y de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC). Últimas publicaciones: “Los fundamentos de la ética discursiva en Habermas y Apel”, *Eikasia: revista de filosofía*, Núm. 56, 2014, pp. 75-90; “Karel Kosík, marxismo y heideggerianismo en los albores de la Primavera de Praga”, *Laguna: Revista de filosofía*, Núm. 35, 2014, pp. 111-130; “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”, *Eikasia: revista de filosofía*, Núm. 49, 2013, pp. 223-240.

Durante el periodo comprendido entre los años 1928-33, el joven Marcuse concibió la filosofía como una ontología fundamental de la historicidad y pretendió llevar a cabo el proyecto de elaboración de una fenomenología dialéctica. Esta inclinación teórica temprana estuvo caracterizada por una puesta en diálogo de un marxismo heterodoxo en la estela de Lukács (*Historia y conciencia de clase*) y Korsch (*Marxismo y filosofía*) con la hermenéutica de la facticidad y la ontología fundamental heideggerianas.² A partir de 1933 abandona sin embargo esta tentativa filosófica de juventud, orientándose decididamente hacia el desarrollo de una teoría materialista de la sociedad ópticamente ubicada. No obstante, la crítica de la sociedad unidimensional y de la racionalidad tecnológica del Marcuse maduro volverá a acusar una marcada influencia de Heidegger.

1. ¿El reemplazo de Heidegger por Freud?

En el breve escrito “Terminador psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde” (1980), incluido en ediciones posteriores de su obra *Perfiles filosófico-políticos* (primera edición de 1971), Habermas confronta “la capacidad de resistencia de Marcuse contra el derrotismo”³ al argumentario de *Dialéctica de la Ilustración* (1944). Según el diagnóstico de Horkheimer y Adorno, la coaptación progresiva de la dimensión antañón emancipatoria de las fuerzas productivas –y del propio pensamiento negativo– para fines de dominio ha ido minando toda tentativa de resistencia efectiva al imperio de la razón instrumental. La subjetividad ha sido moldeada para adaptarse funcionalmente a las exigencias del orden social. A juicio de Habermas, lo característico del planteamiento de Marcuse es haber compaginado, aun de modo contradictorio, la crítica de la razón instrumental de *Dialéctica de la Ilustración*, y principal-

mente el argumento según el cual la transformación y el sometimiento de la naturaleza externa conduce inevitablemente a un dominio de la naturaleza interna —al surgimiento de una subjetividad cosificada—, con la creencia en el renacimiento de una subjetividad “accesible a un horizonte utópico”.⁴

Aun cuando el individuo, el único portador de la razón, se vea cada vez más absorbido por la razón totalitaria y aun cuando esta reducción del yo no tenga límites, podemos seguir esperando todavía el nacimiento de una subjetividad rebelde a partir de una naturaleza que es anterior a la individuación y a la razón y que emerge por debajo del nivel que éstas representan.⁵

Si Habermas se está refiriendo aquí a la confianza depositada por el Marcuse de *Eros y civilización* (1955) en una naturaleza pulsional liberada para fines de vida, capaz de resquebrajar el “principio de actuación” de las sociedades capitalistas avanzadas,⁶ esta resistencia contra el derrotismo puede hacerse extensible al conjunto de su obra, también, en contra lo que sostienen autores como Dubiel,⁷ a *El hombre unidimensional* (1964).⁸

Marcuse preservó intacta su lealtad al poder superador de la dialéctica de Hegel en toda su vasta producción teórica, en este sentido su pensamiento, y la praxis que pese a todas las mediaciones aspira a promover, entronca de modo más decisivo con el hegelianismo en la estela de Lukács que con el supuesto quietismo que Habermas decide imputar a Horkheimer y Adorno. Aunque el concepto de razón y la Ilustración conserven todavía la capacidad de autorreflexión, la crítica de la razón instrumental de *Dialéctica de la Ilustración* (1944) no contempla ningún ámbito a salvo —al menos parcialmente— del proceso totalizante de racionalización instrumental del mundo. En cambio, tal como argumenta Habermas en su *magnum opus*, aunque el proceso de racionalización instrumental abarque todas las esferas de la vida social e individual, en Lukács la naturaleza subjetiva del hombre aparece siempre como un “reducto resistente a la cosificación”.⁹ El fetichismo de la mercancía en-

cuentra sus límites en una subjetividad que se ve interpelada a subvertir la lógica de la racionalización instrumental. Lukács no hace otra cosa que traducir en términos marxistas la concepción del automovimiento del espíritu en Hegel.¹⁰ Esta concepción es incompatible con la idea de un universo cerrado de dominio tal como se desprende a menudo de la crítica de la razón instrumental postulada por Adorno y Horkheimer. De forma similar, con la utilización de la teoría de las pulsiones Marcuse habría escapado de “las aporías y consecuencias quietistas de la crítica de la razón instrumental”.¹¹ Los elementos explosivos de la teoría psicoanalítica freudiana son, pues, asimilados dentro de un andamiaje conceptual fundamentalmente hegeliano-marxista.

En apariencia, la metapsicología de Freud vino a llenar el espacio que con anterioridad había ocupado la ontología existencial de Heidegger.¹² Si en su juventud Marcuse buscó fundamentar la acción radical marxista en la ontología existencial, concretamente en el concepto ontológico de historicidad (*Geschichtlichkeit*), ahora buscaba una fundamentación de las condiciones de la liberación en el nivel psicológico-pulsional. De este modo pasó de una fundamentación ontológica de la transformación social hacia el socialismo a una fundamentación biológica del socialismo en sí mismo.¹³ La base biológica del socialismo vendría referida aquí a un “impulso antropológico hacia la satisfacción libidinal, un impulso capaz de invalidar los complejos mecanismos tardocapitalistas de adaptación sociopsicológica y el correspondiente universo de falsas necesidades”.¹⁴ Marcuse acude, pues, a la dimensión biológica para obtener nuevas reservas de resistencia inexploradas para hacer frente a la reificación total de la conciencia en las sociedades de capitalismo tardío.

Como es comprensible, el análisis de los conflictos en el interior del aparato psíquico requería una nueva versión materialista de la razón, que Marcuse obtuvo a través de la teoría de las pulsiones de Freud. Más aún, con la teoría freudiana de las pulsiones, la razón podía ser fundamentada en términos naturalistas. Un resultado indirecto —aunque previsible— de esta fundamentación naturalista de la razón es el recurso último

a una dictadura educativa. En efecto, la imposición de ciertos criterios objetivos de valor, en lo que atañe a la felicidad de los seres humanos y a la creación de una sociedad racional, no procedería en Marcuse de la construcción de una formación intersubjetiva y no coactiva de la voluntad general, esto es, de un acuerdo racional cuya traducción política es precisamente la democracia, sino de una dictadura pedagógica educativa al estilo platónico.¹⁵ Esto se debe al hecho de que la razón aparece fundamentada en la naturaleza pulsional y no en el acuerdo racional. Paradójicamente, a través de la metapsicología de Freud, Marcuse hace suya la concepción de un elitismo político no muy distinto del elitismo ontológico de *Ser y tiempo* (1927). Sin embargo, si en Heidegger la emancipación lograda por el *Dasein* mediante el acto resolutorio (*Entschlossenheit*) es siempre parcial y aristocrática, pues las posibilidades de autenticidad están reservadas a una reducida élite espiritual, la idea de emancipación de la Teoría Crítica, aun procediendo de un elitismo intelectual, es decir, de la capacidad del propio teórico crítico para trascender las alienaciones, es universal y democrática; es una emancipación de la que debe beneficiarse el conjunto de la población.¹⁶ Aun cuando el influjo de Freud fuera predominante en la elaboración de *Eros y civilización*, guarda razón Habermas al afirmar que “quien en las categorías de la teoría freudiana de las pulsiones (...) en su antropología (...) ni tan siquiera sea capaz de vislumbrar las categorías, ya sepultadas, de *Ser y Tiempo*, se expone a cometer errores de bulto”.¹⁷

2. Unidimensionalidad e inautenticidad: la vuelta de Heidegger

Los escritos de posguerra del autor berlinés se caracterizan porque en ellos “la dimensión heideggeriana está amortiguada pero no obstante es localizable”.¹⁸ Puede aseverarse entonces que Marcuse “nunca abandonó del todo el contacto con la filosofía existencialista”.¹⁹ En este sentido, para determinar con exactitud el verdadero alcance de ese influjo en *El*

hombre unidimensional hay que remitirse simultáneamente a la analítica existencial de *Ser y tiempo* y al ensayo tardío de Heidegger sobre “La pregunta por la técnica” (1954).

El orden mundial de posguerra, que Marcuse delinea críticamente como una sociedad unidimensional, es también un mundo de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*):

En muchos aspectos, la teoría social posterior de Marcuse reproduce los perfiles de un heideggerianismo de izquierdas. Traslada la crítica radical de la ‘cotidianidad’ expuesta en *Ser y tiempo* al mundo social del capitalismo tardío. La inautenticidad que Heidegger interpreta como una constante ontológica del ser-en-el-mundo del *Dasein*, la identifica Marcuse como el fundamento histórico de la sociedad industrial avanzada.²⁰

En contra de lo que reza el subtítulo de la obra (“Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada”), según Piccone y Delfini la unidimensionalidad de la que nos está hablando Marcuse no haría referencia a la ‘ideología’ de las sociedades industriales avanzadas sino a su modo real de funcionamiento. La aparente reificación total del sujeto en este sistema unidimensional evoca inevitablemente la caracterización de Heidegger del dominio impersonal del *Man* en las sociedades modernas.²¹ De hecho, ambos autores arguyen que la herencia de Heidegger condiciona el marxismo de Marcuse como una teoría de la sociedad liberada, cuyo contenido emancipatorio sólo puede ser realizado mediante un acto existencial, similar al “acto resolutivo” heideggeriano, el “Gran Rechazo”.²² Este argumento es válido si se aborda estableciendo una división de la trayectoria teórica de Marcuse en tres periodos diferenciados (1, 2, 3), respectivamente referenciados al contenido específico de su obra en relación con el contexto sociopolítico.

(1) En las postrimerías de la década de los años veinte e inicios de los treinta del pasado siglo, el marxismo heterodoxo del joven Marcuse abogó por una acción radical política con un fuerte componente existencial. El objetivo debía ser una revolución total, que fuera al tiempo un acto de empoderamiento, esto es, de desalienación individual y colectiva, y

una transformación de las estructuras políticas y económicas de la sociedad. Si la crisis del capitalismo –cuyo punto álgido fue la gran recesión del '29– era generadora a su vez de una crisis de la existencia, entonces las elecciones políticas individuales también debían jugarse en terreno existencial. Estos actos de toma de partido que abarcaban la existencia entera del individuo, y que incidían revolucionariamente en el curso real de los acontecimientos, encontraban una fundamentación filosófica en la ontología de *Ser y tiempo*, en un Heidegger que Marcuse leía a través de los lentes de Marx.

(2) Sin embargo, el triunfo nacionalsocialista de 1933 confirmó el declive de las fuerzas revolucionarias en el contexto del marco político europeo. Con la única y dramática excepción de España hasta 1939, la izquierda europea entró en un periodo letárgico. En Alemania, el aplastamiento de la Revolución de Noviembre de 1918 y del ulterior levantamiento espartaquista dejó mermadas las esperanzas de cambio de toda una generación. La victoria del NSDAP en los comicios de 1933 asestó el golpe definitivo al movimiento revolucionario alemán. Posteriormente, a partir de 1945 la creación de los Estados de Bienestar de posguerra, junto a la progresiva integración de la clase obrera en el *modus vivendi* que venía a ofrecerles la naciente sociedad de consumo, aletargaron el conflicto de clases y, en consecuencia, los procesos de transformación social en los países occidentales capitalistas. Por lo demás, la alternativa soviética tampoco resultaba nada alentadora a ojos de Marcuse.²³ La fecha de aparición de *El hombre unidimensional* pertenece todavía a esta dilatada etapa letárgica. No obstante, la desesperanza que pudo experimentar Marcuse nunca llegó al desaliento de *Dialéctica de la Ilustración*. Y así lo atestigua no únicamente su creencia en el renacimiento de una subjetividad rebelde, de la que hablaba Habermas en alusión directa a *Eros y civilización*, sino también su llamada a la “esperanza de los desesperanzados” (Benjamin) en la sección final de *El hombre unidimensional*, su célebre teoría del “Gran Rechazo”.²⁴

(3) En abierta discordancia con los postulados de la izquierda tradicional, la irrupción de la Nueva Izquierda y las explosiones del '68 a ni-

vel mundial volvieron a colocar en el centro del debate teórico la urgencia de una transformación de la vida cotidiana y de la existencia alienada en el marco de una metamorfosis radical de la política y la economía. La suerte de revuelta existencial que ambicionaba la Nueva Izquierda le resultaba muy familiar a Marcuse, pues ése fue primordialmente el motivo central de su programa filosófico de su juventud. Aun cuando la idiosincrasia teórica de Marcuse no se ajuste a la tesis de la imposición del dominio total que Dubiel le atribuye indebidamente junto a Horkheimer y Adorno,²⁵ puede ciertamente afirmarse que los nuevos movimientos sociales de la Europa occidental contradijeron la idea de la “vieja” Teoría Crítica de una sociedad cerrada sistémicamente.²⁶

3. Las críticas de la izquierda husserliana al heideggerianismo de Marcuse

Desde el punto de vista de la Nueva Izquierda norteamericana y de la izquierda husserliana procedente de Italia, Piccone y Delfini se encargaron de evidenciar las inconsistencias conceptuales que a su juicio presentaba *El hombre unidimensional* en el trasfondo de lo que consideraban una influencia heideggeriana perniciosa. A sus ojos, en *El hombre unidimensional* el análisis de la situación histórica resulta poco dialéctico porque ésta no aparece determinada estructuralmente a partir del análisis de la base material de la sociedad, o del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien a partir de la base supuestamente ideológica del hombre unidimensional en una realidad técnica.²⁷ En particular, Piccone y Delfini observan una confluencia de motivos heideggerianos y freudianos tanto en *Eros y civilización* como en *El hombre unidimensional*. Por lo pronto, dicha confluencia se traduciría en el hecho de que la base material analizada tradicionalmente por el marxismo, esto es, el proceso material de producción, no es en Marcuse la base en la que viene asentada propiamente la sociedad, sino que transmuta en una superestructura

dependiente de la esfera instintiva en la que se asienta la realidad en su conjunto. Tal como Marcuse parece comprender el proceso histórico, la función de esta base material convertida en superestructura consistiría en satisfacer u obstaculizar las necesidades no destructivas de Eros emanadas del aparato instintivo. De esta forma, la dialéctica histórica no se presentaría como resultado de la contradicción entre trabajo abstracto y concreto dentro de la actual forma histórica de división del trabajo, sino más bien como resultado de una tensión entre los instintos y las exigencias del nivel material del aparato productivo del actual sistema social.²⁸

Las sociedades industriales avanzadas son unidimensionales porque manipulan los instintos del sujeto convirtiéndolos en formas de actividad placenteras cuya única función es el mantenimiento del orden represivo existente. Los sujetos son modelados como consumidores de objetos transformados en fetiche. Estos objetos no son exclusivamente bienes materiales, engloban también representaciones mentales, formas culturales, estilos de vida (*american way of life*), etc., dentro de los cuales cobra sentido la adquisición de estos bienes fetiche. Se genera así un universo de falsas necesidades, equiparando la satisfacción de éstas con la libertad, de tal suerte que esta apariencia de libertad intensifica la alienación. En el planteamiento marcuseano, el olvido del ser que Heidegger había advertido como rasgo distintivo de la metafísica occidental pasa a estar en función de la reificación total del sujeto histórico lograda con la satisfacción represiva de sus instintos.²⁹

Por otra parte, en ocasiones se tiene la impresión de que en la obra de madurez de Marcuse las contradicciones de la modernidad capitalista en las sociedades industriales avanzadas no hallan una solución histórica. Así, por ejemplo, en *Un ensayo sobre la liberación* (1969) la facultad de la imaginación es sacada a colación con el fin de subvertir las condiciones materiales de existencia.³⁰ La imaginación entendida como una fuerza histórica, y asumida en su acepción poética o estética, es un recurso siempre disponible, del que se sirvió con frecuencia el romanticismo alemán (Schiller), cuando la situación histórica es ambigua o las contradicciones

de la base material se tornan difusas.³¹ Pero el principal inconveniente que Piccone y Delfini detectan en la argumentación llevada a cabo en *El hombre unidimensional*, determinando todas las demás problemáticas, consiste en la dificultad de elucidar con certeza si el mundo que Marcuse nos está retratando es apariencia ideológica o realidad. Expresado en otros términos, ¿la ideología unidimensional es producto del sistema inherentemente contradictorio de la sociedad industrial avanzada o la unidimensionalidad hace referencia a un nuevo estadio societario caracterizado por un colapso de las contradicciones objetivas así como por la incapacidad de trascenderlas?³² Piccone y Delfini parecen decantarse por la segunda opción. Compartirían así el veredicto de Dubiel en torno a la orientación según criterios de trascendencia política característica de toda la obra teórica de la primera generación de la Teoría Crítica,³³ cuyo cénit sería precisamente *El hombre unidimensional*. Esta trascendencia política vendría referida a la constatación teórica acerca de la imposibilidad de trascender prácticamente el *statu quo*.³⁴

La alternativa que Piccone y Delfini proponen para solventar las flaquezas conceptuales que perciben en la perspectiva de Marcuse es típicamente husserliana. Y, como veremos a continuación, enlaza con propuestas similares planteadas por otros autores afines a su órbita intelectual. Se parte de la base de que Marcuse no consigue desgarrar el nivel fenoménico de la realidad y por eso considera la base material en su aspecto meramente fenoménico. El contenido objetivo de las categorías abstractas con las que trata demandaría un análisis concreto de tipo precategorial en lugar de una sustitución categorial abstracta de las categorías del análisis marxista tradicional —o incluso crítico— por categorías freudianas o heideggerianas.³⁵ Pues bien, un análisis precategorial como el que se demanda aquí sólo puede satisfacerse recurriendo a la fenomenología husserliana. Pero no es válida una interpretación cualquiera de Husserl. A este respecto, para Rovatti hay dos formas de entender el concepto de “ciencia rigurosa” (*strenge Wissenschaft*) husserliano, una de izquierdas y otra de derechas. La derecha husserliana lo sitúa en el “nivel categorial”,

mientras que para la izquierda husserliana la ciencia rigurosa es un *telos*.³⁶ Con ello no se mienta una teleología de la historia mistificada, sino una teleología histórica e intencional, acorde con la interpretación fenomenológica del último Husserl.

No es en modo alguno casual que la obra fundacional de la izquierda husserliana fuera un extenso comentario marxista –no ortodoxo³⁷– de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) de Husserl, la *Función de las ciencias y significado del hombre* (1963) de Enzo Paci, quien fuera mentor de Rovatti y en cierto modo también de Piccone. El *telos* que dilucida Paci en su obra emulando al último Husserl es la transformación del ser en “significado de verdad”. A esta transformación se llega mediante una crítica de las ciencias objetivadas y de los intereses fetichizados del mundo natural categorial. Y el instrumento de tal crítica es la *epojé*.³⁸ La puesta entre paréntesis de los intereses mundanos permite el acceso a un nivel no fenoménico de la realidad, a saber, el nivel de los intereses pre-categoriales de la subjetividad intencional. Esta subjetividad constituye el sentido del ser como verdad intencional más allá de lo objetivado. Pero, a diferencia de la *Lebensphilosophie*, lo que excita el movimiento de esta subjetividad no es un impulso vital, sino una teleología racional que guía el proceso histórico de emancipación del hombre y de construcción de una sociedad racional. Dado que no es posible “saltar al plano ‘espiritual’ sin pasar por la necesidad económica”,³⁹ el análisis del plano económico de lo pre-categorial para dar un “significado de verdad” a la individuación conduce a la fenomenología a un diálogo necesario con el marxismo, un diálogo del que Paci se ocupa en la tercera y última parte de la obra.⁴⁰ Sólo mediante un diálogo tal pueden volverse claros los condicionamientos de la estructura económica en el movimiento intencional hacia la verdad.

En algunos de sus escritos, Marcuse roza el núcleo de estas problemáticas sin llegar a abordarlas ni a resolverlas satisfactoriamente. Según Rovatti, lo que le impide penetrar de modo convincente en el nivel pre-categorial es, por un lado, su preferencia por la ontología de Heidegger en vez de por la fenomenología de Husserl y, por otro, la negativa de

sus colegas del *Institut für Sozialforschung* hacia toda empresa ontológica o fenomenológica.⁴¹ La búsqueda de fundamentos sólidos para la Teoría Crítica tendría para Horkheimer y Adorno la misma función mistificante y consoladora que tiene en la filosofía burguesa. Sin embargo, Rovattino remite al artículo “Filosofía y teoría crítica” (1937) y a *El hombre unidimensional* para acreditar la controvertida tesis según la cual Marcuse, contrariamente a Horkheimer y Adorno, sí habría visto la necesidad de una fundamentación ontológica del concepto de crítica.

La noción de “necesidad” es el presupuesto ontológico en el que pivota la crítica de la sociedad en Marcuse. Al abogar por una “subordinación de la economía a las necesidades de los individuos”,⁴² en Marcuse la crítica de la economía política va más allá de las tradicionales regiones de problemas de la economía política clásica. A su modo de ver, el proceso de valorización del capital exige una abstracción de la individualidad en el proceso de trabajo que va en detrimento de las posibilidades y necesidades concretas de los individuos. Por este motivo, plantea una alternativa a este contexto dominado por la valorización del capital.

En la realidad racional, el proceso de trabajo no ha de decidir ya sobre la existencia de los hombres, sino que son las necesidades generales las que deciden el proceso del trabajo. Lo importante no es que el proceso del trabajo esté regulado planificadamente, sino que lo que interesa es saber cuál es el interés que determinará esta regulación, es decir, si este interés responde o no a la libertad y la felicidad de las masas.⁴³

La teoría pierde su carácter crítico cuando no se asienta ontológicamente en este interés determinado por las necesidades reales, la felicidad o la libertad de los seres humanos. El crítico italiano considera que Marcuse corrige en un sentido ontológico el planteamiento de Horkheimer.⁴⁴ Su concepción de la liberación no sería otra cosa que la traducción ontológica del “impulso ético” al que se refiere Horkheimer en “Teoría tradicional y Teoría Crítica” (1937). El cumplimiento en el plano fáctico de la realidad de estas necesidades, vinculadas con la libertad y la felicidad de los seres humanos, es lo que garantiza una liberación efectiva.

No obstante, si Marcuse siente la necesidad de conectar la situación histórica con algún tipo de fundación subjetivo-ontológica, busca esta fundamentación en un lugar equivocado. Presupone que esta fundamentación debe proceder de una ontología del ser de raigambre heideggeriana. En este sentido, la necesidad ontológica a la que apela Marcuse no es la necesidad precategorial de la fenomenología de Husserl. El peligro de echar mano de una noción naturalista y ontológica de necesidad es descender al nivel antropológico de la ideología económica dominante.⁴⁵ Si a menudo esta necesidad ontológica queda identificada con la necesidad del simple mundo natural, que justamente es el mundo que la fenomenología husserliana pone en cuestión mediante la *epoché*, el concepto de interés, por oposición al de intencionalidad, también es propio del nivel categorial del mundo natural fetichizado. Es por esta razón que Rovatti postula la conveniencia de una fundamentación fenomenológica de la crítica en los conceptos de constitución e intencionalidad en lugar de en los de necesidad e interés.⁴⁶ Una intencionalidad que, lejos de substituir los intereses categoriales por ontológicos, es desocultación y constitución de significado –esto es, del “significado de verdad” al que hacía alusión Paci–, y que se enmarca en un nivel de fundamentación crítico con las falsas abstracciones del mundo natural. Esta necesidad intencional no ontológica está determinada históricamente y constituida subjetivamente. Como concluye Rovatti, la Teoría Crítica nunca tuvo en consideración la relación entre el ámbito categorial y precategorial, y confundió erróneamente al segundo con el nivel ontológico o ideológico.⁴⁷

4. Crítica de la técnica y de la tecnología en las sociedades industriales avanzadas

Frente al influjo más bien indirecto de la ontología heideggeriana en el análisis marcuseano de la unidimensionalidad, la crítica a la “racionalidad tecnológica”, en cuanto elemento formativo y manifestación de esta unidi-

mensionalidad, sí acusa una marcada y explícita influencia de Heidegger. Ahora bien, ¿la crítica a la “racionalidad tecnológica” acontece en Marcuse dentro de un sistema interpretativo mayormente heideggeriano –sin que ello implique obviar aquellas nociones que Marcuse toma prestadas de la teoría marxiana– (Feenberg⁴⁸) o, por el contrario, la crítica a esta racionalidad se desarrolla dentro de un marco teórico fundamentalmente marxista –sin que ello suponga tampoco negar otros apoyos teóricos puntuales en las obras de Heidegger o Husserl– (Abromeit⁴⁹)? En líneas generales, se precisa de una corrección mutua que logre compensarlas concediendo un grado de incidencia similar a Marx y a Heidegger. Asimismo, no hay que obviar las remembranzas a la teoría de la racionalización de Weber y a la crítica de la razón instrumental y al dominio de la naturaleza de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, que también atraviesan omnipresentemente las argumentaciones de Marcuse.⁵⁰

Marcuse emprendió la disección de la racionalidad y de la tecnología de las sociedades industriales avanzadas en el artículo de 1941 “Some Social Implications of Modern Technology”.⁵¹ En 1960 también publicó en francés un corto ensayo titulado “De L’Ontologie a la Technologie. Les Tendances de la Societé Industrielle”.⁵² Ambos escritos preludian algunas de las tesis que expondría de forma más extensa y detallada en *El hombre unidimensional*, especialmente en el sexto capítulo de la obra, “Del pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación”. Ciertamente, el acercamiento sincrónico a estas lecturas confirma que la teoría de la tecnología de Marcuse incorpora un enfoque dialéctico marxista, así como una aproximación fenomenológica que recoge influencias de la lectura temprana de la *Metafísica* de Aristóteles y de “La pregunta por la técnica” (1954) de Heidegger y de la *Crisis* de Husserl.

A grandes rasgos, con la mutación de la razón crítica del liberalismo en la racionalidad tecnológica del capitalismo tardío queda fuera de juego la idea de una realidad dual y antagónica marcada por una tensión entre sujeto y objeto. La progresiva transformación del mundo natural en mun-

do técnico, y el entero sometimiento de la razón al aparato productivo, obstaculizan la trascendencia histórica de la facticidad dada a partir de las potencialidades inscritas en el plano no positivo de la realidad —el plano de la esencia—. La concepción dialéctica de una síntesis histórica de sujeto y objeto, donde el mundo dado pueda ser transformado en un mundo libre y racional gracias a la acción de la razón crítica y autónoma, cede su lugar a la conformidad y adecuación heterónomas del pensamiento racional con el estado dado de hecho. Cuando el pensamiento y la conducta de los individuos sólo corresponden a la realidad dada expresan una falsa conciencia. “Y esta falsa conciencia ha llegado a estar incorporada en el aparato técnico dominante que a su vez la reproduce”.⁵³ De este modo, la realidad de la existencia humana pierde su carácter bidimensional, a saber, el mantenimiento del dualismo entre el plano fáctico de la realidad y su esencia como potencialidad, y la existencia humana es proyectada unidimensionalmente en una realidad técnica vaciada de toda sustancia.

Es cierto que Descartes mantiene una dualidad entre *res cogitans* (sujeto) y *res extensa* (objeto), pero este dualismo no tiene un carácter antagónico. Ambas sustancialidades permanecen en abstracción una respecto de la otra; la *res extensa* es comprendida a partir de fórmulas matemáticas y el *ego cogito* como “sujeto de observación y computación cuantitativa”.⁵⁴ Según Marcuse, el *ego-sustancia pensante* de Descartes anticipa el sujeto científico de observación y medida cuantificable del universo científico unidimensional de las sociedades industriales avanzadas.⁵⁵ Por otra parte, la dominación científica de la naturaleza, que provee “los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre”,⁵⁶ tampoco habría prosperado sin la proyección galileana del mundo en términos de relaciones calculables y cuantificables. La matematización de la naturaleza, el salir al acecho del mundo objetivo como objeto de investigación cuantificable, proyecta la realidad natural como un “sistema de instrumentación”.⁵⁷ Y la aprehensión de la naturaleza como “instrumento” es un prerrequisito fundamental para la organización técnica de la sociedad. “La teoría física

de la Naturaleza en la época moderna es la que prepara el camino no sólo de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna”.⁵⁸ Esta esencia consiste en un modo provocante de abordar la Naturaleza como almacén de existencias a disposición del ser humano (*das Gestell*).

La región de representación de la física moderna no es algo intuitible,⁵⁹ dado que el progreso científico ha desmaterializado la naturaleza idealizando la objetividad.⁶⁰ Por lo demás, la objetividad resultante del proceso de cuantificación de la naturaleza es una objetividad sin *telos*. Lo científicamente verdadero se separa de lo ético y de lo bueno.

Aquello por lo que la naturaleza (incluyendo al hombre) debe estar luchando es científicamente racional sólo en términos de las leyes generales del movimiento: físico, químico o biológico. Fuera de esta racionalidad, se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos.⁶¹

La subjetivación de los valores, no derivables ontológica ni científicamente de esta racionalidad axiológicamente neutra, impide otorgarles pretensiones de validez o universalidad. Este desarrollo de la racionalidad científica dentro de un horizonte instrumentalista es lo que permitió poner la ciencia físico-matemática al servicio de la técnica moderna (cientificación de la técnica). Sin embargo, el nacimiento de la tecnociencia, y de su correspondiente conciencia tecnocrática, tuvo lugar siglos más tarde. “Hasta fines del siglo XIX no se registra una interdependencia de ciencia y técnica. Hasta entonces la ciencia moderna no contribuyó a la aceleración del desarrollo técnico”.⁶² La forma de control y dominio de la naturaleza, como material susceptible de ser manipulado para fines humanos, ha devenido un *a priori* tecnológico. Pero puesto que dicho *a priori* transforma también al ser humano y a la sociedad bajo los criterios de una racionalización de dominio puramente instrumental, el *a priori* tecnológico se convierte, a su vez, en político, en técnica de control y dominación social.

En tanto que universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo político, es la última etapa en la realización de un proyecto histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de dominación.

Conforme el proyecto se desarrolla, configura todo el universo del discurso y la acción, de la cultura intelectual y material. En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía, se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho política.⁶³

Marcuse se distancia del análisis psicológico y biológico de la “epistemología genética” de Piaget y analiza la estructura socio-histórica de la razón científica valiéndose de *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl para, desde esta misma base, cuestionar con el recurso a Heidegger la idea de una técnica y una tecnología neutrales. Concebir la técnica como algo neutral es no comprender su esencia, estar abandonado a ella.⁶⁴ Sin embargo, como señala Habermas, solamente Marcuse “convierte el contenido político de la razón técnica en punto de partida analítico para una teoría de la sociedad del capitalismo tardío”.⁶⁵

La realidad tecnológica establece formas de control social a través de la desublimación represiva de los impulsos instintivos.⁶⁶ La finalidad del aparato técnico no es la creación de una naturaleza humanizada (Marx) sino el aumento cuantitativo del nivel de vida mediado por la forma mercantil. Inversamente, esta desublimación, junto a las formas represivas del trabajo alienado, condicionan el contenido de la tecnología moderna. En consecuencia, los factores que en última instancia determinan la racionalidad tecnológica y la tecnología en sí misma son históricos y sociales. La cuestión técnica es, pues, una cuestión política y, por consiguiente, el elemento básico a tener en cuenta en la crítica de esta racionalidad no es la técnica como tal sino el modo de producción. La ciencia y la técnica se encuentran históricamente condicionadas por la sociedad capitalista. Por este motivo, se precisa de un análisis histórico (Marx) más que ontológico (Heidegger). Al haber considerado la tecnología como un vehículo de reificación, y al manifestar que la racionalidad tecnológica subvierte la idea misma de Razón,⁶⁷ Marcuse da muestras de una mayor cercanía a Marx que a Heidegger.⁶⁸ Esta concepción dia-

léctica de la tecnología en las sociedades modernas capitalistas distingue claramente la crítica marcuseana de la racionalidad tecnológica de la crítica de la técnica de la *Kulturkritik* alemana. Lo que asemeja a los autores de esta corriente de pensamiento típicamente germana –aun contando con ramificaciones fuera de sus fronteras–, en la que se ubica a figuras tan heterogéneas entre sí como Heidegger, Jaspers o Günther Anders, es el énfasis en los aspectos negativos de la técnica y del desarrollo tecnológico. La técnica moderna conlleva un saqueo de la naturaleza y supone una pérdida de libertad para el ser humano, pues lo despersonaliza y funcionaliza. Ciertamente, la *Kulturkritik* nos ofrece argumentos útiles para rebajar el triunfalismo de la conciencia positivista y tecnocrática dominante, sin embargo tiene poco que aportarnos cuando se trata de proponer alternativas históricas a este escenario antropológico negativo.

Marcuse adopta una postura intermedia entre el pesimismo de la *Kulturkritik* y cierto optimismo marxista. El desarrollo tecnológico en el capitalismo tardío ha tomado una dirección inversa a la apropiación humana de las posibilidades objetivas ya existentes para la creación de una sociedad liberada (eliminación del carácter de carga del trabajo, estandarización y mecanización de la producción material al servicio de la realización humana, reparto equitativo de bienes, etc.). Lo que emerge al compás del desarrollo tecnológico no son nuevas formas de subjetividad emancipadas, como creía ingenuamente el marxismo ortodoxo plegado al culto de las fuerzas productivas, sino subjetividades sometidas a un aparato técnico-productivo que subyuga la naturaleza interna de los individuos favoreciendo el surgimiento de estructuras caracterológicas plenamente acomodadas al orden de dominio existente. Para explicar este proceso, Marcuse indaga en la teoría psicoanalítica freudiana y retorna a los estudios tempranos de la Escuela de Frankfurt sobre la personalidad autoritaria.

Sin lugar a dudas, la Alemania nacionalsocialista constituye el caso más extremo de manipulación tecnocrática del poder inherente a la tecnología para fines destructivos y represivos. El régimen de terror instaurado en la sociedad alemana entre 1933 y 1945 no se sostuvo úni-

camente con el empleo de una fuerza bruta ajena a la tecnología, sino además con el sometimiento de todos los aspectos de la vida social, política y cultural a criterios de eficiencia tecnológica.⁶⁹ Empleando la célebre expresión de Jünger, que Heidegger hará suya en sus análisis sobre el poder y la maquinación (*Machenschaft*), el nacionalsocialismo debe entenderse como una “movilización total” de la población según las directrices de la racionalidad tecnológica. De acuerdo con esto, “bajo el nacionalsocialismo, todas las normas y valores, pautas de pensamiento y comportamiento, son dictados por la necesidad de funcionamiento incesante de la maquinaria de producción, destrucción y dominación”.⁷⁰ El fermento psicológico de esta “nueva mentalidad alemana” es un pragmatismo cínico. En la mayoría de los casos no se trata de una actitud razonada y consciente de aceptación del ideario nacionalsocialista, sino de un ajustamiento pragmático de la personalidad a la racionalización tecnológica de este sistema represivo de regimentación.⁷¹ En este sentido, Abromeit considera que el examen marcuseano de las nuevas pautas de reorganización de la sociedad alemana en el nacionalsocialismo anticipa el argumento de Arendt acerca de la “banalidad del mal”.⁷²

De igual modo, el proceso de industrialización en los regímenes comunistas de la Unión Soviética asimiló las tendencias básicas de la sociedad técnica por las que se regían sus competidores antagónicos del mundo occidental. Las directivas políticas soviéticas no eran políticas de fines sino de medios. “La necesidad de ‘alcanzar’ al capitalismo impulsó la industrialización obligada y acelerada como único camino para alcanzar el socialismo”.⁷³ Respondiendo a las críticas de los comunistas de izquierda, el leninismo no veía en el “capitalismo de Estado” un modelo político a evitar, sino una etapa previa a implantar antes de la consecución del socialismo. Puesto que a esta etapa debía llegarse anteponiendo el proceso de industrialización a la liberación socialista, los progresos de la industrialización fueron al mismo tiempo progresos de la dominación. Los auténticos valores rectores de la vida social y política eran los de la industrialización total. Tanto es así, que las exigencias

comunes de industrialización compartidas por el sistema capitalista y el sistema soviético asemejaban los valores de la moral del trabajo y de la moral sexual de la “ética burguesa” con los de la “ética soviética”.⁷⁴ El empleo soviético de la tecnología fue tan instrumentalista como su empleo capitalista (liberal o monopolístico), y los mecanismos de control y condicionamiento psicosociales que se derivaban de tal uso tendieron a converger en lo fundamental.

Si hasta ahora el poder tecnológico ha sido utilizado contra la posibilidad de instaurar el “reino de la libertad”, la reversión de este proceso mediante la transformación de la tecnología en una dirección emancipadora depende de una transformación previa en las relaciones productivas que permita la integración de valores éticos y estéticos en la ciencia y la tecnología. No obstante, a juicio de Feenberg, la teoría de la tecnología del último Marcuse es ambigua desde un punto de vista estético. Esta ambigüedad vendría dada por la coexistencia de dos nociones de potencialidad, una marxista y otra estética-existencial.⁷⁵ Por un lado, la evaluación de las fuerzas sociales le lleva a fijar la potencialidad en la propia objetividad social, por otro lado, las potencialidades son reveladas estéticamente. La interpretación marxista de la potencialidad como posibilidad objetiva abierta por el desarrollo tecnológico y social tendría que haber sido complementada, pues, con una concepción fenomenológica de la experiencia donde la integración de valores estéticos en la tecnología se derivara de la ocupación técnica (*techné*) del sujeto con las potencialidades de los objetos.

La interpretación fenomenológica de Aristóteles llevada a cabo por el primer Heidegger entre los años 1921 y 1922 brindaría un hipotético modelo de esa concepción fenomenológica de la experiencia.⁷⁶ Sin embargo, en su reconstrucción de la racionalidad tecnológica desde una base normativa de tipo estético, Marcuse no profundiza suficientemente en la concepción griega de la tecnología como *techné*. Si bien en uno de los artículos preparatorios a *El hombre unidimensional* recurre a Heidegger para describir la primigenia relación fenomenológica con el mundo según el modelo

de la *techné*,⁷⁷ respecto a la cual la tecnología moderna sería una relación derivada y tergiversada, en escritos posteriores Marcuse no va a seguir desarrollando esta premisa. En caso de haber retornado decididamente a esta temática heideggeriana de sus años de estudiante en Freiburg, su crítica a la racionalidad tecnológica, piensa Feenberg, habría salido fortalecida.

Al contrario de lo que cree Marcuse, Feenberg discrepa del hecho de que una transformación de la tecnología traiga necesariamente consigo cambios en la concepción científica de la naturaleza, pues el concepto de naturaleza no es el mismo para la ciencia y para la tecnología. En consecuencia, aunque según el criterio de Marcuse la dominación tecnológica defina el concepto científico de naturaleza, nada asegura que una transformación de la tecnología transforme también el análisis científico y que de ahí emerja una nueva ciencia. Para superar las limitaciones de esta interpretación, Marcuse debería haber fundado su crítica de la tecnología en un acercamiento fenomenológico a la “experiencia vivida” de la naturaleza independiente de la ciencia.⁷⁸ Si la estética identifica valores objetivos —puestos al descubierto por el análisis marxista— en busca de su materialización en la tecnología, entonces lo más apropiado habría sido recurrir a una noción fenomenológica de la correlación intencional entre sujeto y objeto. Feenberg se refiere aquí a la ontología del artesano desarrollada en la noción aristotélica del *eidós*, de la que Heidegger se ocupa en el escrito “Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física B*, 1” (1939).⁷⁹ El artesano antiguo trataba prácticamente con los objetos de acuerdo con un valor objetivo o logos encarnado en el *eidós*. Este *eidós* no se entendía como una idea, sino como una guía práctica de vida, como sensación y acción. Lo que perfilaba la sensibilidad del artesano o del artista era la tensión entre este logos técnico, que toma forma en el *eidós*, y sus privaciones.⁸⁰ En este punto, la interpretación fenomenológica de Aristóteles entronca con la noción marcuseana de una sensualidad emancipada y de una liberación estética. Y la adhesión a una nueva sensualidad mediante una experiencia estética liberadora reconcilia en un orden no represivo las facultades del ser humano. La relación entre ser humano y naturaleza

podrá desplegarse entonces de un modo distinto al dominio destructivo infringido por la tecnología moderna. Sin embargo, se debe apelar a una reconstrucción de la modernidad desde nuevas premisas, no a una vuelta romántica –y ya imposible– a la *techné* griega.

El respeto a la naturaleza y la inclusión de valores afirmativos en la estructura de la tecnología, concepción que comparten la visión griega de la *techné* y la tecnología estética de Marcuse, requieren tanto de una transformación de las estructuras económicas y políticas de la sociedad como del fin de la era de la civilización tecnológica moderna. Una era que Heidegger caracteriza como siendo dominada por un modo provocante de desocultar y emplazar a la Naturaleza (*das Gestell*), en la que ésta se convierte en una mera fuente de reservas para complacer la codicia humana. Pero el análisis heideggeriano de la esencia de la técnica moderna tampoco debe descuidar las fuerzas sociales y económicas que vuelven dominante esa concepción de la técnica moderna como *das Gestell*. En contra de lo que suele suponerse, esto es, que la esencia de la técnica moderna es en Heidegger un destino fatal e inevitable de muy ardua reversión, Marcuse y Heidegger coinciden a la hora de pensar la esencia de la técnica moderna y la confrontación con ella desde una perspectiva no técnica, “en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella. Esta región es el arte”.⁸¹ Heidegger remite a una cita de Hölderlin para poner de manifiesto que en el seno mismo del dominio de la estructura de emplazamiento (*das Gestell*) “crece también lo que salva”.⁸² La salvación, empero, no llegará si nos guiamos por la representación común y corriente de la técnica, a saber, por una definición instrumental o antropológica de la misma en la que la técnica aparece como algo neutral, sino únicamente a través de una concepción de la esencia de la técnica como modo específico de desocultar el ente que nos interpela en una esfera situada más allá de la técnica. No obstante, donde Heidegger se encomienda a Hölderlin, Marcuse se encomienda a Schiller. Como ya hemos señalado, la importancia otorgada a la facultad de la imaginación

en la teoría estética de Marcuse descansa en una recepción de las virtudes liberadoras de la estética en Schiller.⁸³ El romanticismo alemán les ofrece en ambos casos coordenadas para un cambio cualitativo en la esencia de la técnica y en el uso de la ciencia y la tecnología.

Tanto la acción instrumental con respecto a fines —que caracteriza el progreso científico-técnico— como la interacción simbólicamente mediada son consideradas por Habermas como “proyectos de la especie humana en su totalidad y no de una determinada época, de una determinada clase o de una situación superable”.⁸⁴ Por eso es juzgada como un mito romántico e inadmisibles la idea marcuseana de una nueva ciencia y de una nueva técnica, pues a la ciencia moderna “se la ha de considerar como una ciencia obligada a mantener la actitud de una posible disposición técnica: lo mismo que en el caso del progreso científico-técnico, tampoco para la función de la ciencia es posible encontrar un sustituto que fuera ‘más humano’”.⁸⁵ Para respaldar este argumento, Habermas se sirve de los razonamientos de Arnold Gehlen. La técnica sería una objetivación de la estructura de la acción racional con respecto a fines, es decir, una proyección en los medios técnicos de “componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, que inicialmente radican en el organismo humano”.⁸⁶ Así pues, la propuesta marcuseana de una reforma tecnológica violaría el proyecto genérico de la especie como tal. Cuando se alberga la esperanza de una reconciliación fraternal con la naturaleza, o de una “resurrección de la naturaleza caída”,⁸⁷ se está cayendo en el error de aplicar el modelo de la comunicación humana a un dominio donde sólo es posible una relación instrumental.

Habermas emplaza la tecnología en una esfera autónoma regulada por una racionalidad instrumental no social. En cambio, para Marcuse, la tecnología está socialmente determinada y su esencia es histórica y reflexiva, como también lo son otras instituciones sociales. Al ser esencialmente social, la tecnología debe estar sujeta a criterios de reflexividad. Como defiende Feenberg a este respecto, el empleo de la tecnología obedece a una racionalidad implementada en formas de valor sujetas a la crítica política, y la idea habermasiana de una tecnología neutral oscurece sus dimensio-

nes sociales desde la que es posible criticarla.⁸⁸ Sin embargo, siguiendo a Abromeit,⁸⁹ y más allá de que se otorgue mayor o menor validez al controvertido planteamiento y a las críticas de Habermas, a modo de conclusión hay que advertir acerca de algunos aspectos problemáticos de la teoría de la racionalidad tecnológica de Marcuse. Habida cuenta de que dicha teoría fue forjada en las condiciones del fordismo de mediados del siglo XX, requiere ser actualizada a las condiciones de nuestra era post-fordista. Por otra parte, el desarrollo de las sociedades avanzadas, donde las distancias materiales entre segmentos poblacionales han aumentado o –en el mejor de los casos– se han estancado, dando lugar a una disminución o detención en el progreso hacia una sociedad liberada, así como al incremento de las regiones de pobreza en el mundo, parecen desmentir las especulaciones optimistas de Marcuse acerca de una superación de la escasez gracias a la tecnología (que para llevarse a cabo exigiría previamente de una transformación revolucionaria de las relaciones de producción en una dirección socialista), y eso debería llevarnos a aminorar toda proyección excesivamente utópica del progreso tecnológico.

Notas

¹ El presente artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual” (FFI2013-47230-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

² Especialmente significativos de este periodo son los artículos “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus” (1928) y “Über Konkrete Philosophie,” (1929), así como otros ensayos inmediatamente posteriores, previos a su incorporación como miembro del equipo de trabajo del *Institut für Sozialforschung*. José Manuel Romero Cuevas ha editado y traducido al castellano estos textos en tres recientes publicaciones: *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011 y *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

³ J. Habermas, “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 294.

⁴ *Ibid.*, p. 292.

⁵ *Ibid.*

⁶ El “principio de actuación” lo entiende Marcuse como la forma histórica prevaleciente de “represión excedente” (surplus repression) del “principio de realidad”. Mientras el “principio de realidad” asegura el mantenimiento de la civilización, el “principio de actuación” incrementa el dominio mínimo exigible del “principio de realidad”, dirigiéndose al mantenimiento de un sistema represivo específico y civilizatoriamente prescindible. Véase H. Marcuse, “Triebstruktur und Gesellschaft”, en *Schriften Bd. 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 38-50.

⁷ H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, México, Plaza Valdés, 2000, pp. 72, 87, 98.

⁸ Baste recordar a este respecto que en la segunda parte de *El hombre unidimensional* (1964) se afronta la cuestión de “la posibilidad de las alternativas”.

⁹ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999, p. 468.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 489.

¹² Sobre esto véase, J. Habermas et al., *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 30.

¹³ Esta fundamentación biológica, que en cierto modo *Eros y civilización* ya prefiguraba, aparece formulada por Marcuse en *Un ensayo sobre la liberación* (1969). Véase, H. Marcuse, “¿Un fundamento biológico para el socialismo?”, en *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969, pp. 15-29.

¹⁴ R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 247.

¹⁵ J. Habermas et al., *Conversaciones con Herbert Marcuse*, op. cit., p. 38.

¹⁶ La contraposición entre estas formas de elitismo puede encontrarse en R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger*, op. cit., pp. 250-251.

¹⁷ J. Habermas, “Introducción a un antihomenaje”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., p. 228.

¹⁸ *Ibid.*, p. 245.

¹⁹ J. Habermas, “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”, en *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., p. 286.

²⁰ R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger*, op. cit., p. 248.

²¹ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *Telos*, Núm. 6, 1970, p. 44.

²² *Ibid.*, p. 44. Aunque pueda establecerse cierta analogía con la *Entschlossenheit* de Heidegger, la fuente del concepto de “Gran Rechazo” (*Great Refusal*) en Marcuse procede de A. N. Whitehead, quien lo plantea en el ámbito del arte en su obra *Science and the Modern World* (1926). Marcuse se refiere explícitamente a ella en “Some Remarks on Aragon: Art and Politics in the Totalitarian Era”, en *Technology, War and Fascism*, New York, Routledge, 1998, pp. 202 y 214. Sobre el vínculo Marcuse-Whitehead véase D. Moore, “Whitehead and Marcuse. The Great Refusal, Universals and Rational Critical Theories”, *Journal of Classical Sociology*, 2007, 7, pp. 83-108.

²³ Cfr. su crítica en H. Marcuse, “Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus”, *Schriften Bd. 6*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

²⁴ H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Bd. 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 258-268.

²⁵ H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy. op. cit.*, pp. 72, 87, 98.

²⁶ *Ibid.*, p. 74. Véase también J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *Constellations*, n° 1, vol.17, 2010, p. 94. Sin embargo, algunas de las afirmaciones estandarizadas sobre la posición de Horkheimer y Adorno deberían ser reconsideradas ante el nuevo prólogo que en 1969 escribió Adorno a *Dialéctica de la Ilustración*. Ahí se constata que Adorno no era tan crítico ni pesimista ante el surgimiento de los nuevos movimientos sociales y del movimiento estudiantil en particular como suele atribuírsele: “El libro no anticipa una experiencia, aunque otros textos nuestros aluden a ella: al paso al mundo totalmente administrado, que no se produce sin rupturas, sino a través de dictaduras y guerras, se opone al menos la juventud. El movimiento estudiantil surgido en todos los países de la Tierra, tanto en los dos bloques como en el Tercer Mundo, demuestra que la integración no es tan sencilla. Si el libro contribuyese a dotar a los impulsos de resistencia de una conciencia capaz de esclarecerlos y de evitar que la desesperación los lleve a entregarse a una praxis ciega y a sucumbir al narcisismo colectivo, cumpliría una función real”. Sobre esto véase D. Claussen, *Theodor W. Adorno: Uno de los últimos genios*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2005, p. 364.

²⁷ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 44.

²⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁰ Véase H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación. op. cit.*, pp. 23-55.

³¹ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 46.

³² *Ibid.*, p. 46.

³³ H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, *op. cit.*, p. 87.

³⁴ Sin embargo, cabría reprocharles aquí una lectura un tanto sesgada de la obra, puesto que en la parte final de *El hombre unidimensional* Marcuse deja claro que “la unificación de los opuestos en el medio de la racionalidad tecnológica debe ser, *en toda su realidad*, una unificación ilusoria, que no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción”. (“Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Bd. 7*, *op. cit.*, pp. 266-267).

³⁵ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 46.

³⁶ P. A. Rovatti, “A phenomenological analysis of Marxism: the return to the subject and to the dialectic of totality”, *Telos*, nº 5, 1970, p. 161.

³⁷ Un comentario a la obra de Husserl desde un punto de vista marxista menos heterodoxo que el de Paci puede encontrarse en J. Desanti, *Fenomenología y praxis*. Buenos Aires: Calden, 1970. Desanti limita su crítica a Husserl a las Meditaciones cartesianas (1931) y su análisis de la transfiguración especulativa del yo concreto del filósofo en el “ego trascendental” de la fenomenología husserliana es algo prejuicioso. Para una crítica al libro de Desanti véase G. D. Neri, *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1960, pp. 198-199.

³⁸ E. Paci, *Función de las ciencias y significado del hombre*, México, FCE, 1968, p. 54.

³⁹ *Ibid.*, p. 280.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 233-356.

⁴¹ P. A. Rovatti, “Critical Theory and Phenomenology”, *Telos*, nº 15, 1973, pp. 25-40.

⁴² H. Marcuse, “Philosophie und kritische Theorie”, *Schriften Bd. 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 236.

⁴³ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁴ P. A. Rovatti, “Critical Theory and phenomenology”, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁸ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York, Routledge, 2005.

⁴⁹ J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *op. cit.*

⁵⁰ Dos años antes de la aparición de *El hombre unidimensional* Marcuse remite una carta a Adorno –el 31/08/1962– donde comenta que ha leído nuevamente *Dialéctica de la Ilustración* y lo alaba como un libro grandioso, especialmente el capítulo sobre la industria cultural, recomendando vivamente la reedición de la obra. Esta misiva puede encontrarse en W. Kraushaar (ed.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, vol. 2, Hamburg, Rogner & Bernhard, 1998, pp. 155-156.

⁵¹ H. Marcuse, “Some social implications of modern technology”, en *Technology, War and Fascism*, New York, Routledge, 1998, pp. 41-65.

⁵² H. Marcuse, “From Ontology to Technology. Fundamental tendencies of industrial society”, en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, New York, Routledge, 2011, pp. 132-140.

⁵³ H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Bd. 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 160.

⁵⁴ H. Marcuse, “From Ontology to Technology. Fundamental tendencies of industrial society”, en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁵ H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Bd. 7*, *op. cit.*, pp. 167-168.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁸ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 24.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Bd. 7*, *op. cit.*, p. 170.

⁶¹ *Ibid.*, p. 162.

⁶² J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 79-80.

⁶³ H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Bd. 7*, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁶⁴ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁵ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*. *op. cit.*, p. 59.

⁶⁶ Sobre el concepto de “desublimación represiva” véase el tercer capítulo de *El hombre unidimensional* (“Der Sieg über das unglückliche Bewußtsein: repressive Entsublimierung”. *Ibid.*, pp. 76-102). Esta noción, emparejada aunque de signo inverso a la “sublimación” de la teoría psicoanalítica freudiana, alude al proceso de integración cultural de la población en las sociedades industriales avanzadas, es decir, al modo como “el progreso de la racionalidad tecnológica está anulando los elementos de oposición y los trascendentes en ‘alta cultura’” (*Ibid.*, p. 86). La “alta cultura” era una cultura sublimada, determinada por el antagonismo entre las imágenes artísticas –frecuentemente vinculadas al “principio de placer”– y la realidad social –ligada al “principio de realidad”–. Como a la dimensión de la realidad se le oponía otra dimensión irreconciliable con ella, la “alta cultura” era una cultura *bidimensional*. Sin embargo, en las sociedades industriales avanzadas los valores culturales (incluso los utópicos y trascendentes) quedan incorporados al orden establecido “mediante su reproducción y distribución en una escala masiva” (*Ibid.*, p. 87), emergiendo de ese proceso una cultura *unidimensional*. La asimilación de lo ideal, procedente de la dimensión artística y cultural, con la realidad misma suprime toda fuerza subversiva y todo contenido antagonista. La alienación artística no es ya “la trascendencia consciente de la realidad

alienada” (*Ibid.*, p. 90) (sublimación) sino que “sucumbe, junto con otras formas de negación, al proceso de racionalidad tecnológica” (*Ibid.*, p. 95). (desublimación). “La alienación artística es sublimación. Crea las imágenes de condiciones que son irreconciliables con el ‘principio de realidad’ establecido pero que, como imágenes culturales, llegan a ser tolerables, incluso edificantes y útiles. Ahora estas imágenes son invalidadas. Su incorporación a la cocina, la tienda; su liberación comercial como negocio y diversión es, en un sentido, desublimación: reemplaza la gratificación mediatizada por la inmediata. Pero es una desublimación practicada desde una ‘posición de fuerza’ por parte de la sociedad, que puede permitirse conceder más que antes porque sus intereses han llegado a ser los impulsos más interiorizados de sus ciudadanos y porque los placeres que concede promueven la cohesión social y la satisfacción”. (*Ibid.*, p. 102). Acerca del concepto de desublimación represiva véase también H. Marcuse, “Triebstruktur und Gesellschaft”, en *Schriften Bd. 5, op. cit.*, pp. 167-169.

⁶⁷ H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Bd. 7, op. cit.*, pp. 181-183.

⁶⁸ J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁹ H. Marcuse, “Some social implications of modern technology”, en *Technology, War and Fascism, op. cit.*, pp. 41-42.

⁷⁰ H. Marcuse, “The New German Mentality”, en *Technology, War and Fascism, op. cit.*, p. 161.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 142-143.

⁷² J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *op. cit.*, p. 90.

⁷³ H. Marcuse, “Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus”, *Schriften Vol. 6. op. cit.*, p. 225.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁷⁵ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History, op. cit.*, p. xv.

⁷⁶ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002.

⁷⁷ H. Marcuse, “From Ontology to Technology. Fundamental tendencies of industrial society”, en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation, op. cit.*, pp. 136-137.

⁷⁸ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History, op. cit.*, p. 116.

⁷⁹ Este texto forma parte del noveno tomo de sus obras completas (GA). Una traducción al castellano puede encontrarse en M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 199-250.

⁸⁰ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, *op. cit.*, pp. 131-135.

⁸¹ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en Conferencias y artículos, *op. cit.*, p. 37.

⁸² *Ibid.*, pp. 30 y 36.

⁸³ En torno al vínculo entre Schiller y Marcuse véase A. Bertinetto, “Schiller y Marcuse. Arte, experiencia estética y liberación”, en A. Rivera (coord.), Schiller, arte y política, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2010, pp.109-124 y también R. Conti, “La desalienación estética en Schiller y Marcuse: Un retorno sobre el problema de la racionalidad mutilada”, *Tópicos*, nº 21, 2011.

⁸⁴ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, *op. cit.*, p. 63.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁸⁷ E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Gesamtausgabe Bd. 8*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 474, 476.

⁸⁸ A. Feenberg, “Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology,” *Inquiry*, 39, 1996, pp. 45-70.

⁸⁹ J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *op. cit.*, p. 100.

Bibliografía

- ABROMEIT, J., “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *Constellations*, n 1, vol.17, 2010.
- BLOCH, E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Gesamtausgabe Bd. 8*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.
- DUBIEL, H., *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, México, Plaza Valdés, 2000.
- FEENBERG, A., *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York, Routledge, 2005.
- HEIDEGGER, M., Conferencias y artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- _____, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- _____, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002.
- _____, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.
- HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.
- _____, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999.

- _____, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2010.
- HABERMAS, J., *et al.*, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- MARCUSE, H., *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969.
- _____, *Schriften Bd. 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- _____, *Schriften Bd. 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- _____, *Schriften Bd. 6*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- _____, *Schriften Bd. 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- _____, *Technology, War and Fascism*, New York, Routledge, 1998.
- _____, *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, New York, Routledge, 2011.
- PACI, E., *Función de las ciencias y significado del hombre*, México, FCE, 1968.
- PICCONE, P., & Delfini, A., "Herbert's Marcuse Heideggerian Marxism", *Telos*, nº 6, 1970.
- ROVATTI, P. A., "A phenomenological analysis of Marxism: the return to the subject and to the dialectic of totality", *Telos*, nº 5, 1970.
- _____, "Critical Theory and Phenomenology", *Telos*, nº 15, 1973.
- WOLIN, R., "Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas", en *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003.



Recepción: 4 de mayo de 2016

Aceptación: 5 de enero de 2017

¿QUÉ ES EL ACTO DE CREACIÓN ARTÍSTICA? LA DIMENSIÓN CLÍNICA DE LA PINTURA Y LA LITERATURA

Carlos Alberto Navarro Fuentes
Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa

Resumen/*Abstract*

Trataré de exponer los principales conceptos y problemas que la obra de Gilles Deleuze –acompañado muchas veces de Félix Guattari– desarrolla sobre el tema del arte. La filosofía de Gilles Deleuze ha problematizado sustancialmente el campo de la estética, es decir, de lo sensible, particularmente la pintura, la escritura, la música y el cine. Nos limitaremos al campo de la pintura y de la literatura para pensar la cuestión del acto de creación artística. Veremos también el aspecto clínico o terapéutico de esas producciones artísticas, reflexionando sobre cómo la literatura y la pintura pueden ser ‘una salud’; sus relaciones con la locura, el cuerpo y la vida. Partiendo del pensamiento deleuze-guattariano, el objetivo de este ensayo es problematizar la función y el objeto del arte en la especificidad de la sociedad capitalista contemporánea, su relación con la producción de subjetividades y la posibilidad de crear una ‘nueva salud’.

Palabras clave: estética, pintura, literatura, creación, clínica.

What is the act of artistic creation? The clinical dimension of painting and literature

This article presents and discusses the principle concepts and problems that Gilles Deleuze –often accompanied by Felix Guattari– developed in relation to the subject of art. Deleuze’s philosophy has substantially problematized the field of aesthetics;

that is, sensibility, especially in relation to painting, writing, music and film. We limit our exploration to the fields of painting and literature, pondering the question of the act of artistic creation while also delving into the clinical or therapeutic aspects of such artistic production. The essay reflects on how literature and painting may be construed as constituting a 'health' and on their relation to madness, body and life. Based on Deleuze-Guattari's thought, our aim is to discuss the role and purpose of art in the specificity of contemporary capitalist society, its relationship with the production of subjectivity and the possibility of creating a 'new health'.

Keywords: aesthetics, painting, literature, creation, clinic

Carlos Alberto Navarro Fuentes

Postdoctorado en Estudios Sociales de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Doctorado en Teoría Crítica, con especialidad en Filosofía. Instituto 17, Estudios sobre Teoría Crítica. Doctorado en Estudios Humanísticos con especialidad en Ética. ITESM-CCM. Maestría en Educación con acentuación en Desarrollo Cognitivo. ITESM-CCM.

Cuenta con las siguientes publicaciones: *Descolonización del Imaginario Pedagógico. Intersubjetividad, exclusión y representaciones sociales* (libro en proceso); *Comunidades de aprendizaje y redes sociales, contexto intercultural. Identidad, autonomía e imaginario*. Editorial Académica Española, 2015. Capítulo de libro: "Literatura y Ética. Una relación crítico-reflexiva". ITESM, Miguel Ángel Porrúa, en prensa. Artículo: "Distopía y resistencia. Introducción a la necropolítica", a aparecer en la *Revista Andamios* número 20 de la revista *En-claves del pensamiento*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) (en prensa) Junio de 2016; "Por una teoría crítica renovada". *Devenir. Revista de estudios regionales, culturales e investigación educativa*. Universidad Autónoma de Chiapas, México. Agosto 2015; "Comunidades de aprendizaje y redes sociales. Una estrategia para promover la interculturalidad y la identidad". *Cuadernos Interculturales*, Vol. 1, Núm. 22, 2014, pp. 61-74. Universidad de Playa Ancha, Viña del Mar, Chile.

Introducción

Partiendo de una filosofía empírica trascendental, Deleuze problematiza en el campo estético. Hace una conexión entre metafísica y práctica, es decir, no niega una metafísica. Al contrario, trata de crear una metafísica propia, pero sin adoptar *à la Kant* la forma de un juicio, sino por el contrario, una experimentación creativa. El principio de esa metafísica es la diferencia que se repite en novedad. Esa repetición se da en la experiencia. La potencia ontológica creadora, el Ser que pasa a ser Devenir, es una constante actualización de virtualidades. Lo que hace Deleuze es instaurar el plano de inmanencia en el primer lugar. No hay emanación, corte. De Dios a las creaturas no hay ninguna separación, lo que hay son pliegues que marcan las diferenciaciones de una misma materia indiferenciada, amorfa, llena de potencia creativa. Lo trascendental no es lo trascendente. Lo trascendente es aquello que se opone al inmanente, es aquel que está separado de la existencia. Deleuze inventa sus propias cartas, otras reglas, un nuevo juego. Para Deleuze, el lenguaje no es neutro ni informativo *per se*, informar es consignar, obligar, se trata de una sintaxis de la dominación, por lo que nos va a sugerir hablar en nuestra propia lengua de acuerdo con un uso minoritario de ésta, esto es, hacernos extranjeros en nuestra propia lengua de modo que huyamos o evadamos el papel represor de las máquinas binarias y sus aparatos de poder.

Cada una de las palabras por las que la teorización contemporánea hace un pomposo luto, una vez lanzadas en el tablero de Deleuze dan un giro, adquieren un nuevo sentido o se evaporan alegremente en favor de aquello que pedía paso y que le cabe a la filosofía experimentar a partir de las fuerzas presentes.¹

La reflexión girará en torno a las siguientes preguntas: ¿cuál es la diferencia entre arte, filosofía y ciencia? ¿Qué hace el pintor y el escritor? ¿Cuál

es la relación de estas producciones y la producción de realidades subjetivas, corpóreas y vitales? ¿Cómo el arte puede ser un acto de resistencia?

¿Qué es el acto de creación artística?

En su texto llamado *Conversaciones 1972-1990*, Deleuze refiere que vivimos en un periodo caracterizado por la reacción, resultando un periodo que respira debilidad en tanto parece haberse desencantado de los grandes discursos sobre la historia universal, la emancipación, la totalidad, entre otros. “Ya no se trata de partir de algo ni de llegar a algo, sino ¿qué es lo que sucede ‘entre’?”.² Ya no es más la característica línea en constante movimiento hacia adelante, sino que ‘entre’ implica un situarse en los movimientos más que buscar ser el productor originario o final y receptor de éstos. “Colocarse entre y no ser ya el origen de un esfuerzo”.³ Nos invita a pensar sobre si la filosofía y el trabajo del filósofo consisten en crear o en reflexionar. “Hacer filosofía es fabricar conceptos que están en resonancia y en interferencia con las artes del pasado o del presente. Jamás se trata simplemente de aplicar conceptos aportados ya por ninguna teoría [...] Pues uno siempre debe producir de nuevo los conceptos.”⁴ Afirma que el filósofo es creador de conceptos, más que reflexivo sobre éstos. Está convencido de esto desde que Bergson, partiendo de la imagen cinematográfica, distinguió entre percepción, afección y acción como tres clases de movimientos distintos. Nos dice que “es preciso construir conceptos capaces de movimiento intelectual [...] Construir imágenes capaces de automovimiento”.⁵ Pero, ¿qué es o qué entenderíamos por automovimiento de la imagen? Para Deleuze, es el esquema sensoriomotor lo que conduce a la imagen-movimiento o automovimiento de la imagen, con lo cual se hace posible producir narraciones. Al filósofo francés le interesa reflexionar sobre las relaciones entre las artes, la ciencia y la filosofía, considerándolas a las tres en un mismo nivel jerárquico y acorde con su naturaleza creativa, intentando siempre afrontar el

caos de acuerdo con sus preceptos particulares, estableciendo similitudes y distancias entre las tres, por lo que nos dice

La filosofía pretende salvar lo infinito dándole consistencia: traza un plano de inmanencia, que lleva a lo infinito acontecimientos o conceptos consistentes, por efecto de la acción de personajes conceptuales. La ciencia, por el contrario, renuncia a lo infinito para conquistar la referencia: establece un plano de coordenadas únicamente indefinidas, que define cada vez unos estados de cosas, unas funciones o unas proposiciones referenciales, por efecto de la acción de unos observadores parciales. El arte se propone crear un finito que devuelva lo infinito: traza un plano de composición, que a su vez es portador de los monumentos o de las sensaciones compuestas, por efecto de unas figuras estéticas.⁶

Considera que “el auténtico objeto de la ciencia es crear funciones, el verdadero objeto del arte crear agregados sensibles, y el objeto de la filosofía es crear conceptos”.⁷ Si las tres disciplinas son creativas y no reflexivas, y quienes las ejercen o practican las crean y no precisamente —sólo— reflexionan sobre ellas, y no tiene ninguna de ellas privilegio sobre las otras, no pueden ser independientes entre sí en su totalidad, pero tampoco confundirse o suplantarse entre ellas. La filosofía para Deleuze no es teoría, sino un arte que consiste en adentrarse en lo no pensado, de modo que sea capaz de hacer limpieza en donde los clichés y las ideas performativas no llevan de ninguna manera preeminencia alguna. En este sentido, las resonancias y ecos existentes entre ellas son innegables. Los tres ‘pensamientos’ se mantienen constantemente entrelazados entre sí sin confundirse ni identificarse del todo. Conceptos, agregados y funciones se aproximan, se conectan e intersectan de muy diversas maneras, siendo productos creados por la filosofía, el arte y la ciencia respectivamente. Pero, ¿en dónde se aproximan o intersectan entre sí? ¿De qué modo sucede esto? Para Deleuze, “la obra de arte no debe confundirse con su soporte material ni con las técnicas. Es una cosa peculiar que precede a los soportes físicos y medios tecnológicos sin los cuales no existiría, y que puede incluso sobrevivirlos”.⁸ Esto ocurre en espacios inconexos en donde las conexiones o intersecciones acontecen mediante aproximaciones entre sus fragmentos de infinitas

maneras no predeterminadas. “Su crítica es, por consiguiente, clínica en un sentido particular que la filosofía comparte con las artes: el de la gran salud que Nietzsche distinguía de la buena salud ligada al confort y la seguridad”.⁹ Se trata de una determinación espacial en la que las aproximaciones fragmentarias subsisten invariablemente de modo indeterminado, porque las resonancias mutuas y de intercambio que suceden entre ellas les son intrínsecas a cada una.

Una vez que los problemas son nuestro encuentro con el mundo, ese problema puede tener diferentes dimensiones. “No hay ninguna duda, nos plantan árboles en la cabeza, el árbol de la vida, el árbol del saber, etc. Todo el mundo reclama raíces. El Poder siempre es arborescente. Casi todas las disciplinas pasan por esquemas de arborescencia: la biología, la lingüística, la informática, etc.”.¹⁰ El cuerpo sin órganos es la condición, el plano que da las condiciones de consistencia de las multiplicidades dispersas. Tiene todo que ver con la inmanencia. Las potencialidades son el ser. El ser es multiplicidad. Y son precisamente las multiplicidades las que no cesan de desbordar las máquinas binarias e impiden simultáneamente ser dicotomizadas, esto es, como agujeros negros que no se dejan atrapar ni aglomerar estableciendo o convirtiéndose en líneas de fuga, en devenires sin memoria que se resisten a ser fijados o atrapados. Las intersecciones que acaecen en el movimiento que estas multiplicidades producen y que, a su vez, proceden de intersecciones, conforman rizomas no conformes con la forma arborescente de significaciones dominantes. El agujero negro sería la máquina binaria que actúa como dispositivo de subjetivación, pero hay también otra máquina, la pared blanca, la máquina de significación, de semiotización significativa, ese dispositivo funciona especialmente en la lengua. Cuando Deleuze critica el modo mayor de la lengua, la lingüística y el sistema arborescente, está criticando también ese dispositivo de significación, esa máquina que hace todo de modo binario (sujeto/objeto, expresión/contenido, lengua/habla).

No importa qué tan ajenos puedan resultar los fragmentos o el contenido de éstos de cada una de nuestras disciplinas, no dejarán de inter-

ferirse permanentemente, no sólo por factores intrínsecos de cada una, sino porque estos mismos están también cambiando y fluyendo de manera permanente como parte misma del movimiento creativo que emana en todo momento desde su interior. “Las interferencias ni siquiera son intercambios: todo tiene lugar mediante regalo y captura. Lo esencial son los intercesores. La creación son los intercesores. Sin ellos no hay obra”.¹¹ Los intercesores nos sirven para crear, para formar, para fabricar, narrar o fabular, pero no actúan en absoluta libertad ni en caída al vacío, por el contrario, encuentran siempre resistencias, y es en este estado de tensiones y conflictos que las cosas pueden disponerse para ingresar a un cierto proceso de materialización o de discursividad que fabulando pueda alcanzar efectividad constitutiva conceptual, funcional o sensible. Partiendo de un estado de preexistencia o falta, se va creando y trabajando desde lo falso para ir produciendo lo verdadero. “Y el devenir-arte que le da forma no debe confundirse con una historia; más bien, es la actualización en un material de nuevas potencias o fuerzas con las cuales experimentar. Cada uno de ellos emerge de condiciones sociales y políticas particulares y cada uno corresponde a distintas posibilidades...”.¹² A través de la filosofía piensa los movimientos que tenemos partiendo de una visualización espacial de los problemas. Así, en ese “espacio rizomático”, en ese enmarañado de líneas, planos transversales y problemas podemos pensar en ideas que atraviesan diferentes planos de creación. Los intercesores son justamente aquellos sobre la relación en sí misma. Sin relación con el mundo no hay obra. Los intercesores pueden ser ficticios, reales, personas, animales, plantas o piedras. Pero es vía la relación que establezco con mis intercesores que creo, sea en la pintura, filosofía o literatura. Todo es relación, no hay nada cerrado. La interpretación está al lado de la representación. No puedo interpretar el inconsciente ya que no tiene nada que decir. Es una crítica a la hermenéutica, a la lingüística, al psicoanálisis. No hay nada que interpretar. El intérprete es también el sacerdote, aquel que da el sentido a las cosas. Deleuze saca las cosas de su interpretación, les da una vida propia. La interpretación es contra la in-

manencia, es no ver las cosas en su inmanencia. No puedo interpretar la realidad porque esa no habla en signos lingüísticos ni representativos tal como se pretende. No hay una relación de verdad entre la cosa y el signo. Eso es una construcción. Interpretar es tratar de encontrar lo que dice tal cosa y las cosas no tienen nada que decir, simplemente funcionan.

El filósofo francés nos habla de las relaciones fuerza-material y forma-materia. Se refiere a que ya no tenemos una idea de que una forma esté separada de una materia, de que una forma se incorpora en la materia dotándole de vida o potencia creadora. Hay fuerzas y materiales que son captados no por formas sino por articulaciones, por pliegues de un movimiento inmanente. Fuerzas es muy diferente de formas. Una concepción inmanente, energética, intensiva. La forma-materia todavía es una concepción de las cosas en su dimensión extensiva. Creador y receptor son otros tantos elementos del proceso creador en tanto parten del proceso, participan de la creación de seres de sensaciones que existen en sí mismos. Participan de la mutación de culturas en tanto esos seres de sensación producen nuevos afectos, nuevas maneras de sentir, vivir y ver el mundo, es decir, una nueva cultura. El arte cortado de sus fuerzas constitutivas puede ser todo el arte que no produce afectos ni preceptos. Probablemente gran parte del arte que el mercado legitima y hace circular está desprovisto de sus fuerzas constitutivas.

Hay dos dimensiones en Deleuze: una es la dimensión del devenir, del proceso, de lo intensivo, y otra es la extensión, los conjuntos, el sujeto. Deleuze lo que trata de hacer es mostrar ese lado intensivo de todas las cosas, sea la filosofía, el arte o la vida misma. El arte tiene que ver con el devenir en tanto proceso de producción heterogéneo, relación con afectos, con intensidades, con sacar fuerzas del caos al cosmos. Lo a-significante es la lengua de esa dimensión intensiva, no hay significantes, ni rostro (dispositivo de poder Hombre-blanco), las potencias a-significantes es el modo de expresión del devenir, del intensivo. El cuerpo sin órganos es la condición, el plano que da las condiciones de consistencia de las multiplicidades dispersas. Tiene todo que ver con la

inmanencia. Las potencialidades son el ser. El ser es multiplicidad. Y son precisamente las multiplicidades las que no cesan de desbordar las máquinas binarias e impiden simultáneamente ser dicotomizadas, esto es, como agujeros negros que no se dejan atrapar ni aglomerar estableciendo o convirtiéndose en líneas de fuga, en devenires sin memoria que se resisten a ser fijadas o atrapadas. Las intersecciones que acaecen en el movimiento que estas multiplicidades producen, proceden de intersecciones que conforman rizomas no conformes con la forma arborescente de significaciones dominantes. Como contenido de los enunciados lo que encontraremos serán estados maquínicos, agentes colectivos que se entrecruzan a través de sus segmentos, trayectorias y valores sin parar, mas nunca un sujeto ni objetos. Por ello dice Deleuze, “no hay sujeto, lo que hay son agenciamientos¹³ colectivos de enunciación, puntos de encuentro, poblaciones, sus ecos, sus interferencias de trabajo”.¹⁴

La existencia previa no es previa, es virtual. La causa y la existencia son inmanentes así que son coexistentes. Las potencialidades son necesarias en tanto que son el Ser, todo lo que hay y se hace diferente. En un agenciamiento lo que vamos a encontrar son estados de cosas, de cuerpos, de enunciados o regímenes de enunciados en donde los signos estarán organizados de formas variadas y de acuerdo con distintas formulaciones. Nunca se tratarán de ideología. La agencia tiene que ver con la simpatía, pues los enunciados son producidos por un agenciamiento como unidad real mínima. Ya volveremos a esto un poco más adelante.

Los enunciados, al igual que los estados de cosas, son piezas y engranajes del agenciamiento. En un agenciamiento no hay ni infraestructura ni superestructura: un flujo monetario comporta en sí mismo tantos enunciados como un flujo de palabras, que a su vez puede comportar dinero. Los enunciados no se contentan con describir los estados de cosas correspondientes, sino que son más bien como dos formalizaciones no paralelas.¹⁵

El acto de crear como resistencia

En su obra sobre *La isla desierta y otros textos*, Deleuze nos pregunta como punto de partida: ¿Qué significa tener una idea?¹⁶ Podríamos preguntarnos: ¿qué es una idea para el arte, para la literatura o para la ciencia o la filosofía? ¿Requerimos los seres humanos de la literatura? ¿Para qué el arte o la pintura? Tanto el artista, como el filósofo y el científico crean más que reflexionar, constituyendo creativamente conexiones en principio aparentemente inexistentes o desconectadas espacio-temporalmente. Estas conexiones fragmentarias entre las disciplinas y entre las creaciones de sus creadores tienen algo en común, de otra manera dichas conexiones no existirían. “Lo que cuenta en un camino, lo que cuenta en una línea, nunca es el principio ni el final, siempre es el medio. Siempre se está en medio de un camino, en medio de algo”.¹⁷ Partiendo de los datos y la información que se nos comunica, se impele a hacer, a tomar decisiones en función de lo que a partir de aquí creemos o entendemos, esto es, una sociedad de control. En esta sociedad de control, los dispositivos no son externos sino internos. Es el mismo deseo de ser dominado que es trabajado, es la subjetividad en lo más íntimo lo que debe ser controlado. El policía eres tú mismo. Por eso el tema de la subjetividad es central para los análisis críticos actuales. Los espacios y dispositivos disciplinarios son ahora más invisibles y subjetivos que antes, mueven otras fuerzas de poder, de dominar y someter. Un mundo significa nuevas formas de expresar, nuevas formas de sentir, de relacionarse con la vida y la existencia. El espacio tiempo se puede crear. Crear mundos o espacios-tiempos es la propuesta revolucionaria de Deleuze, producir nuevos significados y relaciones con el otro, formas de vida nuevas no capitalistas. Toda palabra o idea que sea anuncio de un acto real –incluso en su virtualidad compartida, articulada– que rompa la magia o el hechizo del consumo, será palabra enemiga, información no deseada capaz de convertirse en artilingio de la resistencia frente a dicha sociedad de control. “Si los líderes religiosos profesionales no pueden enseñarnos la

tradición de los mitos, quizá los pintores y los escritores puedan desempeñar ese papel sacerdotal y aportar sabiduría a nuestro desorientado y dañado mundo”.¹⁸ En términos de apertura y de cierre, podemos afirmar que hoy puedes ir y venir, observado por los sistemas que producen permanentemente información. ¿Qué hacer frente a esto? Deleuze propone hacer contra-información.

La información sólo se vuelve eficaz cuando es —y lo es por naturaleza— o llega a ser un acto de resistencia. Y el acto de resistencia no es ni información ni contra-información. La contra-información no es efectiva más que cuando se convierte en acto de resistencia.¹⁹

No importa de qué tipo de obra de arte se trate, pictórica o literaria, no es *per se* un instrumento de comunicación ni posee en sí misma dosis o fragmentos de información, salvo cuando se contra-informa como acto de resistencia. El arte es lo que resiste como resistencia frente a la muerte, de allí que en este tenor el arte se asemeje a la lucha humana cotidiana por mantener o mejorar su existencia cotidiana, o un pueblo o comunidad por preservar sus tradiciones, valores o espacio vital. El arte supone el pueblo que está por venir, por devenir, porque falta y debe aflorar como algo nuevo y singular a través de la imaginación, la creatividad y la voluntad.

Emitir una contra información no basta para hacer un acto de resistencia. La contra-información sirve de condición para que algo se realice, para que haya un cambio en esa realidad de la información. Si yo solo estoy transmitiendo contra-información y eso no produce ningún efecto de cambio, no tenemos un acto de resistencia. Lo que constituye un acto de resistencia es la construcción de una nueva manera de vivir y experimentar, construcción de nuevas subjetividades. Esas nuevas formas de experimentar, esos nuevos mundos son experiencias que abrazan el movimiento, que tratan de canalizar la potencia creadora a una ética de los ‘encuentros alegres’, como diría Spinoza, algo bien lejos de las formas de vida que el capitalismo nos proporciona, sea para el rico o para el pobre. Los códigos

nacionales, territoriales, lingüísticos perdieron sus valores frente a la globalización. Esos valores que servían de condiciones para permitir o bloquear hoy son sustituidos por un único valor: el dinero, si lo tienes, tienes toda la libertad y apertura, puedes ir y venir cuando sea o quieras, los que no lo tienen, siguen excluidos de esos privilegios. El signo de la resistencia del arte o de la literatura es símil de la lucha humana cotidiana: ¿nos falta crear y manejar más contra-información para resistir? ¿Nos hace falta crear más conceptos para filosofar y seguir resistiendo y luchando? Dice Deleuze: “hay imágenes más que síntomas, y portadores más que enfermos [...] creador es aquél que se crea sus propias imposibilidades al mismo tiempo que crea lo posible”.²⁰ El filósofo, el científico y el artista realizan desde lo falso para producir lo verdadero. “El arte es menos una encarnación de un mundo-vida que un extraño constructo que habitamos sólo mediante la transmutación o autoexperimentación, y del cual emergemos renovados, como dotados de una nueva óptica o un nuevo sistema nervioso”.²¹ Este trabajo creativo surge desde una aparente imposibilidad que, en tanto se esfuerza y trabaja, va haciendo y creando como posible. La verdad y lo verdadero cobran así existencia y realidad. Por ello, para el filósofo francés, “la literatura sólo existe en el movimiento de desgarramiento de su propio pasado, de su pequeño asunto edípico”.²² Cada fragmento, por interconectado que se encuentre, mantiene cierta autonomía para desterritorializarse y reterritorializarse de otro modo. Es posible debido a que cada pieza de la obra en cuestión posee tanta información como contra-información propia, por tanto, la posibilidad para experimentar nuevos procesos y lograr diversos resultados creativos. Líneas de fuga en resistencia para crear otra realidad. En la literatura va lo que falta, lo que resiste a ser desaparecido o a ser aparecido, por cobrar sentido o alcanzar nuevas significaciones o maneras de ser representado, de hacerse enunciar, de hacerse presente, visible, audible. Este espacio resulta uno cuyas coordenadas están atravesadas por la crítica y la clínica.

Escribir es resistir, crear es resistir, imaginar es un acto de resistencia frente a los operadores de lo real. Las líneas de fuga en Deleuze tienen un

carácter ontológico, es decir, al principio está la fuga. El ser es la fuga, siempre desterritorializando para crear y crear nuevos territorios existenciales. La naturaleza está impregnada de creación. El arte se diferencia en su creación, la música, el cine, la pintura y la literatura trabajan diferentes materiales (imagen, colores, escritura, sonido). Todo tipo de pensamiento es dotado de una potencia para crear, para desterritorializar y crear nuevos territorios, nuevos problemas y encuentros con el mundo. La realidad también es virtual. El espacio tiempo implica nuevas maneras de sentir, de vivir ese espacio-tiempo. Instaurarse en el movimiento es un cambio de concepción ontológica y práctica a la vez. Salimos de los valores eternos, de las esencias y estados fijos. La cuestión de la libertad implica instaurarse en el movimiento. Ese instaurarse implica acompañar las líneas de fuga creadoras, trazar nuevas líneas, nuevas direcciones. En ese entre debo crear, debo trazar nuevos caminos, nuevos problemas. Mi libertad también está en el hecho de que el mundo es fruto de una afección –Spinoza–, pero es solamente a partir de esa afección que se vuelve activo. Soy afectado por el mundo, creo y tengo ideas. Siguiendo a Spinoza, tendríamos los tres géneros del conocimiento: afecto, relaciones y esencias. El primero sería el carácter pasivo, el segundo y el tercero son activos: nuestro espacio de libertad. Esas nuevas formas de experimentar, “esos nuevos mundos”, son experiencias que abrazan el movimiento, que tratan de canalizar la potencia creadora a una ética de los “encuentros alegres”, algo bien lejos de las formas de vida que el capitalismo nos proporciona, sea para el rico o para el pobre.

La pintura y la lógica del diagrama

¿Cuándo empieza el acto pictórico? Depende de la condición pre-pictórica y depende de sí mismo. El punto debe saltar a sí mismo, abrirse a las dimensiones, crearlas. Si el caos toma el cuadro, si los planos caen (Cézanne) o si el punto dilata (Klee) no tenemos obra. El acto de pintar

es el paso del caos a la matriz, a las dimensiones. En su obra *Pintura. El concepto de Diagrama*, Deleuze aclara desde un principio que a él no le importa tanto reflexionar sobre lo que la filosofía haya aportado a la pintura, sino que se pregunta sobre la posibilidad de que la pintura tenga algo para aportar a la filosofía. Lo cual nos permite tener en consideración que esta misma reflexión podríamos considerarla inversamente acerca de la literatura, la música, la escultura, entre otras manifestaciones artísticas. Entre las muchas preguntas que le lanzaron a Deleuze en una conferencia, encontramos una que al artista Claudel le hicieron en algún momento: “¿Qué es una composición en pintura? [Claudel contesta citado por Deleuze]: una composición es siempre un conjunto, una estructura, pero desequilibrándose o desgarrándose”.²³ Deleuze está pensando en Cézanne, Turner, Bacon, Klee y Van Gogh básicamente, tanto en el resultado pictórico como en el despliegue del acto mismo de pintar y no en general refiriéndose a cualquier artista, cualquier obra y cualquier proceso o acto creativo referido a la pintura. El diagrama es la manera como se puede crear una obra, una estructura de manchas o líneas que captura la potencia, hace visible lo invisible, que captura las fuerzas del caos, crea una casa y abre al cosmos. “Antes de ser código pictórico, la pintura es así material de expresión informe aun, presubjetivo, y los vínculos entre manos y ojos, rostros y paisajes, subyacentes a sus códigos no agotan sus posibilidades”.²⁴ La potencia pasa por esas tres etapas en la pintura, caos-casa-cosmos, desterritorialización-territorialización-nueva desterritorialización. Para Deleuze, en especial sobre la obra de Bacon, tendríamos el diagrama como el medio para hacer posible ese movimiento de captura de las fuerzas.

El diagrama es un accidente en tanto el pintor no tiene el control. La intención no hace el cuadro; las fuerzas del caos, las líneas, el borrar los clichés no es algo intencional. El artista puede tener cierta intención en el cuadro, pero son las fuerzas las que al final determinan la figura. Es el accidente en este sentido –no se sabe lo que va salir del cuadro, la catástrofe o el caos– es inmanente, no sólo aquello que es pintado sino

el mismo acto de pintar, lo que se va creando como una identidad en ambos movimientos, en los cuales el desvanecimiento de las formas no hace sino afectar el equilibrio manifiesto sobre el lienzo, y no obstante la devastación causada, hay lo que sobrevive, no todo es absolutamente destruido, por el contrario, hace una labor de limpieza y permite la germinación, haciendo desaparecer los clichés. Caos aquí no significa lo opuesto al orden, sino un orden otro del cual no tenemos ni podemos tener prácticamente control alguno. Esta es precisamente la función diagramática del caos o de la catástrofe dentro del cuadro, sólo puede aparecer y de hecho aparece pero no tiene un poder absoluto dentro de éste, pues de ser hegemónico, lograría la destrucción total. La catástrofe o el caos ya habitan anteriormente y durante al menos lo que dura el proceso creativo en el que se realiza la obra. El proceso del acto mismo de crear existe en nuestra mente, en la parte consciente e inconsciente (sobre todo), por ello lo catastrófico resulta pre-pictórico y condición facilitadora del pintar. “Bacon dice que antes de pintar hay muchas cosas que han pasado. Aún antes de comenzar a pintar, han pasado muchas cosas”.²⁵ En Bacon, tenemos las manchas y no las líneas, debido a que anterior a la narración tenemos la voluntad de expresar lo que no podemos ver pero puede hacerse visible.

La sensación es a la vez sujeto (sistema nervioso, movimiento vital, instinto) y objeto (acontecimiento, el lugar, el hecho), ser-en-el-mundo; es otra vez la idea del devenir, de la delgada frontera que separa los conjuntos cerrados o los seres unos de los otros. En un nivel extensivo vemos todo separado, pero en un nivel intensivo tenemos una conexión entre todo. La sensación es el devenir, es ese ser en y con el mundo. El color está en el cuerpo (sensación). Ese cuerpo no es un objeto representado sino un cuerpo de sensaciones, de afectos. Lo que se pinta son los afectos. Registrar el hecho,²⁶ como decíamos en Bacon, la pintura toca directamente el sistema nervioso, lo cual sería igual a pintar la sensación de Cezánne. La referencia de Bacon al sistema nervioso es esa referencia a la sensación. Para Deleuze, Bacon no parece tan distante de Cezánne,

porque Deleuze ve en ambos el problema de la sensación. Para Bacon la sensación es lo que viene primero, no pasa por el cerebro, por la intelección de un objeto, pasa por el sistema nervioso, por el sentir, sin ninguna historia que contar, sensación inmediata, directo al sistema nervioso. Es aquello que hace posible pasar de un dominio al otro, deformar la figuración. “Secuencias movientes”, “órdenes de sensación”, expresiones de Bacon en las cuales Deleuze encuentra su idea de serie, de construcción de serie en un agenciamiento. Cada sensación es un término en una secuencia. En Bacon, la serie es evidente como ejemplifica Deleuze con las series de bocas, papas, crucifixión y la idea de los trípticos que marcan una secuencia. No son varias sensaciones (múltiplo) sino una sensación que varía (multiplicidad). ¿Qué sería entonces necesidad absoluta para Deleuze? La necesidad ontológica de crear. La creación es algo que atraviesa a los seres, se afirma por medios de ellos, no es el hombre que crea, la creación es la potencia creadora que atraviesa al hombre y a los demás seres. Es absoluta y necesaria porque es condición ontológica. El ser crea, inventa. La filosofía de Deleuze es una alternativa al nihilismo posmoderno. En Deleuze todo depende de la experiencia, del pragmatismo. La construcción de un cuerpo sin órganos, cuerpo diagrama o cuerpo diagramático, concepto complejo de Deleuze, implica un ‘ya dado’ y un ‘por construir’, como podemos observar en la pintura de Bacon intitulada *Sobre un tema de Velázquez*. La virtualidad necesita ganar consistencia y condiciones de posibilidad. En el caso del nacimiento del capitalismo, necesitamos que dos flujos se desterritorialicen: el flujo de trabajador que el feudalismo deja sin trabajo y el flujo de moneda que se desterritorializa de la caída del Imperio romano. No basta con que estos flujos se desterritorialicen sino que es necesario que ellos se encuentren. El capitalismo empieza a desarrollarse cuando estos flujos se encuentran, es decir, cuando se da una relación diferencial tal que ofrezca las condiciones para que el capitalismo gane consistencia y para actualizarse. La información que controla actúa en un nivel subjetivo, es decir, el poder de la información actúa en la construcción de subjetividades capitalistas,

subordinadas a las demandas de la producción exclusiva de capital financiero. Esa nueva construcción o distribución social es una construcción de espacio-tiempo que tiene un aspecto virtual y actual, germen y consistencia. Bacon, al hacer sus marcas y manchas borra clichés, construye su propia catástrofe y no deja al hacer su limpieza que la catástrofe tome todo. La violencia de la pintura no tiene nada que ver con la violencia de guerra. La violencia en la pintura corresponde a una violencia a lo representado, una violencia de la sensación a lo representado.

El caos es la condición del orden, del territorio, del sentido. Es necesario pasar por el caos para construir la casa, y luego abrirse al cosmos. Han pasado muchas cosas porque en el principio están las virtualidades, el caos poblado de razas, pueblos e historias. Es el inconsciente colectivo lo que está en juego. El caos y la catástrofe se erigen como coproductores junto al artista que se funden en una identidad, que tal vez quisiera saber y, por qué no, adueñarse de eso que lo impulsa. “Muéstrenme el acto de pintar en ese cuadro y qué es lo que sale de ese cuadro. Tendría entonces mi síntesis de tiempo propiamente pictórica”.²⁷ Es así como los pintores pueden aportar conceptos a ser utilizados por la filosofía. Se trata de una vorágine diluviana que se lanza al ocultamiento frenético del cliché, a su borramiento, al deshacimiento de la semejanza aparente en favor de una más profunda que permite el surgimiento de una presencia más genuina y auténtica: la imagen única sin semejanza. ¿Con qué? Con el acto de pintar, con el hecho de hacer aparecer la catástrofe o una parte residual de ésta. ¿Cómo es posible esto? “Si no hay en el cuadro una especie de rebelión de la mano en relación al ojo, es que el cuadro no es bueno”.²⁸ Pueden llegar incluso a ser enemigos entre sí. En este sentido, “el diagrama es un conjunto de trazos/manchas y ya no línea/color. Es un conjunto trazos/manchas, y ese conjunto es un conjunto manual”.²⁹ Hay una relación de la obra con el mundo en tanto un ser de sensación puede tener efectos en el mundo, es ese ser de sensación un ente que actúa en el mundo, que afecta. Pero el problema para Deleuze no pasa por un espectador. No podemos dejar caer la obra de arte en relación con su espectador, porque

eso pone la obra como objeto pasivo frente a un sujeto activo. La obra no está afectando a un sujeto que la ve, sino al mundo entero en su ser en sí, no depende de un espectador. La propia obra abre mundos. Los seres de sensación en sí mismos constituyen mundos. Al observador, si queremos darle un lugar, sería la de poder tener una idea con el cuadro, de encontrar ciertos tipos de afecciones por tal arte, pero el afecto en sí, en tanto ser de sensación, es independiente del observador. Siendo todo trabajo pictórico de alguna manera pre-pictórico y por intercesión de “separar la sensación de la representación, entonces, es contemplar el espacio y el tiempo como formas de intuición que hacen posible el yo pienso que acompaña toda representación, y hacerlos parte de una experimentación estética”.³⁰ Nuestras impresiones se impregnan muy fuerte sabiendo que prácticamente nada las logrará eliminar por mucho que se revuelvan a lo largo de nuestras vidas: experiencia siempre re-experimentándose no conscientemente, no siempre buscada ni deseada y por lo general, más regurgitada y remasticada que digerida. “Porque destilar la sensación de la representación haciéndola materia de experimentación y no de juicio significa liberar al arte de ver su sometimiento al concepto o al discurso previo”.³¹

Sobre la literatura

Se preguntaban Deleuze y Guattari: “¿Cómo entrar en la obra de Kafka? Es un rizoma, una madriguera”.³² Es importante aclarar que, cuando estos dos filósofos escribieron sobre este tema, se propusieron trazar una delicada pero visible línea entre una posible interpretación psicoanalítica y otra no –necesariamente– psicoanalítica para dar cuenta del quehacer literario de Kafka a través del concepto de rizoma. El perfil reflexivo sobre la literatura kafkiana que van a ofrecer frente al campo de interpretación psicoanalítico, como lo podríamos inferir luego de lo que mencionamos sobre la pintura ya en este texto, asume de manera articulada una suerte de teoría política de la literatura, la cual acaba por

resultar a través de la experimentación y ciertos procesos de desterritorialización y reterritorialización, una clínica. Sabemos que la nacionalidad y la lengua nativa de Kafka fue siempre el checo, sin embargo, su literatura la escribió en alemán. El checo, lengua hablada sólo por unos cuantos y en un contexto más bien urbano y muy claramente concentrado geográficamente, resultaba para Kafka poco motivante en términos de publicidad y reconocimiento de lo que deparaba su oficio. Kafka fue un escritor perteneciente a una minoría que tuvo que recurrir a una lengua mayor para ejercer su oficio de escritor, no porque el checo produjese como lengua menor una literatura menor, sino porque siendo los checos una minoría en el contexto geopolítico y lingüístico europeo, Kafka tuvo que insertarse en una ‘literatura mayor’, como fue el alemán. Lo anterior, al mismo Kafka, nunca dejó de causarle extrañeza respecto de la lengua dominante (el alemán) como tampoco respecto de su lengua natal (el checo). Pero es por esta misma razón que, siguiendo el concepto empleado por estos dos filósofos franceses de literatura ‘menor’, como tal, ésta existe y sobrevive, es decir, que se resiste frente a las literaturas ‘mayores’ insertándose en esencia con una coloratura política. El escritor debe aprovechar e inventar entre los intersticios y las desviaciones del lenguaje las posibilidades de la resistencia y de evidenciar la falta de lo que falta: la comunidad, el pueblo, la contra-información, el diagrama. “Una literatura minoritaria no se define por una lengua local que le sería propia, sino por un trato que inflige a la lengua mayor”.³³

Deleuze y Guattari asumen una postura política diferente del psicoanálisis. Para ellos el psicoanálisis procede por un método interpretativo, no permitiendo la experimentación, la liberación de devenir. Lo que Deleuze encuentra no sólo en Kafka, como en otros autores, es algo que se relaciona con el devenir, con la posibilidad de una nueva lengua, un estilo singular, un plano de composición diferente de la pintura, pero que no deja de ser la construcción de un plano donde van a circular las multiplicidades singulares (devenir) de cada campo. Van a haber territorios y desterritorializaciones en este espacio liso, en ese plano de composición

que cada escritor cría. Resulta importante comprender las categorías deleuzianas de mayor y menor ya que cruzan diferentes problemas políticos. Esto de menor y mayor que también aparece hoy día como molar y molecular, como micro y macro política, no es una cuestión de número. No es más y menos, no es algo que tiene que salir de su localidad para conquistar la totalidad, no es eso, lo menor se hace mayor y pierde su potencia de minoridad. Lo micro tiene que conquistar el macro. No se trata de deshacerse de lo menor, todo lo contrario, hay que seguir en la minoridad, hay que hacerse imperceptible, hay que devenir. ¿Qué significa de menor ser el devenir? Para nuestros autores la minoría no es lo que hay menos, lo local, para ellos la minoría y lo menor son los 'sin modelo'. Eso es muy diferente de la idea de local/global. Los sin modelo son aquellos que quedan excluidos del modelo. ¿Qué es un modelo? ¿Cuál es nuestro modelo? El modelo es el significante que codifica toda la cadena de significaciones. En el caso del lenguaje queda claro que la minoridad es todo aquello que escapa a la lengua dominante, a las reglas de la gramática. Cuando creo un nuevo estilo que fisura las palabras, creo nuevas relaciones sintácticas, invento nuevas palabras, tenemos una lengua menor, flexible, en simbiosis, una nueva lengua.

Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse. Ni tampoco dos términos que se intercambien [...] puesto que a medida que alguien deviene, aquello en lo que deviene cambia tanto como él. Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos. Y las bodas siempre son contra natura.³⁴

La lengua que deviene no está encerrada en reglas gramaticales, en sujetos encerrados en conciencias edípicas, es un proceso sin identidad. Va experimentando y liberando afectos de sus personajes que ya no importa si son hombre, mujer, niño. En todo puede devenir el personaje, en devenir-ballena, devenir-pájaro, devenir-escarabajo. ¿Cuál sería el modelo y el significante que marca todo? El capital. Pero ese capital

necesita un modelo de subjetividad, un rostro, ¿cuál sería? Un modelo que tiene dos mil años de existencia: el rostro de Cristo. ¿Qué es el rostro de Cristo? El rostro de Cristo o Cristo es el modelo porque es hombre-blanco-europeo-adulto-heterosexual. Todo lo que no es eso, es minoría, está fuera del modelo, le podemos crear axiomas binarios (mujer, niño, homosexual, entre otros) para controlar esos flujos, pero de todos modos esos pares binarios no dejan de estar codificados a partir del modelo. No es hombre, es mujer. Todo empieza con el significante. Él es la ley. Se trata de establecer una tensión contra la lingüística, contra la lengua dominante que aprisiona la lengua. La literatura es un arte de lo inacabado y de lo informe, así como escribir es un arte de lo inacabado, siempre en devenir, en crisis. Todo lo que toca lo desborda, porque la escritura se está escribiendo y nunca acaba de escribirse, está deviniendo en todo momento. Las palabras mismas no existen como entidades puras, acaso nos son útiles en su inexactitud para designar algo aproximativamente. A esto es a lo que nos hemos referido como agenciamiento de enunciación. “La literatura sólo empieza cuando nace en nuestro interior una tercera persona que nos desposee del poder de decir Yo”.³⁵ La misma forma de distribución de sujeto-verbo-predicado (él es un hombre) es una forma de sustancializar, de pensar en un sujeto individual de enunciación, una politización mayor dentro de la lengua. Deleuze y Guattari quieren otra política, una política de la lengua que parta de enunciados colectivos y de construcciones de acontecimientos (expresiones tipo, llueve, una tarde, una vida). Vemos que aquello que pasa en filosofía y en pintura pasa también con la lengua: una relación entre mayoría y minoridad, entre estrato y flujo, entre endurecer y aflojar. Esos movimientos son complementarios, no se confunden.

La literatura menor no es el hecho de un sujeto de enunciación individual, sino que intenta expresar, por medio de la escritura –sin poder erigirse en portavoz–, la palabra del pueblo, de un pueblo siempre ausente. Esta literatura pone en práctica agenciamientos colectivos de enunciación.³⁶

La ‘literatura menor’ en tanto viva resiste, posee fuerza intensiva suficiente para no sucumbir y posicionarse políticamente en el espacio de modo contestatario en su devenir, capaz de no sólo influir sino transformar aquello que como ‘mayor’ constituye a una literatura. A partir de la idea de un pueblo que falta, el delirio es el deseo y por lo tanto a éste nada le falta, es pleno. La historia es el registro de un delirio social, el delirio es colectivo. Cuando decimos un pueblo que falta, estamos hablando de multiplicidades, no del deseo en sí. Faltan ciertas actualizaciones, falta lo mayor, faltan ciertas multiplicidades, eso es el pueblo que falta, al delirio nada le falta. El deseo en su funcionamiento es esquizofrénico porque desterritorializa. Deleuze y Guattari tratan de diferenciar el proceso esquizofrénico del deseo del esquizofrénico del hospital. El esquizo del hospital es aquél cuyo proceso fue interrumpido. La esquizofrenia como proceso es otra cosa que la enfermedad. Lo que se interrumpe es el proceso del deseo, esa esquizofrenia. La neurosis sería un tipo de territorialización propia de nuestra sociedad capitalista, propia de una sociedad edipizada y psicoanalizada. Por ello, podemos pensar en una clínica.

Los estudios sobre territorios y desterritorializaciones subjetivas son clínicos en tanto son los síntomas, índices del deseo impersonal y colectivo. La clínica es una clínica del mundo. La ecología podría ser la disciplina que nombra mejor esa salud. Menor no sustituye ni quiere llegar a ser mayor, no es una cuestión de llegar al poder. La revolución no tiene un fin, es devenir, es proceso constante y variable, experimentación. Es el devenir del escritor. “Lo menor se sostiene de la existencia de lo mayor, como el cuerpo sin órganos reclama el organismo”.³⁷ La revolución es algo que ya está ahí, ya está atravesando los conjuntos molares, siempre hay fugas por todos lados, no se podría pensar en el fin de la revolución o del arte o de la literatura, ya que esas acciones revolucionarias (líneas de fuga) son condiciones ontológicas de la creación y del mundo. Las líneas de fuga tienen sus peligros, así que nada está dado de antemano, todo está por ser trazado y construido. “Hacer del pensamiento una fuerza nómada no significa obligatoriamente moverse, sino librarse del

modelo del aparato de Estado, del ídolo o de la imagen que pesa sobre el pensamiento, monstruo acurrucado sobre él".³⁸ Huir no es huir de la acción o de la responsabilidad. No es huir del mundo vía misticismo. Es hacer el mundo huir, crear otros mundos. Huir tampoco es viajar, ni siquiera moverse. Podemos relacionar eso con la idea de la inmovilidad de los personajes de Beckett y de la figura de Bacon. A Deleuze no le gustaba viajar, decía que su fuga era inmóvil, hacía huir los conceptos, velocidades conceptuales. Nomadismo. El nómada no es el viajero ni el migrante, el viajero regresa, el migrante se queda, ambos van de un punto a otro, el nómada queda entre, no regresa ni se fija en otro punto, sus paradas son momentáneas, no cesan de moverse, aunque lentamente. La fuga tiene sus peligros, no es garantizado que la fuga no conduzca a la muerte o regrese a lo que estaba huyendo. La fuga no es garantía de la creación. Los peligros de las líneas de fuga siempre las acompañan. ¿Cómo hacer que la línea no sea una línea de destrucción? Sólo puede aprenderse en la misma línea, en la experimentación. No se puede prever. Es tartamudeando en el propio lenguaje y teniendo una lengua menor en el interior de la propia lengua donde se traza la línea de fuga, teniendo así un nuevo caso de devenir. Lo importante es el camino en sí. Por ello, nos dice Deleuze

No se escribe con las propias neurosis. La neurosis, la psicosis no son fragmentos de vida, sino estados en los que se cae cuando el proceso está interrumpido, impedido, cerrado. La enfermedad no es proceso, sino detención del proceso, como en el caso de Nietzsche. Igualmente el escritor como tal no está enfermo, sino que más bien es médico, médico de sí mismo y del mundo. El mundo es el conjunto de síntomas con los que la enfermedad se confunde con el hombre. La literatura se presenta entonces como una iniciativa de salud.³⁹

Todo delirio implica desplazamientos, desterritorializaciones, catástrofes, líneas de fuga, por ello se le diagnostica como enfermedad, algo que en donde se encuentra domina y no hace más que extender sus dominios, dominando aquello sobre lo que se expande, a pesar de la resistencia que interponga aquello. El delirio no es negativo, el delirio es el deseo, tiene dos polos: esquizo y paranoico, todo depende para qué lado

tiendan las actualizaciones. Pero esta resistencia es oposición. La literatura no es la excepción. “La única finalidad de la escritura es la vida, a través de las combinaciones que saca. Justo lo contrario de la neurosis. En la neurosis la vida no deja de ser mutilada, rebajada, personalizada, mortificada, y la escritura no deja de tomarse a sí misma como finalidad”.⁴⁰ Ésta corre en todo momento el riesgo de caer en ideologías bastardas que lo conduzcan, y de hecho lo hemos visto, hacia fines que no le son propios, pero que pueden servir mientras no sea secuestrada por la dominación delirante de una postura, como el fascismo o la demagogia, polo fascista = polo paranoico, por ejemplo. Se trata de una salud superior opuesta a la asfixia que produce una melancolía de lo inalcanzable, que incide negativamente en la movilidad y la vida. Debe ser objetivo último de la literatura, “poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir, una posibilidad de vida. Escribir por ese pueblo que falta”.⁴¹ Una lengua menor que se oponga a una lengua mayor como devenir e invención, como resistencia a la lengua dominante mediante la imaginación, la escritura y la creación. “La única manera de defender la lengua es atacarla. Cada escritor está obligado a hacerse su propia lengua”.⁴² Deleuze nos pone varios ejemplos de la literatura y de la filosofía en su obra *Crítica y clínica*, entre ellos está por ejemplo Lewis Carroll, el cual considera que hizo pasar todo por el sinsentido como acontecimientos puros, más allá de sus acciones, siendo éstos quienes en su diversidad nos dan cuenta ética del universo espacial y temporal de manera mezclada, siendo el tiempo quien queda subordinado al espacio y el movimiento quien queda condicionado al tiempo. Así, “la locura del sujeto corresponde al tiempo fuera de sus goznes”.⁴³ Es de la locura de donde tratamos de extraer la vida, no hay mundo que pueda esperar al autor para ser creado, es más un espíritu colectivo y no un sujeto-autor quien enuncia, lo cual permite que nos identifiquemos con personajes e ideas y éstos con nosotros, de ida y vuelta. El tiempo le otorga al escritor, al pintor y al artista en general, la posibilidad de afectarse a sí mismo, dado que somos nosotros y

en este caso los escritores quienes quedan suspendidos en la interioridad del tiempo, el cual nos escinde, nos desdobra en nuestra aparente o real unidad. Para Deleuze, “las formaciones delirantes son como núcleos del arte”,⁴⁴ se apropian de los entornos y las atmósferas entrelazándonos junto con ellos. Lewis Carroll hace ese trabajo de superficies. En un primer momento parece que todo es cuestión de profundidad (la caída al otro mundo), después todo parece plano (superficie de las cartas de baraja). Lewis Carroll trabaja pliegues, por eso es espacial. Con *Bartleby* sucede algo parecido. Su *I prefer not to*, no afirma pero tampoco niega, no dice sí, pero no es del todo cierto que diga no. Deja en la indeterminación anunciando la apertura a un cierto devenir, una probable jerarquía de preferencias a ser considerada en el tiempo, en el devenir. Se trata de una suerte de lógica de la preferencia negativa, que no es lo mismo que una negación ni en un sentido matemático ni en uno que no lo es. *Bartleby* fuerza el lenguaje de manera extraordinaria. La frase *I prefer not to* no se usa en inglés, lo correcto es decir *I rather not*. *I prefer* (prefiero) es para una afirmación y *I rather* se usa en caso de una negación (no quiero). Pero Melville usa el *I prefer not*, afirma una negación, ese es el acto de resistencia de *Bartleby*, no dice no, dice que preferiría no, afirma una negación. Por medio del mismo lenguaje tenemos la postura misteriosa y enigmática de nuestro personaje *Bartleby*. Éste es también de esas figuras agotadas, como las de Beckett. Las “obras maestras de la literatura forman siempre una especie de lengua extranjera dentro de la lengua en la que están escritas”,⁴⁵ como lo hace la psicosis como procedimiento establecido lingüístico, restituyendo y proyectando en el lenguaje, desnaturalizándolo y haciéndolo resurgir una y otra vez, desperezándolo, desencriptándolo, extrayendo de éste en sus propios límites lo que de inhumano hay en él para descubrir lo que debe salir a flote confrontándolo con el silencio, mismo que bien puede ser un acto de resistencia frente al capitalismo y en sí mismo, una salud también. “Todo lenguaje tiene referencias o presupuestos. No es exactamente lo que el lenguaje designa, sino lo que le permite designar”.⁴⁶ La sintaxis queda desequilibrada y dislocada en el

tiempo, se vuelve devenir requiriendo de la creación para reequilibrarse acaso sólo temporalmente y de manera desarticulada, en tensión y en danza permanente.

¿Qué es escribir? Escribir es inventar una nueva lengua adentro de la misma lengua; es extraer nuevas estructuras gramaticales o sintácticas; es ser extranjero en su propia lengua, como Kafka. La lengua no puede estar encerrada en reglas gramaticales porque siempre está en relación con un afuera donde no hay sintaxis ni gramática, sino siendo permanentemente flujo de flujos y de otros flujos que mutan y se intersectan al tocarse tomando nuevas y variadas direcciones, creando y destruyendo. “Al escribir se proporciona escritura a los que no la tienen, y éstos a su vez proporcionan a la escritura un devenir sin el cual no existiría, sin el cual sería pura redundancia al servicio de los poderes establecidos”.⁴⁷ El lenguaje está compuesto de elementos no-lingüísticos, está en relación desde siempre con un afuera, por eso entra en devenir; escribe aquello que no es escritura; escribe en devenir con el sonido, con el color. “La escritura no es cuestión de imitación, sino de conjunción. El escritor está impregnado hasta el fondo de un devenir-no-escritor”.⁴⁸ Se ve y se oye algo por medio de la escritura, visiones y audiciones que no son personales sino impersonales, personajes de una historia y geografía que no paran de renovarse. El delirio es quien inventa esas visiones y audiciones. El delirio es el registro del delirio. El estado clínico es cuando la literatura alcanza el delirio, el deseo antes de ser historia. Escribir es dar una expresión a una materia. Pero esa expresión nunca está acabada, desborda aquello que se ve y se oye. Todo devenir posible (mujer, animal, vegetal) se vuelve en su máxima un devenir-imperceptible, el personaje de *Bartleby* es un ejemplo que logra ese devenir. El devenir es una lucha contra el modelo, el rostro. El Hombre es el modelo, el significante que domina las demás formas de expresión. El problema no es ¿por qué escribir? Sino ¿cómo se escribe? ¿Qué caminos, qué líneas, qué multiplicidades? La literatura es un medio de hacer mundos, de crear nuevas visiones y audiciones, de decir, nuevas maneras de ver, de oír, de sentir, de

experimentar el mundo, eso es hacer devenir. Realmente el problema de la escritura implica un no-escribir, una no-escritura, escapar al discurso, pintar colores con palabras. Sólo tenemos un estilo cuando la escritura logra encontrar su exterior, todo aquello que no es lenguaje ni escritura. En tanto no es un encuentro privado ni familiar, la escritura se abre a los continentes, a las razas, a los pueblos y diferentes tribus.

Conclusiones

La estética para Deleuze es más una suerte de intensidad y voluntad de creación que va de la mano de la idea de sensación. No le interesan tanto las condiciones de posibilidad de esta última, sino en esta última buscar las condiciones que puedan ofrecer el devenir y la aparición de posibilidades de pensamiento y de vida distintas, nunca entendidas como verdad sino como posibilidad. Deleuze ofrece esta estética experimentalista orientada a la búsqueda de posibilidades en el plano estético, frente a la asfixia de la concepción trascendental de la estética del juicio. Para éste, las obras de arte “están formadas por sensaciones prelingüísticas y presubjetivas que se combinan en un material expresivo por medio de un constructo que tiene un plan organizado, con el cual mantenemos relaciones peculiares. Las sensaciones no están para salvarnos o perfeccionarnos sino para complicar las cosas”.⁴⁹ Es en esa complejidad en donde habrá de alumbrar ese devenir, ese pueblo que falta y que debe estar allí. Podríamos, para concluir, escribir desde esta estética deleuziana una nueva definición de filosofía: “análisis crítico del conocimiento humano destinado a frenar y compensar la tendencia al poder por el poder, en vistas de la potencia y de las posibilidades de vida”.⁵⁰ Lo que constituye un acto de resistencia es la construcción de una nueva manera de vivir, de experimentar, de construir nuevas subjetividades.

Notas

¹ Peter Pelbart, *Vida capital: ensaios de biopolítica* (São Paulo: Iluminuras, 2011), 241. [La traducción es mía].

² Gilles Deleuze, “Conversaciones 1972-1990”, *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS*, (mayo 2015), p. 3, <http://www.philosophia.cl>, (acceso junio 20, 2015).

³ *Ibid.*

⁴ John Rajchmann, *Deleuze. Un mapa* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007), p. 112.

⁵ Gilles Deleuze, “Conversaciones 1972-1990”, *op. cit.*, p. 104.

⁶ Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?* (Buenos Aires: Anagrama, 2005), p. 199.

⁷ Gilles Deleuze, “Conversaciones 1972-1990”, *op. cit.*, p. 3.

⁸ John Rajchmann, *Deleuze. Un mapa, op. cit.*, p. 130.

⁹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia: Pre-textos, 2004), p. 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

¹² John Rajchmann, *Deleuze. Un mapa, op. cit.*, p. 117.

¹³ Por agenciamiento vamos a entender una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos —a través de diferentes naturalezas—. La única unidad del agenciamiento es de co-funcionamientos: una simbiosis, una simpatía. Lo importante no son las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones; ni tampoco las herencias o las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento. Los brujos lo saben muy bien. Agenciar es estar en el medio, en la línea de encuentro de un mundo interior con un mundo exterior. Estar en el medio (Ver Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia: Pre-textos, 2004).

¹⁴ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos, op. cit.*, pp. 33-34.

¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶ Gilles Deleuze, “¿Qué es un acto de creación?” en *La isla desierta y otros textos (1953-1974)* (Valencia: Pretextos, 2005), p. 281.

¹⁷ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos, op. cit.*, p. 34.

¹⁸ Karen Armstrong, *Breve historia del mito*, (Barcelona: Salamandra, 2005), p. 146.

¹⁹ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos, op. cit.*, p. 288.

²⁰ *Ibid.*, p. 114.

²¹ John Rajchmann, *Deleuze. Un mapa, op. cit.*, p. 130.

²² Françoise Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada* (Buenos Aires: FCE, 2009), p. 555.

²³ Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama* (Buenos Aires: Cactus, 2007), p. 23.

- ²⁴ John Rajchmann, *Deleuze. Un mapa*, op. cit., p. 119.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 41.
- ²⁶ Ver, Francis Bacon, *Lógica de la sensación* (Madrid: Arena, 2002).
- ²⁷ *Ibid.*, p. 37.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 95.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 98.
- ³⁰ John Rajchmann, *Deleuze. Un mapa*, op. cit., p. 125.
- ³¹ *Ibid.*, p. 124.
- ³² Françoise Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, op. cit., p. 305.
- ³³ Gilles Deleuze, *Crítica y Clínica* (Barcelona: Anagrama, 1997), p. 88.
- ³⁴ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, op. cit., p. 6.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 8.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 308.
- ³⁷ Anne Svavnaugues, *Deleuze et l'art* (París: PUF, 2005), p. 140.
- ³⁸ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, op. cit., p. 38.
- ³⁹ Gilles Deleuze, *Crítica y Clínica*, op. cit., pp. 8-9.
- ⁴⁰ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, op. cit., p. 10.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 11.
- ⁴² *Ibid.*, pp. 11-12.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 49.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 80.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 103.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 116.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 53.
- ⁴⁸ *Idem.*
- ⁴⁹ John Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, op. cit., p. 133.
- ⁵⁰ Éric Alliez, "Gilles Deleuze: una vida filosófica", *Revista Sé cauto*, (2002): p. 85.

Bibliografía

- ARMSTRONG, Karen. *Breve historia del mito*, Barcelona: Salamandra, 2005.
- ALLIEZ, Éric. "Gilles Deleuze: una vida filosófica" en *Revista Sé cauto*, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- _____. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena libros, 2002.
- _____. *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- _____. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- _____. *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007.

- _____. “Conversaciones 1972-1990” en *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS*, (mayo 2015), <http://www.philosophia.cl> (acceso junio 20, 2015).
- DELEUZE, Gilles y Parnet, Claire. *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- DELEUZE, Gilles y Guattari, Félix. “Mil mesetas” en *Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 2010.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- PELBART, Peter Pal. *Vida capital: ensaios de biopolítica*, São Paulo, Iluminuras, 2011.
- RAJCHMAN, John. *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- SAUVAGNAUGUES, Anne. *Deleuze et l'art*, París, PUF, 2005.



Recepción: 5 de septiembre de 2015

Aceptación: 27 de enero de 2017

DIAPSÁLMATA: LA EXISTENCIA COMO VACÍO EN UN SEUDÓNIMO DE KIERKEGAARD

Luis Guerrero Martínez
y Jesús René Flores Castellanos
Universidad Iberoamericana

Resumen/Abstract

El presente artículo caracteriza *Diapsálmata*, escrito por el seudónimo kierkegaardiano A, como la expresión de un *pathos* repetido de diversas maneras y enmarcado dentro del Romanticismo. Las principales características de dicho estado de ánimo vienen definidas por la desesperación, la pena, la percepción estancada del tiempo, el humor y la crítica social. A partir de estas consideraciones, se hace una relectura interpretativa del esteta A y sus ensayos en *O lo uno o lo otro*, frente a las consideraciones comunes que lo caracterizan como un hedonista.

Palabras clave: Kierkegaard, *Diapsálmata*, estética, desesperación, Romanticismo.

Diapsalmata: Existence as emptiness written by Kierkegaard under a pseudonym

This article characterizes *Diapsalmata* –written by Kierkegaard under the pseudonym A– as the expression of a pathos that is repeated in various ways and framed within Romanticism. The main features of this mood are defined by despair, grief, a perception of time as stagnant, humor, and social critique. Based on these considerations, this article presents an interpretative rereading of the esthete A and his essays in *Either/Or* in relation to common considerations that characterize the author as hedonistic.

Keywords: Kierkegaard, *Diapsalmata*, aesthetics, despair, Romanticism.

Luis Guerrero Martínez

Es profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Es especialista en el pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard. Es presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. Ha sido huésped de los centros de investigación sobre Kierkegaard en Copenhague en St. Olaf Collage en Minnesota. Coordina el proyecto de traducción de las obras y diarios de Kierkegaard de nuestro Departamento. Entre sus publicaciones se encuentran diversos libros y artículos especializados sobre el filósofo danés.

Jesús René Flores Castellanos

Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, donde estudia actualmente el doctorado. Ha participado como ponente en diversos coloquios, así como publicado los artículos “Hacia una caracterización del existencialismo” y “La irreductibilidad del individuo y su compromiso ante la especie”, este último dentro del libro colectivo *El individuo frente a sí mismo. A 200 años del nacimiento de Søren Kierkegaard*. Sus intereses filosóficos se encuentran centrados en la filosofía antigua, principalmente el pensamiento platónico y helenístico, la ética, y el pensamiento de Søren Kierkegaard. Es miembro de la Sociedad Internacional de Platonistas.

El propósito del siguiente estudio es hacer un análisis puntual del *pathos* que está presente en *Diapsálmata*, manifestado principalmente por la desesperación, la melancolía, el vacío, la crítica social y el humor que lo acompaña. Por otra parte, se pretende desligar esta obra, y posiblemente a su autor A, de una visión estética burda, entendida como vida hedonista, como ha sido interpretada en múltiples ocasiones.¹ Con estos elementos se propone una lectura menos frecuente de los estudios estéticos contenidos en *O lo uno o lo otro*. Asimismo, se pretende mostrar el contexto romántico que permea *Diapsálmata* en diversos puntos, pues a nuestro entender, esta obra seudónima es una propuesta literaria que explora magistralmente la desesperación y la melancolía al modo como eran caracterizadas por distintos autores románticos.

1. El origen literario de *Diapsálmata*

Cuando en 1841 Søren Kierkegaard rompió su compromiso matrimonial con Regina Olsen, tenía la convicción de que su destino era convertirse en un escritor de la subjetividad. De inmediato, comenzó a trabajar en lo que terminaría siendo su primera gran obra: *O lo uno o lo otro*. Ésta marcó definitivamente al pensador danés como autor, debido a su originalidad, su composición temática y a la nueva manera en la que introducía el uso de seudónimos y el juego de los estadios existenciales.

O lo uno o lo otro se encuentra dividida en dos partes, siendo la primera de ellas el conjunto de una serie de papeles y ensayos de un supuesto esteta, denominado simplemente A por el editor seudónimo, Víctor Eremita. *Diapsálmata* es el nombre del primer apartado de esa extensa obra, consiste en una serie de reflexiones sueltas por medio de textos cortos y funciona como una especie de obertura que marcará los acordes principales de todos los papeles restantes de la parte estética de *O lo uno o lo otro*.²

Kierkegaard siempre fue muy cuidadoso y selectivo con el uso de ciertos términos, en especial para sus obras seudónimas: los títulos y subtítulos, los nombres de los seudónimos y ciertos términos y expresiones significativas no eran una elección que tomara a la ligera. Es el caso de la palabra griega que da el título a la obra que nos ocupa: *Διαψάλματα* (Diapsálmata). Este término, de origen bíblico, cuyo equivalente en el hebreo original es la palabra *sela*, aparece 92 veces en la traducción griega de la Biblia conocida como la Septuaginta, específicamente en los Salmos, tradicionalmente atribuidos al rey David, y puede ser traducido como “estribillos”, en el sentido de una armonía sencilla y reiterativa, que al mismo tiempo otorga un carácter específico a todo el conjunto. Los salmos se cantaban con una armonía simple y repetitiva, y constituían un cántico del hombre hacia el Absoluto, al reconocimiento de la propia pequeñez frente a la inmensidad de la existencia, esta sensación se traducía en un estado de ánimo, producido a la manera de la música, referido a lo más profundo que un hombre podía percibir como fundamento de la vida.

Como se puede comprobar en sus *Diarios*,³ Kierkegaard también había considerado la posibilidad de nombrar esta obra con la palabra en danés antiguo *Omqvvaed*, cuyo significado puede ser traducido, igualmente, como “estribillo”. Tanto el término bíblico como el danés coinciden así en otorgar un sentido de reiteración poética o musical. En efecto, aquello que parece repetirse de distintos modos a lo largo de todos los 90 textos de *Diapsálmata* es un estado de ánimo: la profunda desesperación de su autor.

Los aforismos y los fragmentos como formas literarias eran muy populares en el siglo XIX. En un primer momento, se podría pensar que *Diapsálmata* se encuentra enmarcado en esta tradición literaria; sin embargo, un examen más detallado muestra claras diferencias con ella. Los fragmentos eran usados como una reacción irónica de los escritores románticos ante los diferentes intentos, por parte de algunos pensadores, de decir la última palabra sobre cualquier tema; el fragmento es una expresión que, en su brevedad, muestra el esfuerzo siempre parcial y

abierto a nuevas formas de interpretación. Los aforismos, por otro lado, son sentencias breves y expresivas que buscan mostrar lo esencial de una realidad, ayudando a su comprensión.

Los textos de *Diapsálmata* no son ni fragmentos ni aforismos, ya que no buscan directamente ninguno de los objetivos que se han señalado anteriormente: no son ni un intento de decir algo parcial y abierto sobre un tema, ni sentencias que pretendan contundencia y faciliten la comprensión de una realidad específica. Lo único a lo que apuntan es, como se dijo, a repetir un estado de ánimo de diferentes maneras y en diversas manifestaciones, sin algún objetivo ulterior. Por esto, en su mayoría están escritos en primera persona, con una fuerza lírica muy elevada, son una confesión del estado interior de una persona que se habla a sí misma.⁴

Es necesario distinguir también *Diapsálmata* de otra forma de escritura romántica, caracterizada por los *Monólogos* de Friedrich Schleiermacher. En el caso del escritor romántico, sus monólogos tratan de hacer transparente el alma a sí misma y a los demás con la finalidad de reafirmar la esperanza en una nueva comunidad de espíritus; a pesar de los obstáculos mundanos y sociales que suelen favorecer la pérdida de la subjetividad. En cambio, en el escrito de *A* nos encontramos con una serie de notas que funcionan como un desahogo, como una forma de catarsis, ante la desesperación de su existencia, sin ninguna otra pretensión social o de esperanza individual.⁵

La forma de tratar la estética en *O lo uno o lo otro* es muy distinta de lo que comúnmente se hace en el ámbito de la filosofía; no encontramos en esta obra un tratado filosófico como tal, completo y sistemático, sino un conjunto de trabajos, con forma entre novela y ensayo, que contienen una fuerte dosis de lirismo. En este sentido, vale la pena rescatar lo que afirma David S. Stern, al considerar que *Diapsálmata* consiste en reflexiones y notas que refuerzan el efecto discontinuo de la obra y de la personalidad del esteta, lo que la convierte en un texto “inconexo y sin forma, frustrando la expectativa que se tiene de que un discurso deba manifestar algún tipo de univocidad y cierre conceptual”.⁶

2. *Diapsálmata* en el contexto del Romanticismo

Una parte importante de la educación universitaria de Kierkegaard estuvo orientada al debate que en su época había en torno al Romanticismo, la investigación que presentó en 1841 para obtener el grado de *Magister* titulada *Sobre el concepto de la ironía* versa precisamente sobre uno de los temas de ese debate. Aunque en varios de sus escritos se nota su diálogo con el Romanticismo, el pensador danés guarda distancia y en diversos puntos es crítico de este movimiento. En dicha obra tiene una postura cercana a la de Hegel en el punto específico de criticar a los Románticos por su exagerada negatividad subjetiva de ironizar y criticar la cultura y la sociedad. Cuando Kierkegaard piensa en la forma de vida estética, que tiene como único fundamento de la existencia la propia subjetividad, ordinariamente está pensando en personajes de las obras románticas; no se trata, pues, de considerarlo como romántico, sino que él explora, al modo romántico, las consecuencias extremas de esa subjetividad, para contraponerlas a otras formas de enfrentar la existencia. Así, en la primera parte de *O lo uno o lo otro* Kierkegaard quiere, entre otros propósitos, presentar la encarnación de la desesperación romántica por medio del seudónimo A y confrontarlo en la segunda parte con una visión ética de la vida. Específicamente, *Diapsálmata* es una forma literaria, no académica, que pretende mostrar en toda su fuerza la desesperación y la melancolía del Romanticismo.⁷

La desesperación y la melancolía son estados de ánimo que suelen caracterizar la subjetividad romántica, aunque el énfasis y los modos concretos dependan de cada autor o personaje; basten algunos ejemplos, Werther es una personalidad melancólica que ve con nitidez el sinsentido de las formas sociales y que lamenta la imposibilidad de su amor puro hacia Carlota; Julio, en *Lucinda*⁸ de Schlegel, narra su historia desesperada y melancólica de amores frustrados, sus relaciones sociales superficiales y su propio hastío ante la vida; o el magister Wilhelm, de Goethe, un personaje melancólico que lucha entre su destino artístico y las obligaciones burguesas

que se le imponen, al mismo tiempo lo vemos recorrer su historia con la tristeza de haber perdido a Marianne, su primer amor. En estos y muchos otros casos, la desesperación y la melancolía no solamente muestran una ruptura entre los anhelos de la subjetividad y las contradicciones de la realidad, sino que establece la distancia que hay entre el deseo de perfección –como lo absoluto e infinito– y el carácter temporal, contingente y muchas veces arbitrario o azaroso de la realidad ordinaria.

Para los románticos, este *pathos* desesperado y melancólico encierra uno de los aspectos más profundos de la naturaleza humana; dicho en términos más contemporáneos, lo que pretende el Romanticismo es una fenomenología de esas situaciones vitales que señalan el verdadero carácter de la existencia. Sin embargo, esos ideales son muchas veces inalcanzables, de ahí la condición precaria del ser humano. El Romanticismo no llega a estas conclusiones por medio de conceptos, argumentos o sistemas de pensamiento, sino a través de lo más próximo a la existencia, acudiendo a la literatura, a la música, a la pintura y en general al arte como una forma empática de conocimiento de la realidad, como lo expresa Schlegel: “Las novelas son los diálogos socráticos de nuestro tiempo. En esta forma liberal la sabiduría de la vida se ha puesto a salvo de la sabiduría académica”.⁹

Tal vez el personaje más paradigmático de la literatura romántica es Fausto, una personalidad que habiéndose saciado hasta el hartazgo del saber y de los diversos placeres y ocupaciones que el mundo le podía ofrecer, ya no encuentra sentido alguno a la existencia. Está en una situación en la que ya no tiene la posibilidad de ninguna experiencia novedosa para él. Goethe interpretó la figura de Fausto como arquetipo de la desesperación del hombre frente al absurdo de los criterios temporales de satisfacción, que sirvió como importante referente para los pensadores románticos. En esta misma tradición poética, *Diapsálmata* muestra una nueva forma de desesperación del individuo que ya no cree en nada, aquel al que le falta la pasión necesaria para encontrar sentido a su existencia.

Como ya se había comentado, esta subjetividad está presente en el estilo literario de *Diapsálmata*: son anotaciones personales; si bien no se

trata propiamente de un diario, pues no están señaladas fechas ni los frecuentes acontecimientos narrados en esos textos, ni alguna otra secuencia temporal, sí son, en cambio, breves notas sobre su estado de ánimo y las reflexiones que lo acompañan, anotaciones que muy bien pudieran haber sido incluidas en un diario personal.¹⁰

3. El *pathos* de la desesperación

Las reflexiones contenidas en *Diapsálmata* presentan un único estado de ánimo expresado de diferentes maneras: la desesperación.¹¹ Esta desesperación no solamente se manifiesta de diversas maneras, sino que también está provocada por distintas realidades. La primera de estas realidades, y a la que más se hace referencia en esas confesiones, es el hastío de la vida que lleva aparejado un sinsentido, al modo fáustico, que “ni un perro quisiera seguir viviendo”.¹² En segundo lugar, *A* se alimenta de una profunda pena que produce una extraña dialéctica, es algo que al mismo tiempo es desesperación y a la vez su más grande tesoro. Finalmente, su desesperación interior le ayuda a observar con nitidez el vacío –absurdo y desesperado– en el que la sociedad y los seres humanos transcurren sus vidas. Son estas tres formas de desesperación las que se manifiestan reiterativamente en el texto que nos ocupa;¹³ se considerará con más detenimiento cada una de ellas.

De forma lapidaria y señalando el rumbo que tendrá *Diapsálmata*, su editor, Víctor Eremita, escogió como segundo epígrafe la siguiente estrofa del poeta francés Paul Pellisson:

Grandeza, saber, renombre,
Amistad, placer y bien,
Todo no es sino aire, sino humo:
Mejor dicho, todo es nada.¹⁴

En efecto, esta es la tónica de la mayoría de los textos incluidos en *Diapsálmata*; con diversas expresiones su autor manifiesta la situación va-

cía y desesperada de su alma: “Mi vida carece por completo de sentido”.¹⁵ “Mi alma es como el mar muerto, que ningún pájaro puede sobrevolar, pues a mitad de camino abatido, cae muerto en medio de la desolación”.¹⁶ “El vino ya no deleita mi corazón (...) he perdido por completo mi ilusión (...) estoy solo, siempre lo he estado”.¹⁷ “No me apetece nada de nada”.¹⁸ “Mis ojos están saciados y hartos de todo y, sin embargo, yo estoy hambriento”.¹⁹ “No tengo valor para comprender nada plenamente, ni valor para poseer, para ser dueño de nada”.²⁰ “Mi alma es tan pesada que ya no hay pensamiento que pueda soportarlo, ni que pueda elevarla hasta el éter”.²¹ “La existencia es deplorable”.²² “El resultado de mi vida no será sino nada, un estado de ánimo, un color”.²³ “¡Cuán estériles son mi alma y mi pensar!”.²⁴ “A cada instante me veo como un niño que debe aprender a andar en medio del mar y grito, (...) pues no logro ver la barra que ha de mantenerme a flote”.²⁵ “Yo también estoy atado a una cadena de oscuras alucinaciones, de angustiantes sueños, de inquietantes pensamientos, de recelosos presentimientos, de inexplicados miedos”.²⁶

Esta desesperación, por la que su autor declara el sinsentido de su vida, lo lleva como consecuencia de este *pathos* a la empatía con la muerte; tal vez no se trate de un suicida, ya que solamente hay un par de apuntes donde afirma que tiene el poder de cortar el hilo de su vida, o aventurarse al gran viaje de la muerte; pero sí hay, en cambio, diversas reflexiones que muestran un deseo de morir, o incluso de alguien que se considera muerto en vida o, como lo dirá en el ensayo “El más desgraciado”, aquel que desespera porque no puede morir,²⁷ aconteciéndole algo similar al Judío Errante,²⁸ que tiene que purgar eternamente su culpa.

Diapsálmata se convierte en un estribillo que no se cansa de repetir frases similares: “Esta vida avanza a contrapelo y es espantosa, no puede soportarse”.²⁹ “La vida se me antoja un brebaje amargo que sin embargo debe ser consumido como a gotas, despacio, sin perder la cuenta”.³⁰ “Por descontado que no soy yo el dueño de mi vida, pues soy un hilo más que ha de entretejerse en el algodón de la vida. Ahora bien, aunque no puedo tejer, puedo eso sí, cortar el hilo”.³¹ “¿Por qué no fallecí siendo

aún niño?”.³² “¡Venid a mí, sueño y muerte! Nada prometes, todo lo cumples”.³³ “Mi vida es como una noche eterna; cuando muera, podré decir con Aquiles: ‘Nocturna vigía de mi existencia, plena eres’”.³⁴ “Permanezco tendido, inactivo: lo único que veo es el vacío, lo único de lo que me alimento es el vacío, lo único en lo que me muevo es el vacío (...) muero la muerte”.³⁵ Este *pathos* queda patente en una de las anotaciones.

¡Asombroso! ¡Con que ambiguo miedo, de perder y de conservar, se aferra el ser humano a esta vida! En alguna ocasión he pensado en dar un paso decisivo, en comparación con el cual todos los dados previamente solo serían chiquilladas; emprender el gran viaje de aventuras. Así como, cuando se bota un barco, este es saludado con salvas de cañón, así me saludaría yo a mí mismo. Bien, muy bien. ¿Es valor lo que me falta? Si una piedra se desprendiese y me matase, estaría todo resuelto.³⁶

4. La pena como origen de la melancolía

Además de este *pathos* cargado de desesperación, que se manifiesta a partir de casi cualquier reflexión, encontramos otro elemento, muy romántico y a la vez muy personal. No se trata únicamente del vacío en todos los ámbitos de la existencia, sino también de la presencia de una pena específica que origina el estado de melancolía en que se encuentra sumergido el autor de *Diapsálmata*. En diversas anotaciones, podemos encontrar alusiones a esta pena que abrumba a nuestro escritor, diferenciándose de aquellas que señalan el vacío mencionado anteriormente. A muestra que tiene una pesadumbre en lo más profundo de su ser, la cual ha convertido en su tesoro y, por consiguiente, es muy celoso en su cuidado. Por ejemplo, el esteta afirma que “mi pena es mi castillo, que cual nido de águilas tiene su sede ahí en lo alto, en la cima de las montañas, entre las nubes; nadie puede expugnarlo”,³⁷ mientras que en otra entrada señala:

No tengo más que un amigo..., el eco. ¿Y por qué el eco es mi amigo? Porque amo mi pena y él no me la arrebara. No tengo más que un confidente, el silencio de la noche. ¿Y por qué es mi confidente? Porque calla.³⁸

En este mismo sentido, otra nota expresa:

Aparte de mis numerosas relaciones, aún tengo un confidente íntimo: mi melancolía. Constantemente me hace señas en medio de mis alegrías o de mis trabajos, y entonces me llama a un lado y la obedezco, aunque corporalmente continúe en mi sitio. Mi melancolía es la más fiel amante que he conocido. ¿Qué tiene, pues, de extraño que la corresponda con todo mi amor?³⁹

A lo largo de estas líneas descubrimos que el esteta no parece contemplar su pena como un aspecto negativo, sino que la acoge y alienta, mostrándola como compañera constante de su vida. La pena de A es un aspecto importante de su existencia, y aunque parece confinarlo a la soledad y a la incomprensión, éste no parece querer deshacerse de ella. Es como si nadie más pudiera acceder a esa realidad íntima que sólo él puede experimentar y en lo cual también se puede refugiar. La soledad de A, su castillo inexpugnable, se origina así de la incomunicabilidad de su pena. “¿Acaso debería comunicar mi pena al mundo? Tal vez si lo hiciera vendimiase la inusual recompensa de la fama, como aquél hombre que descubrió las máculas de Júpiter. Con todo, prefiero callar”.⁴⁰

Esta fuerza de su pesadumbre se vincula con otro elemento muy característico del Romanticismo: la pena como generadora del alma poética.⁴¹ Es debido a su pesar que A es capaz de contemplar la existencia de una manera estética, originando con ello un acto de *poiesis* artística de la que podemos ver huellas en los diferentes textos que componen *Diapsálmata*. Esta relación entre pena y poesía es la que abre de forma magistral las notas de la obra que nos ocupa, con el muy conocido texto:

¿Qué es un poeta? Un ser desdichado que esconde profundas penas en su corazón, pero cuyos labios están formados de tal modo que, desbordados por el suspiro y por el grito, suenan cual hermosa música. Con él sucede lo que con aquellos desdichados que en el toro de Falaris eran torturados poco a poco, a fuego lento, y cuyos gritos no llegaban a oídos del tirano para su terror; a él le sonaban a dulce música. Y, sin embargo, la gente se agolpa rodeando al poeta y le dice: ¡Vuelve a cantar pronto! Que es como si le dijeran: ¡Ojalá atormenten nuevos sufrimientos tu alma y ojalá sigan formados los labios como hasta ahora, pues los gritos nos angustiarían, pero la música... esa sí que es celestial! (...) He aquí por qué prefiero

ser porquero en Amagerbro y que me entiendan los cerdos a ser poeta y que la gente no me entienda.⁴²

En ninguno de los textos que componen *Diapsálmata* el autor nos dice en qué consiste su pena, por el contrario, como ya se dijo, tiene un celo por proteger su silencio; sin embargo, hay algunas notas en las que pudiera haber una pista que parece aludir al recuerdo de un primer amor. Así, en una de ellas afirma:

Me vienen a la memoria evocaciones de la juventud y de mi primer amor. ¡Ah, cómo me deshacía entonces en anhelos! Ahora, en cambio, no hago más que añorar mis primeros anhelos. ¿Qué es la juventud? Un sueño. ¿Qué es el amor? El contenido del sueño.⁴³

La pena del esteta se convierte también en su soledad, en algo incomprendible para los demás, lo cual genera la imposibilidad de una verdadera comunicación con sus contemporáneos.

5. Humor, ironía y crítica social

Karsten Harries se hace algunas preguntas sobre el estado de ánimo de A como autor de *Diapsálmata* que pueden ayudar a introducir un aspecto más del *pathos* contenido en esos textos. Considera que ese estado de ánimo es un sentimiento como de “falta de vivienda”, el ser es un extraño en el mundo. Ante esta situación plantea las siguientes preguntas: ¿es una historia personal el origen de su estado de ánimo?, ¿o tiene su fundamento en un desarrollo histórico que deja al ser humano caído fuera de la realidad?, ¿o se trata de la condición humana?, ¿o son las tres cosas?⁴⁴

En efecto, ya se analizó su desesperación desde la óptica de una historia personal, pero también es importante considerar la situación del mundo, la atmósfera social en la que se encuentra o cree encontrarse el autor de *Diapsálmata*. Puede parecer obvio que su desesperación y melancolía las

proyecte contra la sociedad, como una consecuencia del vacío que lo envuelve; pero también cabe la posibilidad de que su situación le permita percibir la realidad que lo rodea tal como es, con una clarividencia producida al sentirse extraño a esa sociedad, como cuando un migrante o una persona cualquiera, al enfrentarse a un ambiente social nuevo, puede darse cuenta de muchos detalles sobre la nueva comunidad, aspectos que el resto de las personas no ven, ya que están demasiado acostumbradas a su propia realidad. Esta clarividencia de A muestra el verdadero tejido espiritual de la sociedad, una realidad desoladora y lamentable, en donde las personas se esfuerzan en ir detrás de vanas ilusiones o, lo que es peor, cuando se contempla a la muchedumbre sumida en el vacío, sin siquiera tener idea de su situación. Por esto, no necesariamente se trata de una visión subjetivamente nihilista que, a su vez, proyecte ese nihilismo a su juicio sobre la sociedad y las personas; sino que la realidad social muestra su verdadero rostro: el sinsentido en el que se encuentra la masa de los hombres cómoda e inconscientemente instalados. Se conjuntan así el vacío de la sociedad que alimenta el propio vacío de A. Como lo afirma Hannay, señalando las anotaciones del diario de Kierkegaard sobre el primer texto de *Diapsálmata*: “Estas líneas proponen un ‘rompimiento total con la realidad’, una ruptura fundada no en la ‘vanidad’, sino en la melancolía y su dominio sobre la realidad”.⁴⁵

Sobre esta percepción crítica de la realidad social hay muchas notas en *Diapsálmata*. Una de las más significativas afirma:

Dejemos que otros se lamenten de que corren malos tiempos; yo me lamento de que corran tiempos mediocres, pues están desprovistos de pasión. Los pensamientos de las personas son débiles y frágiles como encajes y ellas mismas, patéticas como encajeras. Los pensamientos de sus corazones son demasiado mediocres como para ser pecaminosos. Quizás si un gusano abrigase tales pensamientos podría ser considerado un pecado, pero no tratándose de una persona, que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Sus placeres son recatados e indolentes, sus pasiones están adormiladas; tales almas mercantiles cumplen con sus deberes, aunque, eso sí, como los judíos se permiten cercenar la moneda; son de la opinión de que, por más que nuestro Señor lleve tan escrupulosamente las cuentas, es posible engañarle un poco y salir bien parado. ¡Vergüenza debería darles!⁴⁶

En esta crítica social *Diapsálmata* muestra dos elementos muy característicos del contexto romántico, por una parte, el humor y la ironía como una forma natural de reaccionar ante el contrasentido de la realidad, pero a la vez como un escudo y arma para hacerle frente; por otra, la crítica también se encamina hacia las diversas formas de pretender reducir la existencia a las categorías de la razón.

En cierto sentido, la risa como reacción es muy cercana al llanto, tiene un carácter trágico-cómico, pues la contradicción produce risa, pero a la vez produce espanto. Cuando no se trata simplemente de reírse, como por ejemplo, cuando un dandi es salpicado por el lodo de un carruaje, sino que la contradicción afecta más profundamente a un individuo o a la sociedad misma, uno puede afirmar, como lo dirán diversos seudónimos kierkegaardianos, que uno podría reír o llorar. Reír por la contradicción que queda patente, y llorar por lo trágico de esa contradicción.

Lo mismo que según la leyenda sucedió a Parmenisco, a saber, que perdió la facultad de reír en la cueva trofónica y que la recuperó en Delos al contemplar una masa informe que era expuesta como la imagen de la diosa Leto, es lo que me ha sucedido a mí. Siendo aún muy joven, me olvide de reír en la cueva trofónica; cuando maduré, cuando abrí los ojos y contemplé la realidad, me dio por reír y, desde entonces, no he cesado de hacerlo. Observé que el sentido de la vida era ganarse el pan de cada día y su objetivo, llegar a ser consejero de justicia; que el máspreciado placer amoroso consistía en dar con una joven adinerada; la bienaventuranza de la amistad en sacar al otro de sus apuros pecuniarios; que la sabiduría era aquello que la mayoría consideraba como tal; que era entusiasmo pronunciar un discurso y que era coraje arriesgarse a ser multado con 10 reales; que era cordialidad decir buen provecho tras una comida; que era temor de Dios comulgar una vez al año. Todo esto vi y me reí.⁴⁷

Una de las notas más citadas de los textos de *Diapsálmata* es la del payaso que intenta con seriedad advertir a los espectadores que están en el teatro, que se ha originado un incendio entre bastidores. Los espectadores reaccionaron riéndose, pensando que se trataba de una broma más de aquel payaso. Ellos se mantienen en su falsa creencia, a pesar de que el payaso insista en el peligro. Nuestro autor concluye que el mundo acabará incendiándose en medio de las risas inconscientes de la gente.⁴⁸

Comentando este texto, Zazhil Rico afirma que, aunque de mil formas el payaso señale las desgracias e infortunios de los propios hombres, ellos creen que con sus quehaceres absurdos y sus pretendidos saberes pueden someter el universo entero.⁴⁹

Especialmente irónicos son algunos textos de *Diapsálmata* al señalar los abusos de la razón en sus pretendidas respuestas a los problemas de la existencia:

Lo que dicen los filósofos acerca de la realidad es a menudo tan decepcionante como cuando uno lee en casa de un mercader un letrero que dice: “aquí se plancha”. Si uno se dirige allí con su ropa para que se la planchen, se sentirá estafado, pues el letrero está simplemente en venta.⁵⁰

Al respecto, Kennan señala que el engaño de la filosofía ocurre como una representación inadecuada de la realidad que desorienta a quienes la buscan como una guía de su existencia en cuestiones como la felicidad, el bien, o la vida misma. La empresa de la filosofía es dudosa no solamente por inducir al error acerca de la realidad, sino por la desorientación como parámetro de acción. En resumen: “la filosofía decepciona al individuo desde una perspectiva epistemológica y también desde un nivel ético”.⁵¹ También afirma que esta incapacidad de la filosofía no se refiere a esta o aquella filosofía, sino que, tomando ocasión de la analogía con el letrero, afirma que se trata de la imposibilidad misma del signo, de un lenguaje que pueda representar la realidad al modo como pretende representarla la filosofía.

Por su parte, comentando a su vez esta analogía, Zabalo señala que el error de la razón consiste en la confianza de pensar que puede haber una correspondencia infalible entre el pensar y la realidad. Sin embargo, esto no es así, por el contrario, la percepción de lo inmediato es de sumo interés pues aquello que esconde y que no puede ser revelado, “cuestiona y corrige la posibilidad de comprensión, despertando por tanto una perplejidad fructífera”.⁵²

Otras notas señalan con humor la tendencia a una infinita monserga argumentativa,⁵³ o la tautología como el irrisorio principio supremo del

saber,⁵⁴ o el afán también infinito del movimiento racional y dialéctico donde es imposible detenerse.⁵⁵ Con humor afirma: “Yo prefiero hablar con los niños, pues de ellos puede esperarse que lleguen algún día a ser seres racionales. Más de aquellos que han llegado a serlo, ¡Dios me libre!”⁵⁶

6. La percepción del tiempo como estancamiento

En el Salterio, un *diapsálma* tiene también la connotación de referirse a una realidad eterna, a aquello que se expresa como lo único permanente. Para el autor de *Diapsálmata* sus notas parecen referirse también a algo inmutable, a algo que se manifiesta como eterno. Esta inmutabilidad no tiene un carácter trascendente que dote de sentido a la existencia, como podría ocurrir en el caso de los *Salmos*. Para nuestro autor, aquello permanente se trata también de una inmovilidad, pero anclada en el vacío que el sinsentido de la vida produce.

Como se ha visto, la condición de *A* conlleva un fuerte elemento de hastío, pena e ironía y estos elementos originan, no sólo momentos aislados de emoción, como si la condición del esteta se redujera a instantes pasajeros y no apuntaran a un estado de ánimo más estable. En realidad, las diferentes emociones que puede experimentar el esteta tienen su origen en un estado psicológico más profundo: se trata, otra vez, de aquel estado de ánimo primario que se repite a lo largo de sus páginas y que da lugar a una conciencia continua de contemplación del vacío, que termina por generar una percepción alterada del tiempo. Se trata de una conciencia estática, más que de una sensación de movimiento de la realidad o de diversos estados de ánimo, como queda expresada en la siguiente reflexión: “el tiempo pasa, la vida es una corriente, dice la gente, etc. Yo no me percaté de ello: el tiempo está parado, y yo con él”.⁵⁷ A partir de otras notas pueden esbozarse algunas características de esta percepción del tiempo.

En primer lugar, es una conciencia estancada, contemplada, en palabras de nuestro autor, desde la eternidad: “No es que yo únicamente en

instantes contados lo contemple todo *aeterno modo*, como dice Spinoza, sino que soy siempre *aeterno modo*".⁵⁸ Estas palabras aparecen en una entrada que pretende negar el dinamismo de lo real, algo que se refleja en la crítica a los sistemas, que pretenden explicar toda la realidad a partir del movimiento inmanente del pensamiento. Es significativo que se utilice una frase de Spinoza: como se sabe, el filósofo holandés emplea esta expresión para referirse a otra forma de contemplar el mundo y lo que acontece en él, esta vez desde la noción de la sustancia única que lo compone, lo cual origina una percepción muy diferente de los procesos que acontecen en la realidad. A no dice únicamente que contemple las cosas "desde la eternidad", lo cual haría referencia al absurdo y sensación de vacío de los que ya se han hablado, sino que dice que él es *aeterno modo*; esto quiere decir que todas las aparentes acciones que el esteta pueda realizar son, en realidad, expresión de una misma conciencia que contempla todo como estático. Nuestro seudónimo se contempla a sí mismo como alguien que ha llegado a descubrir aquello que es eterno y que se refleja tanto en su actuar como en el de los demás: el vacío.

Al negar el movimiento, nuestro escritor se distancia no solamente de la dialéctica racional imperante en su tiempo, sino también del *Bildung* romántico que propone una edificación de la personalidad a través de la historia del individuo. Nuestro protagonista no está en busca de un sentido o de una reconstrucción de su existencia, sino que la da por terminada, no en el sentido de un proyecto que por fin haya concluido, sino de un sinsentido de cualquier proyecto futuro. Si el movimiento en el fondo no existe, entonces tampoco el individuo puede progresar a través de sus aparentes proyectos existenciales. Con estas ideas, Kierkegaard se adelanta a importantes personajes literarios posteriores, como pueden ser *Bartebly, el escribiente*, de Hermann Melville o Meursault, el protagonista de la novela de Albert Camus: *El extranjero*.

En segundo lugar, el contenido de dicha conciencia se encuentra en relación con la contemplación del vacío como una forma estable de contacto con la realidad, como se manifiesta en la siguiente nota: "Siempre

ante un espacio vacío, aquello que me empuja hacia delante es siempre un fin situado detrás de mí”.⁵⁹ Este constante contacto con el vacío genera una manifestación distinta de la existencia, ya no sólo en el plano temporal, sino que se refleja en la misma percepción de las cosas.

A utiliza la analogía de los colores que melancólicamente le hacen recordar su pasado, como se expresa cuando observó un gabán de tonalidad lima que las personas rechazan por ser llamativo pero que él recuerda como color predilecto de su infancia: “¡Ese tinte que tenía la vida entonces, acaba siendo demasiado intenso para nuestra esmerilada retina, demasiado llamativo!”.⁶⁰ Es como si la luz que permeaba las cosas que lo rodean se hubiera perdido, y todo apareciera ahora con un tono sombrío, melancólico e inmutable. Se trata de una percepción monocromática de la vida, como expresa aquella otra nota en la que afirma que su existencia es como la de aquel pintor que quería representar la huida de los egipcios por el mar rojo, y que terminó pintando de rojo todo el lienzo.⁶¹

En tercer lugar, y en relación con la noción de que todo movimiento es apariencia, esta conciencia trastocada del tiempo origina en nuestro autor una inactividad permanente que lo lleva a considerar que es como un peón en un tablero de ajedrez al que se señalase como imposibilitado para moverse,⁶² o a escribir aquella otra exclamación: “Permanezco tendido, inactivo, lo único que veo es el vacío; lo único de lo que me alimento es el vacío; lo único en lo que me muevo es el vacío”.⁶³

En cuarto lugar, el autor de estos papeles no puede encontrar una salida definitiva, ni siquiera en el destino, al que ocasionalmente pareciera elogiar, pero que termina por decepcionarlo, mostrándole, una vez más, la inmutabilidad de lo real: “¡Miserable destino! (...) De cualquier manera me repugnas, porque siempre eres el mismo, absolutamente el mismo. Nunca un cambio, siempre aplastándonos y reconociéndonos”.⁶⁴ Esta inmutabilidad de la vida lleva a nuestro esteta a ansiar, desesperadamente la posibilidad del movimiento, aunque sabe que esto es una empresa condenada al fracaso. En una de las entradas más líricas de *Diapsálmata*, afirmará:

He perdido por completo mi ilusión (...) mi alma ha perdido la posibilidad. De tener que pedir algo para mí, no pediría ni riquezas ni poder, sino la pasión de la posibilidad, el ojo que aquí y allá, eternamente joven, eternamente ardiente, ve la posibilidad. El goce decepciona, la posibilidad no. ¡Y qué otro vino es tan espumoso, tan oloroso, tan embriagador!⁶⁵

El esteta se encuentra encerrado en un ansia de movimiento de la cual no puede escapar. Aquello que desea no es el goce, sino la frescura de la juventud en sentido metafórico; es decir, aquel encanto por la vida que permite mantener la ilusión de que las cosas tienen sentido y dirección, de que es posible encontrar nuevas experiencias que permitirán a una conciencia sentirse plena y realizada, algo que *A* ya no puede encontrar, ni siquiera en el ámbito de la esperanza. Para nuestro escritor, lo único que queda es el estancamiento, absurdo y eterno, originado por el vacío existencial.

Los únicos momentos en los que aparece cierto grado de pasión para nuestro desesperado personaje son cuando recuerda, o algún fenómeno externo le evoca, algunas experiencias de su pasado. En relación muy estrecha con lo visto acerca de la pena que embarga al esteta, su existencia ha quedado atrás, lo que significa que ya no tiene ningún porvenir; como si aquel suceso generador de su pesar le hubiera mostrado una realidad eterna de la cual no se puede escapar. Su situación es la de alguien que se encuentra encerrado en sus recuerdos, evocando pasiones pasadas que todavía tenían, en su momento, la capacidad de ilusionarlo. Se trata de la melancolía en su máxima expresión, como la incapacidad de reactualizar un pasado muerto, pero que no se puede dejar de recordar. Ahora, lo único que el esteta tiene es vacío y desesperación: “Se requiere sin duda una gran dosis de ingenuidad para creer que gritar y vociferar en este mundo sirve de algo, como si el propio destino hubiese de verse modificado con ello”.⁶⁶

Percepción estancada del tiempo, visión sombría y monocromática de las cosas, incapacidad de movimiento y encerramiento melancólico en su pasado parecen ser las características principales que se derivan del vacío

de A. Esta condición desesperada implica la renuncia a realizar cualquier forma de elección. El “o lo uno o lo otro”, que otorga el título a la obra en la que *Diapsálmata* está contenida, no tiene sentido para nuestro personaje: cualquier decisión implica temporalidad y renuncia, es decir, cambio, algo que no está presente en su forma de percibir la vida, carente de toda historia individual fundamentada en decisiones existenciales trascendentes. David J. Kangas considera que *Diapsálmata* establece una especie de condiciones de imposibilidad trascendentales para cualquier salida o cualquier elección, pues elegir significa inaugurar una temporalidad, un “antes” y un “después”, conformando el significado del pasado hacia una posibilidad futura. El presente emerge como tiempo vivido a la luz de la elección. Esta relación entre la elección y la inauguración de una temporalidad lleva al esteta a suspender radicalmente cualquier decisión, viviendo sin continuidad, en un tiempo suspendido, una cuasi-eternidad, o una eternidad anterior a cualquier temporalidad.⁶⁷

La figura que mejor sintetiza este rompimiento con el tiempo es la figura del anciano, encerrado en el castillo de su pena:

Entonces vivo como un muerto. Sumerjo todo lo que he vivido en el bautismo del olvido, hasta convertirlo en la eternidad del recuerdo. Todo lo temporal y accidental queda borrado y exterminado. Y a renglón seguido, como un viejo encanecido, me siento a cavilar y voy explicando las imágenes en voz baja, casi susurrando. Y a mi lado hay un niño sentado que escucha lo que digo, aunque lo cierto es que lo recuerda todo antes de que yo se lo cuente.⁶⁸

A se representa como un anciano que cuenta al niño, símbolo de su pasado, sus experiencias vividas en otro tiempo, aquellas que ya pertenecen al recuerdo y que no van a regresar. Es un personaje cansado, encerrado y ensombrecido, que ya no tiene encanto por la vida, y que lo único que puede hacer es contemplar a aquel niño que le recuerda lo que alguna vez él fue y no podrá volver a ser jamás. El estancamiento temporal y la melancolía que esto provoca no podrían ser retratados de una mejor manera.⁶⁹

7. Las formas como A mitiga su desesperación y melancolía

Como se ha mostrado, no cabe duda de que el autor de *Diapsálmata* es una personalidad melancólica y desesperada y que además percibe el vacío en el que los estándares sociales y las personas en su conjunto están. No tiene un porvenir ni anhela un cambio en su situación, tampoco está esperanzado en una transformación social. Es alguien que ya está muerto para la existencia, y que de buena manera preferiría poder descansar en un sepulcro. A pesar de esta desesperación, encontramos tres elementos que le proporcionan un mínimo de alivio y sostén de su existencia, una forma de colirio en medio de sus padecimientos.

En primer lugar, el esteta contempla su pena como un tesoro al cual debe cultivar y mantener alejado de las miradas indiscretas de los demás. Vive con ese esmero y sus pensamientos se orientan a ese cuidado. Su pena, que desconocemos, adquiere tal identidad que lo mantiene alerta en la existencia.

Así, el único sentido negativo que tiene su vida es el de cultivar y proteger su pena, acogiénola casi como su cónyuge, como queda de manifiesto en su reconstrucción de la figura de Antígona en la obra *La repercusión de la tragedia clásica en la moderna*. En este texto A presenta una nueva forma de pensar a una Antígona en una tragedia moderna. La característica principal de ésta es el hecho de acoger su pena, el de conocer la maldición de su familia, y vivir para ella, sacrificando otros aspectos de su existencia, lo cual termina por llevarla a una soledad de la que no puede escapar. De la misma manera, el escritor de los *Diapsálmata* decide vivir en la soledad de su pena, sacrificando cualquier otra forma de comprender su realidad.

Si su pena es algo íntimo, acogido plenamente por el esteta, entonces la soledad que esto le genera no permite que su escritura se dirija a alguien más.⁷⁰ *Diapsálmata* está dirigido a sí mismo en tanto único interlocutor que puede comprender su pesar y su soledad.

Esto genera la pregunta, ¿cuál es el sentido de escribir para uno mismo? Una posibilidad es que *A* busca desahogar sus sentimientos, una cierta forma de catarsis, como sucede con el orificio de una olla a presión. Como se puede observar, esta forma de liberación es únicamente una especie de paliativo, ya que en realidad no permite una auténtica modificación individual de raíz, sino únicamente un alivio temporal de una sensación de desdicha o absurdo. Es muy probable que nuestro esteta escriba en los momentos de mayor dolor o sentimiento de desesperación, no para abandonar la conciencia más profunda de inmovilidad de la que, como hemos visto, no puede escapar, sino para tranquilizar un poco su espíritu en los momentos de mayor trance emocional; o para hacer más palpables, para sí mismo, sus sentimientos, como si quisiera esculpirlos en piedra, la cual pudiera contemplar en el resguardo de su soledad. Quizá sea por ello que *Diapsálmata* no es un diario como tal, sino un conjunto de notas encontradas en diferentes tipos de papel y escritas en diversos tiempos y circunstancias, siempre enmarcadas dentro de una forma de liberación específica, de un estado de ánimo o una idea acerca de sí mismo o de aquello que rodea a nuestro protagonista.

Escribir se ha convertido para *A* en una especie de necesidad, sin que esto se traduzca, desde el punto de vista *aeterno modo*, en un movimiento de superación que lo aleje de su situación. Como nos dice en una de las notas que componen *Diapsálmata*, y en la que hace referencia a que Cornelio Nepote solía azotar a sus caballos para que no les afectara la inactividad: “así vivo yo en estos tiempos, como un sitiado, mas, para no verme perjudicado por tanta inactividad, no me canso de llorar”,⁷¹ y nosotros podemos decir, a raíz de lo dicho hasta ahora, que nuestro esteta no se cansa de llorar también mediante la escritura.

A es un personaje solitario e incomprendido, cargando una pena que lo lleva a momentos de lirismo exacerbado o a ideas que le hacen pensar que tiene una mayor claridad sobre sí mismo y los demás, sintiendo la necesidad de ponerlos por escrito, aun cuando nadie fuera a leerlas. Una de las pocas cosas que puede hacer frente a esta sensación de con-

finamiento e incompreensión es escribir, tratando de aflojar un poco sus cadenas mediante la palabra plasmada en un pedazo de papel.

En segundo lugar, como también ya se había señalado, el humor y la ironía son una defensa, desde la negatividad, contra los males de su existencia. A pesar de que sus penas y el vacío de su existencia lo hagan llorar con una profundidad sobrecogedora, por otra parte, su vida está acompañada por el humor y la ironía, lo que le permite estar por encima de muchas situaciones en las que se manifiesta la vaciedad imperante. Es una forma de poder reírse de los demás, y de ponerse al resguardo, con elegancia, de las impertinencias cotidianas. Así como el primer texto de *Diapsálmata* hace referencia a la pena, el último lo hace al humor:

Algo fantástico me ha sucedido. Fui arrobado en el séptimo cielo. Allí se encontraban reunidos todos los dioses. Por una gracia especial me fue concedido formular un deseo. “¿Qué deseas?, me preguntó Mercurio, ¿deseas tener juventud, o belleza, o poder, o una larga vida, o la más bonita muchacha, o cualquiera de los lujos que guardamos en la buhonería? Puedes escoger, pero solamente una cosa” Permanecí indeciso un instante, pero me dirigí en seguida a los dioses de este modo: “Venerables contemporáneos, solo escojo una cosa, tener siempre la risa de mi parte”. Ni siquiera uno de los dioses contestó una palabra; en cambio, todos ellos se echaron a reír. De ello deduje que mi suplica había sido atendida y encontré que los dioses habían mostrado buen gusto al manifestarse, pues habría sido impropio responder con seriedad: “Se te concede lo que has pedido”.⁷²

Aunque pueda parecer contradictorio, visto desde la negatividad de la ironía o desde el origen del humor como contradicción, este oasis en la vida de A es, al mismo tiempo, la confirmación del vacío que lo invade.

Finalmente, hay dos pasajes, por demás representativos, de nuestro personaje, que nos mencionan el arte, específicamente la música de Mozart, como un alivio a las desventuras de su existencia. Hay una fascinación hacia el compositor alemán que le permite abstraerse de la realidad concreta y elevarse a un mundo de las formas estéticas que hablan de la perfección añorada y que es imposible de alcanzar en la vida. Aunque estas dos anotaciones parecieran intrascendentes, son muy importantes pues explican la concepción estética de los otros escritos estéticos de A,

en la primera parte de *O lo uno o lo otro*. La primera de esas anotaciones se refiere a unos acordes de violín de la obertura del *Don Giovanni* de Mozart, interpretados en la calle por una pareja de ciegos. Mientras que los carruajes señoriales circulaban ruidosos, ahogando esas notas, nuestro autor, como un enamorado, decía para sí:

¿Será una recompensa de los dioses el regalarme a mí, infeliz, que estoy sentado como un mendigo a la puerta del templo, un oído que ejecuta él mismo lo que oye? Solamente esos dos acordes de violín (...) ¿Sabéis vosotros, pobre pareja de artistas, que estas notas encierran toda la magnificencia del mundo?⁷³

Hacia el final de *Diapsálmata* se encuentra otro comentario parecido, en esta ocasión escucha un minueto también de *Don Giovanni*, interpretado por un músico ambulante. Nuestro autor considera que las demás personas tal vez no lo escuchen, ocupados como están en sus respectivas tareas, en cambio: “¡Solo para mí suenan estas notas, solo a mí me hacen señas! ¡Oh! ¡Gracias, quienquiera que seas, gracias! Porque has hecho que mi alma rebose de riqueza, salud y una alegría embriagadora”.⁷⁴ En ambos casos, es claro el cambio de ánimo, como si a un moribundo que tiene dolorosos padecimientos le fueran otorgados unos momentos de dicha y olvido de sus penas. Aunque el vino ya no deleite su corazón, la música de Mozart ha logrado darle un poco de felicidad.

8. A modo de conclusión: *Diapsálmata* como clave hermenéutica para entender los estudios estéticos de *O lo uno o lo otro*

Es frecuente, en los ensayos sobre Kierkegaard, considerar lo “estético”, como el “estadio estético”, y éste, a su vez, como la “vida frívola” ocupada en los placeres mundanos, como la define el autor “B”, el juez Wilhelm, afirmando que el lema de la vida estética es: “Hay que disfrutar de la vida”.⁷⁵ Esta asociación puede llevar a una lamentable confusión al leer los

estudios estéticos de *O lo uno o lo otro*, considerándolos simplemente como la manifestación de la vida *estética*, y sin reparar en la relevancia y finura *estética* que tienen, no como los relatos de un vividor sino como reflexiones y ensayos profundos en torno al arte, a la música, a la poesía, etc.

En Kierkegaard la estética puede considerarse, al menos, en cuatro sentidos distintos⁷⁶. Primeramente, la estética como reflexión filosófica; por ejemplo, hacer ensayos sobre la figura del héroe en Homero o la venganza en Shakespeare nos introduce en el terreno estético, como manifestación y análisis de la obra de arte. Es obvio que esta forma de estética no convierte a su autor o su tema en frívolo. En segundo lugar, dentro de este sentido filosófico de estética, existen ensayos estéticos cuyos temas no sean las hazañas del héroe o la sed de venganza de un justiciero, sino la seducción, el placer, el vino, etc. La pintura *Leda y el cisne* de Corregio es un ejemplo clásico del tema de la seducción, que, a su vez, tiene su origen en un mito griego. También es claro que puede apreciarse la genialidad de un artista (por ejemplo, Corregio como pintor) y no sólo la temática que está representada en sus obras, ni tiene por qué establecerse una identificación del tema sensual con su autor, este autor pintó también muchos motivos religiosos.

En tercer lugar, la estética puede referirse al modo de existencia que se empeña en vivir de acuerdo con el lema hedonista de disfrutar la vida, abriéndose al abanico de placeres que puede encontrar en cada momento: *Carpe diem, carpe horam*. Este es el pretendido “estadio estético” que, por su temática, muchos lectores identifican en la primera parte de *O lo uno o lo otro*, dejándose llevar por la figura seductora del *Don Giovanni* y por el “Diario de un seductor”, identificando la temática estética del erotismo y la seducción con la figura del seudónimo,⁷⁷ sin reparar en el trasfondo poético y estético que anima a su autor. Finalmente hay otro sentido de “existencia estética” en Kierkegaard, la vida desesperada, como la del autor de *Diapsálmata*. No se trata de una persona hedonista que vive del placer. Lo que tiene en común con un esteta-hedonista es su contraposición a la existencia ordenada por la razón, en donde, como lo afirma el juez Wil-

helm, el trabajo, la familia, la sociedad encuentran un sentido profundo al entender la vida como una tarea, como un proyecto de vida mediado por sus responsabilidades.⁷⁸ También este último sentido de “existencia estética” se contrapone a la existencia religiosa que, a pesar de todas las desdichas personales y todos los males del mundo se tiene una confiada esperanza en un Dios providente.⁷⁹ Ambos tipos de estetas renuncian a la posibilidad de alguno de los parámetros éticos o religiosos; sin embargo, pueden ser muy distintos el uno y el otro: uno vive para el placer, el otro para su pena. A es por tanto un esteta tanto en el sentido de un poeta interesado en el arte como en el sentido de desesperación que no es asumida ética o religiosamente. Tal vez A en algún momento fue un hedonista, no lo sabemos, pero la atmosfera anímica de *Diapsálmata* y, a nuestro modo de ver, de toda la primera parte de *O lo uno o lo otro*, es de un melancólico y no de un hedonista. Por consiguiente, los ensayos que componen los escritos de A deben leerse como producciones poéticas y como ensayos filosóficos, con unos temas estéticos bien identificados y razonablemente justificados. Se hará un breve repaso hermenéutico de esos trabajos a partir de las consideraciones hechas hasta el momento.

Los estudios estéticos de *O lo uno o lo otro* están compuestos por ocho ensayos. Tres de ellos leídos ante *Συμπαρανεκρωμένοι*,⁸⁰ discursos leídos ante la sociedad de los poetas que, aun viviendo, están muertos. El primero de ellos y más representativo es la “Repercusión de la tragedia clásica en la tragedia moderna”, donde, como ya se dijo, se recrea la imagen de la Antígona clásica a partir de la “pena” como destino, que a su vez se convierte en un tesoro que debe mantenerse en secreto, y que incluso la lleva a sacrificar el amor y el matrimonio. El segundo discurso ante los *Συμπαρανεκρωμένοι* es “Siluetas”, la consideración de tres personajes femeninos de la literatura moderna que han sido presas de la seducción, las cuales son también recreadas estéticamente por A, de forma que su existencia queda aprisionada por esa pena, que paradójicamente también se convierte en una especie de tesoro. El tercero de los discursos estéticos ante *Συμπαρανεκρωμένοι* tiene un tema melancólico, lleva por título

“El más desgraciado”, se trata de una reflexión acerca de cuál puede ser la pena que convierta a alguien en el más desgraciado de los hombres. Como puede verse en estos tres ensayos el tema central no es la seducción o la vida hedonista sino la pena, y puede verse la relación que guarda con el *pathos* expresado en *Diapsálmata*.

Hay otros dos ensayos estéticos en *O lo uno o lo otro* que tienen por tema la seducción. El largo ensayo “Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical” tiene como objetivo analizar el porqué de la grandeza musical de la ópera *Don Giovanni* de Mozart, considerándola como la cumbre suprema de la música. “Con su *Don Giovanni*, Mozart ingresa en el reducido e inmortal círculo de aquellos cuyos nombres y obras el tiempo no olvidará, puesto que los recuerda la eternidad”,⁸¹ y a continuación dice: “soy como una muchacha enamorada de Mozart, y quiero que su puesto sea el más alto, cueste lo que cueste”.⁸² Como lo confiesa, su ensayo está motivado por el amor reverencial que tiene por la música de Mozart, con un claro eco de los dos textos mencionados de *Diapsálmata*:

¡Oh Mozart inmortal! A ti te lo debo todo. A ti te debo el haber perdido la razón. A ti te debo el que mi alma se halla llenado de asombro y que mi esencia íntima haya sentido escalofríos. (...) A ti te debo eterna gratitud porque no me ha alcanzado la muerte sin haber amado antes, no importa nada que mi amor fuera desgraciado. (...) Indudablemente que, si Mozart no hubiera existido o su nombre se hubiera borrado, se habría desplomado hace ya mucho tiempo la única columna que hasta la fecha ha impedido que no todo para mí se hundiera en un caos ilimitado y en una horrible nada.⁸³

No es la intención de *A* favorecer el erotismo y la seducción sensual, en realidad se trata de un claro interés estético-artístico, y no de una propensión lasciva hacia lo erótico. Sus consideraciones se refieren a las de una persona que quiere comprender con profundidad por qué la seducción puede constituirse en el objeto supremo de la musicalidad. No vemos en su autor a un Don Juan que quiera emular a Don Giovanni, sino a un amante de Mozart que quiere comprender su fuerza como músico.

Bajo esas consideraciones estéticas, nuestro autor se pregunta si puede haber una representación de la seducción en otros campos del arte. Y si bien afirma que su máxima representación es por medio de la musicalidad, y concretamente del *Don Giovanni*, considera que puede haber otra versión de la seducción por medio de la literatura, pero bajo distintas categorías de las musicales. El seductor debe ser intensivo y no extensivo: no tantas mujeres seducidas como Don Giovanni, sino una sola, pero con un alto grado de intensidad psicológica. Estas dos características, señala A, pueden representarse mejor en un relato personal que muestre la transformación psicológica de la mujer seducida en un lapso de tiempo determinado, lo que puede facilitarse a través de un diario como recurso literario. Este es el origen conceptual, bien elaborado, del “Diario de un seductor”. Como puede verse, no se trata de un diario con las experiencias eróticas del autor de *Diapsálmata*, sino la elaboración de una pieza literaria bajo ciertas exigencias de representación de la seducción.

Notas

¹ Algunas de ellas se analizarán en el último apartado de este artículo.

² Es importante señalar que, del corpus kierkegaardiano, nos ceñiremos casi exclusivamente a *Diapsálmata*, esta lectura exclusiva del texto puede ayudar a comprender mejor su relevancia y el papel que tiene en los estudios estéticos de A. Para este trabajo hemos tomado en cuenta la edición danesa *Kierkegaards Skrifter* (SKS) y las siguientes traducciones al español de *Diapsálmata*: Armada (1961), Gutiérrez Rivero (1969), Sáez y González (2006) y Bernárdez (2015), así como la versión al inglés de los Hong (1987). No hemos encontrado cambios significativos que hagan preferir alguna de las traducciones al español, hemos retomado la que mejor muestre el carácter lírico y su significado en nuestro idioma. En otros casos hemos hecho nuestra propia traducción. Para las referencias hemos citado la nomenclatura de los SKS danesa, y para mayor facilidad de lector, seguimos la numeración añadida de Demetrio Gutiérrez de los 90 textos de *Diapsálmata*, de tal forma que después de la referencia a los SKS, seguido de una / esté el número específico del texto.

³ Cfr. Søren Kierkegaard, *Papirer* III B 175.

⁴ Es muy significativa la expresión *ad se ipsum* (a sí mismo), tomada de las *Meditaciones* del emperador Marco Aurelio, que Víctor Eremita (el seudónimo editor de *Diapsálmata*) coloca como epígrafe.

⁵ También se ha considerado que el estilo literario de *Diapsálmata* está inspirado en lo que Paul Martin Møller, maestro y amigo cercano de Kierkegaard, llamaba “pensamientos dispersos”; este trabajo de Møller se publicó hasta 1843, en el volumen 3 de sus escritos póstumos. Aunque como puede verse su publicación se sitúa después de la redacción de *Diapsálmata*, cabe la posibilidad de que los “pensamientos dispersos” hayan llegado a Kierkegaard de forma oral a través del propio Møller. Cfr. Finn Greddal Jensen, “Paul Martin Møller; Kierkegaard y el confidente de Sócrates” en *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*, Núm.1, México, 2015, p. 86.

⁶ David S. Stern, “The ties that Bind: The Limits of Aesthetic Reflection in Kierkegaard’s Either/Or”, en Robert L. Perkins (editor), *International Kierkegaard Commentary. Either/Or*, I, Georgia USA, Mercer University Press, 1995, p. 254.

⁷ De esta misma lectura de *Diapsálmata* es Karsten Harris en *Kierkegaard Studiekeltary on Either/Or*, Berlin/Boston, DE: De Gruyter, 2010, p. 21.

⁸ Puede verse especialmente el apartado “Los años de aprendizaje de la masculinidad” en Friedrich Schlegel, *Lucinda*, trad. María Josefina Pacheco, México, Siglo XXI editores, 2007, pp. 48-82.

⁹ Friedrich Schlegel, *Fragmentos*, trad. Pere Pajeros, Barcelona, Marbot, 2009, p.30.

¹⁰ “Varios textos de *Diapsálmata* son tomados de los diarios personales de Kierkegaard, y más de veinte de ellos están basados en material que data incluso de junio de 1836”. Hannay, *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Nassim Bravo. México: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 170.

¹¹ Además de la desesperación, Arne Grøn hace notar que el importante concepto kierkegaardiano de la angustia ya está presente en diversos textos de *Diapsálmata* y en otros pasajes de *O lo uno o lo otro*. Cfr. Arne Grøn, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard” en *Thémata. Revista de Filosofía*. Núm. 15, 1995, p. 16.

¹² Goethe, *Fausto*, trad. José Roviralta. México: W. M. Jackson, Inc., 1972, p. 17.

¹³ “The *Diapsalmata* cannot be readily systematized. Pervasive is a certain mood. I shall consider it more closely later. Most of the *Diapsalmata* speak of how unsatisfactory life is. There are sudden shifts. This lack of continuity is characteristic of the aesthetic life as a whole”. Harries, Karsten, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ Cfr. SKS 2, 26.

¹⁵ SKS 2, 45/73.

¹⁶ SKS 2, 46/77.

¹⁷ SKS 2, 50/85.

¹⁸ SKS 2, 28/5.

¹⁹ SKS 2, 34/29.

²⁰ SKS 2, 32/22.

²¹ SKS 2, 38/49.

²² SKS 2, 37/47.

²³ SKS 2, 37/44.

²⁴ SKS 2, 32/23.

²⁵ SKS 2, 40/59.

²⁶ SKS 2, 43/68.

²⁷ Cfr. SKS 2, 211.

²⁸ George Pattison considera que la referencia de Kierkegaard al Judío Errante, como representante simbólico de la desesperación de su época, está vinculada con Poul Martin Møller. Entre 1836 y 1837 Møller escribió una serie de fragmentos, titulado *Abasverus*, en ellos se muestra al Judío Errante como representante de nihilismo moral. Cfr. Pattison, George. *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge, GB, Cambridge University Press, 2002, p. 80.

²⁹ SKS 2, 33/24.

³⁰ SKS 2, 34/32.

³¹ SKS 2, 40/57.

³² SKS 2, 49/82.

³³ SKS 2, 39/52.

³⁴ SKS 2, 45/72.

³⁵ SKS 2, 46/77.

³⁶ SKS 2, 46/78.

³⁷ SKS 2, 30/15.

³⁸ SKS 2, 43/66.

³⁹ SKS 2, 29/9.

⁴⁰ SKS 2, 44/70.

⁴¹ Como pudiera observarse, por ejemplo, en los *Himnos de la noche* de Hölderlin.

⁴² SKS 2, 27/1. Joakim Garff señala que esta anotación sobre la poesía tiene mucha cercanía con la teoría freudiana de la creatividad artística, como el síntoma de un conflicto interior no resuelto del artista. Esta dicotomía entre lo que se manifiesta y la realidad interior es la que inspira inconscientemente su creación artística. Cfr. Joakim Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*, Princeton, US, Princeton University Press, 2013, p. 432.

⁴³ SKS 51/89.

⁴⁴ Karsten Harries, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁵ Hannay, *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Nassim Bravo, México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 221.

⁴⁶ SKS 2, 36/41. Un comentario a este texto, sobre las circunstancias específicas de Copenhague en la época de Kierkegaard, se encuentra en: Stewart, Jon, ed. *Kierkegaard Studies. Monograph Series: Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*. Berlin/Boston, DE: De Gruyter, 2003, p. 291.

⁴⁷ SKS 2, 43/67.

⁴⁸ Cfr. SKS 2, 39/54.

⁴⁹ Cfr. Zazhil C. Rico M. “La risa y el payaso en los *Diapsálmata* de Kierkegaard” en Catalina Dobre y otros, *El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Søren Kierkegaard*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2014, p. 131.

⁵⁰ SKS 2, 41/61.

⁵¹ Hagi Kenaan, *The Present Personal: Philosophy and the Hidden Face of Language*, New York, US, Columbia University Press, 2005, p. 42.

⁵² Jacobo Zabalo P., “El espejismo de la inmediatez: lo estético en Søren Kierkegaard”, en Fernando Pérez-Borbujo (Ed.), *Ironía y destino: la filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Barcelona, España, Herder, 2013, p. 91.

⁵³ SKS 2, 29/10

⁵⁴ SKS 2, 47/79

⁵⁵ SKS 2, 48/81

⁵⁶ SKS 2, 27/3

⁵⁷ SKS 2, 34/34

⁵⁸ SKS 2, 48/81

⁵⁹ SKS 2, 32/24

⁶⁰ SKS 2, 31/20

⁶¹ SKS 2, 37/64

⁶² SKS 2, 30/16

⁶³ SKS 2, 46/77

⁶⁴ SKS 2, 39/52

⁶⁵ SKS 2, 50/85

⁶⁶ SKS 2, 42/64.

⁶⁷ Kangas, David J, *Kierkegaard's Instant: On Beginnings*. Bloomington, US: Indiana University Press, 2007, p. 44.

⁶⁸ SKS 2, 51/88.

⁶⁹ Resulta significativo que diversos comentaristas de la obra de Kierkegaard hayan asociado la figura del esteta con la del niño, sin prestar demasiada atención a la del anciano. Desde nuestra perspectiva, el niño, el ansia por vivir y gozar de la vida, es un símbolo del aspecto pasado de A y aquello que realmente lo caracteriza en su presente,

percibido como eterno, es la figura cansada y reflexiva del anciano, que se limita a recordar melancólicamente algunas de sus experiencias y pasiones pasadas.

⁷⁰ Recuérdese que los papeles de A, junto con todos los manuscritos de *Lo uno o lo otro*, fueron encontrados azarosamente en un secreter, podrían haber quedado permanentemente escondidos.

⁷¹ SKS 2, 30/14.

⁷² SKS 2, 51/90.

⁷³ SKS 2, 39 / 53.

⁷⁴ SKS 2, 50 / 86

⁷⁵ SKS 3, 175.

⁷⁶ Cfr. Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la existencia humana*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993, pp. 173-189.

⁷⁷ En este sentido Stephen Evans habla de *Diapsálmata* como si fuera el resultado de un esteta dedicado a satisfacer sus deseos. Es cierto que complejiza su figura y afirma que este tipo de esteta no tiene deseos simples, sino que le gusta obtener cosas complicadas y no disfruta únicamente con la sensación como tal, sino también con la representación de él mismo satisfaciendo ese deseo; sin embargo, a pesar de ello, no parece separarse de esta interpretación tradicional de A como alguien dedicado meramente a saltar de un deseo a otro. Cfr. Stephen Evans, *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Georges Gusdorf relaciona en su interpretación de *Diapsálmata* la vida de placer con el vacío y la desesperación: “El arte de la vida como el disfrute en el placer y el deseo de seducción, tiene su meta última en darse cuenta de la nada que los envuelve como sufrimiento y desesperación”. Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, trad. P.H. Tisseau, Paris, Les Éditions Seghers, 1963, 215 p. 80. Benjamín Olivares afirma que “A no elabora en *Diapsálmata* una teoría consistente, por lo que no podemos esperar de este texto una explicación detallada de qué es lo que significaría una vida ordenada a la satisfacción inmediata de todos los deseos inmediatos”. Benjamín Olivares, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, p. 58.

⁷⁸ SKS 3, 239.

⁷⁹ Léase por ejemplo la oración introductoria de *En la espera de la fe*. Cfr. Søren Kierkegaard, *En la espera de la fe / Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, trad. Leticia Valadez. México: Universidad Iberoamericana, 2005, p. 39.

⁸⁰ Begonya Sáez y Darío González traducen esta expresión como “comunidad de difuntos”, Demetrio Gutiérrez Rivero como “Cofrades cosepultos”.

⁸¹ SKS 2, 56.

⁸² SKS 2, 56.

⁸³ SKS 2, 56.

Bibliografía

Obras de Kierkegaard

- Kierkegaard, Søren, Kierkegaards Skrifter*, editadas por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon y Fin Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet, en 55 volúmenes, Copenhagen, Gad Publishers, 1997-2013.
- Søren Kierkegaards Papirer*, editado por P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhagen, 1909-1938.
- Diapsálmata*, trad. Javier Armada, Buenos Aires, Aguilar, 1973.
- Diapsálmata*, trad. Enrique Bernárdez, Madrid, Hermida editores, 2015.
- Estudios estéticos I*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969.
- O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Darío González, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Begonya Sáez y Darío González, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- Either/Or I*, trad. Howard y Edna Hong, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1987.
- En la espera de la fe / Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, trad. Leticia Valadez. México, Universidad Iberoamericana, 2005.

- EVANS, Stephen, *Kierkegaard. An Introduction*. Cambridge, US, Cambridge University Press, 2009.
- GARFF, Joakim. *Søren Kierkegaard: A Biography*. Princeton, US, Princeton University Press, 2013.
- GOETHE, *Fausto*, trad. José Roviralta, México, W. M. Jackson, Inc., 1972.
- GREDDAL Jensen, Finn, “Paul Martin Møller; Kierkegaard y el confidente de Sócrates” en *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*, Núm.1. México, 2015.
- GRÖN, Arne, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard” en *Thémata. Revista de Filosofía*. Núm. 15, 1995.

- GUERRERO, Luis, *Kierkegaard: los límites de la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993.
- GUSDORF, Georges, *Kierkegaard*, trad. P.H. Tisseau, Paris, Les Éditions Seghers, 1963.
- HANNAY, Alastair, *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Nassim Bravo, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- HARRIS, Karsten, *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2010.
- KANGAS, David J, *Kierkegaard's Instant: On Beginnings*, Bloomington, US, Indiana University Press, 2007.
- KENAAN, Hagi, *The Present Personal: Philosophy and the Hidden Face of Language*, New York, US, Columbia University Press, 2005.
- OLIVARES Bøgeskov, Benjamín, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.
- PATTISON, George. *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge, GB, Cambridge University Press, 2002.
- Rico M, Zazhil, "La risa y el payaso en los *Diapsálmata* de Kierkegaard" en Catalina Dobre y otros, *El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Søren Kierkegaard*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2014.
- Schlegel, Friedrich, *Lucinda*, trad. María Pacheco, México, Siglo XXI editores, 2007.
- _____, *Fragmentos*. trad. Pere Pajeros, Barcelona, Marbot, 2009.
- STERN, David S., "The ties that Bind: The Limits of Aesthetic Reflection in Kierkegaard's Either/Or", en Robert L. Perkins (editor), *International Kierkegaard Commentary. Either/Or*, I, Georgia USA, Mercer University Press.
- STEWART, Jon, ed. *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*. Berlin/Boston, DE: De Gruyter, 2003.
- TORRALBA, Francesc, *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2003.
- ZABALO P., Jacobo, "El espejismo de la inmediatez: lo estético en Søren Kierkegaard", en Fernando Pérez-Borbujo (Ed.) *Ironía y destino: la filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Barcelona, Herder, 2013.



Recepción: 30 de agosto de 2016

Aceptación: 16 de enero de 2017

ELEMENTOS BUDISTAS Y CRISTIANOS E INTUICIÓN DE LA VACUIDAD EN LA FILOSOFÍA ESPIRITUAL DE KEIJI NISHITANI

Héctor Sevilla Godínez
Centro Universitario de los Valles
en la Universidad de Guadalajara

Resumen/*Abstract*

La intención del artículo es evidenciar la utilización de elementos budistas y cristianos en la propuesta filosófica de Nishitani; para ello, se enfatiza en la importancia del pensador japonés dentro de la escuela de Kioto y se delimitan las coincidencias que en su labor de pensamiento tuvo con las orientaciones religiosas de su entorno. Se mostrarán algunas posiciones críticas que Nishitani mantuvo con respecto al budismo, a pesar de practicarlo durante toda su vida; asimismo, se abordarán algunos de sus principales involucramientos con la ideología cristiana. Finalmente, el texto presenta siete aspectos que conforman lo que podría denominarse filosofía espiritual o espiritualidad filosófica, la cual, derivada de Nishitani, evidentemente posee un claro lineamiento hacia la vacuidad.

Palabras clave: Espiritualidad, Filosofía, Budismo, Cristianismo, Vacuidad.

Buddhist and Christian elements and intuition of vacuity in the spiritual philosophy of Keiji Nishitani

The objective of this article is to elucidate the utilization of Buddhist and Christian elements in the philosophical proposals of Keiji Nishitani. To this end, it emphasizes

the importance of this Japanese thinker in the Kyoto school and delimits the coincidences of his thought with the religious orientations of his time and place. Certain critical positions that Nishitani held regarding Buddhism, despite the fact that he practiced it throughout his lifetime, are demonstrated, as are some of his principal involvements with Christian ideology. Finally, the text presents six aspects that make up what we might call spiritual philosophy or philosophical spirituality that, derived from Nishitani's writings, clearly manifests a directionality towards vacuity.

Keywords: spirituality, philosophy, Buddhism, Christianity, vacuity.

Héctor Sevilla Godínez

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica de México y de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles en la Universidad de Guadalajara. Ha publicado diversos libros entre los que sobresalen *Contemplar la Nada* (2012), *Resonancias de la Nada* (2013) y *El Vacío de Dios* (2014). También coordinó el libro colectivo *Analogías Alternantes de la nada* (2016). Cuenta con más de 50 artículos publicados en diversas revistas nacionales e internacionales.

1. Nishitani y la filosofía de la escuela de Kioto

Keiji Nishitani (1900-1990) es conocido principalmente por ser uno de los tres grandes representantes de la llamada escuela de Kioto, junto con Kitaro Nishida (1870-1945) y Hajime Tanabe (1885-1962). Filósofo y practicante del budismo zen, optó por enfocarse a la comprensión del individuo y no tanto al cambio social directo. En 1961 publicó su libro *La religión y la nada*, el cual fue producto de una serie de ensayos que realizó en la Universidad de Kioto. Nishida fue profesor de Nishitani en los primeros años de su formación. No obstante, lo anterior no implica que Nishitani haya sido un simple seguidor, sino que optó por construir una filosofía que estuviese gestada en su propia y particular cosmovisión del mundo. Respecto a la vacuidad, Nishitani la contempló como un estado posterior a la nihilidad. La diferencia entre tales conceptos o vivencias consiste en que con el advenimiento de la nihilidad no existen caminos o vetas que se consideran dignos de seguir, por lo que la animosidad disminuye; contrariamente, en la vacuidad, como punto de vista, no se persiste en el desánimo sino en la aceptación de la finitud, parcialidad y contingencia de todas las cosas existentes. Así, si bien la nihilidad puede y ha sido considerada como pesimista, no puede atribuirse la misma categoría a la vacuidad, como estado de las cosas.

La escuela de Kioto es considerada un movimiento articulado de ideas tanto religiosas como filosóficas, el cual constituye “un punto de encuentro fecundo y crecientemente revitalizado para las principales corrientes filosóficas y religiosas de Oriente y Occidente” (Del Arco, 2004: 230). Una noción recurrente en los filósofos de Kioto es la de Dios, a la cual aluden constantemente sin compartir, por ello, el enfoque tradicional o conceptual con el que suele abordarse en el ámbito de la filosofía. Precisamente,

los constantes traslados de filosofía a mística o religión son, para muchos críticos de la escuela de Kioto, una de sus debilidades.

Respecto al fondo de sus escritos, el mismo Nishitani (2003) se expresa de la siguiente manera: “Mi propósito es investigar la forma original de la realidad y del hombre —que es parte de esa realidad—, incluyendo los puntos de vista antirreligiosos y antifilosóficos de los que son ejemplos el nihilismo de Nietzsche y el cientificismo de la secularización” (p. 327). Precisamente, tal afán conducía a Nishitani por vetas alternas al género filosófico. En concreto, dentro de la escuela de Kioto se resaltaban los siguientes intereses: *a*) la idea de un yo que no es yo; *b*) la noción de un Dios que no es persona y menos aún un tipo de yoicidad; *c*) la frontera de lo humano y su relación con la conciencia (*cfr.* Del Arco, 2004: 237-239). Cada uno de estos elementos fue tratado por Nishitani desde lo que él llamó el punto de vista de la vacuidad.

Nishitani, al igual que Nishida y Tanabe, proporcionó bases sostenibles para migrar de la idea de un Dios centrado en el ser a una Deidad cuya sustancialización es la nada. En ese sentido, Dios es la imagen de la nada, una nada que, en la posición de Nishida, podría ser considerada una nada absoluta. La intuición de una Deidad cuyo centro es la nada resulta incomprendible a los que guardan cierto apego con las doctrinas religiosas tradicionales que han señalado un referente divino construido desde el sólido sostén ontológico del ser. La comprensión de la filosofía de la escuela de Kioto exige, al menos, una disposición de romper el centralismo de las nociones del ser, así como de todas las enseñanzas religiosas que proceden de tal postura.

Tal como refiere Motiekaitis (2015: 80), es necesario examinar si la escuela de Kioto alude en sus logros filosóficos únicamente al pensamiento de Asia Oriental o si, acaso cabe, sus conclusiones no son exclusivas de su entorno sino que representan varias de las nociones que, implícitas, no están expresadas con toda claridad en Occidente.

Las obras completas de Nishitani, conocidas como *Nishitani Keiji Chosakushū*, abarcan 26 volúmenes y fueron publicadas en japonés entre

los años 1986 y 1995. Nishitani ocupa un lugar central en la escuela de Kioto, al punto que podría considerarse el más concreto y de producción más abundante de los que forman parte de ella. Usualmente, cuando se hace alusión a la escuela de Kioto, la atención es dirigida al que aparece cronológicamente primero; no obstante, sin pretender disminuir la estatura de Nishida y la importancia de sus aportaciones e influencia en Nishitani, ha sido este último el que buscó establecer un mayor lazo de conexión con Occidente y quien, a pesar de ser constantemente cuestionado por su estilo, comprendió que la filosofía, para ser realmente tal, debe ser rebelde con la imposición del canon academicista.

2. Perspectiva y crítica del budismo en Nishitani

El aporte filosófico de Nishitani fue forjado a partir de su incursión en dos planteamientos centrales de la historia de la humanidad: el budismo y el cristianismo. Si bien en el primero de ellos profundizó en mayor medida a través de su práctica cotidiana, en el segundo se interesó por la riqueza simbólica de sus contenidos. La filosofía de Nishitani no debería confundirse con un intento de promoción religiosa, sino que utilizó elementos religiosos para explicar aspectos filosóficos. La religión fue un instrumento didáctico para establecer un mayor vínculo con el bagaje cultural de sus seguidores, pero nunca fue el objetivo de sus planteamientos ni el foco de sus intereses.

Considerando que “el punto de partida de la filosofía de Nishitani es el vacío, derivado de su experiencia Zen” (Inoue, 2013: 1419), conviene advertir que la meta de su pensamiento nunca fue una invitación al budismo a los que no pertenecieran originalmente. Utilizó distintas metáforas y cuentos propios del budismo y aludió a muchos de los principales maestros budistas, pero esto debe observarse más como un recurso de orden cultural y menos como evidencia de un adoctrinamiento. Su interés

en conciliar algunos elementos del budismo y el cristianismo es similar a su intención de propiciar puentes de cruce entre el Oriente y Occidente.

Un interés similar había tenido anteriormente Heidegger, quien incurrió con interés y decisión en la filosofía de Asia Oriental y algunos postulados del budismo. Saviani (2004) dedica la segunda parte de su libro *El Oriente de Heidegger* a las confrontaciones entre Heidegger y el zen. Considerando que el zen es, hasta cierto punto, una especie de alternativa anti-ontológica, no es de sorprender que algunos elementos hayan servido de motivación para la elaboración del pensamiento del filósofo de *Ser y Tiempo*. Al respecto del tiempo, Nishitani consideró que “el tiempo está envuelto en el ser” (Nishitani, 2006: 48), de modo que el ser no puede ser apartado del tiempo. La nada que propuso Nishida y Tanabe, así como la vacuidad de Nishitani no estaría sujeta al tiempo. En ella, es donde el ser encuentra su eternidad.

Para Nishitani era claro que “el tema del ser y de la nada constituye un tópico básico en el budismo” (2006: 48); es por ello que al pronunciarse filosóficamente respecto al tema utiliza las enseñanzas budistas recibidas, pero siempre con un toque personal. Una de sus distinciones centrales respecto a la nada del budismo y la nada propuesta en Occidente, concretamente en el pensamiento sartreano es la siguiente: “La nada en el budismo es ‘no-ego’, mientras que la nada en Sartre es inmanente al ego y en ella cualquier trascendencia debe tener en cuenta que permanece apegada al ego” (2003: 71). Está claro que la nada en Nishitani no era solamente un indicio de negación, ni una vinculación con el ser como refirió el filósofo francés, sino que se trataba de una modificación radical del paradigma ontológico. Su labor comparativa llevó a Nishitani (1985) a la revisión de los conceptos de la nada y la muerte en Heidegger y el budismo zen.

Evidentemente, previo a las lecturas de Sartre y Heidegger, Nishitani estuvo vinculado a Nietzsche, de quien obtuvo una influencia singular. De acuerdo con Heisig, “la fuerte impresión recibida al leer *Así habló Zaratustra* durante sus años universitarios dejó a Nishitani dudas tan

profundas que, al final, sólo una combinación del método filosófico de Nishida y el estudio del budismo zen pudieron salvarle de una incapacitación total” (2003: 16). Con esto puede conjeturarse que el proceso de Nishitani tuvo una clara relación con su idea de que la antesala del punto de vista de la vacuidad es la vivencia de la nihilidad. Las dudas propiciadas a partir de sus lecturas de Nietzsche fueron complementadas con su abordaje de Eckhart, la influencia de su maestro Tanabe y la complementariedad que encontró en Heidegger y el budismo para elaborar, por fin, sus propios postulados.

Tal como acontece con el filósofo que es capaz de elaborar un pensamiento original, tuvo sus propias fricciones con las enseñanzas recibidas de origen; es por ello que fue crítico con lo que el budismo ofrecía, principalmente con la vinculación del mismo con la vida social y con su aparente falta de claridad normativa. Nishitani (1990) pensaba que en ocasiones el budismo no tiene una influencia en la vida de la sociedad; esto es debido a que surgió demasiado implícito en la vida social, se volvió un hábito y ha caído en un estado de inercia. Aunado a esto, “sus críticas al budismo por su falta de autorreflexión se extienden a su incapacidad para articular una ética clara, que responda a los cambios en el mundo de la economía y la política, y a su irremediable falta de conciencia histórica” (Heisig, 2002: 317).

La personalidad conciliadora de Nishitani le volvía inadmisibles la actitud de alejamiento del mundo, buscaba una espiritualidad que fuese responsable de los acontecimientos y que hasta cierto punto se volviera en militante a través del compromiso social. A la vez, señaló con severidad el fracaso budista en la confrontación de la ciencia y la tecnología, su alejamiento de las temáticas populares y su poca vinculación con la propiciación del cambio estructural. En conjunto, puede decirse que “sus escritos posteriores contienen numerosas censuras del budismo” (Heisig, 2003: 19).

En contraparte, es probable que uno de los tópicos principales a los que mayormente aludió Nishitani en conjunción con el budismo fue

el del no-yo, el cual, diferente a la simple negación del yo, consiste en el reconocimiento de una identidad forjada en la no-identidad, distante a lo que podamos establecer sobre lo que uno es en el plano ontológico de lo fenoménico. Una visión del no-yo es contradictoria a la propuesta de Buber, aquella en la que, justamente, el punto más alto de la relación entre dos personas se gesta a partir del reconocimiento de la diferencia entre el Yo y el Tú. En Nishitani el planteamiento es justamente opuesto: no puede existir un encuentro auténtico desde el Yo y el Tú, en función de que el yo que se encuentra con otro nunca es un yo auténtico en la separación que propicia el encuentro. Así, “el zen comienza justamente en el punto en que se detiene el encuentro yo-tú de Buber, porque el zen recusa una contradicción interna a ese encuentro, y en verdad a cualquier noción de las relaciones interpersonales que se base en un ego sustancial” (Heisig, 2002: 292). De tal modo, más que un encuentro con otro, podría afirmarse una especie de rencuentro con un yo que no es yo.

En la herencia occidental, es complejo comprender que un yo no sea el verdadero yo; tal desventaja fue aludida por Nishitani (2003: 266) cuando refiere que: “el modo de pensar budista tiene una ventaja peculiar frente al modo occidental: contiene la posibilidad de ir más allá del egocentrismo innato no sólo al hombre, sino a todas las cosas vivas”. Naturalmente, la posibilidad de ir más allá de ese tal egocentrismo no está vedada en un heredero del pensamiento occidental, pero sí le implicará, no cabe duda, trascender los modos comunes de establecer lo que es el yo, la realidad y lo que acontece en el mundo.

La imposibilidad del encuentro Yo-Tú no significa la prohibición definitiva de un vínculo entre un Yo y un Tú, pero sí requiere de un entendimiento alterno de lo que el Yo y el Tú pueden ser. Un ejemplo de ello es la siguiente frase de Nishitani: “La relación Yo-Tú es una relación Yo-Tú porque no es una relación Yo-Tú” (1969: 48); en el sentido literal o puramente lógico, la afirmación contendría una contradicción implícita en la que se afirma al mismo tiempo algo que se niega. Evidentemente, en la lógica de la vacuidad, aquella de la que se desprende la idea de un yo

que es no-yo, es comprensible que la auténtica vinculación de un Yo y un Tú es cuando han dejado, cada uno, de ser lo que otrora eran.

No se trata de que las personas se vuelvan distintas, sino de que logren intuir que aquello que encuentran del otro está vacío y que lo que cada uno realmente es no puede ser comprendido en la idea del “cada uno”, es decir, de la separación. En ese sentido cabe la siguiente explicación de Nishitani que me permito enseguida traducir:

Yo puedo ser yo y tú puedes ser tú como absolutos individuos porque cada uno está incluido en la absoluta identidad en la cual Yo soy Tú y Tú eres Yo, y cada forma de relación y relatividad es superada. Aquí, Yo soy contigo y no hay manera de discriminar me de ti, y Tú eres conmigo, igualmente indistinguible de mí (1969: 48).

Visto así, el amor auténtico consistirá en la comprensión de que el “otro” está en el centro de lo individual y que la existencia de cada uno está centrada en el “otro”; es ahí donde reina la absoluta armonía para Nishitani.

A diferencia de la confluencia o la simbiosis enfermiza y dependiente de una persona con otra, lo que Nishitani propone, centrado en el budismo y elaborando su propio complemento, es que inicialmente deben soltarse los apegos o etiquetas que se han elaborado de lo que el otro es; esto último no ocurre en la codependencia que encuentra su dínamo en la fijación de la idea sobre la identidad del otro. En otros ámbitos, la misma lógica debe ocurrir respecto a lo que es la divinidad: el verdadero encuentro con ella es un encuentro con lo que se es de verdad, en el sentido de que se han soltado las definiciones y entendimientos de lo que es Dios y de lo que es el yo. En esa óptica, coincidiendo con la mística beguina del s. XIII, específicamente con Matilde de Magdeburgo (2016), puede afirmarse que la separación de Dios es más deseable que Dios mismo. La cercanía inicia con la lejanía, la presencia se ejecuta en la ausencia, la identidad nace en la no-identidad, el yo se forja en el no-yo, y la deidad reina en la vacuidad.

Todo lo anterior requiere de un ejercicio de desaprendizaje que no se sustenta únicamente con la voluntad o la valentía, requiere disciplina,

trabajo y lucidez. La duda, como elaboración racional derivada de permitirse crear posibilidades alternas, requiere de esfuerzo y motivación. Concretamente, “la duda siempre tiene que ver para Nishitani con algo de energía mental. No es un simple *quedarse en blanco* sin pensar, sino un disciplinado *vaciar* la mente que lleva el pensar hasta sus límites” (Heisig, 2002: 278). De tal modo, no basta sólo con el budismo, ni siquiera es suficiente la mezcla de budismo y filosofía, sino que en todo caso es requerido del razonado esfuerzo filosófico, un conjunto de símbolos a partir de los cuales expliquemos la realidad, y una creatividad que, puesta a prueba, resurja cuando los símbolos que anteriormente sostenían la cosmovisión hayan sido removidos.

3. Nishitani y el Cristianismo

Tal como lo hizo con el budismo, Nishitani tomó algunos elementos del cristianismo, sobre todo simbólicos, para referirlos como ejemplos coincidentes con su pensamiento filosófico. Si bien es cierto que su afinidad es claramente dirigida hacia el budismo, estuvo interesado en comprender el Cristianismo para proponer un puente entre Oriente y Occidente, así como entre su filosofía y la religión. De acuerdo con Heisig (2003: 12), “Nishitani se sumergió profundamente en el pensamiento cristiano, principalmente por medio de la lectura de los místicos y de los existencialistas europeos”.

A pesar de su interés por el Cristianismo, Nishitani era consciente de que esa religión ni ninguna otra pueden simplemente eliminar el nihilismo, sino aceptarlo como una mediación hacia un desarrollo y trascendencia de la misma religión. Sólo en la medida en que la experiencia de la nihilidad orille a una auténtica búsqueda de lo trascendental podrá afirmarse que está sostenida por una plataforma íntima y firme. En ese sentido, Nishitani consideraba que la idea de la Providencia Divina en el Cristianismo podría entenderse desde fuera como una predestinación, o bien, como la comprensión de que el futuro no está totalmente en manos

del hombre. En la segunda opción, la entrada de la nihilidad, la pérdida de sentido, podría ser un antecedente de la vivencia mística.

En el Cristianismo, existe cierto vínculo entre el estado que Nishitani llama nihilidad y lo que la tradición ha llamado pecado, siempre y cuando a este último se le entienda como el extravío del camino, la ausencia de dirección o la carencia de control y autonomía en la vida personal. No obstante, a pesar de la atractiva semejanza entre ambos, no significan forzosamente lo mismo. La nihilidad puede llevar al pecado, tal como el pecado puede llevar a una sensación de nihilidad. El primero es un estado, el segundo es considerado una conducta que propicia una condición de vida. Tanto en uno como en otro aspecto no bastan por sí mismos, la nihilidad o el pecado, para la conversión hacia la vacuidad o el perdón de Dios respectivamente. En esto puede haber otra semejanza: la nihilidad y el pecado comparten la característica de conducir al hombre al extremo de sus fuerzas, de despojarle del control ante su propia existencia, de dejarlo sin respuestas. Es por ello que por sí mismos, la nihilidad y el pecado no pueden ser en todos los casos un antecedente de plenitud o gozo; también en ambos se requiere de la decisión y elección del individuo hacia el cambio.

Nishitani (2006: 122) reconoció el estado de nihilidad que se vive en América, pero asumía que era una nihilidad que no estaba llevando a la sanación ni suponía una plataforma sólida para la mejora de las condiciones de los ciudadanos. Observaba a la política y economía del continente americano como algo problemático, un contexto en el que todo aquello en lo que se había confiado alguna vez, incluida la religión, ahora estaba roto. Consideró la complejidad de rehabilitar tal situación y refirió el decaimiento de la ética y las tradiciones. No obstante, observaba en ello la posibilidad de un resurgimiento, siempre y cuando se permitiera una adecuada vivencia de la nihilidad; esto último la parecía aludir a la narración evangélica de la muerte de Cristo, la cual fue un antecedente necesario para la resurrección, según se cuenta en el libro sagrado del cristianismo. Este hecho, el de la muerte, no ha sido suficientemente explorado en lo tocante a la relación evidente que guarda respecto a la nihilidad, el sur-

gimiento del yo a través de la sustracción del yo, la unión con algo mayor y la invitación a todos los vivientes a seguir el mismo proceso tras morir. Visto así, el cristianismo guarda cierto paralelismo con la nihilidad. Lo mismo acontece con la idea de que el grano de trigo debe morir para dar fruto (Jn 12, 24-26).

En sus estudios sobre Nishitani, Heidi Russell (2008) alude al interés del japonés por vincular sus ideas sobre el vacío con el cristianismo. La autora encontró aspectos en común entre la Teología del Dios incomprendible de Rahner y la perspectiva de la vacuidad de Nishitani. De tal modo, afirma que el espacio común para las dos comprensiones de la realidad, tal como han sido mostradas, es la experiencia humana del sinsentido y el llamado a la renuncia para la entrega de uno mismo ante ese sinsentido (Cfr. p. 32). Nuevamente coincide la idea de que algo debe caer a una condición precaria para poder brotar posteriormente. En ese sentido, el pecado no podría ser algo tan negativo, considerando que es justamente lo que faculta la posibilidad del perdón de Dios en el Cristianismo. Análogamente, si la nihilidad es entendida como algo de lo que debe escaparse no se permite el germinar del punto de vista de la vacuidad.

La idea del vaciamiento fue contemplada por Nishitani (2003: 63-64) en su comprensión de la muerte de Cristo; de tal modo, “el amor de Dios es contemplado como el amor de quien se vació a sí mismo (la *kenosis* de Dios, manifestada en la *ekkenosis* de Cristo, quien ‘se vació a sí mismo, tomando la forma de un siervo’) para salvar a una humanidad pecadora. La nada que se ha constituido en la realización (apropiación) del pecado puede ser pensada como correlativa a esta *kenosis* divina”. En ese sentido, la mordedura de la nada a través del pecado es oportunidad para el vaciamiento de Dios en un hombre que, a la vez, ha tenido que venir al mundo debido al pecado. Es significativo que haya sido justamente el pecado lo que lo trajo al mundo, no el amor; evidentemente podrá discutirse que fue por amor que vino a salvar lo humano del pecado, pero en tal sentido, si el amor era antecedente, no hay manera de explicar la inexistencia de una venida previa.

Volviendo al estudio de Russell, su conclusión central consiste en presentar al amor como un elemento irrenunciable que constituye la alternativa para emerger del vacío o de la incomprendibilidad de Dios. Lo dice así: “Cuando uno acepta comprender la realidad, el resultado es silenciar al ego para que la realidad se manifieste a sí misma en interdependencia con un amor radical hacia toda la humanidad” (2008: 36). No obstante, el riesgo ante una afirmación de esa magnitud es considerar su referencia sobre el amor en sintonía con la manera usual de comprenderlo. Cotidianamente entendido, el amor surge de un yo, pero en el esquema derivado del silenciar al ego, la vivencia del amor no procede de la voluntad sino de un estado de contemplación, lo cual produce que el objeto amado no sea un sujeto sino la realidad en sí.

El símbolo de la cruz, ubicado instantáneamente en el Cristianismo, es una referencia clara a la nihilidad que es antecedente de la vacuidad. Tal idea es aludida claramente por Nishitani al indagar:

¿[N]o podría ser que la señal de la cruz, transferida a la relación entre uno mismo y los demás, señalara la apertura de un campo donde el yo y los demás están unidos en el agapé divino, donde ambos se hacen una nada y se vacían, y sea donde tiene lugar el encuentro con los demás? (2003: 352).

Teniendo tales palabras en consideración podría plantearse que lo elemental en el Cristianismo no es la muerte de Jesús, sino su resurrección; no obstante, no era posible la resurrección de lo que no hubiese muerto, volviendo a la muerte en algo elemental para el sentido cristiano. Desde otro punto de vista, el gran milagro de la fe no es la resurrección, sino la encarnación, esto es: la disminución de Dios, su volverse hombre.

En las ideas referidas, es claro que Nishitani no se confesaba creyente literal de los libros que el Cristianismo considera sagrados, pero estaba convencido de que en la esencia del mensaje religioso están implícitas una serie de analogías que vuelven evidente, a menos que no quiera notarse, la presencia de la idea de la nada, de la nihilidad y del vacío en el Cristianismo.

Por el contrario, cuando en vez de considerar a un Dios que es capaz de minimizarse se alude a un Dios que con el uso de su autoridad es capaz de juzgar a pueblos enteros por no magnificarlo se cae en un error de carácter proyectivo, es decir, se depositan en la noción de Dios las emociones y cargas viscerales acumuladas contra los que creen de modo diverso. Típicamente duro es el juicio de Nishitani sobre este tópico:

Bajo el concepto de una elección divina se oculta la proyección directa sobre Dios del deseo del pueblo de Israel de que Dios sea severo en sus juicios contra los demás pueblos. La petición inconsciente del yo de condenar a los otros pueblos se proyecta en Dios. Dicho crudamente, aquí hay un resentimiento que llega en la forma de un egocentrismo que pasa por Dios para llegar así a ser religioso (2003: 268).

En lo tocante al problema del mal, Nishitani mantuvo una actitud sigilosa y evitó en lo posible polarizar la conducta en adjetivos morales. Incluyó al mal dentro de la esfera de las cosas que el hombre puede hacer como consecuencia de sus elecciones. Así, incluso el mal se vuelve una evidencia de la presencia de Dios. En sus términos:

Dios creó al hombre con la libertad para hacer el mal. A pesar de que el mal sea acción del hombre, por esta razón, cae dentro del ámbito de la omnipotencia divina que se hace presente en el poder del hombre para hacer el mal y en el uso de tal poder (2003: 83).

Tales afirmaciones no deben tomarse a la ligera, ni justifican por sí mismas las conductas dañinas; por el contrario, han de ser vistas como una antesala del cambio, de la conciencia y de la trascendencia de la nihilidad a través del conducto de la vacuidad. Nishitani no proclamaba la inexistencia del Dios del Cristianismo, sino que motivaba a considerar la doctrina desde otra perspectiva; así, aun en la lógica de la vacuidad es comprensible que el mal y el bien sean justamente una adjetivación de la conducta humana, en resonancia a los efectos benéficos o perjudiciales que son útiles para delimitar y significar lo que las personas hacen.

En justificación de la confrontación al Cristianismo, es posible señalar que la misma doctrina de Cristo no estaba centrada únicamente en la paz, sino también en el movimiento, en el conflicto, la fricción y el roce. Del mismo modo lo consideró Nishitani:

[E]scuchamos a Jesús proclamar: “No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz sino espada” (Mt 10,34). En el zen se conoce como “la espada que mata al hombre” y la “espada que da la vida al hombre”. Esto niega el yo egocéntrico del hombre, el yo del pecado elemental, desde el mismo fundamento de su ser (2003: 65).

Por tanto, el pecado es la espada requerida para que el hombre se mate a sí mismo y renazca. El pecado es un suicidio parcial que contribuye al despertar, es una muerte que da vida, una vida que surge a través de la nihilidad. Justamente en ese paso por la nihilidad es como se posibilita que el ser humano logre heredar la vida eterna de la vacuidad absoluta.

4. Filosofía y espiritualidad

El vínculo entre filosofía y espiritualidad es patente en los escritos de Nishitani. El camino a recorrer para lograr la conjunción de ambas no es conocido de manera general, pues implica una serie de requerimientos que no están restringidos a la labor racional con la que usualmente se asocia en forma exclusiva a los filósofos. Por otro lado, para la conjunción y logro de la espiritualidad filosófica es necesario dejar de concebir a la espiritualidad como algo dicotómico del ejercicio racional que es menester y obligación básica del que emprende la aventura filosófica. En el interés de referir los aspectos centrales que pueden deducirse a través de la propuesta de Nishitani, de la escuela de Kioto y de aquellos que han sabido incursionar con sabiduría en la osada labor de fusionar el pensamiento oriental y occidental, presentaré enseguida siete características de la espiritualidad filosófica.

a) Consideración de la filosofía como un modo de vivir

Es evidente que la filosofía puede ser considerada una labor profesional, la cual podría realizarse en horarios establecidos y en función de obtener una remuneración económica; naturalmente, existe un conjunto de saberes establecidos que conforman la carga curricular del estudiante de la carrera de filosofía en cada país. A pesar de ello, el ejercicio filosófico no podría ser concebido únicamente como una cuestión laboral, una tarea de interés monetario o una función de oficina; para Nishitani “toda cuestión auténticamente filosófica ha de nacer en el interior de uno mismo más de una sola vez, y en más de una sola forma, antes de que uno esté preparado para responderla” (Heisig, 2002: 273).

El compromiso con la filosofía no se realiza mediante el cumplimiento de una serie de objetivos académicos, sino que está vinculado con el interés vital que el pensador desarrolla en su vida, está asociado al sentido que otorga a su existencia y detona e influye en todas las facetas de su cotidianidad. En una condición así, la filosofía no es una opción o un lujo, es más bien una necesidad, una condición de la existencia, un modo de vivir. Nishitani “entendió que el único camino hacia la filosofía sería el que comenzara en una desesperación nihilista sobre la condición humana, que pasara de ahí a una duda sobre la totalidad de la existencia, y que sólo entonces ascendiera a la admiración de la vacuidad” (Heisig, 2002: 242). De tal modo, la pregunta filosófica no es respondida en un conjunto de textos que uno escribe para compartir con otros a través de una publicación, sino que se responde a través de la vida completa, día a día, enfrentando la encrucijada derivada de reconocer que toda respuesta es parcial. El diálogo es con el papel, pero es comunicado a través de un resurgir de la voz que emerge en el silencio mediante la disposición continua.

La filosofía no representa una actitud conciliadora, por el contrario: exige confrontación, rebeldía y disposición a la controversia. Es por esto que “Nishitani se pone del lado de Tanabe al considerar la filosofía como

una especie de ‘insolencia absoluta’ desbordada e incontenible” (Heisig, 2002: 274). En el camino de ejercer la capacidad reflexiva y racional, habrá testimonios contrarios que invitan a la flacidez cerebral, al decaimiento del espíritu de duda; en ese sentido, Nishitani se mantuvo alejado de los que entendían la filosofía como una carrera, un ejercicio de aula o un campo de especialización (Cfr. Heisig, 2002: 240).

b) Representación del despertar como la función elemental del hombre

La pregunta por lo que el hombre debe hacer obtiene una respuesta clara en Nishitani: despertar. Cualquier otra cosa, misión, actividad, conducta u ocupación está derivada de lo que cada persona ha aprendido que debe hacer, forma parte de la ilusión recreada para dotar de sentido a la vida. Por el contrario, despertar es comprender que todo lo anterior es justamente la ficción que habíamos requerido construir. Así, el tiempo que a cada uno corresponde es una especie de oportunidad para lograr romper el adormilamiento que acompaña al carácter de la mundanidad.

De acuerdo con Nishitani, “la historia humana es un mundo de seres humanos que no se han desprendido de su cuerpo-mente y deambulan continuamente en la ilusión, ignorantes del verdadero camino” (2003: 265). La misma idea del verdadero camino es también una ilusión derivada de la confusión. En la vacuidad no hay camino posible, la vacuidad es el camino. Es por ello que, al soltar el apego sobre lo que es el camino verdadero, se vislumbra el sendero apropiado. Lo mismo sucede con la idea de Dios, en cuya ausencia brota una noción de la Deidad; según Heisig, es necesaria la “recuperación de la búsqueda mística de Dios desde la renuncia de Dios” (2002: 310).

Persistir en la creencia de que debe existir una sustancia inamovible que fundamente todo lo existente, elemento fundamental de una ontología centrada en el ser, es una actitud derivada de ejercicios conceptuales

reiterativos que no logran acceder a un estado de comprensión alternativo. La sustancia inamovible centrada en el ser no es una necesidad ontológica, sino una formulación mental; en ese tenor, “son precisamente las palabras y los conceptos los que, más que nada, han creado la necesidad de una idea de la sustancia, y los que la han sustentado hasta ahora” (Heisig, 2002: 312). Dejado a un lado el afán por la sustancialidad se superan los conceptos mismos y adviene una intuición translingüística que es antecesora del punto de vista de la vacuidad. Justo a esto podría llamarse el despertar.

El despertar, entendido como un logro de desapego hacia los conceptos y al afán de controlar por mediación de la racionalidad desenfrenada, no es un estado derivado del azar o de la casualidad; por el contrario, “es la actividad original que define lo que significa ser humano. Cuando las aves vuelan y los peces nadan, cuando el fuego quema y el agua lava, no lo hacen como un pasatiempo, sino *siendo lo que son*. Así también, la mente, siendo lo que es por su naturaleza, es despertada” (Heisig, 2002: 282). Por ello, la práctica esporádica de un estilo de vida asociado al despertar no reditúa en esperanzas confiables para su logro. Tampoco se trata de realizar proezas extraordinarias, volverse maestro de yoga o considerarse el guía del resto de las personas, sino de encontrar desde lo ordinario la constancia de la práctica meditativa, la aplicación de la duda y del desapego a la reiteración de las propias conclusiones.

c) Comprensión de una lógica distinta como fundamento de la espiritualidad filosófica

De acuerdo con Inoue (2013), la lógica de la vacuidad no puede ser idéntica a la de la lógica formal, la cual busca centrarse en el mundo objetivo; por el contrario, la lógica de la vacuidad rompe con el punto de vista de la objetividad y de la lógica formal. El punto de vista de la vacuidad puede ser encontrado en la expresión “el vacío es la forma, la forma es el vacío” o en “uno es muchos, muchos es uno”.

La lógica de la vacuidad, aparentemente contradictoria, es renuente a ser totalmente explicada por mediación de las palabras; es por ello que requiere de distintos artificios literarios para permitir la parábola o la metáfora. La intención de transformar la conciencia a través de una lógica distinta no elude ninguna herramienta al alcance que pueda dominarse, es por ello que “Nishitani intentó combinar la poesía zen, la religión, la literatura y la filosofía en sus obras” (Heisig, 2002: 239). La entrada a esta lógica, aparentemente ilógica, tiene el costo de permitirse soltar los parámetros convencionales que han servido de salvaguarda para nuevas comprensiones.

Desde este enfoque particular, todo lo que existe en la realidad tiene su sitio y su función, al menos para distinguir a una cosa de otra. Inoue (2013) refiere que las cosas existen como entidades individuales, pero no impiden la existencia de lo otro; coexisten para conocer sus propios límites. Asimismo, el hombre material existe para que la conciencia ubique su propio límite y lo diluya una vez que adopta una lógica comprensiva diferente. Evidentemente, esto es el preámbulo a la posibilidad de una espiritualidad filosófica, no en función de que se ha dejado de filosofar, sino en la medida en que se filosofa desde una estructura alternativa.

d) Asunción de una perspectiva holista e integradora

En los escritos de Nishitani son recurrentes los intentos de conjunción de áreas que cotidianamente son consideradas separadas e irreconciliables. Por ejemplo, “la separación de la búsqueda religiosa de la científica le pareció fundamentalmente equivocada” (Heisig, 2003: 15); entendía a la ciencia como algo necesario y no propuso en ningún momento que ésta fuese suprimida o relegada para dar paso a la espiritualidad. Su invitación, lejos de eludir la ciencia, era radicalizarla, es decir, llevarla hasta sus propios límites, lo cual sería la antesala de los nuevos descubrimientos o de la modificación de los planteamientos; mismo método utilizó

con la filosofía, la cual alcanzaba un horizonte distinto cuando exploraba más allá de su propia frontera.

Nishitani consideraba que el traspaso de los límites incluía una invitación a la inclusión en otros ámbitos, así, la filosofía podría considerar a la ciencia, la ciencia a la filosofía, y ambas a la espiritualidad. En palabras de Heisig, “el punto de vista científico (...) no debe replegarse en su propio campo, sino lanzarse en la noche oscura de su propia irrelevancia para resucitar en otra forma, más autoconsciente” (2002: 299). El procedimiento que la ciencia debía seguir con el advenimiento de la incertidumbre, de la penumbra, de la desesperación y la nebulosidad, no es diferente a lo que espera al hombre que nota, advierte y acepta el límite de sus respuestas y de las respuestas convencionales que ha aprendido en la cultura sobre los aspectos más elementales de su existencia. La noche oscura, alusión clara a Juan de la Cruz, es un estado que antecede al despertar, al paso de la nihilidad hacia la vacuidad, el cual es una posible derivación de la actitud holística cuando ésta se funda en el rompimiento de paradigmas.

Nishitani encontró en Occidente algunos esporádicos referentes de la idea holista o la conjunción de todo en una globalidad particular. Concretamente, alude a Jenófanes y su idea de “lo Uno y Todo” y a Parménides con su unión de ser y pensamiento; del mismo modo aludía como referentes de este pensamiento a Plotino, Spinoza y Schelling. No obstante, criticaba que, aun en esos casos, el planteamiento continuaba fijo en el parámetro de la racionalidad; en alusión a tales pensadores advirtió que “el Uno absoluto que tenían en mente (...) era concebido como razón absoluta o, cuando se llevaba más allá del punto de vista de la razón, al menos era concebido como una extensión de ese punto de vista en continuidad interrumpida con él” (2003: 201). De tal modo, no se trata únicamente de combinar e incluir varios tópicos teóricos en una conjunción específica de los mismos (a lo cual podríamos llamar interdependencia conceptual); tampoco basta con amalgamar disciplinas académicas concretas distinguiéndolas entre sí (interdisciplinarietà) o

perdiendo las fronteras entre cada una (transdisciplinariedad); de lo que se trata es de incluir y transitar en ámbitos distintos a lo racional, sin excluir otras dimensiones y alternativas presentes en la mente, el cuerpo y la intuición (holismo).

e) Regreso al yo auténtico a través de la transformación de la conciencia

La búsqueda por el yo es distinta al encuentro de la identidad. Por un lado, la identidad está sujeta al conjunto de características y distinciones que nos separan del resto de individuos y cosas, atribuyéndonos, por tanto, una particularidad específica; el yo auténtico, por su parte, no implica la identificación con aspectos clarificados en una cultura o que hayan sido aprendidos en el paso de la vida, sino que se refiere a lo más íntimo que se encuentra detrás de las capas de lo identificable. Por ende, el yo, en el fondo, más que separar, unifica. Esta evidente paradoja sólo puede ser asimilada a partir de una transformación de la conciencia, meta que es propuesta continuamente por Nishitani. Justamente, de acuerdo con Del Arco (2004: 235), el punto crucial de la filosofía del tercer representante de la escuela de Kioto, “lo que la ensalza hasta la cumbre del pensamiento mundial, es su originalísima persecución de la transformación de la conciencia”.

La evolución de la conciencia, evidencia central de su transformación, no es acrecentar las ideas sobre el yo ni la acumulación de conceptos que lo definan; por el contrario, “la verdadera autosuficiencia no significa otra cosa sino el yo que se vacía a sí mismo y así permite ser a todo” (Nishitani, 2003: 350). De tal modo, la superación del nihilismo consiste en la superación del yo, en función de que es el yo quien ha conceptualizado la idea misma de nihilismo y es donde radica la vivencia de la nihilidad; así, Nishitani (1990) advierte que la salida del nihilismo solo es ejecutable a través de la vivencia decidida de la nada.

En ese sentido, la filosofía y el budismo convergen para el logro de una transformación íntima que modifique los planteamientos generales sobre la vida. No se trata de que la filosofía sea un mero instrumento de crítica o análisis del budismo, sino que conforma su consistencia y núcleo operativo. La filosofía permite la modificación del pensamiento, una transmutación de los elementos a partir de los cuales se piensa. No es, por tanto, un simple acto de análisis, sino de reestructuración de las piezas que deben ser analizadas. Esto sucede a tal punto que...

[L]a filosofía le sirve al budismo, como principio interior de la religión y no como entorno crítico exterior. En el budismo, la filosofía no es ni especulación ni contemplación o metafísica, sino más bien una metanoia, una conversión dentro del pensamiento reflexivo que señala un regreso al yo auténtico, el no-yo del anatman (Del Arco, 2004: 232).

Cuando se ha llegado al punto de la transformación de la conciencia se ha provisto el individuo de los recursos necesarios para adoptar el punto de vista de la vacuidad.

f) Adopción del punto de vista de la vacuidad a través de la experiencia de nihilidad

En los veintiséis volúmenes del *Nishitani Keiji Chosakushū* 西谷啓治著作集 (*Nishitani Keiji's Works*), se observa en menor o mayor medida el planteamiento de la vacuidad que realiza Nishitani (1987). Está claro que no todos los escritos del filósofo japonés contienen el mismo énfasis respecto a la nihilidad, para sí convergen para fructificar en su aportación general.

A pesar de haber sido criticado por un supuesto panteísmo, la postura del alumno de Tanabe es clara al respecto:

Si las cosas nos están proclamando que fueron creadas por Dios, entonces también nos están diciendo que ellas mismas no son Dios. Hasta aquí, no encontramos a

Dios en ningún lugar del mundo y, en vez de eso, encontramos la nihilidad de la *creatio ex nihilo* por todas partes, es el fundamento de cada cosa que es (Nishitani, 2003: 76).

Asimismo, si el fundamento de lo existente es la nihilidad, la permuta de la visión de las cosas, su traslado desde la fijación del ser y su desenlace en el punto de la vista de la vacuidad, es un requerimiento ineludible.

De esto se desprende que el mundo del ser es posible en la medida en que se encuentra supeditado al ámbito de la vacuidad. En los términos de Nishitani:

[U]n sistema del ser no llega a ser genuinamente posible en un campo en el que dicho sistema sólo es considerado como tal, sino en el campo de la vacuidad, en donde el ser es considerado ser-en-la-nada, nada-en-el-ser, en donde la realidad de los seres lleva al mismo tiempo el sello de la ilusión (2003: 205).

Precisamente, la ilusión del dominio del ser es desterrada cuando se advierte la omnipresencia de la nihilidad en todo lo existente. Tal conciencia, derivada de tomar en cuenta la precariedad de toda entidad, germina en la comprensión de la vacuidad implícita de todo lo que es.

El nirvana, o verdadera trascendencia, presentado por el budismo, requiere una separación del samsara. Esto es así porque...

[S]i la existencia en el mundo descansa en la nihilidad, como una cosa que es anulada; y si la vida, sujeta al ciclo de nacimiento-y-muerte, es en esencia muerte; entonces el nirvana, que implica morir en esta vida de nacimiento-y-muerte y, por tanto, morir en sentido esencial, es vida en su sentido esencial (Nishitani, 2003: 238).

La muerte es vida en el parámetro de la vacuidad, porque aquello a lo que se muere es, justamente, a la muerte. Visto así, a pesar de la evidente dicotomía, el nirvana es un estadio que no está esencialmente aislado del samsara, sino que es su culminación posible.

Sobre la importancia de la adquisición del punto de vista de la vacuidad, la sentencia final de Nishitani en su libro *La religión y la nada* es lapidaria:

A menos que los pensamientos y las acciones del hombre, de todos y cada uno de ellos, se sitúen en ella [la vacuidad], los problemas que acosan a la humanidad carecerán de la menor oportunidad de ser realmente solventados para siempre (2003: 354).

Evidentemente, la invitación no consiste en promover la muerte, sino en dejar morir aquello que persiste uniéndonos al samsara continuamente. Esto nos remite a una contemplación de las posibilidades de nuestra nihilidad, de la nada que nos posee y poseemos. A partir de esta cresta, es inevitable cierta intuición de lo transpersonal.

g) Intuición de la transpersonal

Entenderemos por “transpersonal” aquella intuición que desborda la conciencia de algo que está fuera del control de lo humano y que, sin embargo, es capaz de ordenar, posiblemente con un tipo de estructura desconocida, los acontecimientos y situaciones de todo lo existente, incluido, por supuesto, el ser humano. Si bien es cierto que en nuestro transcurrir por el mundo estamos sometidos a una entidad humana, que al mismo tiempo que nos arropa y protege nos encarcela, es posible la consideración de una condición primigenia transcorporal en la que la conciencia no estuviese anidada en un ámbito concreto, sino que habitase como latencia suspendida en el todo. A pesar de que nuestra implicación con el mundo y la subjetividad nos conducen a un continuo cuestionamiento sobre nuestra misión en la existencia temporal que nos corresponde, “en su fundamento último, la propia existencia del hombre no es humana” (Nishitani, 2003: 315). Irónicamente, no hay manera de ofrecer una explicación de lo no humano mientras desde lo humano se habla.

El transcurso de la vida se sujeta al anhelo de un sostén que oriente nuestras vidas, lo cual es consistente con el hecho de que “la verdadera forma de nuestro karma, esto es, de nuestro ser en el tiempo, de nuestra vida, consiste en transitar por el tiempo interminablemente en busca del fundamento del yo” (Nishitani, 2003: 314). No obstante, la transpersonalidad es una alternativa lograda en la medida en que es posible acceder, al menos parcialmente, a la verdadera vacuidad (*shinku myou*), la cual representa la esencia del budismo Mahayana. Coincidentemente, Heisig (2002: 308) admite en forma terminante que “nuestra nada es más inmanente en nosotros que nuestro ser”.

La espiritualidad filosófica, o la filosofía como espiritualidad (Heisig, 1999) presente en la propuesta de Nishitani (Unno, 1989), no puede ser entendida como una alternativa exclusiva del budismo o a través de sus postulados; por el contrario, justamente la intención es acceder al estado de comprensión a partir del cual no existen distinciones religiosas y los procedimientos o técnicas se vuelven obsoletos. La vacuidad exige, en su grado sumo, el desapego a la liberación misma, el acceso a la conciencia de lo transpersonal y la prudencia para admitir la condición desde la que, humanamente en la carencia, resuena la abundancia de un estado alterno, posterior y anterior, al cual podemos penetrar en los instantes en que el tiempo es eternidad.

Conclusión

La filosofía espiritual de Nishitani tiene el mérito central de consolidar una Deidad cuyo centro sea la vacuidad, cuestión que la distingue de la más usual concepción de un Dios centrado en el ser. Esta alternativa había sido considerada por otros miembros de la escuela de Kioto, pero bajo la perspectiva de una nada absoluta, no bajo el término de una Deidad de la vacuidad.

Esta espiritualidad propuesta por Nishitani, estaba sustentada en la filosofía, la cual era vista no como un mero ejercicio academicista, sino como un sostén de salvaguarda para el hombre contemporáneo, tan necesario como comer o respirar. En esta óptica, para Nishitani era inoperante un budismo pasivo, alejado del mundo, propuso una espiritualidad responsable de los acontecimientos y que manifieste un alto compromiso social. Es por ello que ubicó a Cristo como alguien que se vació a sí mismo, asumiendo la labor de integrarse a lo humano y, con ello, manifestando su compromiso y congruencia. Nishitani fue capaz de integrar al budismo y al cristianismo mediante la focalización de sus similitudes más que sus diferencias.

Para el filósofo japonés que nos ha ocupado, la filosofía es el instrumento para lograr el despertar. De este despertar adviene una lógica distinta mediante la cual es posible una auténtica actitud holística; así, bajo la visión global holista se accede al encuentro con un yo que se mantiene en constante conexión con todo lo existente y que es el no-yo del usual yo que habíamos supuesto ser, uno fragmentado y aislado del resto de las cosas, distinto y precario. En el no-yo habita la vacuidad, a la cual se accede con un punto de vista alternativo que abre la puerta a la intuición de la transpersonalidad.

Bibliografía

- DE Magdeburgo, Matilde, *La luz que fluye de la divinidad*. Barcelona, Herder, 2016.
- DEL ARCO, Javier, “La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural”, en: *Arbor*, CLXXIX, 705, pp. 229-246, 2004.
- Heisig, James, “Philosophy as Spirituality: The Way of Kyoto School”. Takeuchi Yoshinori, éd., *Buddhist Spirituality. Volume 2: Latter China, Korea Japan and The Modern World*, Crossroad, 367-88, New York, 1999.
- _____, *Los filósofos de la nada*. Barcelona, Herder, 2002.
- _____, “Introducción”, en: Keiji Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003.

- INOUE, Katsuhito, "Characteristics of Eastern Thought and the Philosophy of Kyoto School"; en: *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* v. 10, n. 6, pp. 1407-1422, 2013.
- MOTIEKAITIS, Ramunas, "Emptying Sunyata: a Critical Reading of Nishitani's Religion and Nothingness". *International Journal of Area Studies*, Vol. 10, Núm. 1, pp. 69-83, 2015.
- NISHITANI, Keiji, "The I-Thou Relation in Zen Buddhism," Trad. N. A. Waddell, *The Eastern Buddhist* II/2, pp. 71-87, 1969.
- _____, "Nothingness and Death in Heidegger and Zen Buddhism". *The Eastern Buddhist*, vol. 18, núm. 1, pp. 90-104, 1985.
- _____, *Nishitani Keiji Chosakushū* 西谷啓治著作集 (*Nishitani Keiji's Works*), 26 vols. Tokyo: Sōbunsha, 1987.
- _____, *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany: State University of New York Press, New York, 1990.
- _____, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003.
- _____, *On Buddhism*. Trad. S. Yamamoto y R. Carter, New York, State University of New York Press, 2006.
- RUSSELL, Heidi, "Keiji Nishitani and Karl Rahner: A Response to Nihilism". *Buddhist-Christian Studies* 28, pp. 27-41, 2008.
- SAVIANI, Carlo, *El Oriente de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2004.
- UNNO, Taisetsu, *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: Encounter with Emptiness*. Berkeley, California, Asian Humanities Press, 1989.



Recepción: 6 de agosto de 2016
Aceptación: 23 de enero de 2017

Dossier

HACIA UN RACIONALISMO ONTOLÓGICO. EL NUEVO REALISMO Y EL VALOR DE LA FILOSOFÍA

Mario Teodoro Ramírez Cobián
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

A partir de la recuperación de la ontología planteada en los últimos años por la corriente del nuevo realismo (realismo especulativo)¹ proponemos aquí la redefinición y revaloración de la filosofía que se sigue de tal planteamiento. En principio, defendemos la necesidad de un retorno filosófico al primado del Ser. Esto significa un primado del Ser sobre la conciencia, de la existencia sobre el pensamiento, del objeto sobre el sujeto, en fin, de la ontología sobre la epistemología. Lo que implica, y será nuestro asunto central, la recuperación del primado de la razón en filosofía, la propuesta de un nuevo racionalismo filosófico, que designamos con la expresión “racionalismo ontológico”, es decir, un racionalismo o una racionalidad fundamentada en el Ser (en lo que es y existe), y que desde ahí puede fundar nuestras concepciones y prácticas en diversos modos y diversas instancias.

Cabe señalar que el nuevo realismo ha asumido varias denominaciones: nuevo materialismo, materialismo especulativo, realismo especulativo, ontología orientada a objetos, etc., en función de la perspectiva que sus autores adoptan en particular. En los últimos años han surgido cada vez más filósofos que se adscriben a esta corriente y que van modificando, precisando o ampliando la propuesta original. Como sea, el punto

común en todos es el retorno a la realidad en contra de las posturas anti-realistas, 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).

Se considera al filósofo francés Quentin Meillassoux como una figura clave en el surgimiento de la corriente del nuevo realismo. En 2006 publicó el libro *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*² que ha producido un gran impacto filosófico. Es un texto verdaderamente revolucionario. Sabemos, como sea, que propuestas muy novedosas en filosofía necesitan tiempo para ver sus efectos. En 2007 se llevó a cabo en la Universidad de Londres un coloquio en el que participaron Meillassoux, Graham Harman, Ray Brassier y Iain Hamilton Grant,³ grupo que puede ser considerado el fundador del movimiento del realismo especulativo. Posteriormente se vinculó a la discusión, aunque desde una perspectiva muy distinta, el joven filósofo alemán Markus Gabriel, quien sorprende por su edad y su gran conocimiento de la historia de la filosofía, especialmente de la filosofía alemana. Cabe mencionar también al filósofo italiano Maurizio Ferraris,⁴ quien ha efectuado un giro hacia el realismo desde la línea de la filosofía hermenéutica.

En las corrientes filosóficas establecidas, y que de alguna forma han sido objetos de cuestionamiento por parte del nuevo realismo, se ha llegado a decir que lo que el nuevo realismo plantea no es nada nuevo, que ya estaba dicho en posiciones previas, ya había sido señalado por tal o cual autor, etc.: juicio que más bien parece un prejuicio, el típico prejuicio de lo viejo ante lo nuevo. La verdad es que hay una clara novedad en las tesis del nuevo realismo, pero es necesario abrir la mente para poder captarla. No es una buena actitud filosófica cerrarse a la novedad, decir eso ya se dijo, eso ya se pensó. Hay que abrirse a la novedad, ver si realmente hay tal novedad, cavar hondo en su significado y, después de eso, de dejarse impactar por la novedad, buscar reconstruir y repensar la historia de la filosofía, observando, ahora sí, qué antecedentes o condiciones

pueden encontrarse de la nueva propuesta. Sólo de esa manera podemos entender con toda precisión el significado de su novedad.

El propósito de este ensayo es transmitir cuál es el sentido de la novedad del nuevo realismo y en qué estriba su importancia para nuestra concepción de la filosofía, particularmente para nuestros conceptos de racionalidad y de racionalidad filosófica. De esta manera, nos ocupamos en el primer apartado de remarcar el significado del retorno a la metafísica (ontología) planteado por el nuevo realismo y la manera como este retorno implica un cuestionamiento de la tradición filosófica en general, tanto clásica como moderna y posmoderna. En el segundo apartado, profundizamos en la crítica a la posmodernidad como punto de partida del nuevo realismo, subrayamos en particular la crítica al relativismo posmoderno. En un tercer apartado exponemos el nuevo concepto de racionalidad que se sigue del nuevo realismo, en cuanto racionalidad ontológica. Para precisar este concepto, en un cuarto apartado, precisamos las diferencias y relaciones entre el posmodernismo y el nuevo realismo, con la tesis de que más que negar la posmodernidad lo que el nuevo realismo hace es ontologizar (y, por ende, racionalizar) sus postulados. En un quinto y último apartado presentamos una breve conclusión sobre el significado de la racionalidad filosófica.

¿Retorno a la metafísica?

El nuevo realismo va contra de toda la filosofía anterior. Va, en primer lugar, contra la posmodernidad y luego contra la modernidad en general, pero también contra el pensamiento pre-moderno, el pensamiento metafísico de la tradición filosófica. Contra la modernidad y la posmodernidad, es decir, el pensamiento de los últimos cuatro siglos, el nuevo realismo propone restablecer la prioridad de la metafísica (la ontología), aunque de acuerdo con una concepción de metafísica totalmente distinta a la concepción tradicional.

Como sabemos, el pensamiento moderno, sobre todo a partir del siglo XVIII, marca un deslinde muy claro frente al dominio de la metafísica en el pensamiento clásico, tanto el antiguo (Grecia y Medievo) como el del gran racionalismo moderno (Descartes, Spinoza, Leibniz). Kant es quien lleva a cabo este deslinde, quien separa para la posteridad las luces del entendimiento de las tinieblas de la metafísica. El filósofo asienta con contundencia: no se puede hacer más metafísica, es decir, no se puede hacer una filosofía del ser, una filosofía de la realidad con base en la pura razón, tenemos que remitirnos a la experiencia, a la observación, a lo que se da, si queremos tener un conocimiento válido de la realidad (un conocimiento científico). El golpe parece mortal. Parecería que la metafísica no podría recuperarse, que difícilmente podría ponerse en pie nuevamente. Después de Kant algunos pensadores trataron de reestablecer la metafísica, pero los argumentos que esgrimieron y las propuestas que presentaron no fueron suficientes para salvar las estipulaciones kantianas. El regreso al paraíso perdido del pensamiento metafísico parecía definitivamente vedado para la mente humana.

Sin embargo, en nuestros días el nuevo realismo viene a decir que es posible la metafísica, pero con la condición de que no queramos restablecer aquella que fue cuestionada por Kant, esa metafísica dogmática centrada en la noción del ser necesario, unitario y eterno. Sabemos que la palabra metafísica es bastante problemática. Si nos fuera permitido hacer la distinción entre una metafísica inválida y una metafísica válida, podríamos seguir utilizando el término. Una metafísica inválida sería la metafísica tal como se ha hecho y entendido en la historia de la filosofía; esa metafísica que tanto Kant como el pensamiento moderno y hasta el propio nuevo realismo cuestionan, aunque con argumentos muy distintos. Kant porque considera que la razón humana sólo cae en paralogismos y contradicciones cuando quiere captar el ente metafísico (la cosa en sí)⁵; la modernidad porque asume que el único conocimiento válido es el empírico-científico; la posmodernidad porque se propone abolir todo absolutismo en pos de un relativismo extremo. A diferencia de las tres posiciones anteriores, el

nuevo realismo piensa que los supuestos de la metafísica tradicional eran equivocados. No es que no podamos acceder al Ser-en-sí, es que él no posee las cualidades de necesidad, unidad e inamovilidad que la metafísica le atribuía de principio. Hay que pensar al Ser bajo otras categorías y perspectivas. Hay que construir otra metafísica, una que incluso no será necesariamente contradictoria con las tesis del pensamiento anti-metafísico de la modernidad (incluido el pensamiento científico).

Una metafísica correcta, válida, sería la que planteamos aquí, apoyados en las propuestas del nuevo realismo. Asumimos, así, una identidad entre los términos metafísica correcta y ontología (realista y especulativa, es decir, objetiva y racional). Resulta un poco difícil renunciar al término metafísica si nos proponemos pensar “más allá” de lo dado al sujeto, pues ese es el significado inmediato de lo que entendemos por metafísica. El término “ontología”, construida en la filosofía moderna, ha tenido siempre el carácter, en las diversas corrientes filosóficas, de una teoría del objeto o de la realidad con un cierto carácter *a posteriori*, subordinado, es decir, sólo podemos hablar de ontología una vez establecidas las condiciones epistemológicas de cualquier discurso o saber. En esta medida, las diversas ontologías propuestas en el pensamiento moderno no son suficientemente radicales y específicas, pues no ponen en cuestión la prioridad kantiana de la epistemología. Así, por ejemplo, la ontología a la que apunta la fenomenología husserliana, o la heideggeriana,⁶ o la de Nicolai Hartmann,⁷ la de algunos filósofos analíticos,⁸ incluso la ontología implícita en las propuestas de algunos teóricos sociales como Niklas Luhmann o Jürgen Habermas.⁹ En todos los casos se trata de ontologías formales, que más que ontologías se les puede considerar como fundamentos metodológicos o antropológicos de la epistemología, algo en la línea de lo que Kant proponía en la “deducción de las categorías del entendimiento puro”.¹⁰ Ciertamente eso no es, estrictamente, ontología, y por eso sería mejor hablar de una ontología metafísica o, simplemente, de “nueva metafísica”. Por esta razón, nos permitimos usar aquí indistintamente los términos (nueva) metafísica y ontología.

La metafísica tradicional funcionaba bajo el presupuesto de la categoría de “necesidad”. Metafísica era esa filosofía acerca del ser en tanto que ser necesario. Por *necesidad* se entiende el que un ser, un ente cualquiera, sólo puede ser del modo en que es y de ningún otro, por ende, es un ente que debe necesariamente existir. En contra, la nueva metafísica, la ontología, sería un discurso acerca del ser en tanto que ser *contingente*. El ente contingente es el ente que puede o no puede ser lo que es, por ende, está sujeto al cambio, al tiempo, a la transformación, al devenir, a la innovación. Un ser necesario conlleva las nociones de inmutabilidad, de sustancialidad, de unitariedad, es decir, todo lo contrapuesto al devenir. Todavía más, de acuerdo con Meillassoux, podríamos hablar del Ser como ser caótico, o incluso como ser hipercaótico.¹¹ Podríamos, también, hablar de una metafísica del caos o una metafísica caótica, que aunque es correcto y podría dar una buena descripción del realismo especulativo, resulta quizás demasiado escandaloso, y puede prestarse a malas interpretaciones, de las que ya tenemos bastantes en la filosofía, cuando, precisamente, una de las intenciones del nuevo realismo es recuperar un poco de orden y sentido en el campo del pensamiento.

Según Markus Gabriel hay un concepto más primigenio de metafísica: es todo pensamiento de que existe la totalidad de todo lo que existe, es decir, que afirma que existe el todo del mundo, que todo lo incluye.¹² Esta idea, que sustenta incluso el pensamiento científico y el sentido común moderno, es realmente insostenible lógica y epistemológicamente. La tesis de Gabriel es que el mundo no existe, es decir, el mundo entendido como la totalidad de todo lo existente no existe, lo que existe son objetos, entes particulares en campos de sentido determinados, gracias a los cuales puede afirmarse la existencia de tales entes. La idea metafísica fuerte contra la que va el filósofo alemán es la de una existencia primigenia, básica, en sí y por sí, que estaría ubicada en ese ente robusto llamado mundo.¹³ No existe el mundo y tampoco existe el ente de modo aislado (el ser atómico). Como ya decía Kant, la existencia no es un predicado, no es algo que podamos predicar de ningún ente. Según Gabriel, porque al afirmar la

existencia como un propiedad del ente, presuponemos que el ente existe en un “lugar” y éste sería forzosamente el universo físico-material, que damos por supuesto que existe. Ahora bien, si el universo físico existe, podemos preguntar ¿dónde existe? Requeriríamos, por mor de la consistencia lógica, asumir que debería existir un Universo 2 donde el primero existiría, y a su vez tendríamos necesidad de un Universo 3 donde el Universo 2 existiría, y así al infinito. Por ende, es un error afirmar la existencia como una propiedad del ente en cuanto tal, considerado en sí mismo, de forma aislada. La existencia es una relación, la relación de un ente cualquiera con otros entes formando un campo de sentido, el que se define por las propiedades que un dominio de entes comparten realmente y no sólo formalmente. Un campo de sentido no es una clase, por ejemplo, todos los animales fantásticos, sino la aparición de un ente, el unicornio, dentro de un campo de sentido (una película, una leyenda, una pintura, etc.). El campo de sentido es una estructura ontológica, no una estructura mental. Por ende, solo podemos afirmar ontológicamente, de acuerdo con Gabriel, modos de existencia desde un campo de sentido específico. Ahora bien, existen infinidad de campos de sentido y muchos de ellos se entrecruzan en infinidad de modos. Existe el campo de sentido de la literatura fantástica (donde aparecen los unicornios), que se puede cruzar con el campo de sentido de las películas basadas en novelas de aventuras, que a su vez se puede cruzar con el campo de sentido de los guiones cinematográficos, el de los productores y distribuidores de películas, el de las estrellas de cine, los cinéfilos, los amantes del teatro, los cantantes de Broadway, los cafés neoyorkinos, los políticos estadounidenses, la guerra contra el terrorismo, la economía global, la pobreza del mundo y así indefinidamente. Todos estos campos son autónomos y definen formas de existencia que son irreducibles a una sola (la existencia físico-material del cientificismo). Lo anterior deriva hacia una tesis de “pluralismo ontológico”, como tesis básica del nuevo realismo.

Las categorías metafísicas de totalidad y de necesidad van juntas o se condicionan una a otra como es claro en el sistema spinozista o en el

hegeliano, donde la necesidad se dice del todo y el todo es lo necesario por excelencia. Se trata de sistemas típicamente metafísicos en el sentido clásico y que pueden servir de buenos contraejemplos de lo que el nuevo realismo propone. Contra ellos, el nuevo realismo afirma como categorías ontológicas básicas las de contingencia y pluralidad (el no-todo), en la perspectiva de una Metafísica que ya no se propone construir una imagen de la realidad *ad hoc* a nuestras necesidades y presupuestos antropocéntricos sino enseñarnos, mediante un arduo ejercicio de reflexión crítica, a asumir la realidad tal cual es.¹⁴

Ajuste de cuentas con la posmodernidad

Como hemos dicho, el restablecimiento de la metafísica, o más bien, la invención de una nueva ontología, se contraponen claramente al pensamiento de la posmodernidad y en general a lo que podemos llamar el paradigma de la modernidad. Se opone en primer lugar al relativismo nihilista del pensamiento posmoderno en cuanto se caracteriza en términos filosóficos por un triple adiós. “Adiós a la razón” (Feyerabend),¹⁵ “adiós a la verdad” (Vattimo),¹⁶ y “adiós a la objetividad” (Rorty),¹⁷ en resumen, “un adiós al Ser”. Títulos que estuvieron de moda, que se usaron en el fin del siglo pasado y todavía a principios de este. En este triple adiós se da un abandono de esos conceptos a los que se les acusó de conceptos o categorías metafísicas. El pensamiento posmoderno dio cauce así a las posturas más relativistas y nihilistas.

La tesis del nuevo realismo es que la posmodernidad no es más que la consecuencia extrema de la filosofía moderna que, oponiéndose desde Kant a toda postura metafísica, establece como único campo válido para la filosofía el de la experiencia (real y posible). Es decir, aquello que cae en lo accesible al sujeto. Este es el giro que propone Kant con respecto a la historia de la filosofía, ir del objeto al sujeto, colocar al sujeto en el centro de referencia del pensamiento. Como dicen los nuevos realistas,

la filosofía de la modernidad ha sido en todas sus variantes “filosofía del acceso”.¹⁸ No podemos conocer la cosa misma, dice Kant, lo único que podemos conocer es el acceso a la cosa y de lo que nos vamos a ocupar es de estudiar este acceso. Si el dogma de la antigua metafísica era el del ente necesario, el principio de los principios de la filosofía moderna, prácticamente su dogma inamovible, compartido por todas las posturas filosóficas el siglo XX, ha sido el de la *experiencia*. El ámbito del que la filosofía puede ocuparse legítimamente no es el del objeto o el de la pura mente, sino el de la relación o correlación entre ambos. Meillassoux introduce el concepto de “correlacionismo”, que es uno de sus conceptos más exitosos, para calificar ese carácter.¹⁹ La filosofía moderna, dice, no es propiamente objetivista ni subjetivista, idealista o realista, sino correlacionista, piensa desde y en los límites de la correlación sujeto-objeto, pensamiento-Ser, experiencia-mundo. El correlacionismo de todo el pensamiento moderno termina reduciendo el Ser a la experiencia humana, la realidad y la función del pensamiento a las formas de la condición humana. Es su carácter antropocéntrico.

El concepto de la experiencia ha sido afrontado de maneras muy diferentes y hasta disímbolas en los siglos XIX y XX. Pero en todos los casos es el mismo supuesto que Kant estableció para todo el porvenir. Por ejemplo, la experiencia de los sentidos externos en el primer positivismo del siglo XIX; la experiencia histórico-social del marxismo; la experiencia vivencial-subjetiva en la fenomenología y el existencialismo, incluso la experiencia científico-metódica valorada por el neopositivismo; o la experiencia lingüística en la filosofía analítica y la filosofía hermenéutica. Todas estas corrientes convierten a la experiencia del ser humano, sensible, social, lingüística, etc., en el criterio que sustenta nuestras teorías; a la vez, todas mantienen posturas anti-metafísicas y anti-realistas. Consideran que el realismo es una posición ingenua porque sostienen que no se puede hablar de la realidad tal cual o en sí, sino que tenemos que ver cómo está mediada por nuestras determinaciones. En todos los casos se trata del seguimiento del principio del criticismo: no podemos ir más allá del

propio ser en torno hacia un ser en sí, o un ser tal cual es, más allá de toda condición humana.

Esta es la impronta kantiana de la filosofía moderna y posmoderna, el designio kantiano. De ahí la rebelión del nuevo realismo contra Kant, el padre de la filosofía moderna. Sabemos que en filosofía no hay padres definitivos y más bien ella está hecha de una rebelión continua, de una reiniciación permanente. Todos los días hay que preguntarse ¿qué es la filosofía? Filosofar es inventar la filosofía cada vez, es empezar de cero otra vez. No porque no haya nada válido en el pasado de la filosofía sino porque ese pasado consiste esencialmente en una serie interminable de comienzos desde cero, cada vez y otra vez... Recomenzar siempre, volver a pensar todo, es la manera de ser fieles al espíritu de siempre del filosofar. Es lo que significa que la filosofía no es “sabiduría” (verdad hecha) sino “amor a la sabiduría”: apertura permanente al misterio inagotable de la existencia. En esa situación estamos, en la necesidad de renovar nuestra comprensión de la filosofía, del pensamiento, de la razón, para poder afrontar la crisis y la problemática práctica que vive el ser humano en nuestro tiempo. La crítica al antropocentrismo por parte del nuevo realismo, su insistencia, como vamos a ver, en poner en juego una perspectiva no humana o a-humana no significa defender una postura anti-humanista, como en algún momento llegó a decir el estructuralismo, sino una visión más ontológica y más objetiva acerca de la realidad y acerca de la propia realidad humana.

La ontología del nuevo realismo va contra los principios o dogmas tanto de la metafísica tradicional como del pensamiento moderno/posmoderno, respectivamente: el dogma de la necesidad y el dogma del sujeto, el dogma del ser necesario y el dogma del acceso. Dado que no existe un ser más allá de las determinantes humanas, no tenemos entonces, según el pensamiento posmoderno, ninguna posibilidad de estatuir una fundamentación de nuestras prácticas colectivas, no existe discurso válido, ni posibilidad, ni objetividad, ni verdad. Cada campo de experiencia, cada clase de sujetos tiene derecho a su verdad y a su razón. No hay por ende valores universales de ningún tipo ni posibilidad de esta-

tuirlos. Los valores como las razones y las verdades son relativos a alguna instancia particular. Todo vale igual porque, estrictamente, nada vale.

No obstante, la consecuencia más problemática y cuestionable del relativismo posmoderno no es el nihilismo (la falta de sentido, de valor, el desánimo) sino lo que bien conocemos como las posiciones del fanatismo a ultranza. Los fundamentalismos extremistas que a lo largo de la modernidad no han dejado de persistir y que en los últimos tiempos han llegado a mostrar su cara más cruel. ¿Cómo es que el fanatismo puede ser considerado una consecuencia del pensamiento posmoderno e incluso de la modernidad en general? El razonamiento es simple pero contundente, tal como lo expone Meillassoux: al destruir toda posibilidad de fundamentación objetiva y racional de nuestras concepciones y de nuestras posiciones, el escepticismo moderno/posmoderno asume que no existen en verdad argumentos contra la posición fanática, que en realidad estamos desarmados frente a ella.²⁰ La típica postura del relativismo contemporáneo frente a cualquier forma de fundamentalismo es que no podemos cuestionar ni criticar ninguna posición, por más negativa e injusta que nos parezca, porque estaríamos dando por cierto que existen principios y fundamentos universales, cuando esto es sólo una forma de etnocentrismo y dominación cultural. No hay fundamentos de ningún tipo y lo más que podemos hacer es una crítica moral a los excesos del fundamentalista fanático. Pero el asunto de la verdad o falsedad que sustentan los fanatismos y los fundamentalismos no es tema de discusión para el pensamiento posmoderno. No hay manera de decidir racionalmente nada. “De ahí la impotencia de las críticas simplemente morales del oscurantismo contemporáneo, porque si nada absoluto es pensable, entonces no vemos por qué las peores violencias podrían no exigir una trascendencia accesible solo a algunos elegidos”.²¹ Este es el problema y es un problema que pone en cuestión el ser entero de la filosofía (y de la razón en general). Tal es el asunto, de alguna forma la motivación radical del surgimiento del nuevo realismo.

Resuenan en el problema del fanatismo las consignas más conspicuas del pensamiento posmoderno: no hay acceso a la cosa en sí para la razón

humana, debemos ser modestos, atenernos a lo que vemos y tocamos o a lo que podemos nombrar en un lenguaje, o a lo que nuestro sistema o nuestro orden cultural nos permite, no hay que hablar de lo que no se puede hablar –consigna famosa de un filósofo del siglo XX–; los mundos culturales son inconmensurables (otra palabra famosa del posmodernismo); la racionalidad es simplemente un mecanismo de control ideológico, un mecanismo de poder, de uniformización colonialista; no tenemos derecho a criticar a los otros diferentes, no hay realidad común ni ningún tipo de racionalidad válida para los humanos en general. En fin, la concepción crítico-escéptica de la racionalidad que la modernidad había esgrimido contra el dogmatismo metafísico del pensamiento premoderno se transformó, en el pensamiento posmoderno, en una concepción débil de la razón y, al fin, en un antirracionalismo generalizado.

El punto problemático de la modernidad es que la razón escéptica, que cumplió una función importante frente al dogmatismo metafísico, ideológico y religioso, incluso contra estructuras muy autoritarias del poder medieval, terminó dogmatizándose al cabo del tiempo. Ya no se asumía como una postura de apertura a la discusión, a la indagación, sino como una cerrazón a toda discusión, a toda argumentación. La razón escéptica cae en una contradicción flagrante cuando sostiene dogmáticamente que no podemos conocer nada, que no podemos hacer afirmaciones, que nada podemos decir acerca de la realidad. Es un contrasentido pretender absolutizar la razón escéptica.

Una postura como la del nuevo realismo, que se propone entre otras cosas liberarnos de la posmodernidad, está proponiendo, según nuestro punto de vista, un retorno a la razón, un restablecimiento de la racionalidad en filosofía; una reposición de aquello que en gran medida puede ser considerado el signo distintivo del pensamiento filosófico. Un compromiso básico con la razón que tiene un carácter absoluto, en la medida en que tal compromiso implica reconocer que no existe una definición dada de razón sino que la primera tarea de la filosofía consiste en elaborarla.

Hacia un nuevo racionalismo

La razón filosófica es radical precisamente porque ella comienza a ejercerse poniendo en cuestión lo que entendemos por razón. Es así que el nuevo realismo nos propone un reinicio o quizás una reiniciación de la filosofía. Como dice el joven Markus Gabriel: “el deber de la filosofía es recomenzar desde cero constantemente y en cada ocasión”.²² Esto significa también que cuando la filosofía se sutura, una palabra de Alain Badiou,²³ a ciertos supuestos, a ciertas ideas preconcebidas, deja de ser filosofía para convertirse en academicismo, en mera ideología. Uno de estos supuestos, y del cual nos deslindamos con toda precisión, es el que identifica “racionalismo” con “racionalismo científico”, lo que es, a fin de cuentas, todavía, una forma de reduccionismo y de escepticismo. Luis Villoro lo afirmaba así en *Creer, saber y conocer*: que el científicismo es una forma de escepticismo,²⁴ y al fin de irracionalismo. Es decir, lo que se nos ha querido vender en la modernidad como el racionalismo por excelencia, para elogiarlo o incluso para denostarlo, es en realidad un racionalismo bastante limitado, bastante equivocado, que termina siendo finalmente un irracionalismo.

El racionalismo que aquí defendemos es claramente filosófico. Retrae a la filosofía el concepto de razón, a quien le pertenece. Esto no implica considerar que la ciencia u otras prácticas sociales no son racionales, sino que quien se ocupa primordialmente del asunto de la racionalidad es la filosofía. Aunque existen otras prácticas que también se ocupan de la racionalidad, la filosofía asume un compromiso fundamental con la razón.

Proponemos, así, de la mano del nuevo realismo, un nuevo racionalismo filosófico, una nueva definición de racionalidad filosófica. En contra de la metafísica tradicional y de la filosofía moderna y posmoderna; y en contra, particularmente, de las distintas definiciones de racionalidad habidas. Sobre todo en contra de las más importantes: la racionalidad metafísica, que afirma que existe un orden necesario en el Ser; la racionalidad subjetivo-reflexiva moderna que piensa que la razón es únicamente una facultad

de la mente humana; la racionalidad científica, es decir, la racionalidad metódica que se considera privativa de ciertos expertos; o incluso la racionalidad comunicativa defendida por Jürgen Habermas, donde los criterios de racionalidad no tienen mayor alcance que el que tienen nuestras prácticas lingüísticas.²⁵ Lo que proponemos aquí es una racionalidad filosófica en un sentido fuerte, que nombramos, pues, “racionalidad ontológica” (si no es que “racionalidad metafísica”).

La idea del primado de la experiencia que define a todo el pensamiento moderno y posmoderno ocultaba una clara falacia: que la experiencia sea nuestro modo de acceder al ser no implica que el ser no exista en sí mismo e independientemente de nuestro modo de acceder a él. Este ha sido el error de todas las posiciones correlacionistas. Es cierto que está ahí la cosa y que hay una experiencia, un acceso a ella, que yo puedo tener certezas sobre lo que es este acceso, sobre lo que es mi conocimiento de la cosa y que no puedo conocer la cosa en sí. Pero que no pueda conocer la cosa en sí o que mi conocimiento de la cosa en sí sea limitado no quiere decir que no pueda afirmar que la cosa en sí existe independientemente de mi experiencia y de mi pensamiento.

El argumento correlacionista es muy fuerte. Meillassoux lo expone en toda su completitud y lo refuta con todo el rigor. Como hemos adelantado, según el correlacionista no puede existir algo independiente de nuestro pensamiento porque en el momento en el que lo pensamos ya lo convertimos en objeto del pensamiento. Ahora bien, que lo convirtamos en un objeto de pensamiento y que en cuanto pensado no exista independientemente del pensamiento, no quiere decir que el objeto (el ser) no exista independientemente de mi pensamiento. Es un poco complejo el argumento. Graham Harman lo aclara muy bien:²⁶ de la misma manera que en el *Menón* de Platón aparece la paradoja del saber que consiste en “como sé algo que no sé”, pues si digo que no lo sé y me refiero con “algo” a ese objeto y lo describo de alguna manera, pues entonces ya lo sé, ¿cómo puedo afirmar que no lo sé? Si no supiera nada de algo pues ni siquiera podría decirlo. Lo que sostiene Harman es que hay una falacia

de ambigüedad en el uso del término “saber”, que aquí se está utilizando en dos sentidos distintos. “Saber con precisión algo” y “saber de manera general”. En el caso del correlacionismo se comete también la falacia de ambigüedad, pues se usa pensamiento en dos sentidos distintos: 1) para designar el carácter intencional del pensar, todo esto de lo que habla la fenomenología, de que efectivamente el objeto pensado no existiría sin el pensamiento; 2) pero también se habla del pensamiento como algo que ocurre en la mente humana. Aunque en el nivel intencional el objeto sea dependiente de mi pensamiento esto no quiere decir que la mente humana no sea independiente del objeto y el objeto, a su vez, de la mente, que no existan cada uno por sí mismos.

Podemos afirmar, así, que el ser existe independientemente del modo en que lo experimentamos o pensamos y que el criterio de experiencia para afirmar al ser es muy limitado, por definición limitado, porque solamente referimos al ser en función de cómo es para nosotros y eliminamos la posibilidad de que ese ser sea de un modo distinto de lo que es para nosotros, que pueda ser para otros o para sí mismo, o que un objeto pueda relacionarse con otro objeto, como dice Harman, y que pueda haber incluso aspectos del objeto que me sean definitivamente inaccesibles. Ésta es la tesis de Harman, quien es uno de los autores principales del nuevo realismo.

En general, el pensamiento moderno ha asumido que la experiencia es experiencia de *alguien* pero no de *algo*, que no existe, al fin, el objeto sino sólo el sujeto. De ahí el subjetivismo generalizado del pensamiento moderno, que por mor de las certezas cognitivas acabó renunciando a la verdad ontológica, a la verdad del ser, quizá a la verdad misma.

Ahora bien, la única forma de afirmar la existencia de un ser independientemente de la experiencia es mediante un acto del pensamiento especulativo, es decir, del pensamiento puro, basado sólo en su capacidad de construir argumentos lógicamente consistentes y atingentes al propósito señalado. Nunca podremos demostrar la existencia absoluta de la realidad si nos atenemos sólo a algún tipo de experiencia. Este es

el equívoco de la modernidad: buscar certeza sobre el ser con base en lo que vemos y tocamos, a *nuestra* experiencia.

El ser en sí solo puede ser afirmado por el pensamiento, por la razón pura. La metafísica tradicional sostenía esto también pero cometía un equívoco o una falacia: proyectaba el orden necesario del pensamiento al campo de la realidad, prejuzgando un orden necesario en ella. De ahí que la metafísica terminara convirtiéndose en ontoteología: porque hay un orden necesario que rige al Ser ha de existir un ente absolutamente necesario, Dios, que es la razón y causa última de todo lo que existe.

El nuevo realismo plantea que la realidad es una cosa y el pensamiento otra. El pensamiento sigue un orden racional, un orden de necesidad lógica, pero esto no se puede proyectar a la realidad. Tenemos que asumir que lo que existe, existe sin ninguna necesidad, o como dice la argumentación de Meillassoux, lo que podemos afirmar es *la necesidad de la contingencia*, que lo único necesario es la propia contingencia, o que la contingencia es absoluta. Es lo que el filósofo francés llama el principio de factualidad: la no-contingencia de la contingencia. No hay opción, no puede haber nada existente que tenga el carácter de necesario. De ahí entonces, siguiendo a Meillassoux, es una verdad absoluta que Dios no existe. Existir es existir como contingente, estar sometido al tiempo, al devenir, al cambio. Un ente necesario es un ente que no cambia, es decir, que no está en el tiempo, y entonces es algo que no puede existir.

El argumento es kantiano —el tiempo como condición de la existencia—, pero mientras que el kantismo, y toda la filosofía posterior incluido el existencialismo, dejó la contingencia a nivel humano y humanamente alcanzable, al nivel de la experiencia y de la historia humana, el nuevo realismo propone generalizar la contingencia como rasgo de todo lo existente. No cabe ya suponer que existe una realidad más allá que escapa a la contingencia, que sigue algún tipo de necesidad, pero de la que nada podemos asegurar, de la que nada sabemos. Sabemos, y de forma absoluta, que el ser es contingente y que Dios no existe. La modernidad prefirió engañarse o limitarse bajo la justificación de un escepticismo

que se suponía virtud: no podemos sostener ni que Dios existe ni que no existe, dejamos el asunto en un cómodo limbo filosófico. El kantismo, y la modernidad en general, quiso ser ecuánime y tolerante, “pluralista”: creía que ciencia atea y fideísmo religioso, ciencia sin valores y religión sin razones, podían coexistir sin dudas ni responsabilidades. Pero esa solución fácil, *ad hoc* y superficial, pronto mostró sus límites: cundió una ciencia más bien nihilista, que cualquier cosa podía justificar, y una religiosidad presa fácilmente del dogmatismo extremo, el fideísmo anti-filosófico y hasta el fundamentalismo fanático y violento. Irracionalismo por ambos lados.

Lo que afirma el nuevo realismo es que el ser existe y que nuestro problema para hacer metafísica no es que no podamos pensar al ser, es que no lo *queremos* pensar con las categorías de contingencia y pluralidad. O, como dice Meillassoux de manera más radical, bajo el principio de “irrazón”. Según él, el ser de la existencia es lo que es sin razón última, es la plena y absoluta contingencia: “nada tiene razón de ser y de seguir siendo tal como es, todo debe sin razón poder no ser y/o poder ser otro que lo que es”.²⁷ Es lo que la modernidad no quiso asumir aunque la nueva ciencia en sus albores le dio pautas para ello. Por eso decíamos que Kant hace un malabarismo para evitar la asunción de la nueva visión del mundo y de la realidad descentrada, a-humana, un poco caótica que la nueva ciencia le estaba planteando. Kant efectúa entonces esta estratagema: vamos a apegarnos al plano de la experiencia, el plano de los que se aparece al sujeto, donde sí podemos ver necesidad y orden –la necesidad y el orden que el sujeto impone– y evitemos pronunciarnos sobre lo que hay más allá de este límite.

De esta manera, la metafísica neorrealista afirma la existencia de un ser independiente de la conciencia y de sus modos de acceder a él, pero a la vez no atribuye al ser los caracteres de la metafísica tradicional ontoteológica. Estos caracteres o categorías de la metafísica tradicional son los que esta nueva metafísica estaría eliminando: necesidad, estabilidad, totalidad, unicidad, eternidad, etc. Para el nuevo realismo el ser en sí

mismo es necesariamente contingencia, devenir, insustancialidad, accidentalidad, temporalidad. Esta es la verdad cruda que la modernidad no quería enfrentar, que la ruptura con la metafísica tradicional le podía abrir el camino a una nueva metafísica, una metafísica del caos, del devenir puro. Hay que reconocer, ciertamente, que algunas filosofías se atrevieron a pensar bajo esa posibilidad. En cierta medida (y son antecedentes del realismo especulativo) pensadores como Nietzsche y Henri Bergson, y luego el filósofo inglés un poco olvidado Alfred North Whitehead, quien, todavía más, se atrevió a plantear asuntos de metafísica desde el campo de la filosofía anglosajona, dominada por el cientificismo.²⁸ En las últimas décadas hay un filósofo que en su momento parecía que no se le podía ubicar bien pero que estaba apuntando hacia estas nuevas ideas: Gilles Deleuze. Este extraordinario pensador tuvo la osadía de pensar al Ser como tal, como acontecimiento, como advenimiento, incluso como sin sentido o sin razón.²⁹

Ontologización de la posmodernidad

Ciertamente, las tesis del nuevo realismo se parecen al pensamiento posmoderno. Como hemos dicho, la diferencia básica es que para la posmodernidad contingencia, relatividad, pluralismo, temporalidad, se reducen a categorías para caracterizar al ámbito humano, mientras que el nuevo realismo las plantea en el nivel ontológico. De alguna forma, el nuevo realismo lo que está haciendo es “ontologizar” aquello que la posmodernidad consideraba que sólo daba bases para acentuar el escepticismo. Por el contrario, el nuevo realismo dice: esa es la verdad, esa pluralidad, ese devenir, esa relatividad, ese desorden es la verdad ontológica y es ahí donde debemos fundar un nuevo racionalismo. En una esfera realmente frágil, difusa, pero real. Verdaderamente real. Lo que faltaba a la posmodernidad es el gesto propiamente filosófico de la autorreflexión, es decir, de preguntarse qué significa y quién afirma aquellas categorías.

Incluso, como ha planteado Markus Gabriel, la manera para superar el escepticismo sin volver a una postura dogmática es encontrar las bases ontológicas, las razones reales de la actitud escéptica:³⁰ ¿“no tenemos certezas” porque no tenemos fundamentos suficientes de nuestras creencias o porque el propio Ser es incierto, difuso y relativo? Si fuera así, el escepticismo no sería una mera actitud epistemológica sino un conocimiento ontológico, una forma de saber del ser como tal.

Lo que sucede es que la modernidad develó la contingencia y relatividad del mundo pero rehúyo afirmarla, porque implicaba un cuestionamiento radical al pensamiento metafísico-teológico, que por diversas razones quiso dejar intocado. Hay aquí una claudicación. La filosofía renuncia al absoluto, a la verdad y a la realidad. Toda la filosofía del siglo XIX y XX acepta que el tema de la realidad no corresponde a la filosofía sino a las diversas ciencias. La filosofía no se ocupa ya de la realidad sino de sueños, ilusiones, significados, vivencias, y en ciertos desarrollos parece convertirse en aquello que Husserl rechazó siempre: una especie de psicologismo trascendental donde el mínimo rasgo subjetivo es doblado en una dimensión trascendental.

Ahora bien, la afirmación general de la contingencia que propone el nuevo realismo no imposibilita un pensamiento racional. Veamos el complejo argumento de Meillassoux: que la contingencia es un rasgo ontológico y no sólo epistemológico/antropológico quiere decir que la contingencia es no-contingente, que es necesaria y absolutamente necesaria. Todo es “hecho”, todo es contingente: y este es un principio racional. Todo es contingente pero la necesidad de esta contingencia de todo, que así tenga que ser se sostiene en argumentos filosóficos y por ende es una verdad racional e incluso una verdad absoluta. Esto no quiere decir que contingencia y necesidad sean lo mismo, como podría haberse dicho en la perspectiva de la dialéctica hegeliana. Lo que se está afirmando es que la contingencia es necesaria en el sentido de que no hay otra opción más que el ser contingente. Este, como dijimos, es un principio lógico, es un principio racional. Podríamos llamarlo el carácter absolutamente

contingente del ser. No es una contingencia humana, no es una contingencia para nosotros, no es que, como se ha dicho en las posiciones positivistas y fenomenológicas, nosotros vemos el mundo como contingente pero quizás en sí mismo no lo sea, quizás más allá de lo que podemos alcanzar haya un orden necesario. El nuevo realismo dice “no”, la contingencia abarca todo.

No hay ninguna posibilidad para el ser de ser necesario, pues si todo lo que existe, existe en el tiempo, tiene que ser, por esto mismo, contingente. Puede seguir o no seguir existiendo, puede perecer o puede no perecer, puede triunfar el bien o puede triunfar el mal: no hay necesidad, no hay un orden necesario que nos lleve hacia algo. Ni siquiera la voluntad humana asegura el seguimiento de un orden necesario en lo real.

El principio de que lo que es tiene que ser contingente es un juicio sintético *a priori*. *A priori* porque se deduce formalmente de nuestros conceptos de existencia, contingencia, etc. Y sintético porque tiene validez para lo que existe, es decir, define las condiciones de todo lo que existe y de lo que, por ende, puede ser experimentado humanamente. En ese sentido, dice Meillassoux, la filosofía puede restablecer desde este plano ontológico las condiciones filosóficas del propio saber científico, que se había querido dogmáticamente fundar a sí mismo, o bien que escépticamente se había asumido como no fundamentable en razones últimas.

La afirmación del carácter necesario de la contingencia es una afirmación racional. Contra toda la metafísica tradicional, lo que esta afirmación racional dice es precisamente que el ser no es racional, que era el supuesto inamovible de la metafísica, obligarnos y obligarse a justificar una comprensión del ser como algo racional. En esto Kant estaba en lo correcto al decir que esta aparente “justificación” en realidad obedece a una mera necesidad humana, al deseo humano de orden y necesidad, a esa condición de la psique humana que consiste en negarse a ver la realidad tal cual es. Y la realidad tal cual es, no solamente la realidad humana sino el ser en general, no es racional. Dice Meillassoux, todo lo que existe sigue

un principio anti-leibniziano. Como sabemos, el principio leibniziano es el principio de razón suficiente, que es condición de toda la metafísica, y que pretendía encontrar la razón última de todas las cosas. Este principio metafísico es el principio que cuestiona Meillassoux y propondrá en su lugar, como hemos dicho, el principio de “irrazón”, de “no-razón”. No hay razón, ni causa necesaria, ni causa última de todo lo que existe, todo está sometido libremente a la contingencia, al devenir. Todo salvo el propio principio racional que establece la contingencia. Es decir, por el lado del ser negamos la racionalidad, pero por el lado de la mente la afirmamos. Es en esta medida que el nuevo realismo se contrapone puntualmente a la posmodernidad, que consideraba a la mente (y a la realidad humana) como algo irracional y al Ser como algo supuesta o posiblemente racional. Cuando hacemos una afirmación sobre la contingencia o complejidad de la realidad, estamos haciendo en verdad una afirmación racional, sustentada en nuestra capacidad de argumentar. Este es el giro reflexivo que le faltó hacer al pensamiento moderno y posmoderno. Para Meillassoux: “es posible fundar en la razón la necesidad absoluta de la contingencia”³¹

Al contrario de todo aquello en lo que la posmodernidad gustaba solazarse: la contingencia humana frente a un ser al fin inefable pero de alguna manera necesario, nuestra dramática finitud, la insuperable equívocidad de nuestro pensamiento, etc., el nuevo realismo, al menos para Meillassoux, afirma la necesidad del lado de la razón y la no-necesidad, o sea, la contingencia, del lado del Ser. En esta medida podemos restablecer, pues, la racionalidad filosófica como racionalidad ontológica, bajo una concepción del ser como caos, como contingencia, como Hipercaos. ¿Qué quiere decir Hipercaos? En contra de la tesis de la contingencia general de todo lo que existe se hace referencia normalmente a las leyes de la naturaleza como algo que escapa a la contingencia, como el orden al que la contingencia está sometida y por la cual en verdad ella es aparente, provisional o relativa. La tesis de Meillassoux es que las propias leyes de la naturaleza son contingentes porque no tenemos ninguna manera de fundamentarlas en ninguna base de necesidad. Son regularidades

que la propia naturaleza hace posibles, ya que el principio de contingencia no implica negar tales regularidades, es decir, la contingencia puede producir irregularidades, caos puro o puede producir regularidades. La regularidad es efecto de la contingencia y no al contrario. A esto le llama Meillassoux “Hipercaos” o “hiper-contingencia”.³² Esto quiere decir que no tenemos ninguna base, ningún sustento, ningún argumento, para creer que las leyes de la naturaleza que tenemos por conocidas y por sabidas y que son objetivas tengan un carácter absoluto. Para que las leyes de la naturaleza pudieran tener un carácter absoluto deberían haber sido inventadas por Dios, pero ya hemos dicho que no existe dios. De ahí se sigue que las leyes de la naturaleza no tienen carácter absoluto, definitivo, y entonces pueden cambiar, lo que es una verdadera sorpresa filosófica, una tesis metafísica de gran calado.³³

Conclusión. La razón filosófica

Sobre estas bases, podemos redefinir el concepto de racionalidad e, incluso, el sentido y el valor de la propia filosofía. La racionalidad filosófica consiste siempre, y este es el carácter número uno que defendemos aquí, en el propósito de fundamentar nuestras creencias teóricas y prácticas en lo que es, en la realidad de lo que existe. Este es uno de los giros del realismo. Ya no tener a las creencias simplemente por asumidas, o fundamentarlas en el interés, la experiencia, la historia, etc., y no en la realidad tal cual es. La modernidad erigió este propósito con una estrategia minimalista o reduccionista: no podemos remitir esa fundamentación a lo que es porque nada sabemos de lo que es y sólo podemos remitirnos con certidumbre a nuestra experiencia de lo que es, es decir, a nuestros modos de acceder al ser, incluido el modo científico. Esto implicó una negación de la razón humana. Una abdicación de la racionalidad en el despliegue de la modernidad.

La posmodernidad asumía que la racionalidad humana sufre de una precariedad insuperable, que podemos ser más o menos racionales, re-

lativamente racionales, pero en el fondo de nuestro corazón no late más que una incertidumbre y una volubilidad incorregible, es decir, una obscura irracionalidad que de alguna manera contiene las claves fatales de nuestro destino. La respuesta típica de un pensador posmoderno es que en realidad no somos ni podemos ser racionales y que esto es lo único que podemos afirmar. Contra esta tesis, que destruye la posibilidad del pensamiento y de la filosofía, afirmamos la posibilidad y la necesidad de la racionalidad filosófica con las acotaciones que hemos hecho a partir del nuevo realismo. La corrección novorrealista al escepticismo moderno/posmoderno consiste en hacer esta precisión: el error ha estado no en el procedimiento racional sino en ese supuesto metafísico de que el fundamento ontológico debe ser sólido, consistente, incuestionable, necesario, etc. La modernidad filosófica, como se dice, tiró el agua sucia del dogmatismo metafísico del ser necesario junto con el niño del ser tal cual, esto es, junto con el compromiso ontológico de la filosofía, con su señalada tarea de pensar al ser en cuanto ser. Y podríamos precisar ahora, más allá de la famosa definición aristotélica, no sólo pensar al ser tal cual es, sino también al ser cuando es, donde es, en el modo o los modos en los que es. Sin ningún orden jerárquico, sin órdenes privilegiados, sin el ansia de permanencia y sin obsesión por la certeza.

De esta manera podemos fundamentar ontológicamente, y esa sería la tarea que tenemos para el futuro, nuestras creencias teóricas y prácticas y nuestras verdades, nuestros valores, nuestra idea del bien, nuestra idea de lo bello, nuestra idea de verdad, de justicia, podrán ahora sostenerse en un sentido fuerte, sólido, sin esas asunciones relativistas, escépticas y nihilistas del pensamiento posmoderno. La metafísica tradicional entendía que esta fundamentación, en cuanto se remitía a un ser necesario, transmitía este mismo carácter a aquellas creencias, configurando así, acabadamente, formas de vida dogmáticas e incluso autoritarias. Ese elemento dogmático o autoritario de la metafísica tradicional que supone un ser firme y sólido estaría cuestionado también como consecuencia de las prácticas del nuevo realismo.

Hace pocos años se llegó a hablar de un agotamiento de la filosofía, de que ya no había nada nuevo ni cambios importantes. Había una especie de “estándar” filosófico, dentro del que había que moverse y acomodarse: filosofía analítica, fenomenología, posmodernidad, posestructuralismo, Foucault, Derrida, etc. Pero no se podía ir más allá de un dizque “sano” escepticismo. Las pretensiones de grandiosidad de la filosofía estaban expurgadas para siempre. Ahí coincidían científicistas y posmodernistas. El nuevo realismo ha abierto la posibilidad de restablecer las pretensiones de la filosofía, la legitimidad de sus expectativas, es decir, el valor de la filosofía como tal. Humanamente nos conviene que la filosofía sea algo fuerte, nos conviene a todos, pero sobre todo le conviene al mundo actual. En el sentido de que podemos salir del relativismo y del nihilismo sin recaer en lo criticable del pensamiento premoderno, de la metafísica dogmática, pero sin seguir tampoco en esta “oscuridad feliz” en la que se ha convertido la posmodernidad. Saquemos lo mejor de ella, el sentido de la pluralidad, de la individualidad, de la diferencia, pero no sigamos negando (y negándonos a) la posibilidad de razón, de verdad, de sentido.

* * *

El realismo especulativo: derivaciones y variaciones

El nuevo realismo (o realismo especulativo) se está convirtiendo cada vez más en la nueva corriente filosófica del siglo XXI. Surgido en 2006 –con la publicación del libro señero del francés Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*– pero con antecedentes importantes desde fines del siglo pasado, el nuevo realismo ha producido un estremecimiento del pensamiento filosófico establecido al cuestionar los supuestos y las asunciones más conspicuas del posmodernismo y, de alguna manera, del paradigma entero de la filosofía moderna. Específicamente, el realismo especulativo se ha lanzado contra las diversas formas

de anti-realismo y contra las posiciones típicamente subjetivistas y antropocéntricas de la filosofía del siglo XX (a las que caracteriza con el exitoso concepto de “correlacionismo” propuesto por Meillassoux). Diversos autores han surgido en la estela del realismo especulativo, como el norteamericano Graham Harman, el alemán Markus Gabriel y el italiano Maurizio Ferraris; y la lista se amplía cada vez con nombres como Timothy Morton, Tom Sparraow, Steven Shaviro, Catherine Malabou, Ian Bogost, Levi Bryant, el mexicano Manuel DeLanda, etc.

En el *dossier* que ahora presentamos incluimos: la traducción (hecha por Gerardo Flores) de un breve texto del joven filósofo norteamericano Levi Bryant, quien ha avanzado desde la filosofía deleuziana hacia la discusión de las posiciones del realismo especulativo; un ensayo de Laureano Ralón, estudioso argentino que realiza su doctorado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UMSNH, sobre la relaciones entre literatura y filosofía en torno a un famoso cuento de Horacio Quiroga desde la perspectiva del nuevo realismo; así como esta contribución mía sobre la redefinición del concepto de racionalidad que se puede desprender de la nueva corriente filosófica. Se incluye también la traducción al español (por Gerardo Flores) de una entrevista realizada por Laureano Ralón y por mí (para la revista *Figure/Ground*) al reconocido filósofo italiano Maurizio Ferraris, quien ha virado desde la filosofía hermenéutica hacia la perspectiva del nuevo realismo. Con estos cuatro textos damos apenas una aproximación a la complejidad y novedad de los temas y conceptos que el nuevo realismo ha venido a plantear y proponer. Recomendamos a los lectores la antología: *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI, México: Siglo XXI/UMSNH, 2016*, coordinada por un servidor, que incluye textos de Quentin Meillassoux, Markus Gabriel, Maurizio Ferraris, Graham Harman, Laureano Ralón, Marcela García y Gerardo Flores.

Notas

¹ Cf. nuestra antología *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016. Ver también: Levi Brayt, Nick Srnicek y Graham Harman, *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011.

² Paris: Du Seuil, 2006. Traducción al español: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra editora, 2015.

³ Las comunicaciones de este coloquio y otros aportes al realismo especulativo se pueden consultar en la revista *Collapse*, particularmente los volúmenes II y III.

⁴ Cf. particularmente, Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid: Biblioteca nueva, 2013.

⁵ La demostración de la imposibilidad de la metafísica, de su carácter lógicamente contradictorio o, por lo menos, del carácter irresoluble de las proposiciones metafísicas, lo expone Kant particularmente en “La dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* (México: FCE-UAM-UNAM, 2009), pp. 316 y ss.

⁶ Aunque, ambos, Husserl y Heidegger, prometían en sus obras iniciales arribar a una ontología, a una filosofía del Ser, el punto de partida de sus filosofías, la vida de la conciencia en Husserl, o las estructuras de la existencia humana en Heidegger, determinaron que el proyecto inicial se volviera inalcanzable. El objeto real nunca dejaba de ser un objeto de la conciencia trascendental husserliana, y el acontecimiento del Ser (*Ereignis*) heideggeriano era indefinible sin la referencia al *Dasein*, al ser humano.

⁷ Nicolai Hartmann fue el autor de un proyecto de Ontología general (en México, el Fondo de Cultura Económica publicó la obra completa), que tenía más bien el carácter de un resumen enciclopédico de nuestras categorías básicas sobre la realidad. Lo que se debía quizá a la ausencia del planteamiento sobre la posibilidad de una Ontología pura, es decir, autónoma respecto a condicionantes epistemológicas o fenomenológicas. Como sea, Hartmann es un filósofo que espera a ser discutido y retomado a partir de las nuevas orientaciones filosóficas de nuestro tiempo.

⁸ Por ejemplo, Peter F. Strawson, *Análisis y metafísica*, Barcelona: Paidós, 1997.

⁹ Aunque sus propuestas se mueven en el plano estrictamente sociológico y epistemológico no dejan de mostrarse ciertos presupuestos ontológicos. Cf. Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General*, México: Alianza/Universidad Iberoamericana, 1991; Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.

¹⁰ Cfr. Kant, “La lógica trascendental”, en la *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, pp. 99 y ss.

¹¹ Sobre el concepto de “hipercaos”, ver: Quentin Meillassoux, “Contingencia y absolutización de lo uno”, en *Nombres XX*, 25 (Buenos Aires, 2011): 171-206.

¹² Cfr. Markus Gabriel, *Por qué no existe el mundo*, México: Océano, 2016.

¹³ Cf. Markus Gabriel, “The Meaning of ‘Existence’ and the Contingency of Sense”, en: *Speculations: A Journal of Speculative Realism* IV (2013): 74-83.

¹⁴ Dado el carácter introductorio a la temática de que se ocupa de este ensayo, no nos ocupamos de las diferencias que se han presentado entre los filósofos del nuevo realismo. Por ejemplo, entre Gabriel y Meillassoux. Para las críticas del primero al segundo pueden revisarse varios textos, como: Markus Gabriel, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Roma: Carocci, 2012, particularmente p. 81 y ss.

¹⁵ Cf. Paul Feyerabend, *Adiós a la razón*, Madrid: Tecnos, 1992.

¹⁶ Cf. Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, Madrid: Gedisa, 2010.

¹⁷ Cf. Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Id., Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona: Paidós. 1991.

¹⁸ Ver entre otros textos del autor: Graham Harman, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Caja Negra editora, 2015.

¹⁹ Entre otras, Meillassoux proporciona la siguiente definición del correlacionismo: “Por correlacionismo entiendo en una primera aproximación, toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser independiente del pensamiento. No tenemos nunca acceso, según este tipo de filosofía, a un objeto (entendido en un sentido general) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento. La idea misma de acceder a un ser independiente del pensamiento, sustentado en sí mismo tal como se nos da, independientemente de si lo aprehendemos o no, es para un correlacionista una contradicción flagrante. Sea que un estado es percibido, concebido o aprehendido de cualquier otra forma, el objeto no podría ser pensado fuera de la relación que mantiene con nuestro pensamiento”. Meillassoux, “Contingencia y absolutización”..., *op. cit.*, p. 176-177. Para el correlacionista estamos, pues, encerrados en una especie de esfera de cristal. Sólo podemos acceder a un “afuera correlacional” (según las palabras de Meillassoux), pero nunca al Gran Afuera (*Le Grand Dehors*), a la exterioridad absoluta de lo que es sin nosotros.

²⁰ Cfr. Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, *op. cit.*, particularmente el capítulo “Metafísica, fideísmo, especulación”, p. 53 y ss.

²¹ Meillassoux, *op. cit.*, p. 82.

²² Markus Gabriel, *Por qué no existe el mundo*, *op. cit.*, p. 28.

²³ Cf. Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva visión, 1989.

²⁴ Luis Villoro, *Creer, saber conocer*, México: Siglo XXI, 1992; ver particularmente el apartado: “Dogmatismo y escepticismo: dos formas de intolerancia”, p. 291 y ss.

²⁵ Cf. la propuesta de teoría de la racionalidad comunicativa presentada por Habermas en: *Teoría de la acción comunicativa I-II*, Madrid: Taurus, 1987.

²⁶ Cf. Graham Harman, *Además opino que el materialismo debe ser destruido*, México, COCOM; 2013.

²⁷ Q. Meillassoux, *Después de la finitud*, *op. cit.*, p. 101.

²⁸ Para la recuperación de Whitehead en el marco del nuevo realismo, Cfr. Steven Shaviro, *Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*, Massachusetts: MIT, 2009.

²⁹ Además de Steven Shaviro, que también estudia a Gilles Deleuze, cabe mencionar la recuperación que ha hecho de la filosofía de Gilles Deleuze el estudioso mexicano-norteamericano Manuel DeLanda, en la perspectiva del “nuevo materialismo”, emparentada de algún modo con el nuevo realismo y el realismo especulativo. Ver particularmente: *Deleuze: History and Science*, New York: Atropos, 2010.

³⁰ En referencia a Fichte, Markus Gabriel sostiene que hay una verdad metafísica del escepticismo: “Según ésta no puede haber de ninguna manera un mundo en tanto mundo con independencia de conceptos de mundo, pues aquel no es de modo constitutivo un objeto del saber, sino una presuposición de nuestra experiencia teórica y por tanto reflexiva de lo que es la experiencia misma”. Markus Gabriel, “Saber y conciencia moral. Fichte o la doble verdad del escepticismo”, en *Ideas y valores*, 132 (Bogotá, 2006), p. 77. Los primeros libros de Gabriel estuvieron dedicados al estudio del escepticismo antiguo.

³¹ Quentin Meillassoux, “Contingencia y absolutización de lo Uno”, *op. cit.*, p. 194.

³² La discusión que hace Meillassoux del principio de causalidad se encuentra en el capítulo “El problema de Hume”, en *Después de la finitud*, *op. cit.*, p. 133 y ss.

³³ Y que habría que desarrollar en otra ocasión: el tema de las “posibilidades absolutas” que se siguen de la contingencia del ser: todo puede ser, todo puede llegar a suceder, incluso el milagro de la emergencia de lo “divino”.

Bibliografía

BADIOU, Alain, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva visión, 1989.

BRAYT, Levi, Srnicek, Nick y Harman, Graham, *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011.

DELANDA, Manuel, *Deleuze: History and Science*, New York: Atropos, 2010.

FERRARIS, Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid: Biblioteca nueva, 2013.

FEYERABEND, Paul, *Adiós a la razón*, Madrid: Tecnos, 1992.

GABRIEL, Markus, “Saber y conciencia moral. Fichte o la doble verdad del escepticismo”, en *Ideas y valores*, 132, Bogotá, 2006.

_____, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Roma: Carocci, 2012.

_____, “The Meaning of ‘Existence’ and the Contingency of Sense”, en: *Speculations: A Journal of Speculative Realism* IV (2013): 74-83.

- _____, *Por qué no existe el mundo*, México: Océano, 2016.
- HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.
- _____, *Teoría de la acción comunicativa I-II*, Madrid: Taurus, 1987.
- HARMAN, Graham, *Además opino que el materialismo debe ser destruido*, México, COCOM; 2013.
- _____, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Caja Negra editora, 2015.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México: FCE-UAM-UNAM, 2009.
- LUHMANN, Niklas, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General*, México: Alianza/Universidad Iberoamericana, 1991.
- MEILLASSOUX, Quentin, "Contingencia y absolutización de lo uno", en *Nombres xx*, 25, Buenos Aires, 2011: 171-206.
- _____, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Du Seuil, 2006. Traducción al español: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra editora, 2015.
- RAMÍREZ Cobián, Mario Teodoro, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.
- RORTY, Richard, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en *Id.*, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona: Paidós. 1991.
- SHAVIRO, Steven, *Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*, Massachusetts: MIT, 2009.
- STRAWSON, Peter F., *Análisis y metafísica*, Barcelona: Paidós, 1997.
- VATTIMO, Gianni, *Adiós a la verdad*, Madrid: Gedisa, 2010.
- VILLORO, Luis, *Creer, saber conocer*, México: Siglo XXI, 1992.



EL “GRAN AFUERA” DEL HOMBRE MUERTO: EL REALISMO MÁGICO Y LA MAGIA DE LO REAL

Laureano Ralón
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

El presente artículo propone una exégesis especulativa de “El hombre muerto” de Horacio Quiroga desde una perspectiva afín al nuevo realismo y la ontología orientada a objetos. Parte del supuesto de que dicho cuento es un importante precursor del realismo mágico en la literatura y busca identificar en su textura las condiciones concretas de actualización del género en cuanto tal. Plantea que “El hombre muerto” nos brinda acceso a una suerte de “gran afuera” no correlativo al pensamiento antropocéntrico: un ultramundo sin donación en el que la vida y la muerte parecen superponerse en un plano de inmanencia perfecta, un “reino de este mundo” en el que los objetos se imponen. Contrasta asimismo esta dimensión absoluta con el relativismo infinito de la posmodernidad y su fascinación con la “muerte del hombre”, a la vez que caracteriza el género mágicorrealista no desde la consabida oposición entre realidad y magia, sino a partir de la emergencia de lo real que impone su propia magia.

Palabras clave: Quiroga, realismo mágico, nuevo realismo.

A dead man’s “great exterior”: from magical realism to the magic of the real

This article proposes a speculative exegesis of Horacio Quiroga’s “The dead man” from a perspective akin to new realism and object-oriented ontology. It sets out from

the general premise that this tale is an important precursor of magical realism in literature, and seeks to identify –in its texture– the concrete conditions of the actualization of this genre as such. It posits that “The dead man” grants us access to a kind of “great exterior” that is non-correlative to anthropocentric thought: an ultra-world without givenness where life and death seem to be superimposed on a plane of perfect immanence, a “kingdom of this world” in which objects rule. Thus, it contrasts this absolute dimension with postmodernity’s endless relativism and fascination with “the death of man”, while characterizing the magical realist genre, not through the well-known opposition of reality/magic, but on the basis of the emergence of a real that imposes its own magic.

Keywords: Quiroga, magical realism, new realism.

Laureano Ralón

(Buenos Aires, 1977) es licenciado y magíster en Ciencias de la Comunicación por la Simon Fraser University de Canadá, donde se desempeñó como asistente de cátedra (Center for Online and Distance Education) e investigación (Center for Policy-Research on Science and Technology, New Media Innovation Center). Trabajó asimismo como intérprete (The Provincial Language Service of British Columbia) y fundó el portal de difusión académica Figure/Ground (www.figureground.org). En Buenos Aires, dirigió el Observatorio de Canadá del Centro Argentino de Estudios Internacionales. Actualmente es becario CONACYT y doctorando en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Introducción

En su *Historia verdadera del realismo mágico* (1998), Seymour Menton traza un sugestivo paralelo entre la técnica pictórica de los post-expresionistas alemanes que, a diferencia de los expresionistas, "ocultaban sus pinceladas para crear la ilusión de una fotografía", y el lenguaje "aparentemente sencillo, cotidiano y desprovisto de adornos" que se encuentra en "El hombre muerto" (1920), celebrado cuento de Horacio Quiroga (28). La comparación es un momento fugaz de un análisis más general cuyo objetivo central es destrabar un largo debate en torno del realismo mágico en literatura. Por un lado, Menton señala que la falta de una definición uniforme del término preocupa desde hace varias décadas a los críticos. Recuerda que, ya en el congreso llevado a cabo en agosto de 1973 por el Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, se trató exclusivamente esta problemática: "Se leyeron muchas ponencias, se discutió con vehemencia y Emir Rodríguez Monegal, en su conferencia inaugural, hasta abogó por la eliminación total del término debido al 'diálogo de sordos' entre los colegas" (15). Sin embargo, Menton también observa que "...desde 1973 se ha utilizado el término con mayor frecuencia cada día, a pesar de la falta de uniformidad, por críticos no sólo en América Latina sino también en Europa, Estados Unidos, Canadá y otras partes del mundo" (15). Así, entre la solución salomónica propiciada por Monegal y un sinnúmero de interpretaciones que buscan clausurar la discusión desde una perspectiva analítico-categoría del fenómeno mágicorealista, Menton propone regresar a las enseñanzas de Franz Roh, crítico alemán que introdujo el término "realismo mágico" en su libro *Postexpresionismo, realismo mágico. Problemas de la nueva pintura europea* (1925). "[L]a manera más lógica de proceder", señala Menton, "sería tratar de aplicar los rasgos señalados por Roh de la pintura mágicorealista a la literatura" (15).

En el plano metodológico, el abordaje propuesto contrasta fuertemente con los decálogos básicos del nuevo historicismo y los estudios culturales, muy en boga al momento de la publicación de *Historia verdadera...* (1998). Como señala Menton, estos dos paradigmas “se interesan más en las relaciones entre el arte y la sociedad que en las relaciones entre las artes” (17). Atraído en cambio por una alternativa interdisciplinaria que le brinde una mayor amplitud, Menton apela al principio de “afinidad generacional” de Ortega y Gasset argumentando que,

Aunque los paralelismos entre las artes son un tema polémico desde hace siglos, no cabe ninguna duda sobre la existencia de ciertas semejanzas entre artistas, literatos y hasta legos que pertenecen a la misma generación. Estas semejanzas provienen de experiencias que comparten y que ejercen una gran influencia sobre su actitud hacia la vida (15).

Esta estrategia conduce a Menton a “El hombre muerto”, relato que define como “el primer cuento mágicorrealista de América Latina” (28); sin embargo, no desarrolla una comparación estilística con el post-expresionismo. ¿Qué es exactamente lo que el estilo sencillo de Quiroga nos devela acerca del realismo mágico?

El presente artículo se propone investigar más a fondo que el propio Menton la tesis de que “El hombre muerto” es un texto precursor del realismo mágico. En ciencias naturales, un precursor es una sustancia indispensable o necesaria para producir otra mediante una reacción química. En cuanto precursor, el cuento parece cumplir la función de pre-delinear el género mágicorrealista: se trataría de una *contracción* que atrapa en su singularidad universal los componentes básicos del género en cuanto tal. Sin embargo, su función precursora solo puede ser indispensable y necesaria en la medida en que se auto-trasciende, pues un precursor también es más que sus efectos sobre otras cosas. De hecho, nuestra hipótesis de trabajo es que la realidad de “El hombre muerto” no se agota en su *abrirle-el-paso* a una tradición literaria para posteriormente ser reabsorbido estéticamente por ella, pues, en última instancia, creemos que el cuento

alberga en forma virtual las condiciones concretas de actualización del género mismo: esto que llamaremos "la magia de lo real"¹ y que definiremos provisionalmente no como una negación de lo real, sino como la negación de una realidad ingenua y excesivamente antropocéntrica. Dicho de otro modo, lo que nos interesa es explorar el cuento en su condición de medio refractario para atisbar el ser propio de lo real y facilitar una comprensión filosófica del realismo mágico como género literario. En este sentido, "El hombre muerto" parece plantear una dimensión metafísica que nos obliga a adentrarnos en su textura e identificar allí un espacio trascendental que, más allá de su contenido temático, nos permita poner en perspectiva la transformación literaria del realismo ingenuo que opera en sus líneas. Ahora bien, este espacio trascendental no es una visión desde ningún lugar ni una serie de condiciones formales de posibilidad de la experiencia literaria, sino un reservorio de potencialidades que residen virtualmente en la obra misma. Nuestro trabajo consistirá en localizar en las entrañas del texto ciertas líneas de fuga que nos remitan más allá de su inmediatez, permitiendo movilizar y reorientar su potencial hacia una investigación filosófica en torno a *la magia de lo real*. Dicha investigación se apoyará teóricamente en el debate actual en relación con el nuevo realismo filosófico (también conocido como realismo especulativo o realismo ontológico).²

Consideraciones teórico-metodológicas

Nuestra hipótesis de trabajo requiere una serie de consideraciones teórico-metodológicas previas. En sintonía con el nuevo realismo o realismo especulativo, una tendencia filosófica especulativa que desde hace algunos años se presenta como una alternativa al posmodernismo (Ferraris, 2012; Figal, 2010; Harman, 2002, 2005, 2011; Morton, 2013; Meillasoux, 2015; Shaviri, 2014), partimos aquí del supuesto de que un texto es un agenciamiento que no se agota en sus accidentes o relaciones, sean estas inmanentes o trascendentes, simbólicas, materiales o históricas,

pues de no preservar algo en exceso de sus manifestaciones inmediatas, no habría razón para que su condición fuese a modificarse; su existencia se disolvería en la accesibilidad sincrónica por parte de otros elementos o entes, en un calidoscopio de imágenes internas o en una tapicería de perspectivas externas. A diferencia del formalismo, la fenomenología, el historicismo y los estructuralismos, con sus tendencias a reducir un texto a su contenido literal, a las intenciones del autor, a una serie de interpretaciones por parte de un lector situado o a un simulacro de elementos sociales, políticos o ideológicos, afirmamos aquí la autonomía del texto. Decir que un texto tiene vida propia, que posee una determinada textura, que opone resistencia y desborda con creces sus estructuras ordenadoras no significa apelar a una suerte de vitalismo, mucho menos a una identidad elusiva que siempre difiere de sí misma. Lejos de ser el producto de su tiempo o de una genialidad solitaria y estéril, un texto es una “realidad ejecutante” (Harman, 2002) capaz de auto-regenerarse y proyectarse hacia nuevas relaciones con otros textos y contextos, en virtud de su realidad excesiva: un reservorio de potencialidades en expansión que supera toda tentativa de literalización explícita.

“El hombre muerto” (1920) es un claro ejemplo de un texto cuya autonomía es irreductible a un contexto específico. Su singular potencia reside en su realidad autónoma, su trayectoria y despliegue, que le permite enmarcarse en el debate filosófico actual en torno al nuevo realismo y facilitar una comprensión metafísica del realismo mágico como género literario. Algunos lectores seguramente objetarán que nuestro abordaje incurre en una suerte de anacronismo, pues recoge un elemento perteneciente a un periodo histórico y lo moviliza arbitrariamente hacia una realidad de otro tiempo y otra índole. Se aducirá que la historia no se repite; que aun si “El hombre muerto” pudiese ser leído en clave del nuevo realismo del siglo XXI, estaríamos incurriendo en un acto de violencia hermenéutica. En realidad, partimos del supuesto de que un texto solo puede ser “interpretado” en la medida en que hay algo en él que reclama una interpretación. Como señala el filósofo alemán Gunter

Figal (2010), el hecho de que un texto esté acompañado de una historia que uno puede contar o reconstruir no significa que sea interpretable, pues lo que es interpretable es aquello que se ha desprendido del flujo de la vida (58). Este desprendimiento que solicita una interpretación no es otra cosa que la dimensión absoluta del texto. Pero el término absoluto debe ser tomado en su significado etimológico estricto: como aquello que ronda suelto y está libre de toda determinación. No el absoluto, sino un absoluto. Analicemos más de cerca esta cuestión.

Nuestra exégesis, por ende, no debe quedarse en un mero análisis de contenido o una explicitación del contexto histórico/cultural que acompaña la obra; de hecho, una interpretación que concierne aquello que "ronda suelto" también debe ser más que una mera apreciación subjetiva. ¿Por dónde principiar? Figal (2010) nos ofrece una redefinición muy útil del concepto de interpretación cuya dimensión ontológica nos permitirá encauzar nuestra investigación por la senda correcta: para el filósofo alemán, una interpretación especulativa es una apropiación que presupone un traslado [*carrying over*] (49). La noción de traslado presupone un fuerte anclaje en lo real, aunque solo se trate de una realidad accesible por vía de la especulación. A diferencia del relacionismo nietzscheano, para el que no hay hechos sino apenas interpretaciones (e interpretaciones de interpretaciones), Figal afirma que el punto de extracción de un traslado posee una dimensión sustantiva identificable, aunque solo se trate de un momento del traslado. Con otras palabras, en la medida en que algo debe ser trasladado no es en sí mismo un traslado, sino algo *en* el traslado; esto implica que una idea puede ser trasladada de un contexto a otro, pero lo que se traslada es la idea (52). Con otras palabras, solo esta dimensión absoluta del texto puede ser trasladada en una interpretación que no resulte caprichosa y arbitraria. Por contraste, lo que llamamos "violencia hermenéutica" es mucho más plausible en lecturas que no toman como punto de apoyo aquello que ronda suelto —el *absolutus* del texto en cuanto estilo—, recurriendo en cambio a un movimiento fragmentario, oportunista y parasitario de ciertos rasgos

accesorios, periféricos o de superficie. Partiendo de esta base, introducimos a continuación los decálogos básicos del nuevo realismo con miras a mostrar, por su intermedio, que “El hombre muerto” de Quiroga comprende, en cuanto contracción precursora, las condiciones concretas de la actualización del género mágicorrealista en cuanto tal.

Hacia un pensamiento no correlativo

El célebre dictamen posmoderno de Michael Foucault acerca de “la muerte del hombre” parece estar dirigido al destronamiento de un sujeto ahistórico, entendido como el ente soberano de todo sentido y significación. Sin embargo, más allá del eslogan, esta desarticulación del sujeto moderno (cartesiano) no se produce por arte de magia: sólo es posible a partir de una operación muy concreta, a saber, el colapso de la correlación entre el pensamiento y el ser que es la condición necesaria de la subjetividad moderna al menos desde Kant. En esta sección preparemos el terreno para una indagación especulativa de “El hombre muerto”, cuyo carácter singular coloca al cuento en sintonía con el nuevo realismo, posicionándolo como una alternativa literaria al relato posmoderno en torno a “la muerte del hombre”. Para ilustrar esto, el anclaje de “El hombre muerto” en lo real debe ser contrastado con el anclaje de “la muerte del hombre” en la finitud radical y demás técnicas fragmentarias —el *pastiche*, la ironía, la parodia, la intertextualidad, la auto-referencialidad, la irreverencia, etcétera— de un posmodernismo parasitario (Ferraris, 2012). Para comprender mejor lo que está en juego necesitamos rever, en primer lugar, de qué manera el proyecto posmoderno plantea una “superación” de las distintas formas de correlación entre el ser humano y el mundo, y en segundo lugar, de qué modo el nuevo realismo que refleja poéticamente “El hombre muerto” va más allá de dicha superación.

Para poner todo esto en perspectiva, recurrimos al pensamiento de uno de los filósofos especulativos más importantes: Quentin Meillassoux.

En un artículo titulado, "Devenir inmortal: La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze" (2016), Mario Teodoro Ramírez, uno de los primeros académicos en introducir el nuevo realismo en Latinoamérica, sintetiza en los siguientes términos el pensamiento del filósofo francés:

El 'realismo especulativo', tal como lo expone Meillassoux en su libro *Après la finitude*, plantea en primer lugar un regreso a la filosofía de lo "absoluto", a la posibilidad de establecer 'verdades absolutas' o 'eternas'. Se trata de un giro verdaderamente radical respecto a todo lo que habíamos tenido por aceptado en el pensamiento moderno y posmoderno. El filósofo francés se pronuncia contra el escepticismo, agnosticismo y relativismo dominantes en la filosofía desde el kantismo, según el cual nuestra razón tiene límites y está incapacitada para aprehender la cosa en sí o la realidad tal cual, de lo que se sigue indefectiblemente que no tenemos un criterio fuerte de verdad y que, en última instancia, cualquier cosa puede decirse y cualquier posición legitimarse (38).

En efecto, la filosofía de Meillassoux se caracteriza por una crítica a la crítica, esto es, una crítica de las distintas vertientes del pensamiento moderno que, al menos desde Kant, han contribuido a exacerbar el círculo claustrofóbico de la correlación entre el pensamiento y el ser. Según Meillassoux (2015):

Por 'correlación' entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos 'correlacionismo' a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida (...) El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto "en sí", aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto (29).

En el curso de su investigación, Meillassoux identifica dos vertientes del "correlacionismo",³ además de la posición posmoderna que propone el colapso de la correlación en favor de una finitud radical y del idealis-

mo subjetivista que absolutiza la correlación. Examinemos brevemente cada una de estas cuatro variantes a fin de delimitar el terreno para nuestra indagación de “El hombre muerto”.

En primer lugar, tenemos el correlacionismo “débil” (agnóstico) de Kant, quien sostiene que las cosas en sí son indecidibles (¿existen?, ¿no existen?) pero deben existir al menos formalmente como principio unificador en torno a la figura del sujeto trascendental, pues de lo contrario habría fenómenos sin nada que los fenomenalice. Meillassoux escribe:

Para Kant, si las representaciones que tenemos del mundo no estuvieran gobernadas por conexiones necesarias –lo que él denomina las categorías, y de las que forma parte el principio de causalidad–, el mundo no sería sino un amontonamiento sin orden de percepciones confusas, que no podrían en ningún caso constituir la experiencia de una conciencia unificada. La idea misma de conciencia y de experiencia exige entonces, según él, una estructuración de la representación capaz de hacer de nuestro mundo algo distinto de una sucesión puramente accidental de impresiones sin vínculo unas con otras (150).

Una consecuencia de esta posición, la cual pone de relieve el aparato conceptual del sujeto, es que lo *en sí* se transforma en un misterio incognoscible, apenas pensable desde la lógica mediante el principio de no-contradicción.

En segundo lugar, tenemos un correlacionismo “fuerte”, que Meillassoux vincula al pensamiento de las dos figuras más influyentes de las filosofías continental y analítica del siglo xx: Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein. Esta versión sostiene que las cosas mismas no son ni cognoscibles ni pensables, pues “del mismo modo en que no podemos más que describir las formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento, no podemos más que describir los principios lógicos inherentes a toda proposición pensable, pero no deducir su verdad absoluta” (69). Esta posición desestima lo *en sí* en favor de la correlación misma, y en particular de una correlación más primaria cuyo carácter vinculante y holístico adquiere mayor precedencia (el estar-en-el-mundo, la estructura lógica del lenguaje, etcétera). No obstante, Meillassoux observa que

el correlacionismo fuerte no llega a plantear la inexistencia de lo nouménico, apenas su falta de sentido:

El modelo fuerte se resume entonces en la tesis siguiente: es impensable que lo impensable sea imposible. No puedo fundar en razón la imposibilidad absoluta de una realidad contradictoria o de la nada de todas las cosas, aunque no hay algo determinado que pueda entenderse por estos términos (72).

Cuando el correlacionismo fuerte apunta a una desabsolutización del principio de no-contradicción, deja entreabierta la posibilidad de que lo carente de sentido –lo impensado– pueda existir más allá de nuestra finitud. Porque si la cosa en sí solo es pensable a título de nuestra incapacidad esencial de acceder a un fundamento absoluto de lo que es, esto implica que “no puedo pensar lo impensable, pero puedo pensar que no es imposible que lo impensable sea” (74). Al permitir que las cosas en sí puedan existir más allá de nuestra capacidad de conocerlas o pensarlas, Meillassoux considera que el correlacionista fuerte evita convertirse en un idealista absoluto, pues no elimina los absolutos a partir de una absolutización de la correlación, sino que les otorga una suerte de licencia. Desde esa puerta entreabierta, Meillassoux planteará la posibilidad de una vía de acceso al “gran afuera” más allá de la jaula de cristal que conforma la correlación por medio de la conciencia, el lenguaje, la percepción, etcétera.

Además de los correlacionismos y el subjetivismo absoluto, Meillassoux considera el colapso de la correlación por parte del posmodernismo, posición que nos concierne más directamente. Se trata de una extensión del correlacionismo duro heideggeriano basada en el concepto de “facticidad” –la idea de una situación que es ella misma finita– que se aplica a la correlación misma:

Los filósofos que –como los partidarios de la “finitud radical” o de la “posmodernidad”– sostengan por el contrario que todo universal sigue siendo un resto mistificador de la antigua metafísica, pretenderán que hay que pensar la facticidad de nuestra relación con el mundo al modo de una situación ella misma finita, en

principio, y de la que sería ilusorio creer que podríamos sustraernos hasta alcanzar enunciados cuya validez fuera la misma para todo hombre, en toda época y lugar. Las correlaciones que determinan nuestro “mundo” se identificarán así con la situación inherente a una época determinada de la historia del ser, a una forma de vida dotada de sus propios juegos de lenguaje, a una comunidad cultural e interpretativa determinada, etcétera (75).

La fragmentación posmoderna que da lugar a una multiplicidad de creencias, interpretaciones y puntos de vista relativos e inconmensurables parece haber degenerado, según Meillassoux, en un retorno indiscriminado del fanatismo religioso, pues “...cuanto mejor armado está el pensamiento contra el dogmatismo, más desguarnecido parece estar contra el fanatismo” (84). Ante esta situación, el filósofo francés sostiene que es necesario “encontrar en el pensamiento un poco de absoluto, el suficiente, en todo caso, para oponerse a las pretensiones de aquellos que se querrían sus depositarios exclusivos, por el solo efecto de alguna revelación” (85). Para Meillassoux, lo absoluto no correlativo al pensamiento es alcanzable, en última instancia, a través de la matematización. En cambio, para la ontología orientada a objetos (Harman, 2002, 2005, 2011; Morton, 2013; Shaviri, 2014), lo absoluto reside en los objetos mismos. Veamos brevemente en qué consiste esta segunda vertiente del nuevo realismo.

Según Harman (2011), uno de los fundadores de la ontología orientada a objetos, los objetos no son una cosa física ni una permanente presencia puesta frente a sí por el hombre, sino una realidad autónoma irreductible a sus accidentes y relaciones, una unidad estilística que solo es accesible de manera indirecta u oblicua, es decir, a través de una alusión. Esta definición sugiere que no solo son objetos los diamantes, las cuerdas y los neutrones, sino también los ejércitos, los monstruos, los círculos cuadrados y las comunidades internacionales. En efecto, para Harman, la ontología debe ser capaz de responder por todos ellos sin descalificarlos o reducirlos a una nulidad despreciable. Una consecuencia inmediata de esta ampliación horizontal (óptica) del universo es que “la carpintería de las cosas” (Harman, 2005), aquello que hace que los objetos se relacionen entre sí y hasta

consigo mismos, no puede ser un instrumento humano como el lenguaje o la percepción, tampoco un acontecimiento o un flujo primordial del devenir, sino parte integral de los objetos mismos. En este sentido, para Harman como para la fenomenología, no es posible construir el objeto a partir del agrupamiento de elementos básicos, simbólicos, materiales o históricos, pues el todo es más que la suma de las partes. Sin embargo, a diferencia de la fenomenología, Harman considera que tampoco es posible que las partes individuales emerjan de un todo trascendental (la conciencia), pues cada objeto es portador de una realidad autónoma singular. Siguiendo esta línea argumental, Harman (2005) concluye que la suma de las partes también es más que el todo que las aúna, pues una totalidad siempre es una simplificación de sus partes. Para ilustrar esto, cita el ejemplo de un molino que, como totalidad, transforma sus partes (sus aspas, su motor, sus engranajes, etcétera) en caricaturas de sí mismas al hacerlas cumplir una función específica (94). Si bien el molino necesita de sus partes para ser lo que es y en cierto modo las trasciende, ejerciendo una cierta influencia sobre ellas, nunca las utiliza en su realidad total; el molino como unidad nunca agota las posibilidades de sus partes.

Con estos recursos del nuevo realismo y la ontología orientada a objetos, intentaremos a continuación mostrar de qué manera “El hombre muerto” nos brinda acceso a una suerte de “gran afuera” que evita el colapso posmoderno de la correlación sin recaer en el dogmatismo, el escepticismo o el trascendentalismo. Esta dimensión absoluta es una suerte de orden estético –irregular pero coherente– en el que los objetos autónomos se imponen sin convertirse ellos mismos en entes necesarios.

El gran afuera de “El hombre muerto”

El cuento de Quiroga describe los últimos momentos de un hombre que acaba de sufrir un accidente absurdo al terminar su trabajo y se muere: se está muriendo. Lo notable del cuento es que ni el accidente

ni la muerte responden a las concepciones más habituales de dichos términos. Comencemos por el accidente: lo primero que debemos destacar es que éste no resulta de un error de cálculo, sino de una sublevación de los objetos técnicos, los cuales, paradójicamente, el protagonista parece conocer demasiado bien: “Tras diez años de bosque”, se nos advierte, “él sabe muy bien cómo se maneja un machete de monte” (3). La realidad, sin embargo, contradice las apreciaciones de un narrador que a lo largo del relato irá perdiendo su condición omnipresente para transformarse en una figura vacilante y evanescente. En efecto, queda más que claro desde el inicio que el personaje no está situado kantianamente en el centro de su mundo, sino que convive en igualdad de condiciones con otros objetos no humanos: “El hombre y su machete acababan de limpiar la quinta calle del bananal” (2). Desde una perspectiva afín a la filosofía de la técnica, podemos afirmar que el machete no se presenta aquí como una herramienta neutra o un medio hacia un fin que el personaje utiliza a voluntad y sin efectos colaterales; se trata más bien de una suerte de “extensión del hombre” (McLuhan, 1964) que impone sus propias inclinaciones. Desde una perspectiva más afín a la ontología orientada a objetos, diremos que la herramienta es, en cuanto objeto, una unidad irreductible cuya realidad autónoma nos confronta y se empeña en persistir en su ser. El accidente es –justamente– producto de esta resistencia de los objetos, es decir, de su contingencia necesaria:

Mas al bajar el alambre de púa y pasar el cuerpo, su pie izquierdo resbaló sobre un trozo de corteza desprendida del poste, a tiempo que el machete se le escapaba de la mano. Mientras caía, el hombre tuvo la impresión sumamente lejana de no ver el machete de plano en el suelo (2).

Para Meillassoux, el término contingencia es el único rasgo necesario del ser. Por contingencia, el filósofo francés no se refiere a la precariedad empírico-fáctica de los entes intramundanos, es decir, a su eventual perecer, sino a la “irrazón” que gobierna su dinámica: al hecho singular de que un objeto puede ser esto o aquello o bien seguir siendo lo que es sin que esto

implique necesariamente una contradicción. De hecho, para Meillassoux, solo un ente necesario es en rigor contradictorio, dado que puede ser y no ser a la vez, estar y no estar al mismo tiempo; por el contrario, un ente contingente es esto, *luego* aquello, *después* esto otro. Este estado de situación parece remitirnos a una filosofía de procesos que pone el énfasis en un flujo primordial del devenir. Sin embargo, como veremos más adelante, Meillassoux va mucho más allá de la tradición inaugurada por Heráclito, pues plantea un devenir absoluto en el que la contingencia del ente presupone al ente contingente. Con otras palabras, la contingencia del ente se funda en la contingencia absoluta, es decir, en la posibilidad real que la facticidad del mundo (sus leyes, sus principios lógicos, sus condiciones de posibilidad) también puedan modificarse sin previo aviso. Esto supone que la realidad es una suerte de "híper-caos" que desborda las estructuras invariantes del mundo, pues no hay razón suficiente, ni leyes necesarias, ni principios trascendentes que establezcan dicho caos. Para Meillassoux, la normalización del caos debe emanar del caos mismo: de su persistencia en seguir siendo caos. En esta contextura, el fin del antropocentrismo parece ir acompañado de una antropomorfización de los objetos. A diferencia de la tesis newtoniana, para la cual toda causa genera un efecto proporcionalmente opuesto, estamos aquí ante una asimetría de contacto en la que la respuesta de los objetos a los estímulos externos parece superar toda expectativa: en la medida en que la realidad no responde a ninguna ley más que su irrazón, cualquier cosa puede suceder. La irrazón, sin embargo, no debe confundirse con una sinrazón en la que el universo degeneraría en una yuxtaposición incoherente, o en una suerte de holismo orgánico en el que todo conecta con todo sin criterio. Para Meillassoux, la irrazón del híper-caos viene a plantear su propio orden: un orden en el que la única necesidad real es la contingencia absoluta como posible absoluto.

Regresemos a "El hombre muerto". Otro aspecto de "la caída" del protagonista que pone en evidencia la autonomía de los objetos en un universo absolutamente contingente es el hecho singular de que el machete desaparece rápidamente del campo de percepción del protagonista:

este objeto parece adquirir sin previo aviso una constitución extraña que desafía el sentido común y cualquier tentativa de ordenamiento lógico. De hecho, hay un momento de estupefacción inmediatamente después de la caída, un encuentro con el carácter multiestable del machete que deja en suspenso el pensamiento correlativo por parte del sujeto:

Estaba como hubiera deseado estar, las rodillas dobladas y la mano izquierda sobre el pecho. Sólo que tras el antebrazo, e inmediatamente por debajo del cinto, surgían de su camisa el puño y la mitad de la hoja del machete, pero el resto no se veía (2).

Nótese que el hombre vencido debe contentarse con un perfil imperfecto y caricaturesco del machete real cuya realidad se oculta en lo profundo, a la vez que ejerce todo su poder sobre el protagonista como un agente capaz de matar a su modo:

Eché una mirada de reojo a la empuñadura del machete, húmeda aún del sudor de su mano. Apreció mentalmente la extensión y la trayectoria del machete dentro de su vientre, y adquirió fría, matemática e inexorable, la seguridad de que acababa de llegar al término de su existencia. La muerte (2).

Pasemos ahora a la manera peculiar en que el personaje experimenta su propia muerte. Lo primero que notamos es que la experiencia difiere significativamente de la concepción moderna (burguesa) de la muerte como acontecimiento trágico y ceremonial, pues la muerte no se presenta aquí como un hecho puntual que transcurre en un determinado momento y lugar en tiempo y espacio, separando el mundo de la vida de un más allá trascendente, sino que se manifiesta como una suerte de proceso continuo, un nexo entre la vida y la muerte, una zona gris donde el tiempo parece detenerse y la diferencia entre estar muerto y morir es una fina línea:

No han pasado dos segundos: el sol está exactamente a la misma altura; las sombras no han avanzado un milímetro. Bruscamente, acaban de resolverse para el hombre tendido las divagaciones a largo plazo: se está muriendo. Muerto. Puede considerarse muerto en su cómoda postura. Pero el hombre abre los ojos y mira. ¿Qué tiempo ha pasado? (2).

En relación con el tiempo, tenemos aquí otra indicación del destroamiento realista del sujeto moderno. Al respecto, debemos recordar que para Kant, a diferencia de Descartes, el tiempo no es algo externo al sujeto, sino una forma pura inherente a los esquemas conceptuales del aparato trascendental. Esto nos da la pauta que la aparente desincronización de "El hombre muerto" con su tiempo parece marcar el pulso de una transición del antropocentrismo a la planicidad ontológica que se impone a lo largo del relato. En efecto, el tiempo parece ser reapropiado gradualmente por los objetos, los cuales temporalizan a su manera la realidad del cuento: "Sabe bien la hora: las once y media... El muchacho de todos los días acaba de pasar el puente" (3).

El tratamiento de la muerte como acontecimiento primario ya de por sí posiciona a "El hombre muerto" como un precursor no solo del realismo mágico en literatura, sino también de toda una tradición ontológico-existencial en filosofía que se instala formalmente con la publicación de *El ser y el tiempo* (1927) de Martin Heidegger.⁴ La noción ontológico-existencial de un ser humano extendido, esto es, arrojado al mundo, entre las cosas y proyectándose hacia sus posibilidades futuras, implica una descentralización considerable de la concepción atomística del sujeto como sustancia pensante. Plantea incluso una alternativa mucho más radical que el trascendentalismo kantiano, con su énfasis en una accesibilidad epistémica a la realidad fundada en la sensibilidad y el entendimiento. En Heidegger tenemos una subjetividad que no parece depender de las condiciones formales de posibilidad de un sujeto trascendental y sus facultades, sino de una comunión más primordial entre el *Dasein* y su mundo, un estar-en-el-mundo. Para Heidegger, la esencia del *Dasein* es el cuidado [*Sorge*] y la estructura del cuidado es la temporalidad [*Zeitlichkeit*], esto es, el horizonte de comprensión del ser. Según Heidegger, dicho *rappport* entre el *Dasein* y su mundo adquiere un carácter auténtico a partir de una toma de conciencia de la finitud radical, es decir, a partir del llamado de la conciencia y el ser-para-la-muerte.

Curiosamente, en los siguientes párrafos de “El hombre muerto” encontramos a un narrador que, en plena confusión, se permite filosofar acerca de la muerte tal como es concebida en la cotidianidad, es decir, desde la óptica del entendimiento medio:

La muerte. En el transcurso de la vida se piensa muchas veces en que un día, tras años, meses, semanas y días preparatorios, llegaremos a nuestro turno al umbral de la muerte. Es la ley fatal, aceptada y prevista; tanto, que solemos dejarnos llevar placenteramente por la imaginación a ese momento, supremo entre todos, en que lanzamos el último suspiro.

Pero entre el instante actual y esa postrera expiración, ¡qué de sueños, trastornos, esperanzas y dramas presumimos en nuestra vida! ¡Qué nos reserva aún esta existencia llena de vigor, antes de su eliminación del escenario humano!

Es éste el consuelo, el placer y la razón de nuestras divagaciones mortuorias: ¡Tan lejos está la muerte, y tan imprevisto lo que debemos vivir aún! (2).

Desde una perspectiva heideggeriana, esta reflexión puede ser tomada como una crítica a la medianía [*Durchschnittlichkeit*] en cuanto modo de ser de lo uno, o lo que Heidegger llama la publicidad [*die Öffentlichkeit*]. Desde una óptica más afín al nuevo realismo, parece remitirnos a la impotencia de un narrador que es incapaz de estar a la altura de las circunstancias: sus reflexiones no son una ficcionalización que busca darle sentido al impacto de una realidad objetual que lo supera. En efecto, con la debacle del protagonista y la gradual obsolescencia del narrador, accedemos a una aprehensión de la muerte que parece ir más allá del correlacionismo fuerte propiciado por el propio Heidegger, para quien la muerte es el horizonte último e infranqueable de posibilidad del *Da-sein*. Como sabemos, en *El ser y el tiempo*, Heidegger concibe la muerte como un fenómeno de vida, lo cual representa un gran avance respecto del dogmatismo (religioso y ateo); sin embargo, es incapaz de pensar la muerte más allá de la finitud radical, es decir, de la correlación pre-conceptual entre el *Dasein* y su mundo.

Por el contrario, “El hombre muerto” parece brindarnos acceso a una dimensión exterior al círculo correlacional entre el pensamiento y el ser: una suerte de “gran afuera” o “reino de este mundo” en el que la vida

toda del protagonista se pone en perspectiva no a partir de sí mismo, sino en función de los objetos circundantes que nos anclan al mundo. Se trata de un espacio "interobjetivo" (Morton, 2013: 26) en el que, a diferencia del mundo circundante [*Umwelt*] propiciado por Heidegger, cada cosa se destaca no en función de propósitos humanos específicos, sino a partir de su estilo propio y singular en el marco de una "democracia de objetos" (Bryant, 2011):

Por entre los bananos, allá arriba, el hombre ve desde el duro suelo el techo rojo de su casa. A la izquierda entrevé el monte y la capuera de canelas. No alcanza a ver más, pero sabe muy bien que a sus espaldas está el camino al puerto nuevo; y que en la dirección de su cabeza, allá abajo, yace en el fondo del valle el Paraná dormido como un lago. Todo, todo exactamente como siempre; el sol de fuego, el aire vibrante y solitario, los bananos inmóviles, el alambrado de postes muy gruesos y altos que pronto tendrá que cambiar... (3).

A diferencia de la concepción atea de la muerte, según la cual el ser humano y su mundo se disuelven en una suerte de *nada* que todo lo aniquila, y en contraposición también con la concepción religiosa que plantea un develamiento final del misterio humano en el reino de los cielos, "El hombre muerto" viene a plantear una realidad de otra índole: el humano deviene práctico-inerte, un objeto entre objetos. Esta posición no debe confundirse con la antropología estructural de Lévi-Strauss, que considera al ser humano como cosa entre cosas y trata de disolver al sujeto; tampoco guarda relación alguna con los dictámenes posmodernos de Roland Barthes y Michel Foucault acerca de la muerte del autor y del hombre. Se trata más bien de una ampliación horizontal (óptica) que incluye y contempla a todos los objetos por igual, incluido el ser humano. En palabras de Harman (2011), no todos los objetos son iguales, pero todos son igualmente objetos. Dichos objetos no son cosas físicas, sino realidades autónomas que ejercen su influencia en algún lugar del cosmos.

Ya hemos mencionado que a medida que el hombre muere, el narrador realista, empírico y positivista, también va perdiendo su certitud al verse poco a poco desbordado por las cosas:

¡Muerto! ¿Pero es posible? ¿No es éste uno de los tantos días en que ha salido al amanecer de su casa con el machete en la mano? ¿No está allí mismo con el machete en la mano? ¿No está allí mismo, a cuatro metros de él, su caballo, su malacara, oliendo parsimoniosamente el alambre de púa?
¿Qué pasa, entonces? ¿Es ése o no un natural mediodía de los tantos en Misiones, en su monte, en su potrero, en el bananal ralo? (3).

Esta alienación del narrador omnisciente puede ser tomada como un desplazamiento del ego, parte de una transición hacia un pensamiento no correlativo en el que ya no se nos cuenta lo que sucede, sino que los objetos comienzan a presentarnos ellos mismos la historia sin mediaciones: “Ha sido arrancado bruscamente, naturalmente, por obra de una cáscara lustrosa y un machete en el vientre” (3). Los objetos ya no se rinden ante la manipulación práctica ni son accesibles desde la teoría; por el contrario, se muestran tal como son en sí mismos: “Gramilla corta, conos de hormigas, silencio, sol a plomo... Nada, nada ha cambiado” (3). En palabras de Shaviro (2014), los objetos parecen estallar en su singularidad, paralizándonos con su encanto y desbordando cualquier intento de estabilización, categorización o descripción analítica. El resultado es una suerte de experiencia estética en la que un sujeto desinteresado es atraído por un objeto indiferente: un orden bello que va más allá de la praxis, la epistemología, incluso la ética. Puesto de otro modo, la relación del hombre muerto con los objetos no se rige ya por una accesibilidad antropocéntrica:

Desde hace dos minutos su persona, su personalidad viviente, nada tiene ya que ver ni con el potrero, que formó él mismo a azada, durante cinco meses consecutivos, ni con el bananal, obras de sus solas manos. Ni con su familia (3).

Estamos ante una muerte sin mediaciones o, en términos de la filosofía de Meillassoux, en un “gran afuera” que no se corresponde con el “afuera claustal” del mundo humano, mucho menos con un mundo platónico de formas perfectas. Se trata más bien de una suerte de ultramundo donde la inmanencia sería completa y sin defecto. En este

ultramundo la muerte es un ejemplo paradójico y a la vez paradigmático de algo que se da pero que no se da al pensamiento contemplativo, pues para conocer algo es necesario estar en el mundo.

En relación con esto último, "El hombre muerto" ejemplifica lo que para Meillassoux es una dilatación y disipación del ser vivo en su entorno, esto es, un devenir *activo* que contrasta con un devenir *reactivo* centrado en la contracción y concentración del ser vivo sobre sí mismo. Ramírez (2016) elucida esta distinción en los siguientes términos:

Al contrario de lo que dicen estas palabras, el devenir reactivo es la posición en la que el ser viviente se apropia activamente del mayor número de recursos del entorno para su consolidación y, al fin, su cierre sobre sí mismo. El devenir activo, por su parte, consiste en una cierta "pasividad", en la que el viviente se abre a tal grado a su entorno que ya sólo recibe sin devolver y que termina disolviendo su unidad en el todo (44).

Y agrega:

Meillassoux da un paso más en su reflexión, un paso verdaderamente audaz: las dos formas de vida en realidad son, afirma, dos formas de *muerte*. No hay diferencia. La vida lleva el signo de la muerte, la vida está carcomida por el hado de la mortandad, de la finitud (44).

Según Ramírez, estamos ante un "más allá de este mundo", es decir, un mundo del "más allá" que, sin embargo, seguirá siendo parte de este mundo:

Se tratará de un nuevo mundo, o de un nuevo estadio del mundo, de absoluta novedad. Un estadio donde las leyes de la naturaleza actuales dejarán de operar y donde será posible acceder a la divinidad y a la inmortalidad, es decir, a la justicia absoluta (44-45).

El "reino de este mundo" es precisamente un más allá que sigue siendo un más acá. Un rasgo fundamental de este plano de inmanencia es el hecho de que, como señala Harman, todos los objetos son igualmente objetos. Esta simetría debe incluir también al propio dios, razón por la

cual Meillassoux habla de la necesidad de una “inexistencia divina”, de un “Dios virtual” que puede llegar, pero no necesariamente, pues nada es necesario en el universo. El hombre muerto tal vez espere a un “Dios por venir”, pero en ningún momento apela a un ente supremo para que clausure su existencia. En principio, la concreción de su muerte no tiene nada que ver con un ente supremo, sino con la actualización de un universo “interobjetivo” que, desde una reflexividad radical, pone toda su vida en perspectiva:

Ya es la hora... ¡Pero es uno de los tantos días, trivial como todos, claro está! Luz excesiva, sombras amarillentas, calor silencioso de horno sobre la carne, que hace sudar al malacara inmóvil ante el bananal prohibido (4).

Nótese que morir se parece ser una tarea más, como tantas otras de la vida cotidiana, un estar entre las cosas y reencontrarse con ellas en una configuración última de objetos:

...Muy cansado, mucho, pero nada más. ¡Cuántas veces, a mediodía como ahora, ha cruzado volviendo a casa ese potrero, que era capuera cuando él llegó, y antes había sido monte virgen! Volvía entonces, muy fatigado también, con su machete pendiente de la mano izquierda, a lentos pasos. Puede aún alejarse con la mente, si quiere; puede si quiere abandonar un instante su cuerpo y ver desde el tejamar por él construido, el trivial paisaje de siempre: el pedregullo volcánico con gramas rígidas; el bananal y su arena roja; el alambrado empequeñecido en la pendiente, que se acoda hacia el camino. Y más lejos aún ver el potrero, obra sola de sus manos (4).

Esta descripción parece desarrollarse a partir de lo que Meillassoux llama un modelo “sustractivo” que permite un acceso directo a la realidad y no un doblamiento subjetivo de la misma. En palabras de Ramírez, “[S]e trata, pues, de *sustraer* a la conciencia para mantenernos en el devenir puro” (41). No obstante, para evitar que esta situación degenera en un devenir indiferenciado, plano y empobrecido, Meillassoux introduce el concepto de “interceptores”, según el cual el devenir son los flujos y sus intercepciones. Ramírez esclarece este aspecto de la filosofía de Meillassoux en los siguientes términos:

El puro flujo, el puro movimiento, no es suficiente para formar un devenir, un dinamismo. Pero no es necesario introducir ninguna instancia trascendente, los cortes en el devenir son los efectos inmatriciales del propio devenir, los que, gracias a la memoria, abren una dimensión virtual en el devenir que es el devenir o el flujo de interceptores, constituyendo el tiempo del “Aion”, el tiempo eterno de lo “virtual”, como del que habla Deleuze en la *Lógica del sentido* (42).

A diferencia de la muerte del hombre, “El hombre muerto” va más allá del límite epistemológico en el que se sitúa la posmodernidad, y reconoce que la relatividad, la diversidad y la contingencia atañen no a una accesibilidad al mundo, sino al mundo en cuanto tal: un mundo caótico que, sin embargo, no se disuelve en un sinsentido.

En síntesis, “El hombre muerto” plantea la posibilidad de devenir inmortal, que no es otra cosa que el triunfo de un imanentismo absoluto en el que los “interceptores” que regulan el flujo no son más que los objetos mismos. El cuento termina con una escena muy sugestiva en el que hombre ya muerto –devenido inmortal– adquiere una visión totalizadora que le permite contemplarse a sí mismo a partir de la solidaridad de los demás objetos.

Sería errado confundir este escenario con la idea cristiana de la ascensión del alma, es decir, con un trascendentalismo religioso o espiritual. Nótese que el hombre abandona su cuerpo con la mente, no con el alma; y que la descripción, aunque universal, sigue siendo singular. No estamos ante una perspectiva aséptica ni ante una visión desde ningún lugar: se trata más bien de una perspectiva ubicua y a la vez anclada en el *tejamar*, objeto que cumple una función parecida al (aunque diferente del) *aleph* borgiano. En el cuento de Borges, un hombre de carne y hueso accede a una visión infinita del universo que en cierto modo lo desborda. Dicha visión consiste en un acceso epistémico que se ve coartado por la finitud del personaje, demasiado humano para estar a la altura de lo que descubre e incapaz de articular antropocéntricamente sus nuevos conocimientos de manera coherente. En “El hombre muerto”, en cambio, el tejamar es el punto de apoyo de un encuentro no correlativo con

el universo, es decir, de un acceso del pensamiento allí donde no hay pensamiento.

A simple vista, resulta curioso que Quiroga haya elegido un objeto tan sencillo como punto nodal. Desde una perspectiva semiológica, se podría argumentar que el tejamar (una teja a base de tierra cruda estabilizada, adicionada con cementantes, ingredientes químicos y fibras naturales o sintéticas) simboliza el regreso del hombre muerto a la naturaleza. Pero el problema con una interpretación de esta índole es que confunde el objeto con lo que representa, reduciendo de paso el relato a un dogmatismo metafísico centrado en lo natural como totalidad de la que las cosas individuales emergen. Desde una perspectiva especulativa, lo que nos interesa es el principio de simetría presupuesto en la elección del tejamar, es decir, la idea que un objeto relativamente simple pueda ser el punto de apoyo de un encuentro no correlativo con el “gran afuera”. Podríamos ir incluso un poco más allá y argumentar que la perspectiva del tejamar se sitúa en un plano intermedio de realidad, justo entre una perspectiva divina y una perspectiva científica. De este modo, siguiendo el pensamiento de Harman (2011), es posible afirmar que estas dos perspectivas encarnan dos estrategias reductivas que violentan, cada una a su manera, la realidad objetual del universo: por un lado, la perspectiva divina recurre a una estrategia de “sepultamiento” (*overmining*) que entierra los objetos bajo un manto simbólico; por otro, la perspectiva científica acude a la “demolición” (*undermining*) de los objetos, transformándolos en una serie de elementos constitutivos básicos como átomos y moléculas. Por contraste, la perspectiva del tejamar es el punto más alto de un espacio interobjetivo absoluto. La diferencia con el *aleph* debería resultar ahora más clara: en el cuento de Borges, el punto de acceso al universo mantiene la división metafísica entre el sujeto y el mundo, el pensamiento y el ser (en el mejor de los casos representa una forma de accesibilidad antropocéntrica potenciada, infinita). Por contraste, “El hombre muerto” ha alcanzado un contacto íntimo sin mediaciones con las cosas mismas: su trascendencia no es una ascensión

al reino de los cielos, ni una disolución en el bajo-fondo de la nada, sino una reabsorción estética por parte de un orden objetual.

Para resumir nuestra exégesis hasta aquí, diremos que “El hombre muerto” nos brinda acceso a una suerte de “gran afuera” no correlativo al pensamiento antropocéntrico: un ultramundo contingente, irregular pero coherente, en el que la vida y la muerte parecen superponerse en un plano de inmanencia perfecta, un “reino de este mundo” en el que los objetos se imponen. El cuento es anti-dogmático en cuanto plantea una ontología plana donde no hay un ente necesario ni una razón suficiente que justifique todos lo que existe, o en palabras de Meillassoux, “[L]o absoluto es la imposibilidad absoluta de un ente necesario” (94). En consecuencia, todos los objetos parecen convivir en un mismo nivel intermedio de realidad en el que también están insertos el protagonista y el propio narrador. Con estos recursos estamos en condiciones, ahora sí, de esbozar una respuesta al interrogante implícito en la comparación fugaz pero reveladora de Menton: ¿qué es exactamente lo que el estilo sencillo de Quiroga nos devela acerca del realismo mágico?

La magia de lo real

A diferencia de Menton, creemos que el estilo de “El hombre muerto” no consiste en captar desde una óptica fotográfica la mera presencia de las cosas, si por ello entendemos una descripción explícita de ciertos rasgos de superficie conforme a una epistemología objetivista, o bien una aparición fenomenológica ante la conciencia de un sujeto observador. Una alternativa ontológica a estas dos opciones consiste en plantear –a la manera de Heidegger– que el estilo no representa, sino que devela una realidad oculta en un trasfondo indiferenciado. Como hemos visto, el correlacionismo “fuerte” heideggeriano supera con creces la lógica de la representación. Sin embargo, como señala Meillassoux, no logra atravesar la facticidad de la correlación misma, pues solo nos ofrece un *rapport*

más primario –pre-reflexivo y pre-conceptual– entre el pensamiento y el ser. En rigor, dicho *rapport* mantiene el cara a cara de la correlación y confunde lo dado con lo real, lo *para sí* con lo *en sí*. En la medida en que el estilo continúe siendo pensado en términos instrumentales, es decir, como algo que el autor posee y proyecta a voluntad sobre el relato, seguiremos confinados a un esquema de accesibilidad antropocéntrica al mundo. Por contraste, lo que nuestra exégesis ha pretendido mostrar es que en “El hombre muerto” los objetos mismos son portadores de un estilo ontológico, esto es, el principio ordenador de un espacio interobjetivo. Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de nuestra exégesis del cuento para una caracterización más general y amplia del género literario mágicorrealista?

Afirmar que un texto es una realidad autónoma irreductible; que el estilo es una “suerte de” que deriva de los objetos mismos y que la contracción precursora de “El hombre muerto” contiene las condiciones concretas de actualización del género mágicorrealista, significa ante todo oponerse a una serie de tentativas de definiciones contextuales fundada en perspectivas socioculturales o geopolíticas. Como bien señala Eva Aldea (2011), este tipo de definiciones relacionales abundan entre quienes encaran el género desde el posmodernismo o los estudios postcoloniales (recordemos que el propio Menton tuvo que circunnavegar la influencia del historicismo y los estudios culturales, optando en cambio por regresar a los principios pictóricos de Franz Roh). Por lo general, estos críticos “críticos” parten del supuesto incuestionado de que el realismo mágico implica la resolución de la antinomia entre la magia y lo real. Para ellos, lo real y lo mágico representan, respectivamente, culturas capitalistas y pre-capitalistas, coloniales y autóctonas, hegemónicas y periféricas, racionales e irracionales. Y la resolución de esta antinomia debe pasar por la sublevación de los segundos. Por su parte, Aldea identifica una importante contradicción en este abordaje, pues para que la hibridación ocurra en un texto mágicorrealista las dos culturas o niveles de realidad deben poder ser percibidos como separados y distintos. Sos-

tiene además que la relación entre lo real y lo mágico debe poder ser definida textualmente, pues la mera presencia contextual de dos culturas, visiones o niveles de realidad no son suficientes para distinguir el realismo mágico de cualquier otro tipo de escritura que atañe a dos culturas.

La crítica de Aldea al relacionismo contextual es compatible con la posición de los nuevos realistas y significa un gran avance en la tentativa de esclarecer el misterio del género que nos convoca. Apoyándose en un puñado de críticos que ha optado por acercamientos más bien formales al género (Chanady, 1985; Warnes, 2009), Aldea recurre al pensamiento de Gilles Deleuze a fin de explorar las propiedades ontológicas de lo real y lo mágico en lugar de sus conexiones antropológicas. Desde una perspectiva deleuziana que pone el énfasis en una realidad deseante, Aldea plantea que solo a partir de un entendimiento del funcionamiento maquínico del término se puede analizar el género en contexto. Ahora bien, también aclara que una definición no puede ser formulada a través de una resolución de la antinomia entre lo real y lo mágico, sino a través de las diferencias entre los dos niveles tomando como vía de acceso la perspectiva del narrador omnipresente, occidental, realista, empírico y positivista. Con pocas palabras, Aldea plantea un abordaje que consiste en identificar la manera en que la magia en el realismo mágico es percibida como diferente, aunque sea narrada en forma realista. Dicho abordaje debe ser capaz de articular las condiciones tanto de lo real como de lo mágico en el texto sin privilegiar el uno por sobre el otro, y centrarse en las diferencias entre ambos sin reducirlas a un *pastiche* posmoderno.

Una discusión exhaustiva de la propuesta de Aldea excede los límites de este artículo, por lo que solo nos abocaremos aquí a una serie de reflexiones generales tendientes a diferenciar a grandes rasgos su estrategia deleuziana de nuestra estrategia especulativa. Para el nuevo realismo, la filosofía de Deleuze permanece dentro de los límites del correlacionismo. Como señala Ramírez, el filósofo francés da por supuesto el *dictum* kantiano de los "límites de la razón", pues aunque trató –al igual que Heidegger– de "pensar" más allá de la razón, ambos cedieron como sea

al supuesto de que la razón era incapaz de acceder a la cosa en sí y establecer verdades absolutas (38). En el análisis de Aldea esto queda de manifiesto en su dependencia del narrador, que presupone una accesibilidad antropocéntrica al texto. Por otro lado, su énfasis en la noción deleuziana de un “Ser unívoco”, es decir, un ser con dos caras, lleva a la autora a concluir que la fuerza del texto reside en una tensión irresuelta entre lo real y lo mágico. Según Aldea, lo real se correspondería con lo actual y lo mágico con lo virtual en la filosofía de Deleuze. Ambos niveles se complementarían sin fundirse del todo, contribuyendo así a una ampliación de lo real. Pues bien, aunque celebramos esta superación del *pastiche* y la hibridación, es decir, del colapso posmoderno de la correlación, creemos que lo virtual deleuziano no contempla la posibilidad de una dimensión absoluta como la que nos brinda “El hombre muerto”. Veamos por qué.

Para garantizar la posibilidad de novedades absolutas, Meillassoux radicaliza la noción del devenir deleuziano con su noción de la contingencia absoluta o “súper-caos”. Ramírez explica que

Del principio de la contingencia absoluta se sigue el reconocimiento del carácter innovador y creador del devenir, pero en un sentido extremo. Meillassoux retoma el concepto de “virtualidad” de Deleuze para caracterizar un devenir que va más allá de la “potencialidad” –referida a lo que “puede” darse conforme a las condiciones existentes– y habla de “virtualidad” para referir aquello que parece imposible pero que sin embargo puede surgir de forma explosivamente inesperada (45).

Sobre esta noción radicalizada de virtualidad, Meillassoux introduce su idea de un “dios virtual” que, en contraposición con el dios actual, no es un ente supremo necesario. Dice Ramírez:

El Dios virtual es la figura o el símbolo de lo que Meillassoux llama el “cuarto mundo”, el mundo “más allá”, mundo de la justicia absoluta, el mundo de la inmortalidad y la eternidad. Lo llama “cuarto mundo” en cuanto sucede a los tres mundos previos: el de la materia, el de la vida y el del pensamiento (46).

Para Meillassoux, solo la postulación de la posibilidad de una inmortalidad puede salvar a la inmanencia de su reducción a la finitud,

a la falta, a la insuficiencia y al fracaso. Al limitar la inmanencia a este mundo, Deleuze fue incapaz de pensar la inmortalidad y un análisis de-leuziano del realismo mágico es incapaz de contemplar lo que sucede en "El hombre muerto".

Conforme lo anterior, el problema con la interpretación de Aldea es que lo real sigue siendo lo dado: "la expresión de un campo territorial de la historia y la política" (149). Para nosotros, en cambio, el realismo mágico pasa por la descolocación antropocéntrica ante la emergencia de la magia de lo real: lo real que ya no se corresponde con lo dado a la conciencia, a la praxis o a la teoría; lo real como una experiencia estética que cancela la correlación desde el mismo momento que un sujeto desinteresado es atraído por un objeto indiferente, autónomo e irreductible. El verdadero carácter subversivo del género mágicorrealista estaría vinculado entonces a las siguientes condiciones concretas de actualización: 1) una ampliación horizontal (óptica) de la realidad en la que todos los objetos son igualmente objetos y conviven en igualdad de condiciones; y 2) una ampliación vertical (ontológica) en el que los objetos son irreducibles a una cosa física o permanente presencia, pues poseen una realidad inexplicable a través del acceso antropocéntrico. El resultado de este destronamiento del sujeto –de su devenir objeto– es una realidad extraña en la que los objetos nunca se muestran por completo y cualquier cosa puede suceder, sin que esto implique una total incoherencia. Lo que en última instancia caracteriza al género mágicorrealista no es una antinomia entre la magia y la realidad, sino la emergencia de lo real que viene a imponer su propia magia: la necesidad de la contingencia como absoluto posible.

Notas

¹ El término se inspira en el libro *Realist magic: objects, ontology, causality* de Timothy Morton (2013), muy ligado al realismo especulativo y la ontología orientada a objetos. En su libro, Morton menciona pero no desarrolla (al igual que Menton) un sugestivo paralelo entre el realismo mágico en literatura y el nuevo realismo en filosofía (17).

² En líneas generales, los realistas especulativos son realistas en cuanto defienden una realidad extramental más allá de la experiencia humana, es decir, de la correlación entre el pensamiento y el ser; son especulativos en la medida en que no pretenden restaurar un realismo ingenuo o dogmático, sino un “realismo extraño” [*weird realism*] que no presupone una epistemología objetivista. En América Latina, el nuevo realismo ha sido introducido, entre otros, por Mario Teodoro Ramírez, profesor de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

³ Una noción equivalente al correlacionismo en la ontología orientada a objetos —una vertiente del nuevo realismo— es “filosofías de acceso” humano al mundo (Harman, 2005). Ambas denominaciones (correlacionismo y filosofías de acceso) hacen referencia a una tendencia antirrealista presente en la mayoría de los pensadores vanguardistas al menos desde Immanuel Kant, cuyas filosofías han sido incapaces de pensar un mundo sin seres humanos o seres humanos sin mundo.

⁴ Al respecto, vale señalar que “El hombre muerto” de Quiroga se adelanta siete años a la publicación de *El ser y el tiempo* de Heidegger.

Bibliografía

- ALDEA, Eva, *Magical realism and Deleuze: the indiscernibility of difference in postcolonial literature*, London, Continuum International Publishing Group, 2011.
- CHANADY, Amaryll Beatrice, *Magical realism and the fantastic: resolved versus unresolved antimony*, New York, Garland, 1985.
- BRYANT, Levi R., *The democracy of objects*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2011.
- FERRARIS, Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2012.
- FIGAL, Günter, *Objectivity: the hermeneutical and philosophy*, New York, State University of New York Press, 2010.
- HARMAN, Graham, *Tool being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago, Open Court Publishing Co, 2002.

- _____, *Guerrilla metaphysics: phenomenology and the carpentry of things*, Chicago, Open Court Publishing Co, 2005.
- _____, *The quadruple object*, London, Zero Books, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera), Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1997.
- MCLUHAN, Marshall, *Understanding media: the extensions of man*, Cambridge, The MIT Press, 1994.
- MEILLASSOUX, Quentin, *Después de la finitud*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015.
- MENTON, Robert, *Historia verdadera del realismo mágico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- MORTON, Timothy, *Realist magic: objects, ontology, causality*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2013.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro, "Devenir inmortal: la crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze", *Signos Filosóficos*, vol. XVIII, núm. 35, 32-51, 2016.
- QUIROGA, Horacio, "El hombre muerto", Buenos Aires, La Nación, 1920. Recuperado el 10 de Noviembre de 2015 de <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1759.pdf>
- ROH, Franz, *Postexpresionismo, realismo mágico. Problemas de la nueva pintura europea*, (trad. Fernando Vela), Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1927.
- SHAVIRO, Steven, *The universe of things: on speculative realism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.
- WARNES, Christopher, *Magical realism and the postcolonial novel: between faith and Irreverence*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.



Recepción: 10 de octubre de 2016
Aceptación: 12 de enero de 2017

EL PRINCIPIO ÓNTICO: BOCETO DE UNA ONTOLOGÍA ORIENTADA A OBJETOS¹

Levi R. Bryant
College in the Dallas-Forth Worth
Traducción: Gerardo Roberto Flores Peña

Resumen/*Abstract*

El presente artículo apareció en inglés originalmente en el libro colectivo *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Re.Press, 2011), coeditado por el mismo autor junto con Graham Harman y Nick Srnicek, bajo el nombre de *The Ontic Principle: an outline for an object oriented ontology*. El propósito del artículo es exponer los principios de la *Onticología* u *Ontología-Orientada-al-Objeto*, como el autor llama a su propia versión de la *Filosofía Orientada al Objeto* del filósofo norteamericano Graham Harman. Se intenta construir una ontología robusta que pueda dar cuenta de los objetos entendidos más allá del polo subjetivo tradicionalmente asociado con esta noción. Para esto, el autor propone el Principio Óntico, el principio de lo In-humano y el Principio Ontológico como criterios filosóficos para construir dicha ontología. Reformulando el concepto de diferencia de Deleuze se desarrolla una ontología plana que permite un análisis múltiple de los objetos y ensamblajes de objetos.

Palabras clave: Ontología, Diferencia, Objeto, Realismo.

The Ontic Principle: An outline for an object-oriented ontology

The present article appeared originally in English in the book *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Re.Press, 2011), co-edited by the author with

Graham Harman and Nick Srnicek under the title *The Ontic Principle: An outline for an object-oriented-ontology*. The objective is to elucidate the principles of onticology or object-oriented-ontology, as the author calls his version of the North American philosopher, Graham Harman's *Object-Oriented-Philosophy*. It is an attempt to construct a strong ontology that can explain objects understood beyond the subjective facet traditionally associated with this notion. To this end, the author proposes the Ontic Principle, the Principle of the In-human, and the Ontological Principle, as philosophical criteria for building this ontology. By reformulating Deleuze's concept of difference, the author develops a flat ontology that enables a multiple analysis of objects and object arrangements.

Keywords: ontology, difference, object, realism.

Levi R. Bryant

Es profesor de filosofía en el Colegio Collin, a las afueras de Dallas, Texas. Obtuvo su doctorado en filosofía por la University of Loyola, Chicago. Su trabajo gira alrededor de los temas de la teoría política anarco-comunista, el materialismo, el realismo y la ontología. Es autor de *Difference and Givennes: Deleuze's Transcendental Empiricism and The Ontology of Immanence* (Northwestern, 2008), *The Democracy of Objects* (Open Humanities Press, 2011), y *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media* (Edimburg, 2014). Coeditó *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Re.Press, 2011) junto con Graham Harman y Nick Srnicek. Ha escrito ampliamente sobre Lacan, Badiou, Deleuze, la ecología, la ciencia y la tecnología y el realismo especulativo.

Gerardo Roberto Flores Peña (Traductor)

Estudió en la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" de la UMSNH. Ha sido editor y colaborador de diversas publicaciones como Rojo Siena Editorial, Mal País Ediciones, Verso Destierro y Cisnegro. Actualmente participa como editor y colaborador para el portal figureground.org. Ha coordinado más de una veintena de eventos académicos de carácter multidisciplinario. Cuenta con tres publicaciones, un libro de poesía titulado *Arte Poética*, y dos capítulos de libros, uno sobre la filosofía política de Luis Villoro para el libro: *Luis Villoro y la diversidad cultural. Un homenaje*, editado en 2016 por el CIALC de la UNAM, y otro para el libro *El Nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, coeditado por Siglo XXI editores y la Universidad Michoacana en 2016.

Lo que sigue es especulación, especulación a veces barto extremada, que cada quien seguirá con simpatía o rechazará según su propia postura. Sólo se trata, por otra parte, de un intento de perseguir hasta el fin una idea, por simple curiosidad de ver hasta dónde nos lleva.

Sigmund Freud, *Más allá del principio de placer.*

Un libro de filosofía debe ser, en parte una especie muy particular de novela detectivesca, y en parte una especie de ciencia ficción.

Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición.*

Si los filósofos contemporáneos insisten tan terminantemente que el pensamiento está enteramente orientado hacia el afuera, esto puede deberse a su fracaso para resolver su luto —la negación de una pérdida concomitante con el abandono del dogmatismo—. Ya que puede ser que los filósofos contemporáneos hayan perdido el Gran Afuera, el afuera absoluto de los pensadores pre-críticos: ese afuera que no era relativo a nosotros, y que nos era dado como indiferente a su propia donación de ser lo que es, existiendo por sí mismo independientemente de si lo estamos pensando o no; ese afuera que el pensamiento podía explorar con un sentimiento legítimo de estar en territorio extranjero —o estar enteramente en otra parte—.

Quentin Meillassoux, *Después de la finitud.*

La esterilidad del paradigma crítico

En el siguiente trabajo, me gustaría intentar un experimento filosófico.² Tradicionalmente, y en especial desde el siglo diecisiete, la filosofía

ha estado obsesionada con las preguntas acerca de dónde comenzar en el pensamiento. En particular, esta pregunta sobre los comienzos ha tomado la forma de preguntas sobre los fundamentos. Como la filosofía apunta a una forma particular de conocimiento, ha sido natural desde Descartes y Locke comenzar las investigaciones filosóficas con una indagación acerca de la naturaleza, condiciones y límites del conocimiento. La tesis aquí sería que *antes* de cualquier afirmación acerca de la naturaleza de la realidad, *antes* de cualquier especulación acerca de los objetos o el ser, debemos asegurar primero un fundamento para el conocimiento y nuestro *acceso* a los objetos. La filosofía, la historia sigue, debe comenzar con un análisis de nosotros mismos. A modo de analogía, ¿qué podría ser más obvio que examinar primero la adecuación o pertinencia de nuestras herramientas antes de construir algo? Mientras que para Aristóteles la metafísica era la filosofía primera, para nosotros, modernos y posmodernos, la epistemología se ha convertido en filosofía primera. En efecto, la “metafísica” se ha transformado ella misma en una palabra sucia. La filosofía se transforma así en un proyecto *crítico*, ocupado principalmente por el “acceso”³ o por las condiciones bajo las cuales el conocimiento es posible.

De todos modos, por prometedor que parezca este punto de entrada, cuando contemplamos el campo de batalla de la filosofía contemporánea, parece bastante claro que el proyecto de la crítica se encuentra hoy en día en un punto de *impasse* en el cual ha extenuado sus posibilidades en gran medida. Parafraseando el título de un famoso libro de Paul Ricoeur, podríamos decir que adonde quiera que miremos en ambos pensamientos, anglo-americano y continental, nos encontramos con un “conflicto de críticas”, sin los medios para decidir acerca de la verdad o la prioridad de las mismas y cuáles constituyen el punto de entrada más adecuado al pensamiento filosófico. Los kantianos nos dicen que primero debemos analizar reflexivamente las formas *a priori* de la mente para determinar cómo condiciona y estructura los fenómenos. Los fenomenólogos nos dicen que primero debemos analizar reflexivamente la estructura vivida de la intencionalidad y nuestro ser-en-el-mundo para

determinar la donación de lo dado. Los foucaultianos nos dicen que debemos analizar la manera en la que el poder y las construcciones discursivas producen la realidad. Los derridianos y los lacanianos nos dicen que debemos analizar la manera en que el lenguaje produce los objetos de nuestro mundo. Los marxistas nos dicen que debemos analizar la historia y las fuerzas sociales para determinar la manera en que el mundo es producido. Los gadamerianos nos dicen que debemos analizar nuestra comprensión históricamente formada y heredada en el deambular de los textos por los cuales estamos constituidos. Los wittgensteinianos nos dicen que debemos analizar el lenguaje ordinario para determinar cómo produce los varios pseudo-problemas de la filosofía. La lista podría multiplicarse indefinidamente. Y además de todas estas orientaciones, encontramos disputas en el interior de cada orientación particular del pensamiento acerca de cómo debe completarse adecuadamente el proyecto de la crítica. ¿Cómo puede uno elegir entre todas estas orientaciones divergentes de la crítica? Cada modo de la crítica parece igualmente plausible e implausible, de modo tal que cualquier elección parece ser una decisión arbitraria basada en el temperamento, la orientación política y el interés sin ninguna necesidad de fundamento en sí misma.⁴

Enfrentados con una situación filosófica tan desconcertante, ¿qué pasaría si nos imagináramos a nosotros mismos procediendo ingenua y pre-críticamente como *filósofos primeros*, suponiendo que los últimos trescientos años de filosofía no hubiesen tenido lugar o que el punto de entrada adecuado a la especulación filosófica no fuese la cuestión del acceso? Al proceder de esta manera, no nos negaríamos a nosotros mismos el derecho de referirnos a la historia de la filosofía; como cualquier planta se remite al suelo del que viene, la filosofía también viene de un suelo. En cambio, este experimento quisiera en su lugar rechazar el imperativo de comenzar con el proyecto de la crítica. En síntesis, ¿qué tal si “suspendiéramos” el proyecto de la crítica y las cuestiones del acceso, y procediéramos en nuestra especulación como comenzaría un estudiante de filosofía principiante? Esto, por supuesto, es imposible, pues la

historia de la filosofía está, como diría Husserl, sedimentada en nuestra conciencia. Sin embargo, podemos aún intentar un experimento tal para ver adónde puede conducir. Por lo menos, un comienzo tan ingenuo y pre-crítico puede darnos los recursos para plantear de manera diferente las preguntas filosóficas que hemos heredado, abriendo de este modo nuevas posibilidades de pensamiento y una trayectoria de vuelo lejos de un marco que en gran medida se ha agotado a sí mismo y se ha vuelto repetitivo.

La pregunta por los comienzos y el principio óntico

Como filósofos primeros que rechazan el proyecto de la crítica y las preguntas acerca del acceso, podemos empezar por preguntarnos con qué debemos comenzar. ¿Cuál es la afirmación más general y básica que podemos hacer acerca de la naturaleza de los *seres*? Se observará que esta pregunta es ya más básica que cualquier pregunta acerca de nuestro *conocimiento* de los seres, en tanto que, como Heidegger hizo claro, las preguntas del conocimiento están ya fundamentadas en una comprensión pre-ontológica del ser. Al plantear nuestra pregunta de esta manera, es necesario proceder en el espíritu de Alfred North Whitehead con respecto a su “plan conceptual” en *Proceso y realidad*. Como remarca Whitehead:

La filosofía no recuperará su estatus propio hasta que la elaboración gradual de planes categoriales, definitivamente expresados en cada etapa del progreso, sea reconocida como su objeto propio. Puede que haya planes rivales, inconsistentes entre ellos; cada uno con sus propios méritos y sus propias fallas. El propósito de la investigación será entonces conciliar las diferencias. Las categorías metafísicas no son declaraciones dogmáticas de lo obvio; son formulaciones tentativas de generalidades últimas.⁵

Consecuentemente, al preguntar por lo fundamental y lo general, no estamos haciendo declaraciones dogmáticas predicadas en afirmaciones de una certeza absoluta o “apodicticidad”, más bien estamos proponien-

do formulaciones tentativas sujetas a clarificación ulterior, revisión e incluso falsificación. Mientras que la orientación crítica del pensamiento busca asegurar el conocimiento de *antemano*, nosotros los especulativos, filósofos neo-pre-críticos, veremos toda fundamentación segura que podamos descubrir como *resultado* de la investigación más que como un *ἀρχή* que gobierna nuestra investigación desde el *inicio*. En otras palabras, nosotros los especulativos, filósofos neo-pre-críticos, no procederemos como Hamlet, demandando que todo sea claro antes de actuar.

En este espíritu, cuando reflexionamos acerca de las preguntas básicas de la filosofía, notamos que de una u otra forma todas giran en torno a las cuestiones de la diferencia. ¿Cuáles son las diferencias relevantes? ¿Cómo deben ser ordenadas o jerarquizadas las diferencias? ¿Cómo se relacionan las diferencias entre sí? Permítasenos entonces resolver en seguida que debemos comenzar con la premisa de que *no hay diferencia que no haga diferencia*. O, dicho de otro modo, permítasenos comenzar con la premisa de que ser es producir diferencias. ¿Cómo, en síntesis, podría la diferencia ser diferenciada si no produjera diferencia? Llamaré a esta hipótesis el “Principio Óntico”. Este principio no debe ser confundido con un juicio *normativo* o con una declaración de *valor*. No estamos afirmando que todas las diferencias sean *importantes* para nosotros. Más bien, la afirmación de que no hay diferencia que no haga diferencia es una afirmación *ontológica*. La afirmación es que “ser” es hacer o producir una diferencia.

Al hablar de “principios” no tenemos pensado algo apodíctico o fundacional respecto a las preguntas de la epistemología. Hablando de la relación de Leibniz con los principios, Deleuze escribe:

“Todo tiene una razón...” Esta formulación vulgar basta ya para sugerir el carácter exclamatorio del principio, la identidad del principio y el grito, el grito de la Razón por excelencia.⁶

Los principios, según Deleuze, son una suerte de gritos o exclamaciones, y en este sentido tienen un estatus hipotético. Mientras que los

principios son ἀρχή, debemos distinguir estos ἀρχή en cuanto funcionan epistemológicamente u ontológicamente. En términos ontológicos, los ἀρχή son de dónde las cosas vienen y son. Como lo resume tan agradablemente Xavier Zubiri:

Aristóteles vio claramente qué significa para cualquier cosa ser un principio (ἀρχή): principio es aquello y sólo aquello de lo cual cualquier cosa viene en última instancia (πρωτου). Principio es el *desde dónde* mismo (θεν). Introdujo inmediatamente la división tripartita de los principios, la cual se ha vuelto clásica: principio de dónde algo *es* (ἔστιν), desde dónde algo *deviene* (γίγνεται), desde dónde cualquier cosa es conocida (γινώσκεται).⁷

Cuando Husserl evoca el famoso “principio de todos los principios”⁸ o Descartes evoca las “ideas claras y distintas” y el *cogito*, o las impresiones de Hume, todos ellos están evocando principios en el sentido de γινώσκεται o de aquello desde dónde algo es *conocido*. En contraste, cuando evocamos el Principio Óntico no estamos evocando γινώσκεται, sino más bien principios en el sentido de ἔστιν y de γίγνεται, o aquello a través de lo cual algo *es* y aquello a través de lo cual algo *deviene*. Nuestra hipótesis es entonces que los seres son y devienen a través de sus diferencias. Epistemológicamente estos principios tienen el estatus de *hipótesis*, no de certezas fundacionales, y están, por lo tanto, sujetas a revisión ulterior e incluso rotundo rechazo mientras proceda la investigación.

Fundamentos del Principio Óntico

Dejando de lado, por un momento, la cuestión de qué, precisamente, *es* una diferencia, o cómo este principio debe ser entendido, podemos preguntarnos ¿qué consecuencias podrían seguirse si adoptáramos este principio? Sin embargo, antes de preguntarnos qué consecuencias filosóficas se seguirían del Principio Óntico, necesitamos primero preguntarnos si hay algún garante filosófico a la hora de tratar este principio como un principio fundamental.

A. Primero, necesita ser garantizado que la diferencia tenga efectivamente una prioridad *epistémica* en el orden del conocimiento. En su formulación más ingenua, *antes de* cualquier pregunta por el acceso o la relación entre la mente y el mundo, sujetos y objetos, el conocimiento está vinculado por sobre todo con cuestiones acerca de la diferencia. El incipiente e ingenuo conocedor que nunca ha oído hablar de la crítica se pregunta primero qué diferencias caracterizan a un objeto o evento, qué diferencias están permaneciendo y qué diferencias están cambiando, y qué relaciones productivas de diferencias hay entre y en torno a los objetos. Al formular la cuestión del conocimiento en términos de una relación entre sujeto y objeto, mente y mundo, o en términos de las preguntas por el acceso, la epistemología *olvida* que presupone diferencias como el fundamento de todas estas distinciones. Parafraseando a Heidegger, podría decirse que la epistemología siempre y donde quiera procede sobre la base de una comprensión pre-epistemológica de la diferencia. Esta comprensión pre-epistemológica de la diferencia guía y dirige tanto la manera en que las varias epistemologías formulan la pregunta por el conocimiento como los tipos de teorías epistemológicas que se desarrollan.

Entonces, antes siquiera de formular la pregunta por el conocimiento, o acerca de cómo podemos conocer, si podemos conocer, y qué podemos conocer, el pretendido conocedor está *ya* situado entre las diferencias. Aquí encontramos una razón por la cual el Principio Óntico está formulado como lo está. Situados entre las diferencias, debemos decir que *hay* (*there are, es gibt, il y a*) diferencias. Sin embargo, este haber es indiferente a la existencia humana. No es un haber *para nosotros*, sino un haber del ser. El conocedor incipiente quisiera conocer algo de esas diferencias. Él quisiera saber cuáles diferencias en el objeto hacen una diferencia, qué relaciones ordenadas hay entre las diferencias de los objetos diferidos, etc. Es este “haber” de la diferencia lo que primero provoca la investigación y la pregunta sobre los seres. Dándonos cuenta de que las diferencias llegan-a-ser y pasan-de-largo, el conocedor incipiente desea conocer algo de este llegar-a-ser y pasar-de-largo y si hay o no alguna diferencia que perdure. De este

modo, lejos de que la diferencia tenga un estatus posterior a las preguntas sobre el conocimiento, el haber de la diferencia es dado y es lo que provoca en primera la investigación y las preguntas del conocimiento.

Paradójicamente, se sigue entonces que la epistemología no puede ser filosofía primera. En la medida en que la pregunta por el conocimiento presupone una comprensión pre-epistemológica de la diferencia, la pregunta por el conocimiento siempre es *segunda* en relación a la prioridad ontológica o *metafísica* de la diferencia. Como tal, no puede haber cuestión que asegure los fundamentos del conocimiento por *adelantado* o *antes de* un compromiso propiamente dicho con la diferencia. Cada epistemología u orientación crítica favorece las diferencias particulares que busca garantizar, y estas diferencias son siempre pre-epistemológicas o de algún modo metafísicas. Así, por ejemplo, Kant no se compromete primero con una reflexión crítica acerca de la naturaleza y los límites de nuestras facultades y luego procede a fundamentar la física y las matemáticas, más bien comienza primero con la verdad de la física y las matemáticas y luego procede a determinar cómo la estructura de nuestras facultades hace este conocimiento posible. Como intentaré mostrar más adelante, la diferencia no requiere ningún fundamento de la mente.

B. Segundo, la diferencia tiene una prioridad ontológica o *metafísica*. Es por todos sabido que Hegel sostiene que cuando intentamos pensar “el ser como ser puro” terminamos pensando nada.⁹ El ser en cuanto tal no se refiere a nada precisamente porque no ofrece ni proporciona ninguna diferencia al pensamiento. Hegel desarrolla una crítica similar a la cosa-en-sí de Kant en la *Fenomenología*.¹⁰ Estamos en desacuerdo con Hegel en dos puntos, mientras que, no obstante, retenemos la lección básica de su argumento, que los conceptos de ser puro y de cosa-en-sí son incoherentes. Por otro lado, para Hegel el problema es qué somos *capaces* de *pensar* cuando tratamos de pensar el ser puro o las cosas-en-sí, mientras que para nosotros el problema no es lo que es *pensable* sino más bien que las cosas mismas y los seres *son* independientes de si alguien los piensa o no. La pregunta de la ontología y la metafísica no es la pregunta

acerca de lo que los seres sean *para nosotros*, ni sobre *nuestro acceso* a los seres, ni de cómo nos relacionamos con el ser. No. La ontología o metafísica preguntan simplemente por el ser de los *seres propiamente dichos*, sin importar si los humanos se relacionan o no con ellos.

Segundo, para Hegel nuestro intento de pensar el ser puro nos lleva a una *negación* del ser o al pensamiento de la nada. Al intentar pensar “el ser en tanto ser puro” somos conducidos a pensar en nada. Esta observación lleva a Hegel a inscribir la negatividad en el corazón del ser. Sin embargo, esta inscripción sólo se presenta cuando comenzamos con cierta ventaja tratando al ser en los términos de *nuestra* relación con el ser más que en los términos de ser *propiamente dicho*. Para nosotros este es un movimiento ilícito. Xavier Zubiri señala este punto convincentemente en su magnífico libro *Sobre la esencia*.¹¹ Zubiri pregunta:

(...) ¿puede ser dicho que ser, esa realidad en sí misma, está constitutivamente afectada por la negatividad? Esto es imposible. La realidad es lo que es, y, en aquello que es, está destilada toda su realidad, no importa cuán limitada, fragmentaria e insuficiente pueda ser. Lo negativo, en cuanto tal, no tiene realidad física en absoluto (...) decimos que de dos cosas reales, y los vemos con verdad, la una “no es” la otra. Este “no ser” no afecta, sin embargo, la realidad física de cada una de las dos cosas, pero afecta esta realidad física en la medida en que se presenta a una inteligencia, la cual, cuando compara esas cosas, ve que la una “no es” la otra.¹²

La planta no “niega” el suelo o la semilla de dónde viene, y hablar de este modo es hablar metafóricamente y sin precisión. De ahí que no podamos compartir la tesis de que *omni determinatio est negatio*. Es sólo desde el punto de vista de una conciencia observando objetos y comparándolos unos con otros que las diferencias que componen objetos son tomadas como referencia de lo que los objetos *no* son. La diferencia ontológica, como opuesta a la epistémica, es, por contraste, positiva, afirmativa y diferenciada sin ser negativa. La temperatura del agua hirviendo no es la *negación* de los otros grados. La filosofía perpetuamente combina estos registros epistémicos y ontológicos, requiriéndonos desenredarlos con el mayor cuidado para poder comprender algo de lo real.

Mientras que Hegel demanda la inclusión del sujeto en *cada* relación—su famosa identidad de la sustancia y el sujeto— nosotros nos contentamos con dejar que la diferencia pertenezca a las cosas mismas con o sin la inclusión del sujeto en la relación con las cosas. Sin embargo, con respecto al ser puro y a las cosas-en-sí, hemos aprendido la lección de Hegel. No hay “ser puro” ni “ser en cuanto tal”, ya que el ser y los seres sólo son en y a través de sus diferencias. Asimismo, cuando nos dicen que la cosa-en-sí está más allá de todo conocimiento, que no tiene ninguna de las propiedades presentadas a nosotros en los fenómenos, esta tesis debe ser rechazada sobre la base de que concibe a las cosas-en-sí como cosas que no producen diferencias. Sin embargo, no puede haber coherencia en la noción de un ser in-diferente ya que “ser” es producir diferencia.

He propuesto, así, que el Principio Óntico tiene tanto una prioridad epistemológica como ontológica en el orden de la indagación filosófica. Además, en lo que respecta a los principios, el Principio Óntico es un principio extraño e irónico. Así como Latour dice que su Principio de Irreducción es como un “...príncipe que no gobierna...”,¹³ podemos afirmar que el Principio Óntico es un “principio sin príncipe”. Para poder desembalar esta metáfora de los príncipes y la gobernación, me referiré de nuevo a Husserl. Al articular su Principio de todos los Principios, Husserl escribe que...

Ninguna teoría concebible puede hacernos errar con respecto al principio de todos los principios, que toda intuición presentativa originaria es una fuente legitimadora de la cognición, que todo originariamente (es decir, en su actualidad “personal”) ofrecido a nosotros en la “intuición” debe ser aceptado simplemente como lo que es dado como ser, pero también sólo en los límites en los que se da.¹⁴

Aunque este principio pueda parecer no gobernar, en la medida en que toma las cosas solo en términos de cómo son dadas, la diferencia, no obstante, está gobernada o regida en al menos dos sentidos. Primero, la diferencia aquí está restringida para lo que está y puede estar *dado*. Si la diferencia no se presenta a sí misma, entonces no es, según Husserl,

legítima. Para Husserl, a fin de que una diferencia sea legítima tiene que estar dada o correlacionada con nosotros.¹⁵ Segundo, la diferencia está por lo tanto restringida a lo que se relaciona con la conciencia o la intuición. Si, entonces, el Principio de todos los principios es un “príncipe” que “gobierna”, esto es porque subordina y gobierna a todos los otros seres en relación con la conciencia y la presentación. Husserl llega a esta posición al restringir el ἀρχή al dominio del γίνωσκεται o de aquello desde donde algo es conocido, rehusándose al ἀρχή como ἔστιν y como γίγνεται. Ciertamente, ἔστιν y γίγνεται se vuelven ellos mismos subordinados al γίνωσκεται o a los requerimientos del conocimiento en tanto es sostenido que cualquier referencia a seres fuera de la ἐποχή es ilegítima y cae dogmáticamente en la actitud natural, en virtud de referir a seres más allá de las inmediaciones de la presentación y la donación. Este punto es confirmado, sobre todo, cuando Husserl remarca, en el mismo texto, que “la existencia de una Naturaleza *no puede* ser la condición para la existencia de la conciencia, dado que la Naturaleza misma resulta ser correlato de la conciencia. La Naturaleza *es* solo como es constituida en una concatenación regular de la conciencia”.¹⁶ Husserl llega a esta conclusión al requerir que el conocimiento tenga la característica de la certeza. Sin embargo, el punto clave aquí es que todos los seres, para Husserl, vienen a ser gobernados en y a través de su subordinación a los requerimientos de la conciencia y la presentación.

El Principio de lo Inhumano: anti-humanismo radical

Si el Principio Óntico es un príncipe que no gobierna, entonces esto es precisamente porque la diferencia *difiere*. En otras palabras, no puede haber aquí pregunta que rastree todas las demás diferencias hacia un único *tipo* de diferencia, príncipe o ἀρχή. El ser, por así decirlo, es *multiplicidad* o un enjambre pluralista de diferencias. Es por esta razón que el Prin-

cipio Óntico es un principio *irónico*. Como consecuencia, dos principios más se siguen del Principio Óntico. El primero de estos principios es un recordatorio negativo y es a lo que me refiero como el Principio de lo Inhumano. Recordando que el Principio Óntico concierne a los órdenes de ἔστιν y γίγνεται, o aquello desde dónde algo *es* y aquello desde dónde algo *deviene*, el Principio de lo Inhumano afirma que las diferencias que hacen diferencias no están restringidas al dominio de lo humano, lo lingüístico, lo cultural, lo sociológico o lo semiótico. En síntesis, la expresión “hacer una diferencia” no está restringida al dominio de γινώσκειται o de aquello desde dónde viene el conocimiento, y no es una cuestión de fenomenalidad, manifestación, donación, experiencia o cualesquiera otros nombres que le demos al ἀρχή del conocimiento. Por supuesto, dentro del orden de γινώσκειται estamos ante todo preocupados por descubrir aquellas diferencias que hacen diferencias. El punto aquí, no obstante, es que el *ser* de la diferencia no es, en modo alguno, dependiente del conocimiento o de la conciencia. El *quark* más insignificante del otro lado del universo hace su(s) diferencia(s) sin ninguna relación con nuestra conciencia o conocimiento de ese *quark*. La diferencia es, así, un asunto de “las cosas mismas”, no de *nuestra relación* con las cosas. En este sentido, el Principio de lo Inhumano no está formulado para *excluir* al humano –los humanos y los artefactos humanos, después de todo, hacen diferencias también–, sino más bien para subrayar el punto de que los humanos estamos *entre* el enjambre de diferencias y no poseemos ningún lugar especial o privilegiado con respecto a estas diferencias.

En este sentido, la ontología sugerida por el Principio Óntico es *plana* más que *vertical*. En vez de rastrear todos los seres hacia un “ser superior” como en el caso de las ontologías verticales de la ontoteología o del humanismo, la ontología que deriva del Principio Óntico es necesariamente plana en tanto que no rastrea y relaciona a todos los seres ya sea con Dios, con los humanos, el lenguaje, la cultura o cualquier otro príncipe en torno al cual el pensamiento anti-realista o el idealismo han buscado fundar el ser. Ser es una simple cuestión binaria, en tanto que

algo es o no es. Si algo produce diferencia entonces es, y punto. Y no hay un ser con el que todos los otros seres estén necesariamente relacionados. Es notable aquí que la mayor parte de las posiciones que son referidas como “anti-humanistas” seguirían aún, desde el punto de vista del Principio de lo Inhumano, siendo entendidas como *humanismos* en la medida de que si bien mantienen la “división del sujeto” o demuelen el sujeto cartesiano, encadenan, a la vez, a todos los seres a los fenómenos relacionados con el humano tales como el significante, el lenguaje, la cultura, el poder, etc.

La Doble Nelson¹⁷ de Platón y la supuesta primacía de la identidad: la paradoja del Menón

A esta línea de argumentación se le objetará, siguiendo líneas platónicas de argumentación formuladas en el *Menón* y el *Fedro*, que para *hablar* de diferencia tenemos que tener un *concepto* de diferencia. Sin embargo, el argumento sigue, un *concepto* de diferencia implica una prioridad de la *identidad* sobre la diferencia en tanto que localiza qué es lo mismo o idéntico en todas las instancias de la diferencia. Como resultado, dos consecuencias se seguirían: primero, que la diferencia no puede ser un principio *fundamental* en tanto que requiere una identidad previa para ser articulada. Segundo, que el orden del pensamiento o la identidad del pensamiento deben preceder al ser en tanto que cualquier *discurso* sobre el ser requiere una referencia a un *concepto*. Este argumento, en resumidas cuentas, es el argumento central de cualquier y todo correlacionismo o anti-realismo. A este argumento respondo de dos formas: primero, esta línea de argumentación mezcla otra vez dos tipos fundamentalmente diferentes de ἀρχή o principios: ἀρχή como γίνωσκειται o de aquello desde dónde viene el *conocimiento* y ἀρχή como ἔστιν y γίνεται o qué *son* los seres y el desde dónde *devienen*. Los requerimientos concernientes a los seres como seres y al devenir del ser no necesitan, como vimos antes en el caso de nuestro análisis de

la negación y la negatividad, estar constreñidos por los requerimientos del conocimiento del ser. Los problemas acerca de cómo conocemos y qué son los seres *son* dos problemas enteramente distintos.

Segundo, desde el punto de vista de *γίγνσκεται* o los principios que gobiernan el conocimiento, Alain Badiou ha demostrado cómo es posible trabajar sin un concepto o sin términos definidos axiomáticamente como en el caso de los conjuntos, sin tener que presuponer un concepto delineado previamente.¹⁸ Dentro de la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel, “conjunto” es rigurosamente dejado como indefinido para evitar caer en paradojas. El elemento de un conjunto —que es un conjunto él mismo— es definido puramente en términos de su pertenencia. La teoría de conjuntos *opera* entonces con conjuntos sin referencia a un concepto de conjunto que definiría lo que es común a cualquiera y a todos los conjuntos. La pertenencia a un conjunto se vuelve entonces el resultado de una *estipulación* que no gobierna o abarca a todos los conjuntos. No hay razón para que una estrategia similar no pueda ser adoptada, en el orden de *γίγνσκεται*, con respecto a las diferencias. En el orden del conocimiento, las diferencias pueden ser estipuladas sin el requerimiento de un concepto de diferencia que *identifique* lo que es lo común a todas las diferencias. Mientras que no apoyo la ontología matemática de Badiou, pues veo la identificación del ser y el pensamiento como una variante del idealismo, no obstante, su punto aplica en lo que respecta a las preguntas del conocimiento: que la identidad en un concepto no es necesaria para operar con conceptos.

El Principio Ontológico: Ontología Plana

Esto lleva a un tercer principio que denomino Principio Ontológico. Siguiendo a Deleuze, si es el caso de que no hay diferencia que no haga diferencia, se sigue que el ser se dice en un único y mismo sentido para todo lo que es. Esto es, el ser es unívoco. Como lo dice Deleuze:

(...) la univocidad esencial no es que el Ser se diga en un mismo y único sentido, sino que es dicho en un mismo y único sentido *de* todas sus diferencias individuantes o sus modalidades intrínsecas. El ser es el mismo para todas estas modalidades, pero estas modalidades no son las mismas. Es “igual” para todas, pero ellas mismas no son iguales.¹⁹

Si es el caso que no hay diferencia que no haga diferencia, entonces se sigue que el criterio mínimo para ser un ser consiste en hacer diferencia. Si hace una diferencia, entonces ese ser *es*. Estas diferencias pueden ser, por supuesto, de un tipo inter o intra-óntico. Una diferencia es *inter-óntica* cuando consiste en hacer una diferencia con respecto a otro objeto. Una diferencia es *intra-óntica*, en cambio, cuando concierne a los procesos pertenecientes a la constitución *interna* o esencia del objeto como un sistema de diferencias en desarrollo. El punto clave aquí es que si una diferencia se hace, entonces el ser *es*.

Si el ser es unívoco, entonces se sigue que el ser no es dicho en más que una manera de aquellos seres que son. Por ejemplo, el ser no está dividido entre apariencia y realidad. Entonces no hay una realidad verdadera que consista de formas platónicas, o de la multiplicidad pura badiouiana, o de lo virtual deleuziano, o de la duración bergsoniana, o de la voluntad de poder nietzscheana, o de la materia de los materialistas, etc., del lado de la “realidad verdadera”, y apariencia, o multiplicidades consistentes, o lo actual, o el espacio, las condensaciones de poder, o la mente en el lado de las apariencias. Más bien, dondequiera que tengamos diferencias hechas tenemos entes. Se notará que la intensidad mínima del ser aquí cede a una casi infinita extensión. En tanto que el criterio mínimo para ser un ente consiste en hacer diferencia, el número y variedad de los entes se multiplica infinitamente. Los entes difieren entre ellos, pero no hay un conjunto de diferencias que consistan en “verdaderas diferencias” o la “realidad verdadera” y otro conjunto de diferencias que consista tan sólo en apariencias. Lo que obtenemos entonces es un realismo, pero es un tipo extraño o raro de realismo al que ocasionalmente se refiere Graham Harman.²⁰ Porque tanto los *quarks* como el personaje

de Half-Cock Jack en la novela de Neal Stephenson *Quicksilver* hacen diferencias, ambos son, de acuerdo con el Principio Ontológico, *reales*.

La ontología que se sigue del Principio Óntico es entonces, además de ser una ontología realista, lo que Manuel DeLanda acertadamente llamó una “ontología plana”. Como es descrita por DeLanda,

[...] mientras que una ontología basada en relaciones entre tipos generales e instancias particulares es *jerárquica*, cada nivel representando una categoría ontológica diferente (organismo, especie, género), una aproximación en términos de partes interactuantes y totalidades emergentes lleva a una *ontología plana*, una hecha exclusivamente de individuos únicos, singulares, difiriendo en escala espacio-temporal pero no en estatus ontológico.²¹

Con DeLanda afirmamos la tesis de que el ser está compuesto de nada más que individuos singulares, existiendo en diferentes niveles de escala pero no obstante teniendo *por igual* el estatus de entes reales. Estas entidades difieren entre ellas, pero no tienen la característica de ser “más” o “menos” seres según criterios tales como la distinción entre realidad y apariencia. Sin embargo, mientras que tengo la más grande admiración por la ontología de DeLanda, sus individuos parecen restringidos al mundo de la *naturaleza*. En tanto que el Principio Óntico dicta que cualquier cosa que haga una diferencia *es*, se sigue que el dominio del ser debe ser más amplio que los entes naturales, incluyendo signos, ejércitos, corporaciones, naciones, etc. Los entes naturales constituyen sólo un subconjunto del ser.

El Principio Óntico, el Principio de lo Inhumano y el Principio Ontológico trazan, aproximadamente, las tres piernas de una ontología general. El Principio Óntico conjetura el principio general de lo que significa para una entidad ser. El Principio de lo Inhumano subraya que las cuestiones de la ontología no son cuestiones del ser *en tanto* sujeto, ser *en tanto* conciencia, ser *en tanto* Dasein, ser *en tanto* cuerpo, ser *en tanto* lenguaje, ser *en tanto* humano, o ser *en tanto* poder, sino de entes *en tanto* ser. Finalmente, el Principio Ontológico conjetura que todos los entes están on-

tológicamente sobre la misma base, o que todos *son* en tanto que hacen una diferencia. Sin embargo, no he, hasta este punto, dicho mucho con respecto a los objetos.

Onticología: Relaciones internas (endo-relaciones), relaciones externas (exo-relaciones), y sustancia

En el pasado me he referido en broma a la posición que estoy esbozado aquí como “Onticología” para enfatizar su orientación hacia los objetos, o su estatus, como lo llama Graham Harman, de *Ontología Orientada a Objetos*. Sería un error, sin embargo, suponer que las diferencias, esas diferencias que hacen diferencia, consisten en un plano pre-individual o trascendental fuera del cual los objetos emergen o son constituidos como meras excrescencias sin ninguna potencia por sí mismas. Si sugiriéramos esto, lo real estaría una vez más dividido entre el real auténtico y esas condensaciones de lo real que constituyen a los objetos como epifenómenos. Más bien, como lo pone Harman, el ser viene en “pedazos”, más que de un informe y caótico *απειρον* fuera del cual los seres serían entonces constituidos por la mente o algún otro agente. En síntesis, las diferencias son siempre diferencias pertenecientes *a* los objetos. Mientras que admitimos que todos los objetos tienen su génesis, esta génesis es una génesis *desde* otros objetos o individuos discretos, y en muchas instancias es productora *de* nuevas entidades individuales. Consecuentemente, podríamos retener términos como campo “pre-individual” o “trascendental” si queremos, siempre y cuando entendamos que este campo no es algo *distinto* de los objetos, sino que consiste solamente en objetos.

Sin embargo, mientras que las diferencias siempre pertenecen *a* los objetos, sería un error pensar, a la manera de la primera proposición de la *Ética* de Spinoza —“la sustancia por naturaleza es anterior a sus afecciones”— que los objetos o sustancias son una cosa y que los objetos son sustancias en las cuales las diferencias existen como predicados. Los

objetos no son otra cosa que sus diferencias estructuradas como, siguiendo a Zubiri, un sistema de diferencias intra-ónticas o intra-relacionales formando un sistema que persiste en el tiempo. En síntesis, al pensar los objetos y sus diferencias, debemos simultáneamente pensar sus diferencias inter-ónticas o exo-relacionales mientras se relacionan con otras diferencias y sus relaciones intra-ónticas y endo-relacionales. Alternativamente, podríamos decir que es necesario pensar simultáneamente la relación entre relaciones y “*relata*” sin reducir unas a los otros. El último [el relato] es conseguido cuando un objeto obtiene totalidad y cierre, constituyendo un sistema donde ciertas diferencias son inter-dependientes unas con otras y mantiene solo relaciones selectivas con otros objetos en el cosmos. La totalidad o cierre no significa que el objeto sea inmune al cambio, que cese de evolucionar o desarrollarse, o que no pueda ser destruido, sino más bien que las sustancias u objetos persisten en el tiempo como “ese” objeto. Aquí la sustancia no es algo distinto que sus relaciones endo-relacionales, sino más bien es un estado particular obtenido por la diferencia. La advertencia aquí es que la duración de una sustancia no tiene que ser mayor que la menor unidad de tiempo posible.

Recientemente se ha vuelto tendencia argumentar que un objeto no es *otra cosa* que sus relaciones. En parte, esta posición ha sido inspirada por el pensamiento hegeliano y, en parte, ha sido inspirada por el estructuralismo francés donde se sostiene que el lenguaje no consiste en *otra cosa que* relaciones diferenciales sin *términos positivos* relacionados por estas relaciones. Al rechazar la existencia de términos positivos relacionados por estas relaciones, lo que está siendo rechazado es la existencia de *sustancias* a las que los predicados serían inherentes. Dependiendo de cómo sean conceptualizadas hay buenas razones filosóficas para rechazar la existencia de las sustancias. Sin embargo, antes de proceder a discutir estas razones es necesario primero determinar el problema al que responde el concepto de sustancia. En mi perspectiva, el concepto de sustancia fue desarrollado para responder al problema de la identidad de los objetos mientras cambian a través del tiempo. Como puede ser fácilmente observado en el nivel

de la experiencia ordinaria, los objetos persisten en el tiempo a pesar de experimentar cambios en el nivel de sus cualidades. ¿Cómo podemos entonces dar cuenta de la persistencia de un objeto como *este* objeto a pesar del hecho de que el objeto cambie? El concepto de sustancia es la solución a este problema. La tesis es que no es la sustancia la que cambia, sino las cualidades *de* la sustancia. Las cualidades son inherentes o pertenecientes a una sustancia, pero no *hacen* de la sustancia lo que es. La sustancia es, por lo tanto, aquello que persiste a través del tiempo.

Sin embargo, como observó Locke, empiezan a emerger problemas cuando nos preguntamos en qué precisamente es distinta una sustancia de sus cualidades. Podemos conceder que los objetos de alguna forma permanecen mientras que sus cualidades cambian, pero cuando intentamos especificar qué, precisamente, es lo que permanece idéntico pareceremos arribar a absolutamente *nada*. Si este es el caso, es porque cuando sustraemos todas las cualidades de una sustancia, no queda nada para distinguirla. La sustancia ella misma es esencialmente nada. Como tal, prosigue el argumento, haríamos bien en simplemente desterrar el concepto de sustancia enteramente, tratando a los objetos como nada más que sus cualidades. Esto eventualmente conduce a la posición de que los objetos no son nada salvo sus relaciones.

Mientras que no comparto todas las afirmaciones de su ontología, Graham Harman ha presentado dos argumentos convincentes contra esta visión relacional en su magnífico libro *Guerrilla Metaphysics*. Por una parte, Harman argumenta que la teoría relacional de los objetos es “[...] demasiado parecida a una casa de espejos”.²² En otras palabras, pensando los objetos como nada más que redes de relaciones, el objeto mismo efectivamente se *evapora*. Sin embargo, aquí la evaporación no es simplemente una fase de transición de un estado líquido hacia un estado gaseoso, sino que es una completa aniquilación de *todos* los objetos. Porque si cada objeto es su relación con otros objetos y si los otros objetos son, a su vez, sus relaciones con otros objetos, resulta que no hay *nada* a lo que relacionarse. En un giro irónico, las ontologías relacionales, moti-

vadas, en parte, por el objetivo de evadir el problema del sustrato básico formulado por Locke, terminan exactamente en el mismo lugar.

Segundo, Harman argumenta, “(...) ninguna teoría relacional (...) es capaz de dar una explicación suficiente al cambio”.²³ Donde los objetos no son nada más que redes de relaciones, relación sin, señala acertadamente Harman, nada mantenido en *reserva*, parecemos obtener un *universo congelado* sin ningún cambio. Aquí pienso que Harman da en el corazón de la asunción central detrás de un problema de gran importancia en la filosofía continental contemporánea. Dentro del pensamiento francés políticamente virado ha habido una tremenda preocupación con la cuestión de cómo es posible el cambio. Así, en el caso de pensadores como Žižek, se sostiene que el cambio sólo puede ser pensado si teorizamos acerca de la existencia de un sujeto que excede a cualquier y a toda estructuración simbólica, un sujeto que es un *vacío* puro irreductible a todos y cada uno de sus predicados, y al acto del cual es capaz este sujeto.²⁴ En la ausencia de un sujeto tal y un tal acto completamente indeterminado, se sostiene que cualesquiera acciones por parte del agente reproducirían simplemente el sistema existente de relaciones. Una línea similar de pensamiento puede ser discernida en el tratamiento que Badiou da al vacío, los eventos, los sujetos y los procedimientos de verdad. En ambos casos, estas innovaciones conceptuales parecen emerger de ansiedades precisamente del tipo que describe Harman. Sin embargo, es difícil ver cómo alguna de estas conceptualizaciones resuelve el problema del cambio. En el caso del sujeto como *vacío* de Žižek, no queda claro cómo algo que es *nada* puede actuar en absoluto. Tampoco es claro, en el caso de Badiou, cómo puede venir un evento del vacío. Consecuentemente, o estas posiciones están hablando metafóricamente y están presuponiendo una *positividad* anterior cuando hablan de sujetos y vacíos, o son conceptualmente incoherentes.

La entera motivación de estos conceptos se alza primero de la presuposición de un concepto *relacional* de objetos en el cual los objetos no son ni sustancias ni mantienen nada en reserva. Donde, como señala Harman,

los objetos no son nada más que sus relaciones, es imposible ver cómo el universo pudiera ser otra cosa que un cristal congelado. En consecuencia, mientras que los filósofos tienen razón en rechazar el concepto *tradicional* de sustancia, el *problema* al que el concepto de sustancia estaba diseñado para responder persiste no obstante. La respuesta apropiada para el problema del sustrato básico no es por consiguiente rechazar el concepto de sustancia *tout court*, sino reformular el concepto de sustancia de una manera que responda a esta crítica enteramente justificada. Lo que se requiere es una ontología capaz de explicar la relación de la relación con el *relata* de una manera que haga justicia a ambos. Con los ontólogos relacionales estamos de acuerdo en que hay propiedades de los objetos que sólo emergen como resultado de la manera en que el objeto se relaciona con otros objetos. Daniel Dennett nos ayuda a pensar acerca de la naturaleza de estas relaciones inter-ópticas en *La peligrosa idea de Darwin* con su valioso concepto de “espacio de diseño”.²⁵ El concepto de espacio de diseño nos invita a pensar las relaciones inter-ópticas como planteando un problema o poniendo limitaciones al desarrollo de una entidad. Así, por ejemplo, una razón para que no haya insectos del tamaño de elefantes en el planeta Tierra tiene que ver con las limitantes gravitacionales en el desarrollo de exoesqueletos. Un espacio de diseño puede, así, ser pensado como una suerte de espacio topológico de relaciones entre los objetos que juega un rol en las cualidades que un objeto viene a actualizar. Hablo de espacio topológico como contrario al espacio geométrico ya que la topología nos permite pensar las relaciones sometidas a variaciones continuas, mientras que las relaciones geométricas son fijas. Por consiguiente, como espacio topológico, el espacio de diseño admite varias soluciones variables al problema planteado por él, mientras que no obstante posee restricciones. Un punto de crucial importancia en esta conexión es que los espacios de diseño cambian con el cambio en las relaciones entre los objetos y en los objetos.²⁶ En síntesis, los espacios de diseño no son fijos e inmutables.

Sin embargo, como hemos visto como resultado de los argumentos de Harman, nos tropezamos con problemas ontológicos infranqueables

si los objetos son reducidos a exo-relaciones. Con Harman y la ontología de la sustancia tradicional, aseguramos por tanto que los objetos tienen también que ser pensados en términos de sus endo-relaciones o su estructura intra-óptica como radicalmente *independientes* de sus exo-relaciones o relaciones inter-ópticas. En resumen, temiendo caer en la vacua sala de espejos tan coloridamente descrita por Harman y de este modo en la imposibilidad de explicar cómo es posible el cambio, debe ser garantizado que los objetos tengan algún tipo de sustancialidad independiente de sus exo-relaciones y que mantengan algo en reserva al relacionarse con otros objetos. En síntesis, es necesario dar cuenta del ser de lo relacionado o de los objetos independientes de sus relaciones.

Una completa explicación de los objetos que desdoble las complejidades de la relación de endo y exo-relaciones concernientes a los problemas del ἀρχή como ἔστιν y como γίνεται o aquello a través de lo cual un objeto *es* y aquello a través de lo cual un objeto *deviene*, es un proyecto masivo y por tanto va mucho más allá del alcance de un solo artículo. Sin embargo, me gustaría delinear algunos principios concernientes a los objetos que, creo, se siguen del Principio Óptico. Como lo he formulado, el Principio Óptico afirma que no hay diferencia que no *haga* una diferencia. Al afirmar que no hay diferencia que no haga una diferencia, no estoy haciendo un juicio normativo acerca de que todas las diferencias son *importantes*, sino que estoy haciendo una afirmación *ontológica* acerca de la naturaleza de las diferencias. Mi hipótesis, en efecto, es que la diferencia es una *actividad*. Bajo esta hipótesis, la existencia es pensada como una suerte de hacer o de movimiento.

El Principio de Act-ualidad²⁷ y los Afectos

Esta hipótesis, creo, nos permite decir algo acerca de la estructura endo-relacional de los objetos. Si la diferencia es una actividad, y existir es hacer diferencias, entonces podemos caracterizar la estructura intra-óptica

de los objetos con referencia al Principio de Act-ualidad que afirma que todos los objetos son *act-uales* o actos. La caracterización intra-óptica de los objetos como sistemas de actividad requiere un análisis de la estructura de los objetos como afectos, actividad y actualidad. Sin embargo, distinguiendo estos tres momentos de la sustancialidad de un objeto o de sus endo-relaciones de esta manera, es crucial notar que estos tres términos no son distintas *partes* de los objetos, sino que son *momentos* del núcleo fundido de los objetos, pertenecientes a ellos *formalmente* en su existencia independiente. Atribuyendo afectos a los objetos no pretendo significar *emociones*, sino más bien el poder de actuar y ser actuado en cuanto perteneciente a un objeto o individuo. Como es articulado por Deleuze:

Un individuo es primero que nada una esencia singular, que es como decir, un grado de potencia. Una relación característica corresponde a este grado de potencia. Además, esta relación subsume partes: esta capacidad para ser afectado es necesariamente llenada por afecciones. Así, los animales están definidos menos por las nociones abstractas de género y especie que por la capacidad de ser afectados, a la cual reaccionan dentro de los límites de su capacidad.²⁸

En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari dan el ejemplo de una garrapata para ilustrar esta concepción del afecto. Las garrapatas, argumentan, poseen tres afectos: la capacidad de sentir la luz, la capacidad de sentir el olor de los mamíferos y la capacidad para moverse.²⁹ Sin embargo, mientras que Deleuze y Guattari atribuyen tres afectos determinados a la garrapata, vale la pena notar que uno de los constantes refranes de Deleuze es, siguiendo a Spinoza, que aún no sabemos de lo que un cuerpo es capaz.³⁰ En otras palabras, como en el caso de los objetos retirados de Harman, siempre hay algo del objeto que es mantenido en reserva.

Lo que dice aquí Deleuze sobre los animales aplica igualmente, creo, para todos los objetos, sean inanimados o animados: todos los objetos son definidos por sus afectos o por su capacidad de que se actúe sobre ellos. Tomemos una humilde molécula de H₂O. Consiste simplemente en dos

átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno. Al formar un nuevo ensamblaje, nuevos afectos o capacidades para actuar o ser actuada emergen. Combinemos unas pocas moléculas de H_2O juntas y tenemos un líquido capaz de fluir, mojar y atravesar fases de transición como entrar en un estado sólido o gaseoso. Notablemente, los objetos de los que está compuesto el H_2O poseen afectos muy diferentes. Por ejemplo, el hidrógeno y el oxígeno son ambos altamente combustibles, mientras que el agua no. Los ensamblajes de objetos generan así nuevos afectos o nuevas capacidades para actuar o ser actuados por. Los afectos son por consiguiente la capacidad para actuar o ser actuado por, las actividades son el ejercicio de los afectos como activos (originándose desde el objeto) o pasivos (respondiendo a los actos de otros objetos), y consisten actualmente en los estados o cualidades obtenidos en la actividad de un afecto. Los afectos que caracterizan a un objeto son funciones de la estructura de un objeto.

Regresando a la cuestión de la relación entre las relaciones y los *relata*, el Principio de Act-ualidad nos permite señalar un punto crucial con respecto a las ontologías relacionales. Mientras que las ontologías relacionales concluyen que los objetos no son *nada más que* sus relaciones, el Principio de Act-ualidad sugiere que la condición para la posibilidad de cualquier relación inter-óntica entre dos objetos depende de los afectos que constituyen esos objetos. En otras palabras, para que una relación tenga lugar entre dos objetos, es necesario que el objeto afectado sea *capaz* de ser afectado. La mayor parte de la materia, por ejemplo, es incapaz de ser afectada por los neutrinos. Los neutrinos pasan justo a través de la materia en casi la misma manera en que nosotros nos deslizamos entre el aire. En consecuencia, lejos de que los objetos sean epifenómenos o efectos de redes relacionales, los objetos son en su lugar la condición *previa* de las relaciones.

Y en estos dos aspectos: primero, las relaciones no están simplemente “ahí”, sino que tienen que ser *hechas*. En tanto que las relaciones deben ser hechas, se sigue que los objetos deben *actuar* para formar estas relaciones. En otras palabras, en la dimensión activa de sus afectos, los obje-

tos deben ser como fulgores solares estallando lejos desde el sol, forjando relaciones con otros objetos. Parecemos constantemente perder el lado activo de los objetos en el ejercicio de sus afectos. Como observa Deleuze, “(...) debemos notar el gusto inmoderado del pensamiento moderno por este aspecto reactivo de las fuerzas. Siempre pensamos que hemos hecho suficiente cuando entendemos a un organismo en términos de fuerzas reactivas. La naturaleza de las fuerzas reactivas y su temblor nos fascina”.³¹ Podemos ver que esta reducción de los objetos a la pasividad está en el corazón del salón de espejos descrito por Harman en su crítica de las ontologías relacionales. Lo que tenemos son objetos universalmente reducidos a la pasividad de tal modo que sólo están constituidos por sus relaciones. Pero donde no hay actividad que encontrar, donde los objetos no actúan de ninguna manera, donde carecen de cualquier “principio energético” por sí mismos, es imposible ver cómo las relaciones pueden siquiera ser forjadas.

Segundo, para que los objetos puedan ser actuados por en una relación es necesario que el objeto posea afectos volviéndolo capaz de ser actuado por. Yo no poseo afectos que permitan que la luz infrarroja actúe sobre mis ojos. El murciélago posee afectos que le permiten ser actuado por el sonido que por mucho exceden mi propia capacidad para recibir sonidos. La roca posee afectos que la hacen susceptible a la fuerza gravitacional de otros objetos y a través de los cuales también ejerce su propia fuerza gravitacional, sin embargo carece de afectos que la harían capaz de responder a la terapia psicoanalítica. En cada caso, los afectos que constituyen el objeto son condiciones *previas* de las relaciones que el objeto es capaz de recibir de otros objetos. Lejos de que el objeto sea un producto de sus relaciones, las relaciones son dependientes de los poderes de los objetos. Todo tipo de cuestiones ontológicas delicadas surgen en esta conexión que no puedo desarrollar aquí. ¿Cómo vienen a ser formados los afectos? ¿Qué significa para un afecto el ser activo o actuar de una manera no-antropomórfica y no viva? ¿Cuáles son las estructuras a través de las cuales los afectos se vuelven abiertos para ser actuados por

otros objetos? En el nivel epistémico o nivel de investigación, lo que nos interesa es precisamente el descubrimiento de esta clase de relaciones o las maneras en que los objetos pueden actuar y ser actuados por.

El Principio de Traducción

En el nivel de las relaciones inter-ónticas, el Principio Óntico implica lo que llamo el “Principio de Traducción” o “Principio de Latour”. Si aceptamos la hipótesis de que no hay diferencia que no haga una diferencia, entonces se sigue que no puede haber objeto que sea un *mero* vehículo para las diferencias actuantes de otro objeto. Como lo pone Latour, no hay transportación sin traducción.³² Al evocar los términos “vehículo”, “transportación” y “traducción” he intentado emplear términos capaces de cubrir una variedad muy diferente de tipos de interacciones ontológicas. En síntesis, “traducción” no debe ser entendida como un concepto hermenéutico, sino como un concepto ontológico. “Transportación” se refiere a la acción de un objeto sobre otro objeto. No todas las transportaciones son de variedad causal, por lo que es importante emplear términos capaces de capturar la causalidad mientras que permiten otros tipos de ejercicios de acción. Por ejemplo, la manera en la que soy afectado por una obra de arte difiere de la manera en que una flor transporta las diferencias de la luz solar. Y estas maneras de traducir diferencias de nuevo difieren de la manera en la cual el océano transporta las diferencias de la Luna.

El concepto de “vehículo” denota el concepto de un objeto siendo *reducido a* cargador de la diferencia de otro objeto sin contribuir con alguna diferencia por él mismo. Así, por ejemplo, cuando Lacan nos dice que “el universo es una flor de la retórica”,³³ reduce los objetos que pueblan el universo a meros vehículos del lenguaje. A pesar de que esta caracterización de la posición de Lacan es de alguna forma injusta, el punto es que las diferencias contribuidas por el lenguaje en su pen-

samiento terminan sobrepasando cualesquiera diferencias que pudieran ser contribuidas por objetos independientes del lenguaje. Por ejemplo, el cuerpo biológico está casi enteramente ausente en la explicación de Lacan de la subjetivación, en su lugar es reducido a una topografía escrita por los significantes y los *a-objetos*³⁴ que son producidos como recordatorios indigeribles o excedentes irreductibles al lenguaje. Las diferencias contribuidas por los objetos terminan por desvanecerse enteramente de la vista, tanto así que Žižek escribe que...

(...) lo Real no puede ser inscrito, pero inscribimos esta imposibilidad misma, podemos localizar su lugar: un lugar traumático que causa una serie de fallas. Y todo el punto de Lacan es que lo Real no es *nada más* que esta imposibilidad de su inscripción: lo Real no es una entidad positiva trascendente, persistiendo en algún lugar más allá del orden simbólico como un núcleo duro inaccesible para él, una especie de “cosa en sí” kantiana —en sí no es nada absoluto, sólo una nulidad, un vacío en una estructura simbólica marcando alguna imposibilidad central—. ³⁵

Será objetado que en este criticismo estoy mezclando el concepto lacaniano de lo Real con la realidad. Sin embargo, el punto es que para Lacan la realidad es siempre una amalgama de lo simbólico, lo imaginario y lo real en el sentido tan bien expresado por Žižek en este pasaje. No hay cuestión aquí para un objeto real que exista *independientemente*. Como la parábola sobre la ley de Kafka en *El Proceso* que Žižek mismo refiere en esta conexión, la creencia en objetos independientes de la tríada de lo simbólico, lo imaginario y lo real es tratada como una *ilusión transferencial*.³⁶

El punto aquí no es que Lacan esté equivocado al mantener que el lenguaje juega un rol importante en cómo los humanos se relacionan con el mundo, sino que debemos marcar las diferencias. En vista de lo que ha sido dicho, el concepto de traducción se vuelve más claro. Cuando un texto es traducido de un lenguaje a otro, el lenguaje original debe ser *transformado* en el lenguaje objeto y el lenguaje objeto debe ser transformado en el lenguaje original. En este proceso, en las diferencias algo *nuevo* es producido siempre. Tomemos el ejemplo de Heidegger. Al traducir a Heidegger al inglés necesitan ser creados todo tipo de

neologismos para que las diferencias del texto de Heidegger puedan ser transportadas al inglés. Ciertamente, en algunos casos palabras enteramente nuevas tienen que ser inventadas como la notoria “*enowning*”. En la traducción, el inglés no funciona como un mero vehículo del contenido de los textos de Heidegger, sino que el inglés contribuye con diferencias *propias* a ese contenido, creando asociaciones sorprendidas, resonancias y conexiones que no estaban en el texto original.

Mi tesis es que este fenómeno de transformación a través de la transportación no está restringido a la traducción de textos, sino que es verdad de *todas* las relaciones inter-ónticas o de todas las interacciones entre objetos. Así, cuando Kant nos dice que los objetos se adecúan a la mente, no la mente a los objetos, que nunca podemos conocerlos como son en sí mismos, está absolutamente en lo correcto con esta única reserva: lo que Kant dice de la relación mente-mundo no es exclusiva de la mente, sino que es verdad para *todas* las relaciones objeto-objeto. Como bien dice Latour, “todo lo dicho del significante es cierto, pero debe ser también dicho de cualquier otro tipo de objeto”.³⁷ A esto podemos agregar que todo lo dicho de la iteración y de la *diferencia* es verdad, pero tiene también que ser dicho de cualquier otro tipo de objeto. Todo lo dicho de los conceptos y las intuiciones es cierto, pero también tiene que ser dicho de cualquier otro tipo de objeto. Todo lo dicho sobre el poder y las fuerzas sociales es cierto, pero tiene también que ser dicho de cualquier otro tipo de objeto. En este respecto, Harman está absolutamente en lo correcto al argumentar que los objetos se retiran de cada relación en la que al relacionarse con otros objetos son traducidos por estos objetos.

El Principio de Irreducción

Si es cierto que no hay transportación sin traducción, que toda transportación de diferencias involucra transformación, entonces otro principio extraído de Latour se sigue: el Principio de Irreducción. El Principio de

Irreducción enuncia que “nada es, por sí mismo, ni reducible ni irreducible a algo más”.³⁸ Es importante que entendamos lo que *no* es afirmado en el Principio de Irreducción, no sea que caigamos en confusiones.

El principio de Irreducción no es una tesis *dualista* en el sentido de que la mente no pueda ser reducida al cerebro. Más bien, el Principio de Irreducción es un principio *termodinámico* o un principio de *trabajo*. En muchos aspectos, el Principio de Irreducción enuncia nada más que el Principio de Traducción, pero simplemente se acerca a las relaciones inter-ópticas o exo-relaciones desde una perspectiva diferente. Si el Principio de Irreducción es un principio termodinámico o un principio de trabajo, entonces es porque justo como en el caso de la física termodinámica estudia la conversión de la energía en trabajo y calor, la Onticología, en una de sus ambiciones, apunta a investigar la traducción de diferencias y sus transformaciones en relaciones inter-ópticas. La transportación de diferencias nunca tiene lugar en un espacio suave y sin fricciones, sino que siempre requiere labor o trabajo. A través del trabajo de traducción, los objetos pueden siempre *captar* otros objetos en sus *autopoiesis* en curso como en el caso de las células humanas captando el ADN mitocondrial en el pasado remoto, pero esta reducción siempre deja un recordatorio y produce una diferencia por sí misma. El Principio de Irreducción por tanto nos recuerda monitorear tanto el trabajo o los procesos por los cuales una reducción es efectuada, como también las diferencias contribuidas por el objeto captado o reducido, produciendo algo que no podía ser anticipado en la diferencia transportada misma.

La Falacia Hegemónica

¿Cuál es, entonces, el “valor al contado” de la ontología propuesta? Anteriormente evoqué la observación de Latour de que todo lo que se dice del significante es cierto, siempre y cuando reconozcamos que es verdad para todos los demás objetos también. Cuando parafraseamos a Latour

diciendo que todo lo que Kant dice acerca de las relaciones mente-objeto es cierto con la reserva de que todos los objetos se traducen unos a otros, debemos añadir que la traducción no es *unilateral*, sino *bilateral*. El pecado cardinal del anti-realismo, el correlacionismo, o las filosofías del acceso no es simplemente la afirmación de que el humano debe ser incluido en cada relación, sino también la *universalización* de todos los procesos de traducción. Como podría decirlo Hegel, el correlacionismo tiene una marcada tendencia a pensar la diferencia de una manera unilateral y abstracta. En los proceso de traducción, hay una tendencia a remarcar sólo un lado del proceso, ignorando el otro lado. Así, por ejemplo, en Kant, cuando es de hecho el caso que se diga que las cosas en sí “afectan” la mente, estas afecciones hacen poco más que proveer la materia para que la razón, los conceptos puros del entendimiento y la estructura formal de la intuición den de palos. La mente hace toda la traducción pero no es ella misma *traducida* o transformada en ningún modo notable por su encuentro con estas diferencias.

Para señalar este problema tomo prestado un término de la teoría política, refiriéndome a esta unilateralización de la traducción como la Falacia Hegemónica. En teoría política, la hegemonía refiere a la influencia predominante de un agente sobre todos los demás. Evocando la Falacia Hegemónica, tomo este término fuera del dominio exclusivo de la teoría política y lo aplico al dominio más amplio del pensamiento epistémico-ontológico. La Falacia Hegemónica consiste así en tratar una diferencia como siendo la única diferencia que hace diferencia, o en tratar a una diferencia como sobre-determinando a todas las otras diferencias. Si es el caso que no hay transportación de diferencias sin traducción o transformación, entonces se sigue que la traducción inter-objetiva debe ser pensada *bilateralmente* de tal manera que una diferencia no pueda funcionar como el fundamento de todas las otras diferencias. Al traducir las diferencias de otro objeto, el objeto también es traducido por esas diferencias. El punto puede ser ilustrado con referencia a mi abuelo. Mi abuelo es un viejo marinero malhumorado que construyó muchos de los

puentes de Nueva Jersey. Cuando se le observa caminando no se puede evitar notar que tiene un paso muy peculiar, con sus pies plantándose en el suelo como troncos de árboles, colocados de cierto modo, muy separados, sus hombros cuadrados a un nivel de cierta manera menor que el de la gravedad.

¿Cómo puede ser explicado este paso peculiar? El paso de mi abuelo consiste en las olas del mar petrificadas o encarnadas inscritas en las fibras de sus nervios y músculos de su cuerpo. Esta cualidad particular no es simplemente la manera en la que su *cuerpo* tradujo el movimiento de las olas del océano, sino la manera en la que su cuerpo *fue traducido* por las *olas*. Podemos decir que el paso de mi abuelo es el resultado de un “devenir-ola” en el que ni la ola ni el cuerpo mantienen la posición hegemónica en el proceso de traducción. La ontología busca así un pensamiento multilateral de la diferencia que haga justicia a la variedad de los diferentes procesos diferenciales sin reducir todas las diferencias a una diferencia hegemónica.

No puede haber duda de que el trabajo de la teoría y la filosofía requieren todo tipo de simplificaciones, reducciones y procesos de abstracción para que los problemas y las preguntas puedan ser propiamente planteados. Este es un trabajo de traducción del que no se puede dispensar. Sin embargo, problemas insolubles comienzan a emerger cada vez que olvidamos que estas reducciones y simplificaciones son selecciones, son la obra de la reducción, tratando a lo real mismo como estando compuesto simplemente de estas diferencias y ningunas otras. Un olvido tal o puesta en el abismo del exceso de objetos que perpetuamente se retiran de sus relaciones nos lleva a hacernos el tipo equivocado de preguntas o a caer en líneas de investigación infructíferas que emergen como resultado de olvidar el papel que juegan otras diferencias. A lo largo de lo anterior he tratado de formar una ontología que haga justicia al enjambre plural de las diferencias y sus interacciones, evadiendo esta suerte de hegemonía de una diferencia consentida que aislamos por el bien de la investigación dirigida, pero olvidando las otras diferencias.

Notas

¹ Artículo originalmente aparecido en *The Speculative Turn: continental materialism and realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman, Victoria: re.press, 2011, pp. 261-278.

² Quisiera expresar agradecimientos especiales a Ian Bogost, Jon Cogburn, Melanie Doherty, John Protevi, Steven Shaviro, Nathan Gale, Nick Srnicek y Peter Wolfendale. Sin sus valiosos comentarios este texto no hubiera sido posible.

³ El término “filosofías del acceso” fue, a mi entender, primeramente introducido por Graham Harman. Las filosofías del acceso comienzan por subordinar las preguntas de la filosofía a las preguntas sobre nuestro acceso al mundo. Cf. Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

⁴ Más que ningún otro François Laurelle ha explorado el rol que esa decisión, una decisión anterior a toda argumentación filosófica y conceptualización, juega en la filosofía. Desafortunadamente muy poco de su trabajo ha sido traducido. Para una excelente y productiva aplicación de su pensamiento en el contexto del pensamiento realista, cf. Cap. 5 de Ray Brassier, *Nil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.

⁵ Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad*, Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 1956, p.10.

⁶ Gilles Deleuze, *El Pliegue: Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989, p. 41.

⁷ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 451.

⁸ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica: Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Trad. José Gaos y Antonio Ziriñ, México, UNAM/ FCE, 2013, p.129

⁹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica, Vol. 1: La lógica de la esencia*, Trad. Félix Duque, Madrid: ABADA, 2011, p.215.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Félix Duque, Madrid: ABADA, 2009, p. 143.

¹¹ CEDAW

Para una excelente discusión y crítica productiva del pensamiento de Xavier Zubiri en el contexto del realismo especulativo, ver Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, pp. 243-268.

¹² Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 81.

¹³ Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, trad. A. Sheridan y J. Law, Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 158.

¹⁴ Husserl, *loc. cit.*

¹⁵ Para una discusión de la correlación, cf. Cap. 1 del brillante libro de Quentin Meillassoux *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

¹⁶ Husserl, *op. cit.* p. 135.

¹⁷ N.T. El autor utiliza aquí el nombre de un movimiento de agarre en la lucha conocido como *Nelson Hold* que es ejecutado por atrás del oponente y generalmente cuando ambos luchadores están boca abajo con la cara del oponente abajo del agresor. El *full Nelson* es un medio Nelson con las dos manos.

¹⁸ Cf. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 1999.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu, p. 42.

²⁰ Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman y Quentin Meillassoux, "Speculative Realism", en *Collapse*, vol. 3, Falmouth: Urbanomic, 2007, p. 367.

²¹ Manuel DeLanda, *Intensive Science & Virtual Philosophy*, Nueva York: Continuum, 2002, p. 41.

²² Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago: Open Court, 2005, p. 82.

²³ Harman, *idem*.

²⁴ Cf. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidós, 1999.

²⁵ Daniel C. Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*, Madrid: Galaxia Gutenberg, 2015, pp. 138-142.

²⁶ Para una discusión más amplia de la topología cf. de Levi R. Brant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, y el capítulo 1 de DeLanda, *Intensive Science & Virtual Philosophy*.

²⁷ [N.T.] Aquí el autor hace un juego de palabras dejando en la palabra "actuality" como locución independiente la palabra "act" que designa el hecho de un acto. Para dar a entender que su "act-tualidad" designa el hacerse del acto.

²⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Buenos Aires: Tusquets, 2001, p. 25.

²⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 1994, p. 257.

³⁰ Deleuze, *op. cit.* p. 17.

³¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 41.

³² Burno Latour, *Reensamblando lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, trad. Gabriel Zadunaisky, Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 106-109.

³³ Jacques Lacan, *El seminario 20: Aún*, trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte, Buenos Aires: Paidós, 1998.

³⁴ N.T. Bryant parece referirse aquí a una especie de entidad que no podría ser entendida en términos objetivos.

³⁵ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Núñez, Buenos Aires: Siglo XXI, 1992, p. 211.

³⁶ *Ibid.* pp. 36-47.

³⁷ Latour, *The Pasterurization of France*, p. 184.

³⁸ Latour, *op. cit.*, p. 158.



Recepción: 16 de agosto de 2016

Aceptación: 5 de diciembre de 2016

MAURIZIO FERRARIS, ENTREVISTA PARA *FIGURE/GROUND*

Laureano Ralón y Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Maurizio Ferraris es un profesor de filosofía de tiempo completo en la Universidad de Turín, donde también es director del LabOnt (Laboratorio para la Ontología) y del Centro de Ontología Teorética y Aplicada (CTAO por sus siglas en Italiano). Fue miembro de Käte Hamburger “Recht als Kultur” (Bonn) y miembro honorario del Centro de Estudios Avanzados del Sudeste de Europa (Rijeka) y del Centro Internacional para la Filosofía NRW. Ha sido miembro de la Academia Italiana para Estudios Avanzados en América y de la Fundación Alexander von Humboldt. También ha sido director de estudios en el Colegio Internacional de Filosofía y profesor visitante en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París) así como en otras universidades europeas y americanas. Es columnista para *La Reppublica*, y director de la *Rivista di Estetica*, de *Critique*, de *Círculo Hermenéutico editorial*, y de *Revue francophone d'esthétique*. Ha escrito casi cincuenta libros que han sido traducidos a varios idiomas. Maurizio Ferraris ha trabajado en el campo de la estética, la hermenéutica y la ontología social, nombrando la teoría de la Documentalidad y del nuevo realismo contemporáneo.

¿Qué te atrajo a la filosofía? ¿Cómo modeló tu visión del mundo?

Me atraía la idea de un conocimiento enciclopédico, de un pensamiento de la totalidad, que supiera conjuntar la historia, la literatura y la ciencia. En fin, la filosofía satisfacía mi megalomanía.

¿Quiénes fueron algunos de tus mentores en la Universidad y qué aprendiste de ellos?

Mis dos grandes maestros fueron Gianni Vattimo, de él aprendí la claridad de la explicación y la ironía para contemplar el mundo, y Jacques Derrida, del cual aprendí la determinación para asumir empresas filosóficamente riesgosas y la inventiva del pensamiento.

Antes del así llamado “giro realista”, tu filosofía estaba comprometida con el proyecto hermenéutico. ¿Qué ocasionó el cambio?

La insuficiencia política de la hermenéutica, que se presentaba como un modo para transformar al mundo, en un sentido de emancipación; mientras, de hecho, el populismo mediático ha demostrado que se trataba simplemente de un modo para crear ilusiones de masa dirigidas desde el poder – “No hay hechos, sólo interpretaciones” ha terminado por significar “La razón del más fuerte es siempre la mejor”.

Tu propia versión del realismo parece ser menos especulativa que la de algunos otros representantes del movimiento, como Meillassoux. ¿Tal vez te sientes más cercano a algún tipo de fenomenología o de empirismo científico?

Me siento muy cercano al emergentismo, a la idea de que el pensamiento surge de la realidad, lo cual hace que sea irrelevante preguntarse si el pensamiento se refiere a la misma. Es muy interesante, por el contrario, observar los caracteres a través de los cuales la realidad se nos presenta, es decir, nuestro ser en el mundo, que en mi caso conserva un particular interés por los objetos sociales (documentos, monumentos, historia, técnica) que nos conciernen de forma muy cercana e influyen en modo decisivo nuestra vida.

Como la de Harman, tu filosofía considera a los objetos como la unidad de análisis básica para una ontología realista. ¿Cómo difiere tu definición de objeto de la suya?

Un objeto, para mí, es una unidad mínima que resiste (realismo negativo), no obstante, a la vez ofrece algunas disponibilidades (realismo positivo). En este sentido, más que una definición de objeto puedo presentar una lista infinita. Napoleón era un objeto (murió en Santa Elena y no en Manhattan: resistencia; Napoleón permite escribir novelas y poemas, disponibilidad); el desatornillador es un objeto (no se puede utilizar para beber, resistencia, no obstante, puede desatornillar o herir, disponibilidad), etcétera.

Recientemente has señalado que la noción de “campos de sentido”, como un concepto central en la ontología de Markus Gabriel, corre el riesgo de recaer en la hermenéutica. ¿Qué quisiste decir con eso? Simplemente que para existir no necesariamente debe haber sentido, por lo tanto pertenecer a un campo de sentido. Hacer depender la ontología (aquello que es) del sentido (lo que pensamos a propósito de aquello que es, es decir, epistemología) es idealismo, no realismo. Aunque seguramente todo el resto del admirable trabajo de Markus está animado por intenciones realistas. ¿Qué puedo decir? Será una cuestión de psicología de los pueblos: un alemán es siempre un poco idealista, y un italiano, como yo, tiene un peculiar interés por la historia y la política.

Un rasgo distintivo de tu filosofía es estilo casual, despreocupado. ¿Qué papel juegan las ironías y los chistes en tu concepción de un texto filosófico?

Frecuentemente los filósofos para demostrar que aquello que dicen es serio emplean un tono sobrio o por lo menos académico. Sin embargo, todos sabemos que las cosas más serias de la vida (y de la muerte) se afrontan a través de la ironía y sin emplear demasiados tecnicismos, con las palabras más adecuadas y más simples. Aunque no siempre resulte, el ideal es ese.

¿Cuál es el futuro del pensamiento filosófico? ¿Hay un renacimiento realista del “pensamiento fuerte”? Si es así ¿qué le pasó al “pensamiento débil”?

Creo que fuerza o debilidad no son términos apropiados para definir el pensamiento. No hay una contraposición, supongamos, entre marineros y *dandies*, ni los unos ni los otros son pensadores, que yo sepa. La contraposición es más bien entre un pensamiento que tiene como fin la deconstrucción y un pensamiento que, por el contrario, usa la deconstrucción únicamente como medio, y tiene como fin la reconstrucción. Esta es mi idea de filosofía, y no creo ser el único, para el cual, si hace algunas décadas era un lugar común hablar de “la muerte de la filosofía” diría que ahora las cosas van mucho mejor.

Pareces muy interesado en alcanzar una amplia audiencia. ¿Cuáles es, en tu visión, el rol público de la filosofía hoy en día?

Puedo admitir una gran especialización en la oncología, porque cura el cáncer, pero la ontología debe de ser mucho más accesible. La labor de la ontología, al igual que de la estética, la lógica y la ética, es hacer entender al mayor número posible de personas el modo en el cual vivimos y, si es posible, mejorarlo interactuando con conocimientos especializados y con la tecnología.

¿En qué estás trabajando actualmente?

Recién terminé un pequeño libro titulado *Emergenza* (Emergencia), que ilustra mi concepto de la realidad como el origen del pensamiento. También estoy a punto de terminar una pequeña distracción acerca de la estupidez y, con algunos amigos, estoy trabajando en una historia de la filosofía —que me está tomando bastante tiempo porque, a diferencia de Russell cuando escribió la suya, yo no estoy en la cárcel y me distraigo fácilmente—.

Traducción: Gerardo Roberto Flores Peña
Corrección: Atzimba Erandeni Hernández
Entrevista realizada el 12 de mayo de 2016

*Miscelánea:
In Memóriam
Nota*

IN MEMÓRIAM: ZIGMUNT BAUMAN

Un pensador del mundo líquido

Daniel Díaz Ramírez

Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo

*La vida líquida fluye o se desliza lenta y pesadamente
de un desafío a otro y de un episodio a otro,
y el hábito familiar a todos esos desafíos y episodios
es el de su tendencia a ser efímeros.*

*Zigmunt Bauman, Miedo Líquido.
La sociedad contemporánea y sus temores.*

I

Quizá sea muy pronto para saber cuál es la importancia del legado que nos deja el pensamiento de Zigmunt Bauman, tras su partida acaecida apenas el pasado 9 de enero de 2017, en la ciudad de Leeds, Inglaterra. Sin embargo, casi todos sus lectores podrían coincidir en que su obra se caracteriza por la originalidad con la que aborda y crea la metáfora de una “modernidad líquida” en la que nos encontramos, ahora mismo, inmersos.

Además de la originalidad y pertinencia de sus planteamientos teóricos se podría coincidir también en que se trata de un *filósofo*, además de sociólogo, en el sentido más estricto de la palabra. Su itinerario intelectual, tan vasto como los años de su vida (murió a los 91 años), registran al menos 48 libros publicados en inglés, además de un sinnúmero de ensayos y conferencias.

En español, tenemos un gran listado de obras entre las que se encuentran *Pensando sociológicamente* (1992); *Las consecuencias perversas de la modernidad* (1996); *Legisladores e intérpretes: Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales* (1997); *Modernidad y Holocausto* (1998); *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (2000); *La postmodernidad y sus descontentos* (2001).

Pero destacan, sobre todas, *La globalización: Consecuencias humanas* (1999); *Modernidad líquida* (1999); *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias* (2005); y la que podría llamar trilogía: *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2005); *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores* (2007); y *Tiempos líquidos* (2007). Desde luego, no dejan de representar una continuación de su pensamiento las obras *Mundo Consumo* y *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, publicadas en 2010 y 2011, respectivamente.

Para Bauman el sentido de “modernidad líquida” no es otro más que el paso de la modernidad a la posmodernidad —o lo que se conoce como modernidad tardía—; en la primera, predomina lo sólido, estable, repetitivo; en la segunda, en cambio, lo flexible, lo voluble o volátil. Bauman encuentra en el individualismo una consecuencia de la “modernidad líquida” que no debe pasar desapercibida.

En la “modernidad líquida” se ha fraguado un proceso económico llamado globalización, empero, precisa Bauman, se trata de un concepto novedoso, en boga, que tiene algunas características particulares que se pueden reconocer si se asimila que en la globalización “las cosas se van de las manos”, tal pareciera que nos encontramos ante un nuevo “desorden mundial”. Bauman explica que el paso de la modernidad a la posmodernidad se genera porque en la actualidad ya no predomina la tentativa de la universalidad del orden, el desear —por sobre todos los individuos y naciones—, “ejercer el control”; ahora, el mundo se vuelve a convertir en “tierra de nadie”, donde no está claro ni siquiera el significado de controlar.

Y advierte que una de las consecuencias del “nuevo desorden mundial”, esto es, de la globalización, es la degradación del Estado nacional, construido en la modernidad como la única instancia que reclamaba sobera-

namente el derecho legítimo de formular e imponer las reglas y normas a una población de un territorio determinado. Ahora, en la posmodernidad, quienes imponen las leyes y preceptos son los mercados financieros globales, con ello, se termina por “erosionar” las funciones del Estado nacional que se consideraba su razón de ser.

La globalización impone nuevas reglas a la economía mundial y fragmenta el poder político de los Estados, a tal grado, señala Bauman, que por primera vez en la historia de Occidente se habla de un divorcio entre poder y política. La globalización, en suma, beneficia mucho a muy pocos, pero a la vez excluye y margina a dos tercios de la población mundial. Bauman contrasta cómo en la modernidad: “Los viejos ricos necesitaban a los pobres para crear y acrecentar su riqueza. Esa dependencia mitigaba el conflicto de intereses e impulsaba los esfuerzos, por débiles que fuesen, para ocuparse de ellos. Los nuevos ya no los necesitan. Por fin, después de tanto tiempo, el paraíso de la libertad total está al alcance de la mano”¹.

En su crítica a la modernidad, Bauman nos regresa los temores y miedos que se supone habíamos dejado atrás; al no alcanzar la libertad, el individuo de la “modernidad líquida” no tiene más opción que asumir que los días que corren se presentan desbordados de miedos y peligros. En general, los peligros o miedos se clasifican en tres clases: los que amenazan la propiedad, los que amenazan el empleo y los que amenazan la percepción de la vejez. Los miedos no son, en absoluto, imaginarios.

Bauman nos remite a los medios masivos de comunicación para reconocer el papel fundamental que juegan al presentar una realidad que no es posible conocer sin su ayuda, ya que las imágenes —en la “modernidad líquida”— casi siempre son más fuertes y reales que la palabra escrita o hablada. Todo ello, en un contexto donde el Estado, “habiendo fundado su razón de ser y su pretensión de obediencia ciudadana en la promesa de proteger a sus súbditos frente a las amenazas a la existencia pero incapaz de seguir cumpliendo su promesa [...] se ve obligado a desplazar el énfasis de la ‘protección’ desde los peligros para la seguridad social hacia los peligros para la seguridad personal”².

II

“Nuestra sociedad es una sociedad de consumo”, asegura Bauman no en un sentido trivial, sino más bien clarificador de lo que fue la sociedad en la modernidad, una sociedad –nos dice– de producción. Pero en la actualidad, los miembros de una sociedad deben estar comprometidos con el consumo.

Para el consumidor de esta sociedad de consumo, estar en marcha, buscar, no encontrar, o mejor, no encontrar aún, no es malestar sino promesa de felicidad; tal vez es la felicidad misma. Viajar es esperanza, llegar es una maldición [...] La regla del juego consumista no es la avidez de obtener y poseer, ni la de acular riqueza en el sentido material y tangible, sino la emoción de una sensación nueva e inédita. Los consumidores son, ante todo, acumuladores de sensaciones; son coleccionistas de cosas sólo en un sentido secundario, como subproducto de lo anterior.³

En la sociedad de consumo al consumidor siempre se le mantiene alerta, a la expectativa de las novedades del mercado y en estado de “insatisfacción permanente”. La idea se puede entender sobre la tabla de *surf*, una vez arriba, la ola tendrá que llegar, acto seguido nos llenará de júbilo, pero con el temblor normal del miedo que produce morir ahogados. En cada acción del mundo de consumo, es decir en cada compra, el consumidor tendría que leer la letra chiquita de los contratos –laborales o civiles– y registrar la cláusula: “hasta nuevo aviso”. Solo así, mantendrá en su rostro la sonrisa que genera la expectativa de la nueva compra.

Se puede inferir, en este sentido, que en la “modernidad líquida” las nuevas relaciones económicas arrojan un modelo de hombre que se caracteriza por su nulo o escaso poder adquisitivo, se trata del desempleado y se entiende como un individuo desmotivado y desorientado que en general no sirve al modelo de consumo. Este individuo se encierra en la metáfora de la comida chatarra: abres el empaque y su contenido es basura. Para Bauman, estos desempleados, desmotivados y desprotegidos hombres, se transforman en unos “consumidores fallidos”.

En una sociedad de consumidores, se trata de “consumidores fallidos”, personas que carecen del dinero que les permitiría expandir la capacidad del mercado de consumo, en tanto que crean otra clase de demanda, a la que la industria de consumo orientada al beneficio no puede responder ni puede “colonizar” de modo rentable. Los consumidores son los principales activos de la sociedad de consumo; los consumidores fallidos son sus más fastidiosos y costosos pasivos.⁴

Individuo no deseado, superfluo, marginado, sin clase o, como diría Bauman, “víctimas colaterales” de la globalización. En este tipo de hombre se podría ubicar sin problema a los inmigrantes, pues ellos también exhalan ese “leve olor a vertedero de basuras”. Es, en suma, “la más funesta consecuencia del triunfo global de la modernidad, la aguda crisis de la industria de destrucción de residuos humanos”.⁵

Ahora bien, el pesimismo con que se describe la “modernidad líquida” no acaba en la esfera económica y política, trastoca las relaciones afectivas, piénsese, por ejemplo, en que todo lo que pretendemos saber acerca del amor y el rechazo, del estar solos o acompañados, no tiene desenlace y tampoco una historia propia. “En medio de nuestras preocupaciones cotidianas, el amor y la muerte surgirán *ad nibilo*, de la nada”.⁶

Desde la perspectiva de Bauman, en el mundo del consumo en el que nos encontramos, donde todos los productos se encuentran listos para su uso, las relaciones afectivas no escapan a la *lógica* de mercado, al contrario, la experiencia del amor no es más que otra mercancía. “El amor es un préstamo hipotecario a cuenta de un futuro incierto e inescrutable”.⁷

III

La vida de Bauman está marcada por el exilio, nació en Polonia de donde huyó en 1939 tras la invasión nazi; se instaló en la Unión Soviética. Fue militante del Partido Comunista. Regresó a Polonia y fue profesor en la Universidad de Varsovia, pero tras la campaña antisemita se exilió de nueva cuenta en 1968. Impartió cátedra en la Universidad de Tel Aviv, Israel, y en Estados Unidos y Canadá. Fue profesor emérito por la Universidad de

Leeds, ciudad inglesa en la que vivió durante sus últimos 30 años. Bauman es, sin duda, el pensador más lúcido que creció con el devenir de este mundo lleno de incertidumbres.

Notas

¹ Zigmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, 2015, p. 97.

² Zigmunt Bauman, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, España, 2010, p. 13.

³ *Ibidem*, p. 110.

⁴ Zigmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, México, 2015, p. 57.

⁵ *Ibidem*, p. 94.

⁶ Zigmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, 2012, México, p. 18.

⁷ *Ibidem.*, p. 23.

Bibliografía

BAUMAN, Zygmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

_____, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, México, Paidós, 2015.

_____, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

_____, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, España, Paidós, 2010.

_____, *Vida consumo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

_____, *Tiempos líquidos. Vivir en un época de incertidumbre*, México, Tusquets, 2008.



CUERPO Y FILOSOFÍA (REFLEXIONES ONTOLÓGICAS SOBRE LA DANZA)

Rubí de María Gómez Campos
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*A Valentina Ramírez
y todas mis alumnas
con alma de mariposa*

Durante los casi 30 años que llevo de trabajar como docente en filosofía he tenido la oportunidad de conocer a infinidad de mujeres amantes del arte y enamoradas de la vida, que se acercan a la filosofía para buscar en ella una especie de justificación racional de su pasión. La pasión que tortura a muchas de ellas es tan gozosa o exigente como el método de aprendizaje lo amerite (según la corriente pedagógica a la que sus maestras se alineen). Pero en todas ha sido perceptible siempre la emoción vital de una experiencia que logran traducir mediante esfuerzo intelectual en un discurso estético que redefine: la sensibilidad, el cuerpo, el arte, la experiencia, y otros temas académicamente “relevantes” y problemas teóricos que les llevan a investigar asuntos remotamente ligados con el motivo de su emoción: la danza.

Durante su formación como filósofas, alguna que otra línea de alguno que otro filósofo¹ las hizo estremecerse y disertar emocionadas el presentimiento de alcanzar a dibujar con pensamiento su potente intuición acerca del mundo y sobre su propia comprensión del *Ser*. Infortunadamente, de forma progresiva, las he visto claudicar en su intento de comunicar el

enigma a quien quiera aprender la magia revelada en la experiencia de autognosis con que “se apropian” de su propio cuerpo, o bien lo reconocen como el medio de su propia expresión; con las derivaciones políticas y fenomenológicas que dicho gesto representa; mientras vertiginosa y grácilmente –milagrosamente, sin apenas tocar el mundo– se desplazan por él.

La filosofía no les ha alcanzado a nuestras filósofas-bailarinas para descifrar mediante palabras la profundidad insondable de una experiencia ontológicamente fundamental como es la danza. Probablemente la razón sea que los filósofos, como asegura Hannah Arendt, “adoptan el color de los muertos” y renuncian a la experiencia² cuando indefectiblemente eligen el camino del concepto, desdeñando otros caminos para una comprensión auténtica de la realidad. La relación que los filósofos han mantenido con el cuerpo ha sido extraña. Como todo concepto de este tipo (podríamos decirle “límite”, o al menos, “menos ideal”), el cuerpo es un objeto del que según ellos es necesario desligarse para poder pensar, cuando es más bien el medio más directo de comprensión del mundo y de contacto inmediato e irrenunciable con él.

Pensar el cuerpo (tanto como el mundo) ha sido por lo tanto un paradójico intento de pensar sin él. Las consecuencias de esta condición de la filosofía son tan graves como la exclusión de temas fundamentales para comprender esencialmente nuestra relación con el Ser. Para la filósofa Simone Weil, el cuerpo es el medio o uno de los dos medios que existen para comprender la realidad. La otra vía es la conciencia o el camino del Yo; que la filósofa desarrolla de acuerdo con la propuesta filosófica de R. Descartes, el filósofo a quien la modernidad le debe la importancia que en ella tuvo el concepto de racionalidad. Desde el siglo XVII en que desarrollara su filosofía, la razón fue adquiriendo el valor que ha desplegado después; predominando el horizonte cultural (y filosófico) con el ascendente de la “verdad formal” científica e instrumental a la que la separación de las sustancias –propuesta por el pensador francés– diera lugar (un lugar hoy de privilegio frente a otras alternativas; entre ellas la de una comprensión filosófica de la realidad).

La máxima griega atribuida a Sócrates: “Conócete a ti mismo”, no tiene para Simone Weil sólo un significado moral. Esencialmente —la lectura de la pensadora— se refiere a una necesidad ontológica que nos plantea la realidad, en la medida en que el anhelado conocimiento nos limita a la experiencia interior de la conciencia como punto ineludible de referencia. La conciencia es el medio por el cual la realidad se hace presente al ser humano, y el uso de la razón es el camino metódico de una aproximación intelectual sin la cual la conciencia se extravía; debido a que la conciencia no cuenta sólo con la facultad de pensar. La *voluntad* o el *deseo* es parte de ese Yo que no sólo razona sino que sobre todo “quiere” e “imagina”. Por ende —sobre todo gnoseológicamente— es necesario conocerse a sí mismo; aunque esta indagación (precisamente en razón de la imaginación y la voluntad) implique necesariamente y tenga consecuencias en el nivel político y moral.

Desde el punto de vista del conocimiento, del mismo modo en que los sentidos producen un caos en el nivel de la experiencia, el intelecto es una suma caótica de ideas confusas, prejuicios y deseos que amplían la confusión. De ese hecho surge la necesidad auténtica de un método (el racional) que nos provea de orientación para actuar. El valor insustituible de la racionalidad es sólo una condición de la posibilidad de conocimiento de la realidad. El uso de la razón no garantiza más que la posibilidad de una comprensión del mundo cuya efectividad es relativa al grado de excelencia del instrumento y al rigor en la aplicación del método; pero destaca frente a la otra única vía —reconocida por Weil— en su portentosa posibilidad de comunicar dicha comprensión a los demás. El límite de la razón es evidente cuando, separada de cualquier otra cosa y de los otros, se intenta sustituir con ella el resto de las facultades humanas, o la misma posibilidad de verdad que brinda la experiencia.

El otro componente de la realidad es la extensión (la materia), a la que ni Descartes ni Simone Weil negaron realidad. Negarle cualidad a la sustancia extensa —descrita por Descartes como lo opuesto a la conciencia en el proceso del conocimiento— siendo el objeto de cierto tipo de conocimiento, dio lugar a múltiples debates en relación con el valor de la experiencia. El

desarrollo de la ciencia moderna concentró su despliegue en el restablecimiento de la prioridad de esta sustancia frente a la sustancia pensante, que brindaba sólo el rigor del método –y que históricamente acabara suplantando ideológicamente su propia y reducida función de orientadora de la praxis humana; en una mitificación que identifica erróneamente la subjetividad humana con la razón– con el emblema autoritario de una deificada relación de la conciencia consigo misma.

La sensibilidad que Descartes pone en cuestión al suspender el juicio sobre la realidad mediante la *epojé* queda de esa manera fuera de la búsqueda del conocimiento. Progresivamente desplazada del rigor metódico y abstracto de una ciencia cada vez más cerca de la razón abstracta y más despegada del mundo como de la experiencia cotidiana, la sensibilidad humana es reducida a la dimensión estética. Asociada a la percepción y a la expresión de la forma, la concentración de la sensibilidad en el campo del arte y orientada a la prioridad de la interrogación por la belleza, mantiene esta portentosa facultad como asunto de menor importancia. Así se mantiene, bajo una concepción que pone a la razón, la voluntad y la sensibilidad –unidas para Platón e identificadas como el Bien y la Belleza las últimas y con la Verdad la primera– como esferas separadas y desfiguradas en una Religión, un Arte y una Ciencia desarraigadas del Mundo tanto como del Espíritu.

El cuerpo –al que le corresponde realizar la facultad humana de la sensibilidad– recibe mediante los sentidos las impresiones del mundo. Según Weil esta es otra forma de comprender la realidad. La desventaja de esta otra manera de comprender el mundo –que es propiamente intervenir en él– es que, a diferencia de la vía intelectual, es incomunicable. La experiencia del mundo es incomunicable y el conocimiento que la razón produce –bajo el acecho de la imaginación– sólo es comunicable mediante el intelecto, o bien, como sostuvo Descartes, la razón es fuente primaria y última del conocimiento.

Simone Weil agregará a esta insuperable concepción la idea de que más acá de la *epojé* se encuentran las sensaciones que la razón conjura y la imaginación traduce en emociones (*pasiones* o “capacidad de ser afectados”, dirá

Spinoza; llevando al plano ético una cuestión que es de índole ontológica). Pero en un sentido epistemológico, es decir, respecto a la búsqueda de comprensión de la realidad: el Ser es “Extensión” y “Pensamiento”; y el cuerpo es a la extensión lo que la imaginación es al pensamiento. Sobre dichas sensaciones (que según Weil –quien lo toma del Estoicismo– pueden reducirse a dos: placer y dolor)³ se concentra la fuente de revelación de las cualidades del mundo; las mismas que el cuerpo se encuentra preparado para recibir (lo audible, lo táctil, lo visible, etc.); lo que supone la constatación personal de algo más que el Yo que lo constata. Esto es, la existencia de la realidad.

La presencia del mundo queda registrada (por contraste) de manera tenue como un “sentimiento ambiguo”, y eso es todo lo que puedo decir de él: “Aquello que el nadador llama agua es para él ante todo un sentimiento compuesto por la voluptuosidad que proporciona la acción de nadar y por el dolor que ocasiona el cansancio (...) Tal sentimiento matizado de placer y de pena, que es lo único que puedo sentir, es entonces la materia del mundo”.⁴ Por sus mismas características –como la de realizarse a través del *movimiento* del *cuerpo* sobre el *espacio*– el tema de la danza supera los límites de la expresividad estética y se instala en el nivel filosófico de la pregunta por el conocimiento. Por otra parte, en la medida que el cuerpo que realiza la danza tiene incidencia sobre el mundo, la danza también tiene muchos dilemas que enfrentar en el campo de la política.

La “apropiación del cuerpo” de la que hablan las feministas queda ejemplificada por el ejercicio supremo de la danza como técnica de conocimiento del cuerpo y sus potencias. Sin embargo, la fenomenología feminista sacude la certeza inicial del valor exclusivamente estético de la danza, al recordarnos que el cuerpo, nuestro cuerpo, no es un instrumento exterior a nosotras sino el propio medio de aprehensión y de expresión del sujeto. Por ende, la estética no es el único camino de indagación sobre el valor de la danza, porque ya en el uso del cuerpo están inscritas las potencias emancipatorias de la performatividad con la que se construye la subjetividad y se redefine permanentemente el género. De modo que el cuerpo no puede ser “nuestro” más que si lo reducimos, instrumentalizamos, lo exteriorizamos como objeto.

En cambio en sentido fenomenológico *somos* nuestro cuerpo⁵ y, en esa medida, este es nuestro medio de intervención en el mundo; por ende, podemos usarlo como instrumento para la acción y la transformación, además de ser el medio más óptimo de una efectiva comprensión, inherentemente ligada a la capacidad de expresión. Más allá de la comunicación discursiva, racional, que pudiendo comunicar directa y claramente a través del lenguaje, se encuentra limitada de conocer más que al *sí mismo*, el arte tiene como rasgo determinante el hecho de que la ejecución de su práctica está ligada a la expresividad del sentido, y este es precisamente el medio propio de comunicabilidad de lo indecible: la expresividad artística.

Esto significa que la imposibilidad de comunicación racional (conceptual) de la experiencia estética de la danza sólo sería un límite si el arte no brindara ya —por su propia naturaleza— las posibilidades de comunicabilidad más amplias y excelentes, en la misma realización de la expresividad artística. Así, en términos del conocimiento de la realidad habremos de reconocer que nadie es más dueña de su cuerpo-instrumento que una bailarina que conoce de manera directa y pormenorizada cada músculo que mueve. En el momento de la ejecución dancística: “conócete a ti mismo” y la auténtica y efectiva comprensión del mundo (la extensión) son la misma cosa. Su comprensión de la realidad —a través del movimiento del cuerpo— se resuelve en cada gesto corporal que la bailarina realiza con el único fin de “compartir” su “sabiduría” con los espectadores; quienes captan el sentido que transmite en cada giro, en toda la cadencia y en la percepción visual y auditiva del ritmo que traduce —expresivamente— la experiencia de profunda autognosis en movimientos llenos de armonía, gracia y belleza.

El cuerpo es para el alma como el lápiz para la mano y el azadón para el trabajador —sostiene Simone Weil—. Productor de conocimiento, pero también de transformación, el cuerpo representa al mismo tiempo nuestro medio para comprender el mundo y la única posibilidad de intervenir en él; es esa “otra sustancia” de la que nuestro ser-cuerpo es parte: la extensión (la materia), y en cuanto tal: la otra cara de la realidad —según Descartes—. La materia del mundo, que es por su parte y por definición lo

opuesto al intelecto (que es parte del espíritu o el pensamiento), es para el ser humano el objeto del conocimiento. El pensamiento es sólo el medio y la razón el método. Pero el cuerpo está intermedio entre el objeto y el sujeto; entre el mundo (en cuanto objeto de él) y la conciencia que piensa la realidad, junto con la parte de realidad que es la materia (y de la cual el cuerpo también es parte).

La paradójica posición intermedia entre el espíritu y la materia, de ese “instrumento del alma” que es el cuerpo, es causa de que la danza sea –según antiguas clasificaciones– un arte del tiempo (ritmo) y del espacio (movimiento) simultáneamente. La danza representa un ejemplo de confluencia de las dos vías de conocimiento señaladas por Weil. La bailarina ejecuta en el mismo movimiento una comprensión del mundo y de sí misma, y simultáneamente es capaz de comunicar esa experiencia mediante la capacidad expresiva de la práctica misma. Pero lo más insólito de esta inocente y portentosa actividad humana es que el medio en el que se realiza es la *extensión* misma.

Simone Weil encuentra en el dualismo del cuerpo y el alma dos vías para el conocimiento de la realidad. La doble potencia de la danza: expresión y comprensión, nos permite identificar además la cualidad de un contacto sensorial concentrado simultáneamente en puntos relativos a las dos sustancias. La singularidad estriba en que, en el caso de la danza, el objeto a comprender no es un objeto o un segmento de la realidad, sino la extensión en cuanto tal. No la materia, sino el espacio en el que la materia se presenta. Para la bailarina la danza representa un verdadero y pleno contacto con el mundo a través de una mágica apropiación de su cuerpo y su desplazamiento (movimiento) en el espacio. Es una forma de expresión humana que representa un auténtico contacto sensible con el mundo y su más acabada forma de comprensión.

Dicho de forma más precisa: la danza es el conocimiento de sí misma y de la realidad (del *Ser*) traducido en pura y elemental belleza. Pero también tal vez la única forma de conocimiento auténtico de la realidad, capaz de comprenderla y compartirla entre los vertiginosos pliegues del placer

de ser. Placer que los espectadores vemos, constatamos, y (aunque la buena ejecución nos hace casi sentirlo, presentirlo; mientras nuestros propios cuerpos no se sumen) sólo y simplemente imaginamos.

Afortunadamente, en todas las culturas existen expresiones dancísticas de formas y talentos tan diversos como los fundamentos culturales que los alimentan. Redefinir por tanto las bases filosóficas: ontológicas, epistemológicas y estéticas de la danza es sólo el comienzo de un trabajo colectivo que espera seguir siendo desplegado por aquellas que aun aspiran a hacer de ésta un camino (ético) de justicia, de memoria y de esperanza.

Notas

¹ Como la portentosa aunque breve idea de Nietzsche: “Yo no creería más que en un dios que supiese bailar” (Cf. *Así habló Zaratustra*, “Del leer y el escribir”, p. 23, <http://www.enxarxa.com/biblioteca/NIETZSCHE%20Asi%20hablo%20Zaratustra.pdf>).

² Cf. Sobre la relación entre “Muerte y filosofía”: H. Arendt, *La vida del espíritu*. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 98-99.

³ El placer y el dolor son la experiencia inmediata que ella habrá de interpretar en tanto “no dejan de mezclarse entre sí, tal como aparece en los poetas; mi placer no puede ser tan grande que no resulte corrompido por el deseo de un placer mayor (...) Inversamente, el dolor nunca es experimentado sin algo de voluptuosidad; porque respirar, correr, ver, oír, incluso herirme, es ante todo experimentar ese placer que es como el sabor de mi propia existencia” (S. Weil, *Sobre la ciencia*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2006, pp. 46-47).

⁴ *Ib.*, p. 47.

⁵ Cf. Mario Teodoro Ramírez, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, FCE, 2013, p. 83.



Reseñas

Raúl Garcés Noblecía, *Reflexiones sobre didáctica de la filosofía*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Silla vacía Editorial, 2015

ADRIANA SÁENZ VALADEZ / MARGARITA FUENTES VELÁZQUEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El libro *Reflexiones sobre didáctica de la filosofía*, coordinado por Raúl Garcés Noblecía y editado por la UMSNH y Silla Vacía editores en 2015, da cuenta de la reflexión sobre las preguntas y posibilidades que implica el oficio, en la mejor intencionada acepción, del docente de filosofía. Desde dicha propuesta, el libro está en el marco de dos márgenes epistémicos. Reflexionar sobre enseñar a filosofar, si es posible, y enseñar a enseñar filosofía. Repensar la praxis del docente de filosofía, que para nuestro caso hacemos, que somos y disfrutamos y que sostenemos conlleva una responsabilidad ética y moral. Así, *Reflexiones sobre la didáctica de la filosofía* es un libro colectivo, estructurado en cuatro apartados que dan cuenta sobre la ontología y la deontología de la educación filosófica; medita, desde diversos autores y épocas, sobre espacios de enseñanza de la filosofía, la praxis de la educación filosófica, el enseñar a crear filosofía y los retos de la didáctica de la filosofía. Los coordinadores asumen que la didáctica de la filosofía "...es una de las más valiosas y recientes disciplinas humanísticas que ha logrado alcanzar el reconocimiento de la actual comunidad filosófica internacional" (Bustamante, Garcés, 2015:9).

En este marco, el apartado 1, titulado Filosofía y didáctica, está conformado por tres capítulos de orden conceptual. Da inicio al apartado y al libro Adán Pando en "Los oficios del filósofo", donde a partir de un breve recorrido por las etimologías del término oficio o *métier*, navega por la disertación para puntualizar que el oficio bien puede ser "un modo

de vida”, un “*modus operandi*” o una “dimensión ética” (2015:18), y que a partir de estructuras analógicas y deslindes se acerca a los horizontes de comprensión de las implicaciones de lo que se asume, todo en el marco del filósofo, por una carrera y una profesión. Hacia el final, en la dimensión ética, surge una pregunta: “¿El filósofo debe practicar lo que dice?” (2015:30). Pando opta por la digresión optimista y bien argumentada de la convivencia para las humanidades, de “...los sentidos libres y la razón enfática” (2015:31).

El segundo capítulo “Senderos didácticos para una filosofía emergente (y en emergencia)” de Rolando Picos Bovio, el autor se plantea una revisión crítica de la didáctica que implique lo siguiente:

...por un lado, la comprensión de distintas concepciones del proceso de enseñanza en materia filosófica y la lectura crítica sobre dicho proceso y, por el otro, el desarrollo de la habilidad para planificar, conducir y evaluar en los distintos niveles de la enseñanza estrategias y senderos emergentes para una filosofía que se encuentra también en “emergencia” (2015:36).

La tarea propuesta por el autor no es pequeña: hacer una lectura de las variables que intervienen en el proceso de enseñar a enseñar filosofía, que no es enseñar a filosofar, son concepciones separadas por un océano conceptual y epistémico que el autor deslinda con habilidad teórica. Además propone identificar las variables que intervienen en este proceso y hacer un análisis crítico. Con esta intención el primer apartado concluye sugiriendo: “El maestro direcciona y habilita, no (debe) determina(r) y condiciona(r)” (Picos, 2015:39).¹ Y propone al alumno como “...posibilidad, resistencia, contraargumentación” (2015:39).

En el capítulo que cierra el apartado “Reflexiones sobre una educación filosófica”, Víctor Hugo Valdés propone, desde una filosofía pragmática, que la educación es un proceso que ayuda al ser a ubicarse en el mundo, y expone que ésta debe considerar y reflexionar sobre ciertos elementos ontológicos de sí. En ello están: el modelo pedagógico, la forma de subjetividad, lo que formula como “...qué tipo de ser humano es el que

se quiere formar” (2015:57). Además, “...la variedad de valores que se ofrecen a las subjetividades en formación” (2015:58), el currículo de materias, los grados de escolaridad, tipos de instituciones y finalmente las estrategias didácticas. La variable elegida por el autor para desarrollar con mayor amplitud es el modelo didáctico. Así transcurrimos por el oráculo de Delfos hasta la liturgia católica. En este sentido es necesaria una precisión, si bien la postura es incluyente, sugerimos considerar otros tipos de liturgia religiosa.

El segundo apartado del libro inicia con el texto de Marco Arturo Toscano, “Apuntes didácticos para la filosofía en México”, que presenta un panorama general del desarrollo de la filosofía en México para entender el proceso de formación académica e intelectual. Para Toscano existe una serie de interrogantes que mantiene vigente el sentido de la filosofía en México, preguntas como, por ejemplo: “¿La identidad posibilita u obstaculiza nuestra modernización?” (...) “¿Identidades o devenires?” y “¿Cómo se han relacionado la filosofía y la cultura en México?” (2015:80-81). Ya hacia el final el autor nos advierte de los vicios de la enseñanza filosófica, donde las academias son sucursales de tradiciones filosóficas extranjeras, las novedades transforman a la filosofía en un producto más de consumo y el nacionalismo convierte lo filosófico en algo folklórico.

En “Aproximaciones a la concepción de Rafael Sánchez Ferlosio sobre la enseñanza” de Juan Álvarez-Cienfuegos vemos reflexiones muy diversas sobre el uso de los conceptos “instrucción” o “educación”, la burocratización de la educación y el problema de evaluar de forma cuantitativa y enseñar cualitativamente. El autor inicia introduciéndonos a debate ideológico entre Fernando Savater y Sánchez Ferlosio sobre la enseñanza y su relación con el desarrollo de un espíritu crítico. ¿Por qué sí se puede (y debe) o por qué no fomentar el espíritu crítico? Cuando se analiza una materia como la de historia, por ejemplo, se puede encontrar una voluntad política y no sólo datos científicos; así, para Sánchez Ferlosio existe una perversión en aquello que siguiendo a José Antonio Medina se denomina “espíritu nacional” (Citado por Álvarez Cienfuegos 2015:98).

En “Formación estética: Libertad e impulso lúdico a partir de Schiller”, Sofía Cortez Maciel sigue los pasos de Schiller en una reinterpretación de la deontología kantiana y el concepto de libertad. Según entendemos, la libertad podemos verla desde un punto de vista interno o externo. Para Cortez “...la libertad intrínseca es condición del surgimiento de la libertad exterior y consiste en la reconciliación de los impulsos racionales y sensibles que conforman la subjetividad del individuo” (2015:115). El problema es que estos impulsos pueden llegar a dominarnos. De acuerdo con la autora y su interpretación de Schiller, el equilibrio es posible y para ello “...el deber ha de ser impulsado por la *inclinación*” (Cortez, 2015:117). Esto implica sentimientos, no necesariamente buenos, pero consideramos que desde una educación que permita la realización de lo que la autora comprende como “...disposición estética de ánimo” (Schiller citado por Cortez 2015:124) los sentimientos e impulsos podrían ver al mundo como una obra de arte y ser equilibrados.

El tercer apartado da inicio con el capítulo “La función del deseo en la educación filosófica”, donde Javier Dosil se pregunta si la enseñanza filosófica es posible y, más aún, si debe realizarse con independencia del deseo del educando. Quienes hemos dado clases de filosofía podemos identificarnos con algunos de los problemas expuestos por Dosil, como la esterilidad de un programa filosófico que sólo toma en cuenta datos históricos que parecen no tener relación con nuestra circunstancia. Por lo que habrá que considerar que el estudiante no es una *tabula rasa* y tiene sus propias experiencias de vida, y que la educación no debe partir de cómo el educando cita autores y textos filosóficos sino de cómo expresa sus propias ideas.

Erik Ávalos en “La experiencia del aula: entre el adentro del aula y su afuera” nos recuerda los modos de enseñanza filosófica en la Grecia Clásica, donde tradicionalmente se contraponen filósofos y sofistas o la filosofía presocrática retomada por Aristóteles frente a la platónica. A partir de diversas propuestas, Ávalos nos recuerda la relación entre los términos realidad, verdad y educación. Plantea que mientras Sócrates

se enfocó en los dos últimos términos, Demócrito estableció la relación entre una concepción física y una social, a partir de lo cual consideramos que valdría la pena hacer una revisión de filósofos como Tales de Mileto, Parménides o Demócrito para una mejor formación docente. Amén de que el capítulo nos queda a deber la relación entre el adentro y el afuera en el aula.

El último capítulo de este apartado, “Formación filosófica e interacción electrónica” de Marco Antonio López Ruiz y Raúl Garcés Noblecía, expone un panorama general sobre el desarrollo de la tecnología. Por un lado nos encontramos con una serie de herramientas electrónicas que no siempre resultan ser apropiadas para la transmisión de sentidos filosóficos del mundo. Por otro lado, las redes sociales pueden fragmentar o esconder una identidad en relaciones intersubjetivas cuya percepción no sólo supone prácticas o sujetos virtuales sino también saberes, que para los autores dan lugar a la “...recurrente práctica del coloquial *re-corta, pega y gana*” (2015:188). En este sentido la problemática radica en lograr una mediación entre las herramientas tecnológicas que facilitan el aprendizaje, el uso que hacemos de ellas y el trabajo del docente para vincular conocimientos ajenos al aula.

El cuarto apartado contiene planteamientos que van desde las reflexiones y delimitaciones de la retórica griega hasta las propuestas contemporáneas de filosofar con niños, lo que nos parece es una línea que dará frutos. Da inicio Bernardo Pérez en “Estrategias de acercamiento a la lectura de textos filosóficos en el nivel medio superior” con una reflexión sobre las dificultades epistémicas que implica la delimitación de lo que es o no un texto filosófico y a partir de tomar postura, viene la segunda complejidad, acordar algunas de las estrategias de abordaje para la comprensión lectora de los textos que denomina filosóficos. Si bien a partir de la lingüística del texto (Teun Van Dijk) el autor plantea como textos filosóficos a los que están en el marco de los textos de la tradición filosófica, cabe la mención que siguiendo a Aureliano Ortega y a Emilio Uranga esta delimitación para nuestra

América no sería tan clara; mas, en el marco que el autor elige, la demarcación de los textos de la tradición filosófica para la comprensión lectora de los alumnos del nivel medio resulta pertinente. A partir de esto el autor propone varios pasos para la comprensión lectora de textos filosóficos en el nivel medio, aspectos que en nuestra experiencia aun en el nivel licenciatura serían pertinentes.

El capítulo de Mario Alberto Cortez, “Análisis y reconstrucción lógica de un argumento”, lleva a cabo lo que el título señala. A partir de un trabajo de argumentación el autor propone mostrar el proceso argumentativo que en muchas ocasiones se obvia o no se racionaliza en el momento de generar razones y posteriormente argumentos. El autor ahonda justificaciones del por qué enseñar filosofía y para el caso concreto lógica. Para ello postula algunos de los límites que los procesos argumentativos pudieran tener. A decir, la lógica supone enseñar a los alumnos a “...reconocer, reformular y analizar argumentos” (2015:221), mas ello, explica el autor, no implica que conjuntamente se asuma que, como señala el filósofo mexicano Guillermo Hurtado, la enseñanza de la lógica suponga una habilitación en lo que se llama: “...vigilancia epistémica de los discursos de poder” (Hurtado, citado por Cortez, 2015:220). Considerando lo anterior, el autor hace una recomendación: “...procuremos que los argumentos que presentemos a los alumnos se refieran a temas que realmente les afecten y les preocupen” (2015:237).

El capítulo de Uriel Bernal, “La retórica como herramienta en la didáctica filosófica”, expone un panóptico desde Sócrates hasta Aristóteles de las diferentes posturas frente a la retórica. Ya sea como la pensaban los sofistas: “Un arte a partir del cual se puede –en principio– enseñar prácticamente cualquier cosa” (Bernal, 2015:242). A saber, el arte de la seducción, sustentada en convencer a partir de la larga exposición.

En el recorrido propuesto por el autor, el mayor cambio se postula con Aristóteles, quien asume que la retórica puede ser “...un saber teórico práctico...” que permite: “...teorizar sobre lo que es adecuado en cada caso para convencer” (Bernal, 2015:248), propuestas que entran

en diálogo crítico con las didácticas contemporáneas que aborda en el capítulo siguiente Raúl Garcés Noblecía.

En “Didáctica filosófica y facultades múltiples”, Garcés, a manera de atalaya frente a la univocidad de las propuestas de inteligencia, aprendizaje y enseñanza, muestra cómo a partir de la pluralidad y el respeto a las diferencias se puede enseñar a filosofar. Desde una miscelánea de sugerencias didácticas postula que la enseñanza no es unívoca y no debe ser instrumental. En este marco, el texto se presenta como una voz que ahonda por la pluralidad y las subjetividades que se apuntalan contra modelos hegemónicos de inteligencia y aprendizaje.

El autor hace referencia a la experiencia didáctica desde la propuesta de Howard Gardner “de las inteligencias múltiples” y de lo que llama la tradición teórica de las facultades humanas. Garcés, a partir del interés por ampliar los horizontes de comprensión sobre la didáctica de la filosofía, realiza un recorrido paralelo entre el ámbito conceptual y varias propuestas en torno a la enseñanza de la filosofía.

“La educación tradicional instruye, informa pero no forma” (Madrigal, 2015:296), es uno de los postulados con los que la autora del capítulo: “De la enseñanza de la filosofía a la educación filosófica” dialoga. El capítulo que cierra el libro es una reflexión sobre las pertinentes distinciones entre enseñar filosofía y los matices en términos de didácticas de esta labor y la educación filosófica como una postura abierta al diálogo, a la experiencia, al encuentro y, agregamos, al disenso.

Madrigal lleva a cabo un recorrido de los elementos que debe incluir el enseñar filosofía, entre los cuales están la capacidad de escucha, de acompañar a l@s estudiantes en el proceso de formular preguntas filosóficas, atender las necesidades vivenciales y conceptuales de l@s alumn@s, lo que implica en palabras de la autora: “...salirse de uno mismo, tener una orientación hacia el otro, ser capaz de percibir al otro, ser sensible a sus necesidades y demandas” (2015:294). Lo que dicho de otra forma es dar pie a la experiencia en tanto encuentro, diálogo y sentido de sí y de l@s otr@s.

Una vez terminado el recorrido, podemos afirmar que bienvenido sea el diálogo, el acuerdo y el disenso y, en ello, rescatamos la pluralidad de las reflexiones.

Notas

¹ A lo largo de todo el texto tod@s l@s autores mencionan al o los alumnos, lo que es, asumen las categorías en masculino como lo universal, deuda que no podemos dejar de mencionar y de reclamar en términos de un horizonte de comprensión más humano, que implica reconocer las muchas formas genéricas de existencia.



Luis César Santiesteban, *Nietzsche, Heidegger, Vattimo. Ética, metafísica y hermenéutica*, Chihuahua: Aldus, 2016

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ
IIF – UMSNH

El núcleo de este libro lo ocupa el pensamiento de Heidegger, una de las figuras centrales en la filosofía del siglo XX, que muy pronto saltó a la fama, más allá de los dominios profesionales de la investigación filosófica, con la publicación en 1927 de su tratado titulado *Ser y Tiempo*. Es un tratado de ontología fundamental que deliberadamente pregunta qué es lo que queremos decir cuando utilizamos la palabra ser; es un tratado que quiere mantener sus esfuerzos en el ámbito de lo que la tradición que remonta a Aristóteles llama filosofía primera y, en consecuencia, no está por principio interesado en reflexionar sobre la ética, la política o cualquier otra filosofía segunda. La intención es paradójica porque la ontología fundamental desarrollada por Heidegger viene de los impulsos recibidos precisamente de la filosofía práctica de Aristóteles y no de sus estudios metafísicos o, más propiamente, de lo que el Estagirita llamaba filosofía primera. Heidegger ha operado un giro determinante en la filosofía contemporánea al poner en el plano de lo que es primero categorías, temas y problemas que la tradición adscribía a lo que era segundo o particular, sosteniendo sin embargo que el objetivo es hacer filosofía primera, ontología fundamental. Pero ¿es esto posible? ¿Puede el filósofo, en este caso Heidegger, hacer ontología fundamental desde las categorías prácticas que acuña, desde el ser-en-el-mundo que pende de la facticidad del Dasein, sin hacer ética? Sí; sí puede. Su genio lo hizo. Pero lo que no puede es decir que su ontología dista de relacionarse con la ética.

Esta es precisamente la tesis que Santiesteban explora desde diversos ángulos en los capítulos de su libro. La crítica más radical de Heidegger a la metafísica occidental y a su historia es la que saca de lo más profundo de sus entrañas –incluso para la época moderna, tan celosa de su crítica al pasado y tan cuidadosa por liberarse racionalmente de todo supuesto– que ha llevado consigo una determinada concepción sustancialista de lo ente, también cuando se trata de la ética y de la política. En esa concepción de lo ente como sustancia y como sujeto se ha operado un olvido del ser que merece ser pensado.

Pensar el olvido del ser en la historia de Occidente, sin embargo, es una empresa ingente, una empresa para la que se requieren la fuerza y la potencia de un pensamiento como el de Nietzsche, al que Heidegger le dedicó más tiempo aún del que prodigó al propio Aristóteles. El libro de Santiesteban explora algunos de los derroteros que Heidegger siguió en su apropiación del diagnóstico de Nietzsche, para mostrar que la preocupación ontológica que va a la raíz de la metafísica exhibe la necesidad de que la reflexión sobre el hombre se coloque más allá de la antropología que acaba en ética normativa.

Y como Heidegger se nutre de Nietzsche, Vattimo se nutre de Heidegger en la línea señalada por Gadamer de que la hermenéutica que intenta interpretar para comprender mejor no lo hace sino mediante el diálogo que asume que el otro muy probablemente tenga razón. Y esta probabilidad lleva consigo, no una ética prescriptiva, sino la orientación que hace del escuchar el radical estado de abierto como posibilidad de que un mundo mejor puede ser posible desde la ontología fundamental del ser-en-el-mundo que lo comprende y lo interpreta de un determinado modo.

El libro reúne seis trabajos que, aunque elaborados en momentos diferentes, tienen en común la preocupación del autor por tres grandes regiones de la filosofía como son la ética, la metafísica y la hermenéutica, desde la perspectiva eminente de Nietzsche y Heidegger, y la recepción que Vattimo ha llevado a cabo de los dos. La tesis del autor es que la crítica a la modernidad realizada por el autor de la *Genealogía de la Moral* y por

Heidegger tiene más motivaciones éticas que metafísicas, y que para ello ha debido echar mano de los insumos de una hermenéutica que hace de la comprensión, y de la interpretación en la que ésta llega a ser lo que ya era, una perspectiva ontológica y no sólo metodológica de abordar los problemas éticos. El ímpetu teórico de los textos aquí reunidos emana, según palabras expresas del autor, del intento por comprender nuestro tiempo.

El primero de estos textos lleva por título “Nietzsche y Heidegger: metafísica y olvido”. Como el propio título lo indica, el objetivo es “hacer coincidir a los dos filósofos alemanes bajo la lectura de la metafísica como olvido. A despecho de que Nietzsche designa a la metafísica como platonismo, cabe interpretar su postura como un olvido del mundo del más acá a favor del mudo del más allá, y por tanto, la superación de la metafísica intenta una reivindicación de este mundo, del cuerpo, del tiempo finito, de la existencia. En cuanto a Heidegger, es conocida su declaración de la metafísica como un olvido del ser. En suma, en ambos filósofos, la metafísica está marcada por un olvido” (9). La paradoja de la filosofía occidental, desde sus mismos orígenes griegos y hasta la modernidad, es que preguntándose por el ser sus respuestas fueron a naufragar en el ente. A este naufragio se le ha de llamar metafísica; y al preguntar acucioso, incisivo, técnicamente refinado, que no ha logrado ir más allá de los entes, se le ha de reconocer como el olvido activo del ser y, por tanto, como la trampa más grande de la razón a la propia razón.

El segundo texto, que lleva por título “Heidegger: el pensar del ser y el último dios”, tiene su punto de partida en el “reconocimiento de que el tema de dios en Heidegger es uno de los más controvertidos en la recepción de su filosofía. Aquí se intenta elucidar la posición del filósofo alemán a este respecto. Para ello se pretende, en primer término, explicar el silencio de Heidegger acerca de dios, así como su carácter crítico, mismos que remiten a una constelación nihilista y técnica del mundo a lo cual me referiré como su discurso *negativo*. Sin embargo, su visión no se agota en el pesimismo, sino que nos hace abrigar esperanzas de que aparezca un último dios en el horizonte de lo que él designa el ‘otro comienzo’, al cual

llamamos discurso *positivo*” (10). La temática sobre el advenimiento del último dios pertenece no ya a la ontología fundamental sino al giro que ha dado su pensamiento a partir de los años treinta del siglo pasado y que se conoce como el pensar del *Ereignis*. Se ha vuelto un tópico entre los lectores y los estudiosos de Heidegger la lectura y relectura de los textos en los que se anuncia casi de manera profética al último dios. Obviamente que un estudio como éste no logra elucidar el enigma de manera definitiva, aunque tenga la pretensión de aportar al menos la esquematización de algunas ideas que podrían prestar ciertas ayudas en la comprensión de lo que Heidegger dijo de manera por demás críptica.

El tercer texto lleva por título “*Ethos* y el mundo de la técnica en Heidegger”. En él se “da cuenta del estado del *Ethos*, y por tanto de la ética en la constelación técnica actual. Para ello pone en relación dos nociones del Heidegger tardío, a saber: *Gestell* y *Geviert* (Cuaternidad). Se trata de adoptar el aspecto que adopta el *Ethos* como habitar, que el filósofo alemán traduce como un cuidar, en el mundo técnico, y el peligro que se cierne sobre el hombre en vista de este estado de cosas. Se plantea la tesis de que el *Gestell* representa el habitar impropio del hombre, en tanto que el habitar propio tiene lugar en la dimensión de la Cuaternidad, como un habitar cuidador cuádruple, del cielo, la tierra, los dioses y los mortales” (10). Ir a la raíces de la técnica tenía en la época de Heidegger el prejuicio dominante de que todo parecía indicar que lo técnico era un mero medio, algo entre el hombre y las cosas, y por lo tanto el resultado más elocuente de la representación. El pensar las cosas, el dejar que ellas acaezcan en su ser, les hace mostrar su esencia verdadera, su ser en profundidad. Y pensada desde el pensar del ser, la técnica se muestra como uno de los modos en los cuales el alma hace acontecer la verdad en su habitar en el mundo que ella misma abre. No como *Gestell* sino como *Geviert* es como la técnica será capaz de llegar en nosotros a ser lo que ya es, y podremos habitar el mundo de otros modos igualmente posibles.

El cuarto texto se titula “Heidegger y la hermenéutica” y “ofrece un comentario puntual a los parágrafos 31-33 de *Ser y Tiempo*, consagra-

dos al existencial del comprender. Con ello se pretende allanar ciertas dificultades que presenta la exposición realizada por el filósofo alemán, quien da por sentado una serie de presupuestos que es necesario explicar al lector. Da cuenta del comprender como un existencial de la apertura, junto a la disposición afectiva y apunta a esclarecer la relación condicionante que existe entre ellas. Asimismo, explica la inversión que lleva a cabo Heidegger entre la comprensión y la interpretación como la había entendido la tradición hermenéutica. Por último, se somete a discusión si la labor hermenéutica por parte de Heidegger se concluye con *Ser y Tiempo*, o bien se prosigue en su obra posterior, lo cual tiene un valor complementario al contenido de los párrafos” (10). El filosofar de Heidegger sobre la comprensión y la interpretación tiene en estos párrafos un punto culminante al grado que para el movimiento hermenéutico posterior, consagrado por Gadamer y por Ricoeur, la hermenéutica llevada al plano radical de la ontología fundamental ha dado a la interpretación unas posibilidades que la técnica exegética ni siquiera imaginaba. El propio Heidegger hizo de los desarrollos de su propio trabajo filosófico el allanamiento de sus intuiciones iniciales sobre el fundamental papel que en el filosofar tiene el trabajo hermenéutico. El propio trabajo de Gadamer y Ricoeur no es más que un allanamiento llevado ya muy lejos de unos párrafos que se han quedado como tópicos para toda reflexión sobre la naturaleza de la comprensión y la interpretación.

El siguiente texto se titula “Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche” y se trata de una lectura cruzada entre el genio de Nietzsche y Heidegger con el filósofo italiano. “En la primera parte se analiza el procedimiento que siguió Heidegger para interpretar a Nietzsche, mismo que lo hace aparecer como el último metafísico. La lectura que aquí se propone conduce a sugerir que Heidegger mismo se vale de ciertas ideas de Nietzsche para afianzar su propio proyecto de superación de la metafísica. Para ello, se abordan los temas del nihilismo y la comprensión heideggeriana de Nietzsche como decisión y tránsito. En la segunda parte, el análisis se centra en la audaz lectura que Vattimo ha realizado

de Nietzsche, en contra de Heidegger, al considerarlo un filósofo que ha superado la metafísica. Para tal propósito, Vattimo acentúa el nihilismo de Nietzsche y conmina al hombre actual a tomar nota del mensaje de dicho evento, y a actuar en consecuencia” (11). En el proyecto del libro hay un intento que se esfuerza por parangonar el pensar irruptor de Nietzsche y Heidegger con el de Vattimo, y tiene en este texto el intento más osado al tiempo que más elocuente de que, con todo lo que de innegable valor y alcance hay en el italiano, aquellos descuellan junto a los grandes de la historia de la filosofía.

El último capítulo del libro, titulado “La ética hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un *Ethos* de la no-violencia”, no cesa en la osadía. “Para ello se explica el contexto en el que surge dicha propuesta ética y se hace una caracterización de la misma. Asimismo, se da razón del idealismo que el filósofo italiano adopta de Nietzsche y de Heidegger, así como aquello que omite para la elaboración de su ética” (11). Un contraste por demás sugerente frente a estas tesis de Vattimo las podremos encontrar en los desarrollos de la hermenéutica que Gadamer lleva a cabo en *Verdad y Método*.

El lector encontrará en este libro una serie de temas y problemas que beben de Nietzsche y de Heidegger, y cuyos entrecruzamientos con la hermenéutica y la crítica a la época moderna siguen aportando elementos valiosos para la ponderación de nuestro tiempo.



Francisco Galán Vélez, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*, Universidad Iberoamericana, México, 2015

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO
IIF-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Tuve la oportunidad de conocer el pensamiento de Lonergan durante mis estudios doctorales en Roma a través de una charla del prof. Valter Danna donde explicó en qué consistía la filosofía y el método de Lonergan, así como la importancia de su obra cumbre, *Insight*. Ese primer encuentro con el pensamiento del filósofo canadiense hizo que yo adquiriera inmediatamente la versión italiana de *Insight*, y me pude dar cuenta de ese injusto fenómeno de autores y obras olvidados de la filosofía, pero que exigirían ser rescatados de ese olvido imperdonable.

Francisco Galán muestra estas mismas perplejidades desde el exordio del texto que hoy tenemos el honor de presentar:

Imagino que los lectores tendrán la misma duda mía de 1991: ¿por qué ocuparse de un autor que casi nadie conoce? Les pido un poco de paciencia, pues creo que aquí encontrarán una motivación para aproximarse a la obra de Lonergan, principalmente el *Insight*, cuya lectura, como la de los grandes textos filosóficos, se puede comparar con escalar una alta montaña (p. 17).

Completamente de acuerdo con él. Pero ahora, permítaseme, para re-ensionar el libro de Galán, realizar la comparación de su libro no con la escalada de una alta montaña (que desde luego también lo es), sino con un partido de béisbol, conociendo la afición de nuestro autor por este deporte —y otros deportes también— así como su práctica.

Digamos que el libro es un partido de béisbol, donde Paco Galán es, desde luego, el pitcher. Desde su lomita, se concentra en interpretar bien lo que el “coach” Lonergan le ha transmitido a lo largo de los años; el partido es decisivo. Pero frente a sí, tendrá a bateadores de la talla de Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein, además de otros de no menor calado, bateadores emergentes como Rahner, Coreth, Habermas, pero también Aristóteles, Spinoza y Hegel, así como los empiristas. Lograr “poncharlos” a todos no será empresa fácil. Las nueve entradas de que consta este juego, y aquí son ocho capítulos más las conclusiones, son una muestra de la habilidad filosófica de Galán, así como del conocimiento de sus adversarios, esto es, sus interlocutores.

Así, el primer *inning*, el capítulo uno, no puede más que ser un ajuste de cuentas con el tomismo, inevitable, según me decía el profesor Danna, para cualquier estudioso serio de Lonergan. Pero Paco Galán enfatiza, hilando muy fino eso sí, en el giro interpretativo de Lonergan que cifra la clave del pensamiento tomista en su filosofía del conocimiento y no en la teología o la metafísica, como hacen otros autores, como por ejemplo, entre otros, Manser, que se centrará en la noción de acto y potencia como clave hermenéutica para comprender el sistema del Aquinate, privilegiando justamente la filosofía del ser, y dando por supuesta la epistemología, que es el principal error que Galán denuncia. Da cuenta de la originalidad lonerganiana en la interpretación de Santo Tomás en los artículos del *Verbum* y el corolario general constituido por la necesidad de transitar de la metafísica a la epistemología. Me parece que esto es muy interesante metodológicamente hablando, teniendo en cuenta que el propósito de nuestro autor es el de recuperar a la metafísica en nuestro momento filosófico, que había sido abandonada, y superar esa “fobia a la metafísica” que caracterizó a buena parte de la modernidad y a casi todo el siglo XX con los primeros tres lustros del XXI. De hecho, al final del partido, ese es el trofeo: una metafísica para nuestro tiempo que en el título es eufemísticamente definido como posmetafísico pero que

yo creo decididamente anti-metafísico. Pero ya veremos si y cómo logra hacerse con ese trofeo.

En la segunda entrada, ya con mayor confianza en su pitcheo, es que Galán precisamente se plantea iniciar esta recuperación de la metafísica, ir trazando los caminos para que esto sea posible; y aquí es donde pasa, con naturalidad, del problema del conocimiento centrado no tanto en su existir o menos, sino en su naturaleza constitutiva, su realidad; y aquí introducimos una de las categorías que guían la inquietud, sí de Lonergan, pero tal vez mayormente del autor de este libro, la de lo *real*, la *realidad*, fundamento de toda filosofía que se precie de tal.

Lo anterior es el preámbulo que permitirá que Francisco se mida con Descartes, Kant y el relativismo, desde luego de la mano lonerganiana en lo que el jesuita canadiense explora desde el corazón mismo de ese libro de poderosísima arquitectura que es *Insight*. Es, nada menos, que el problema del Ser el que se juega en la tercera entrada, capítulo tercero. Es la dimensión ontológica, por así decirlo, del problema del conocimiento, y el entrelazamiento entre ambas instancias. Como dice Alfonso Villa en su magnífica reseña: “el conocer y el ser, el conocimiento y lo conocido, el saber y la realidad, tienen una estructura isomórfica, es decir, que al hablar sobre el conocimiento estamos ya haciendo afirmaciones sobre el ser y que al hablar sobre el ser estamos haciendo afirmaciones sobre el conocimiento”.¹ Este tercer *inning* es, además, significativo para Galán, en tanto que ahí plasma lo que él denomina “su cita” favorita de *Insight*, que yo me contento, para despertar la curiosidad de los posibles lectores, en señalar simplemente su ubicación, la página 140 de su libro. Por supuesto que tal cita es analizada acuciosamente y le servirá para darles sendos “strikes” a Descartes, Kant y otros, eso sí, con sumo respeto y habiendo concedido un par de bolas y un hit que no prosperaron en anotación, pues se da una concesión de parte de Francisco Galán al kantismo en cuanto a que en la subjetividad están las condiciones de posibilidad del conocer, pero eso no implica que lo objetivo que es conocido se identifique sin más con lo real. Este último no se reduce a la objetividad, y entonces se puede empezar a

desmontar el idealismo trascendental kantiano, en su pretensión última. Esto se traduce en que la realidad es anterior al sujeto que la piensa. Y esta recuperación que va llevando a cabo Galán va constituyendo una metafísica fundada justamente en un realismo que, lejos de ser ingenuo, es profundamente crítico.

Para el capítulo cuatro, cuarta entrada, Galán se concentrará en la redefinición de la metafísica, como método, desde luego, pero sobre todo como actitud filosófica insuperable y constitutivamente inmanente al filosofar mismo. Lo hace a través de este desmontaje de la tradición filosófica que el propio Lonergan lleva a cabo, no sólo en *Insight*, sino en *Método en teología*, obras que Paco Galán relacionará de manera original ya en la octava entrada del juego, de acuerdo con nuestro símil. En este cuarto capítulo, titulado “La noción de Metafísica: la definición y el método”, se nota no sólo el conocimiento del pensamiento de Lonergan, su obra y su propósito, sino de la tradición filosófica entera, por lo que eso le permite a Galán construir un andamiaje solidísimo para el propósito de deconstrucción, sí, pero a diferencia del llamado pensamiento posmoderno, lleva aparejada una reconstrucción posterior para no dejar ruinas sin propósito detrás suyo y volver al tema filosófico importante del sentido. La metafísica se ha depurado, así, de aquello que no convenía más a la filosofía, pero también conservó su carácter de actitud crítica fundacional, donde los elementos recuperables de la tradición han sido respetados.

Y así, a partir del quinto *inning*, se va reconfigurando la metafísica lonerganiana como esa “metametodología”, donde nuestro pitcher lanza fulminantes bolas cargadas de explicitación de los rasgos distintivos de esta nueva propuesta, empezando por sus elementos principales, procediendo después a definirlos en su significación, y desplegando finalmente los desarrollos que extrae de su propia interpretación del *Insight* que culmina con una primera caracterización metodológica de la metafísica como *método genético* en el que, en palabras del propio Galán: “Estamos una vez más en la interconexión entre epistemología y metafísica” (p. 280).

Los capítulos 6 y 7, por su parte, constituyen, con buena parte del anterior, los más “técnicos”, por así decir, del libro, dentro de los que yo destacaría el “Excurso: ¿Qué es lo real como término de una distinción o de una relación?”, el cual es un impresionante despliegue por parte de Paco Galán de ejercicio filosófico que, en nuestra comparación de hoy, representa un pitcheo perfecto, ya que no se contenta con reconstruir las formulaciones de Lonergan al respecto, sino que lleva a cabo un ejercicio de crítica filosófica de alto nivel, dialogando con cuatro fragmentos lonerganianos a su juicio representativos de lo que el pensador canadiense entiende por “real”.

De cualquier modo, aquí el desempeño de Galán en la loma es casi perfecto, y realiza una síntesis poderosa especialmente del capítulo 16 del *Insight* lonerganiano, para dar paso, después, a una ampliación del espectro de la metafísica reconstruida, desde el ámbito de su relación con el campo científico hasta, en la parte baja de la séptima entrada, conducirnos a la relación de la metafísica con campos como el mito y el misterio, interpretando genialmente la intención de Lonergan, hasta donde yo alcanzo a ver, que es justamente la de distinguir entre la labor de la metafísica entendida como semántica básica, el nombre del capítulo 6, y la metafísica como dialéctica, donde deben ajustarse cuentas con toda la reacción post-hegeliana, capítulo 7.

Ya para la octava entrada, Francisco Vicente Galán Vélez se desenvuelve con soltura; nada qué ver con las relativas dificultades de la tercera, donde tuvo que enfrentar el bateo de los colosos Descartes y Kant; ya anticipábamos que este capítulo está consagrado a la relación entre las dos obras cumbre del jesuita canadiense, el *Insight* y el *Método en Teología*. Cuando alguien se enfrenta al *Insight* de manera incipiente, quizá leyéndolo en el orden acostumbrado, puede sorprenderse de cómo un teólogo que es filósofo o un filósofo que es un gran teólogo, no introduzca desde el principio, en su intento de reivindicación de la metafísica y en su propio sistema que no podemos dejar de llamar finalmente metafísico, a Dios. Pero esto hace grande al trabajo de Lonergan, y esta grandeza

es fielmente seguida, además de enfatizada, por Galán, quien, en esta confrontación entre las dos magnas obras, dando cuenta de cómo precisamente la dimensión epistémica y heurística de la metafísica va apropiándose también de la cultura misma, el lenguaje, la historia, la ética y, por supuesto, de Dios. No es su punto de partida metodológico porque ni Lonergan, ni, hasta donde alcanzo a ver, Paco Galán, suscriben, por ejemplo, el argumento ontológico anselmiano; no puedo ahondar demasiado en ello, pero esto es algo que me sorprende sobremanera, ya que el tomismo del jesuita y su revisión crítica parecieran no coincidir con la posición del propio Aquinate acerca del problema del conocimiento de Dios, para quien el argumento del abad de Bec sería probatorio sólo si tuviéramos un conocimiento pleno de la esencia divina, lo que no ocurre. Remito a todos los interesados a una lectura detallada y cuidadosa del anexo, porque es realmente un despliegue espectacular de ejercicio metafísico que corrobora que esta “nueva metafísica” es no sólo posible, sino necesaria si queremos que la filosofía continúe en los siglos venideros siendo filosofía.

Nos dirigimos ya a la novena y última entrada que, en el caso, la ocupan las conclusiones que, por supuesto con una riqueza que aquí no podemos más que indicar, se dirige a la frase que tipifica el apartado VII denominado “De cómo es que el proyecto de la metafísica tiene aún vigencia”, donde nuevamente nuestro lanzador desafía el bateo kantiano y aun el más duro de los neokantianos, pero también nuevamente al de Heidegger y al de Wittgenstein, al que da un tratamiento riguroso, así como otra vez los intentos frustrados de *jonrón* por parte de Nietzsche; pero aquí nos muestra particularmente Galán su dimensión crítica –y de paso autocrítica– al darse cuenta, como él mismo dice: “Si en parte he parecido apologético e incluso podría parecer que hago un juicio de valor negativo, pido al lector una disculpa. El diálogo con estas ricas tradiciones (se refiere a las cuatro tradiciones antimetafísicas principalmente analizadas) ha sido de mucho provecho para una mejor comprensión de las ideas de Lonergan” (p. 463). Y en un ejercicio prodigioso de síntesis,

muestra las coincidencias del autor del *Insight* con cada uno de los cuatro antimetafísicos: Kant, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein.

En nuestro símil, el partido ha llegado a su fin, y en el diamante se ha alzado triunfante la novena de Lonergan, bajo el pitcheo magistral de Paco Galán. En el equipo adversario, en cuya franela puede leerse “Antimeta-physics”, hay desconcierto, pero no desolación ni enojo: sabemos, y el autor del libro que presentamos lo sabe bien, que siempre habrá modo de volver al diamante y habrá la posibilidad de revancha. Pero ésta, en filosofía, no puede estar más que anclada al diálogo genuino que, al final, es lo que quiere promover este libro que, sin exagerar, podemos considerar como *el* libro sobre Lonergan. En el equipo de Lonergan estamos, como coequiperos, también quienes pensamos, desde hace mucho, que no hay filosofía sin metafísica, y que, si esto es así, hay que pensar en qué metafísica para la filosofía actual. Por eso, en este ajuste de cuentas que Paco Galán hace con la modernidad y la llamada posmodernidad, en este afán de deconstruir para construir, se ve una labor inevitablemente hermenéutica.

La publicación de *Una metafísica para tiempos posmetafísicos* es oxígeno filosófico puro. En este momento en que se vuelve a poner en cuestión la fobia a la metafísica de la que hablábamos al principio, y donde también emergen propuestas interesantes como, entre otras, la del nuevo realismo o, mejor, el realismo especulativo, la revisión del texto de Paco Galán sería importante, por lo menos, para dos cuestiones capitales: la primera, conocer realmente, en un escrito en nuestra lengua, lo que pocas veces puede uno tener el privilegio de contar con ello, a un filósofo y teólogo injustamente poco conocido no sólo en nuestro medio, pero especialmente en él, y con toda seguridad lo digo, poderlo conocer realmente bien, de la mano segura de este pitcher sui géneris con el que cuenta Lonergan y cuyos posibles sustitutos y continuadores se cuentan con los dedos de una mano; la segunda, la de incursionar en un pensamiento que se anticipó en muchos aspectos a varias de las problemáticas y maneras de abordarlas que se están dando sólo ahora, en los inicios del siglo XXI, pero que, por razones que hemos sólo esbozado, prejuicios

varios, ignorancia, poca difusión, nacionalidad periférica del autor, entre otras, no había sido no digamos analizado, sino divulgado y conocido.

En esta preciada oportunidad aprovecho para felicitar a Francisco Galán Vélez por este partido jugado magistralmente y que hoy tiene forma de libro —además muy bonito en su formato y edición— y lo conmino a que no abandone el montículo, para que siga sirviendo de ejemplo a las generaciones que ha formado y que han podido ver en su persona el ejemplo del filósofo, honesto, crítico y propositivo, siguiendo los pasos de Lonergan mismo en la búsqueda incesante de lo que, no cabe duda, sigue siendo el inmarcesible misterio de nuestro propio existir.

Notas

¹ Villa Sánchez, A., Reseña del libro de Francisco Galán Vélez, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*, Universidad Iberoamericana, México, 2015, pp. 488, en revista *Open Insight* • Volumen VII • Núm. 11 (enero-junio 2016) • pp. 223-231.

Normas editoriales para los/as colaboradores/as de *Devenires*

1. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral de libre acceso editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que contiene las secciones: Artículos, *Dossier*, Miscelánea –que puede contener alguno de los siguientes apartados: Entrevista, Testimonio, In memoriam, Traducción– y Reseñas.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 15 y máxima de 25 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm., izquierdo y derecho: 3 cm.).

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección: publicaciones.filos.umich@gmail.com (se dará acuse de recibo en un plazo máximo de siete días hábiles).

5. Los artículos deberán contener la siguiente información:

a) Nombre completo del autor.

b) Dirección de correo electrónico.

c) Dirección postal (para el posterior envío del número impreso).

- d) Teléfono.
- e) Institución de procedencia.
- f) Breve currículum vitae actualizado (máximo 10 líneas).
- g) Resumen del artículo (de 10 a 15 líneas) en español y en inglés (*abstract*).
- h) Título del artículo en inglés.
- i) Palabras clave (máximo cinco) en español y en inglés.
- j) Bibliografía.

6. La recepción de textos está abierta todo el año. A partir de la fecha de recepción de la colaboración empiezan a correr los seis meses para responder sobre la posibilidad de incluirla en el próximo número. En ese lapso, el/la autor/a se abstendrá de considerar su publicación en cualquier otro medio impreso o electrónico.

7. Los artículos recibidos serán remitidos sin el nombre del/de la autor/a a una comisión de arbitraje formada por al menos dos dictaminadores/as especialistas en el tema de la colaboración. El resultado podrá ser:

- a) Publicable en su versión actual sin modificaciones.
- b) Publicable, con recomendación al autor de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.
- c) Publicable, condicionado a que el autor incorpore las correcciones indicadas por los/as dictaminadores/as.
- d) No publicable.

La dirección de esta revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la comisión de arbitraje en el lapso más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación y la decisión del Consejo Editorial será inapelable.

8. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del autor. La bibliografía se presentará al final del documento en orden alfabético (empezando por el apellido paterno del/de la autor/a), en caso de dos o más obras de un mismo autor se seguirá un orden cronológico, apegándose a los siguientes formatos:

a) Libro: apellido/s del/de la autor/a, nombre/s, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.

Ejemplo: Ramírez, Mario Teodoro (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.

b) Capítulo de libro: apellido/s del/de la autor/a, nombre/s, título del capítulo entrecorillado, la preposición 'en', nombre y apellido del/de la coordinador/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Mauro Carbone, "La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo xx: de Italia a Italia", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 44-95.

c) Artículos de revista: apellido/s del/de la autor/a, nombre/s, título entrecorillado, la preposición 'en', nombre de la revista (en cursivas), lugar de publicación, volumen, año, número, fecha de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Kozlarek Oliver, "La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo", en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XIII, Núms. 25-26, enero-julio 2012, pp. 191-204.

d) Documentos en formato digital: siguiendo las normas especificadas para libros, capítulos de libros y artículos de revista, se agregará al final "disponible en: <http://pegar el enlace>", y la fecha del último acceso al mismo.

Ejemplo: Villoro Toranzo, Luis, “El concepto de revolución”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XI, Núm. 22, julio 2010, pp. 7-15, disponible en: <http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2014/09/7-15.pdf>, último acceso: 27 de febrero de 2015.

9. Para las secciones y apartados restantes los criterios son los siguientes:

- a) *Dossier*: los criterios son idénticos que para la recepción de artículos.
- b) Entrevista: las colaboraciones que se envíen deberán indicar el nombre del entrevistador y del entrevistado, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 20 cuartillas.
- c) Testimonio: los trabajos considerados para esta sección deberán contar con una experiencia relevante sobre un tema filosófico o de las ciencias humanas, y su extensión será de mínimo 15 y máximo 25 cuartillas.
- d) In memoriam: es un espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. La extensión de las colaboraciones es de mínimo 3 y máximo 6 cuartillas.
- e) Traducción: Se recibirán traducciones de textos que, si bien ya han aparecido en otras publicaciones, no exista la versión en español. Para estos casos será necesario contar con los permisos por escrito tanto del autor como de la publicación original.
- f) Reseñas: serán revisiones críticas de libros de reciente publicación vinculados con la filosofía y las ciencias humanas. Señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado y seguirán los siguientes lineamientos:
 - Nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.
 - La publicación en español del libro reseñado deberá tener no más de tres años.

- Nombre del reseñista e institución a la que pertenece.
- No llevarán título y tendrán una extensión de 3 a 6 cuartillas.
- El Consejo Editorial decidirá sobre la publicación de la reseña.

10. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.

11. Los/as autores/as ceden sus derechos de autor a *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, para que su trabajo pueda ser publicado, reproducido, editado y difundido en papel y de manera electrónica con fines académicos. Para ello, enviaremos el formato correspondiente.

12. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

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.

Reflexiones sobre

**Didáctica
de la
Filosofía**



Juan Álvarez-Cienfuegos

Erik Ávalos

Uriel Ulises Bernal

Mario Alberto Cortez

Sofía Cortez

Javier Dosil

Marco Antonio López

Ma. del Socorro Madrigal

Adán Pando

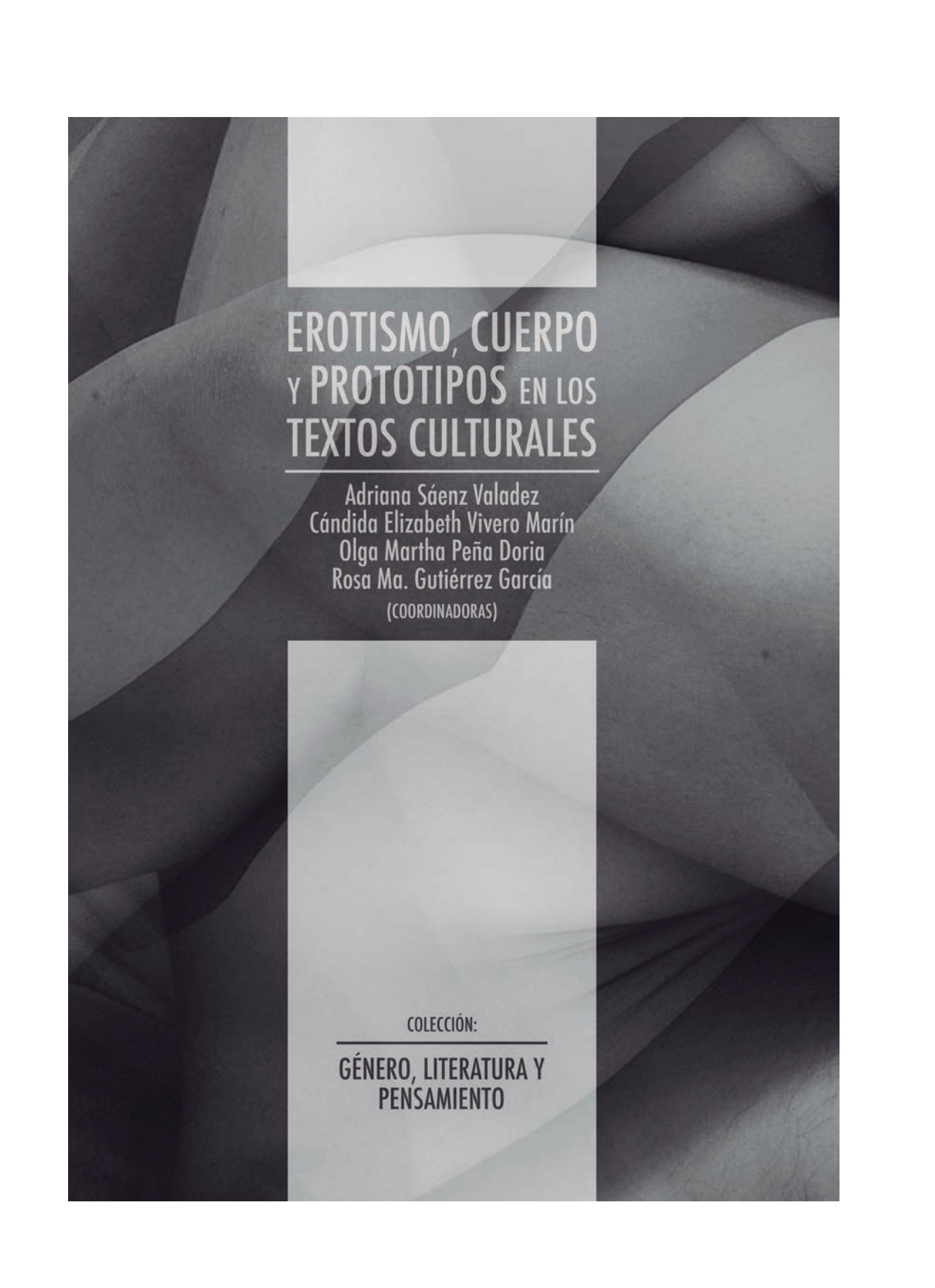
Bernardo E. Pérez

Rolando Picos

Marco Arturo Toscano

Victor Hugo Valdés

Raúl Garcés (Coordinador)



**EROTISMO, CUERPO
Y PROTOTIPOS EN LOS
TEXTOS CULTURALES**

Adriana Sáenz Valadez
Cándida Elizabeth Vivero Marín
Olga Martha Peña Doria
Rosa Ma. Gutiérrez García
(COORDINADORAS)

COLECCIÓN:

**GÉNERO, LITERATURA Y
PENSAMIENTO**

Modernidad, crítica y humanismo

**Reivindicaciones
y posibilidades
conceptuales para
las ciencias culturales**

Oliver Kozlarek

DEVENIRES
Textos

SPRINGER BRIEFS IN SOCIOLOGY

Oliver Kozlarek

Postcolonial
Reconstruction:
A Sociological
Reading of
Octavio Paz

 Springer

Devenires, Núm. 35
se terminó de imprimir
en marzo de 2017 en los talleres
de Silla vacía Editorial,
con un tiraje de 150 ejemplares.