



Directorios



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. José Apolinar Cortés
Secretario Administrativo

Mtra. Norma Lorena Gaona Farías
*Secretaria de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Héctor Pérez Pintor
Secretario Auxiliar

Dra. Ileri Suazo Ortuño
Coord. de la Investigación Científica

M.G.P. Adolfo Ramos Álvarez
Tesorero

M.A. Javier Alcántar Hernández
Contralor

M. en D. Ana Teresa Malacara Salgado
Abogada General

Dr. Ricardo Miguel Pérez Munguía
Secretario Particular

Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”

Lic. Carlos A. Bustamante Penilla
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Mtra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

C.P. María Teresa Ruiz Martínez
Secretaria Administrativa

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto
*Jefa de la División de Estudios
de Posgrado de Filosofía*

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. Eduardo González Di Pierro
Director

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

Consejo Editorial de *Devenires*

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 y Eduardo González di Piero

Coordinadora de Publicaciones: Esperanza Fernández Ramírez

Corrección y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández

Forros, maquetación y responsable de la página en línea:

Olga Libia Santana Ramos

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

Devenires, Año XVIII, Núm. 36, Julio-Diciembre 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 30 de septiembre del año 2017 con un tiraje de 225 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

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. 36, JULIO-DICIEMBRE 2017

Índice

Artículos

- Imágenes de deseo e ideología. Para una interpretación dialéctica de la cultura*
JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS 13
- Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze*
JUAN PABLO E. ESPERÓN 35
- De las formas de aburrimiento al aburrimiento como resistencia*
JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO 57
- Ethos, decoro, libertad. Notas sobre los regímenes de identificación de las artes en la obra de Jacques Rancière*
EDUARDO PELLEJERO 113
- Dossier: Las reacciones filosóficas ante las transformaciones en el mundo**
- Una izquierda sociológicamente ilustrada como alternativa*
OLIVER KOZLAREK 141
- La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la persistencia del populismo autoritario en Estados Unidos*
JOHN ABROMEIT 165

*Consideraciones sobre fundamentalismo islámico
y yihādismo en Medio Oriente*
ARTURO PONCE GUADIAN 203

Miscelánea: Traducción/In memóriam

La tercera mesa
GRAHAM HARMAN 225

Tzvetan Todorov. Un adiós desplazado
CARLOS ALBERTO BUSTAMANTE PENILLA 235

León Olivé, una vida en defensa del pluralismo
MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ 243

*Tom Regan. Derecho animal, bioética y filosofía de la cultura.
Obituario de T. R. (1938-2017)*
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO 249

Reseñas

Dale Jamieson, *Reason in a Dark Time*, New York,
Oxford University Press, 2014
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO 257

Adriana Sáenz Valadez *et al.* (Coords.), *Erotismo, Cuerpo y Prototipos en los textos culturales*, Morelia, UMSNH/UANL/UDG/Centro de Estudios de Género/Silla vacía Editorial, 2015
MÓNICA LORENA MURILLO ACOSTA 263

Mariano Crespo, *El perdón, una investigación filosófica*, Madrid,
Encuentro, 2016, Segunda Edición corregida y ampliada.
IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ 267

*Dedicamos este número a nuestro colega y amigo
Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo,
deseando su pronta recuperación
y su regreso a tierras mexicanas.*

Artículos

IMÁGENES DE DESEO E IDEOLOGÍA. PARA UNA INTERPRETACIÓN DIALÉCTICA DE LA CULTURA¹

José Manuel Romero Cuevas
Universidad de Alcalá (Madrid)

Resumen/*Abstract*

En el presente artículo se defiende la tesis de que la concepción del sueño de Sigmund Freud ejerció una significativa influencia en la idea de interpretación de las producciones culturales de relevantes teóricos críticos de la cultura del siglo xx. La concepción freudiana del sueño como realización alucinatoria de un deseo inconsciente dio la clave para la visión de los productos culturales como poseedores de un contenido utópico profundo, a pesar de su explícito carácter ideológico. De ese modo, tal concepción sirvió como base para una interpretación dialéctica de la cultura en autores como Walter Benjamin, Susan Buck-Morss y Fredric Jameson.

Palabras clave: Psicoanálisis, Teoría Crítica, Teoría de la Cultura, Ideología.

Images of desire and ideology. Towards a dialectical interpretation of culture

This article defends the thesis that Sigmund Freud's theory of dreams had a significant influence on the ideas of the interpretation of cultural production presented by important critical theorists of culture in the 20th century. The Freudian conception of dreams as hallucinatory manifestations of suppressed desires held the key to the vision of cultural products as holding deep utopian contents, despite their explicitly

ideological character. In this way, the conception analyzed herein formed the basis of a dialectical interpretation of culture exemplified in the works of such authors as Walter Benjamin, Susan Buck-Morss and Fredric Jameson.

Keywords: psychoanalysis, Critical Theory, cultural theory, ideology.

José Manuel Romero Cuevas

Es profesor de Filosofía en la Universidad de Alcalá (Madrid). Fue profesor anteriormente en la Universidad de El Salvador (UES), en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) de El Salvador y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de Morelia (México). Se doctoró en la Universidad de Granada con un estudio sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche (publicado como *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Comares, 2001). Su investigación postdoctoral en Mainz y Frankfurt a.M. se plasmó en el libro *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson* (Síntesis, 2005). Posteriormente, se ha ocupado de la problemática de la normatividad de la crítica social. Sobre ello ha publicado como autor *Crítica e historicidad* (Herder, 2010) y *El lugar de la crítica* (Biblioteca Nueva, 2016) y, como editor, el volumen colectivo *Immanente Kritik heute* (Transcript, 2014). Además, ha traducido y editado los textos filosóficos del primer Marcuse: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Plaza y Valdés, 2010, H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica*, Herder, 2011 y H. Marcuse, *Entre Marx y Heidegger*, Biblioteca Nueva, 2016.

La relación entre el psicoanálisis freudiano y el marxismo o, en términos más precisos, entre psicoanálisis y crítica cultural marxista fue asunto de un continuado debate teórico y político a lo largo del siglo XX. Esta confrontación dio lugar a una serie de intentos de síntesis entre ambos enfoques que han pasado a la historia bajo la categoría de freudomarxismo² y que fueron objeto de discusión desde posiciones freudianas y marxistas. Ahora que las aguas parecen haberse remansado y los debates han perdido su virulencia (sobre todo quizá porque de ambos lados se ha difuminado la pretensión de ortodoxia) resaltan posiblemente con menor dificultad vínculos y vasos comunicantes entre ambos planteamientos y entre los modos de concebir la interpretación de la cultura que se derivan de ellos.

Esta cuestión se puede afrontar de diversos modos, pues nos encontramos con un ámbito temático realmente amplio y rico en problemas. Aquí voy a tomar como hilo conductor la concepción del sueño de Freud, porque quisiera defender la tesis de que tal concepción ha actuado como *prototipo o modelo* para el procedimiento de interpretación crítica de la cultura de importantes representantes del marxismo occidental.³

1. Freud y el contenido de verdad de los sueños

Recordemos que para Freud el sueño consiste en “una satisfacción alucinatoria de un deseo” inconsciente.⁴ Deseos inconscientes que no pueden llegar a ser realizados en la vigilia logran abrirse paso cuando la vigilancia del yo cede durante el reposo nocturno y alcanzan realización en los sueños. Ahora bien, tal satisfacción es alucinatoria, no es real, no es una satisfacción plena, física, del deseo. Se efectúa en esa especie de simulacro que es el sueño. Por decirlo de un modo figurado, en el sueño

la libido se descarga en una imagen en la que se efectúa la satisfacción de un deseo inconsciente.

Por otro lado, la satisfacción del deseo sólo se lleva a cabo a través de todo un trabajo de elaboración de los materiales del sueño (lo que Freud denomina ideas latentes del sueño, y donde “hay que incluir los restos diurnos”⁵) por parte de las censuras del yo que, aunque debilitadas, no desaparecen mientras el sujeto duerme: “la deformación onírica es una consecuencia de la censura de las tendencias confesadas del yo ejercida contra las tendencias y deseos indecorosos que surgen en nosotros durante el reposo nocturno”.⁶ Es esta elaboración de los materiales oníricos, consistente en la condensación, el desplazamiento y la transformación de las ideas en imágenes visuales, lo que da lugar al sueño tal como lo vivenciamos y recordamos, es decir, el sueño manifiesto y, para Freud, es necesario no confundir “el sueño manifiesto y el sueño latente”.⁷ Según Freud, “la elaboración no se limita a dar a las ideas latentes una forma de expresión arcaica o regresiva (...) sino que, además, añade siempre a ellas algo que no pertenece a las ideas latentes del día, pero que constituye, por decirlo así, la fuerza motriz de la formación del sueño. Este indispensable complemento es el deseo, también inconsciente, para cuya realización sufre el contenido del sueño todas las transformaciones de que ya hemos hablado”.⁸ Esta es la base para la idea de una *interpretación* de los sueños que, tomando como punto de partida el sueño manifiesto, descifre a contrapelo de los procesos de elaboración que han distorsionado la presentación de las ideas latentes el núcleo de verdad del sueño: el deseo inconsciente plasmado en el sueño latente.

En resumen, cabe sostener que en Freud la interpretación del contenido manifiesto del sueño (fruto del modo en que los procesos de elaboración de los residuos diurnos efectuados por la censura distorsionan la aparición de los mismos) trata de explicitar su contenido velado y latente, lo que podría denominarse su contenido de verdad. Tal contenido latente del sueño consiste precisamente en la realización de un deseo reprimido en la vigilia. El objetivo de tal interpretación es conseguir

que un fragmento de vida psíquica inconsciente devenga consciente, reforzando así al yo y acrecentando la autoconciencia y autonomía del sujeto. El psicoanálisis pretende que asumamos como propio el deseo inconsciente plasmado en el sueño y que tal asunción tenga efecto en nuestra vida real.

2. Benjamin y las imágenes de deseo en el ámbito cultural

Walter Benjamin, en el marco de su investigación durante los años 30 sobre los pasajes de París y sobre la cultura parisina de la segunda mitad del siglo XIX, tuvo que confrontarse con el modo en que el marxismo dominante en su tiempo concibió el estatuto de la producción artística y cultural. El marxismo concibió la cultura como parte de la superestructura ideológica. Por ello sostuvo que la cultura constituye un efecto o, peor, un reflejo, de la infraestructura económica. Tal concepción de la relación entre economía y cultura en términos causales no deja sin embargo margen a la *interpretación* sino que sólo permite la *explicación* que reduce la segunda en los términos de la primera. La respuesta de Benjamin a tal planteamiento merece ser citada por entero:

Para una doctrina de la superestructura ideológica. Ante todo, parece que Marx ha querido establecer aquí sólo una relación causal entre superestructura e infraestructura. Pero ya la observación de que las ideologías de la superestructura reflejan las relaciones [económicas] de manera falsa y distorsionada va más allá. La cuestión es por tanto: si la infraestructura determina en cierto modo a la superestructura en cuanto al material del pensamiento y de la experiencia, y si esa determinación no es, sin embargo, el simple reflejo, ¿cómo caracterizarla, pues, prescindiendo completamente de la causa de su formación? Como su expresión. La superestructura es la expresión de la infraestructura. Las condiciones económicas bajo las cuales existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; exactamente como en el durmiente un estómago demasiado lleno encuentra en el contenido del sueño, a pesar de que lo puede “condicionar” causalmente, no su reflejo, sino su expresión. El colectivo expresa ante todo sus condiciones de vida. Ellas encuentran en el sueño su expresión y en el despertar su interpretación.⁹

Para Benjamin, el ámbito de la cultura (incluyendo ahí no sólo el arte elevado y la producción intelectual, sino también la cultura de masas y la forma de los objetos elaborados, mercancías y edificios integrantes del mundo de vida del capitalismo consumista) debe ser concebido como *expresión* de las condiciones socioeconómicas. Naturalmente, tales condiciones no se expresan por sí solas en el ámbito cultural. Tal expresión es llevada a cabo por lo que Benjamin denomina el “colectivo”. Según Benjamin, hemos de concebir al colectivo social de modo análogo a un durmiente que expresa en sus sueños su relación con sus condiciones socioeconómicas de vida. Tales sueños impregnarían, constituirían, la esfera cultural y es lo que justificaría la idea de una interpretación de los productos de tal esfera: efectivamente, Benjamin reclama para el historiador la tarea de interpretación de los sueños plasmados en el mundo circundante del capitalismo desarrollado.

Hay que aclarar varios puntos aquí. Por un lado, para Benjamin lo relevante para comprender el ámbito de la cultura no es tanto el individuo y sus deseos sino el colectivo. Este desplazamiento es clave para una apropiación productiva de las ideas de Freud por parte de una interpretación crítica de la cultura. Pues el objeto de ésta no va a ser el modo en que el deseo individual inconsciente se plasma en los sueños y, por extensión, en un producto cultural determinado, sino la manera en que el *deseo social*, el deseo del colectivo social, alcanza plasmación en el plano cultural. Para ello, Benjamin va a reinterpretar la idea de inconsciente y la va a trasladar del plano individual al colectivo, tal como vamos a ver más adelante.

Ahora bien, sostener que el ámbito de la cultura es plasmación *onírica* de deseos sociales (fundamentalmente deseos acerca de lo que la sociedad debería ser) implica mantener que el colectivo se relaciona con sus condiciones socioeconómicas de vida y con la praxis social y política como un durmiente, como un sujeto que se relaciona de manera inconsciente con su realidad vital. Y esta es precisamente la tesis de Benjamin. De este modo, asume la afirmación de Marx de que hasta el momento la

humanidad no ha salido de su prehistoria. Ello significa que no ha logrado todavía afrontar de manera consciente las condiciones materiales de vida para darles una configuración adecuada a la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas. En otras palabras, que aún no ha tomado el rumbo histórico en sus manos y lo sigue abandonando al azar de la confrontación y competencia de los egoísmos individuales. Para Benjamin, afirmar que el colectivo duerme implica sostener que permanece alienado respecto a sus condiciones reales de vida y su praxis social y política, es decir, que se relaciona con la ciencia y la técnica, con la industria y la producción de bienes y con su propia praxis vital como alguien aún incapaz de imprimirles un uso y orientación conscientes.

De ahí el papel que en Benjamin juega la idea de *despertar*. Es precisamente en el despertar que la cultura como conjunto de imágenes oníricas de deseo del colectivo encuentra su interpretación, de un modo análogo a como en Freud la comprensión del sentido latente del propio sueño se lleva a cabo en la vigilia e implica además para el individuo la transformación de lo inconsciente en consciente.¹⁰ Hay que tener en cuenta que en Benjamin de lo que se trata es de la interpretación del mundo de sueños del siglo XIX, es decir de los sueños plasmados en los objetos del pasado aún presentes en el entorno urbano como reliquias y fósiles de una época periclitada. En virtud de ello, la interpretación adopta la forma de una rememoración de las imágenes de deseo del colectivo del pasado. De ahí que interpretación de sueños, despertar como sujetos políticos conscientes y rememoración de las expectativas frustradas del pasado constituyan tres dimensiones de un mismo acto. Por ello Benjamin puede sostener, manteniendo significativamente una fuerte concordancia con Freud, que “el despertar es el caso ejemplar del recordar (...). Hay un ‘saber aún no consciente’ de *lo que ha sido*, y su afloramiento tiene la estructura del despertar”.¹¹ Benjamin hace referencia a la “estructura dialéctica del despertar: recordar y despertar son íntimamente afines. Pues despertar es el giro dialéctico, copernicano, de la rememoración. Es un vuelco dialéctico sumamente complejo del mundo del soñador al

mundo del que está despierto”.¹² Hay un texto especialmente complejo de Benjamin, incluido en su *Expose* de 1935 del proyecto de los pasajes, en el que se formula la que quizá es la idea medular y rectora de su investigación sobre la cultura del capitalismo industrial:

A la forma de los nuevos medios de producción, en el comienzo dominada aún por la de los antiguos (Marx), corresponden en la consciencia colectiva imágenes en las que lo nuevo se interpenetra con lo viejo. Estas imágenes son imágenes de deseo y en ellas la colectividad busca tanto suprimir como transfigurar las deficiencias del orden social de producción y la imperfección del producto social. Además, sobresale en estas imágenes de deseo el empeño insistente en distinguirse de lo anticuado, esto es, del pasado más reciente. Estas tendencias retrotraen la fantasía imaginativa, que recibe su impulso de lo nuevo, hasta lo pasado originario. En el sueño en que a cada época se le presenta en imágenes la que le sigue, se presenta esta última desposada con elementos de la protohistoria, es decir, de una sociedad sin clases. Sus experiencias, depositadas en el inconsciente colectivo, engendran en su interpenetración con lo nuevo las utopías que dejan su huella en mil configuraciones de la vida, desde edificios duraderos hasta modas fugaces.”¹³

Para Benjamin, cuando una nueva oleada de avances tecnológico-industriales se plasma en productos de consumo y en modos de construcción urbana novedosos se produce una conmoción del inconsciente colectivo. Ello es así porque tales avances aplicados a la producción muestran la posibilidad de efectuar una satisfacción de las necesidades individuales y colectivas a un nivel cualitativamente más alto que el que permiten las relaciones de producción vigentes. De este modo, estos avances anticipan como factible y próxima una situación en la que la capacidad del aparato tecnológico-productivo de satisfacer las necesidades colectivas se haga efectiva. Por ello, cuando irrumpe un nuevo avance técnico aplicado a la producción el imaginario colectivo lo percibe como una promesa utópica de que una era histórica completamente nueva está a punto de comenzar, de que al fin es materialmente posible su realización. De ahí que la fantasía colectiva anhele introducir una cesura temporal radical respecto al presente, definido por unas relaciones de producción que generan opresión y desigualdad. El modo en que esto

se realiza se descubre constatando cómo en los productos elaborados según los avances técnicos más avanzados del momento se plasman formas que citan lo pasado originario, formas vegetales, mitológicas, que en la fantasía colectiva encarnan la fusión del hombre con la naturaleza y la sociedad sin clases.

En todo caso, el hecho de que el imaginario colectivo lleve a cabo esta cesura con el presente generando imágenes de deseo¹⁴ que citan lo pasado originario en lugar de efectuar dicha cesura realizando materialmente el potencial emancipador que el avance tecnológico ostenta es señal inequívoca de que el colectivo no actúa conscientemente sino que sueña. Es decir, las imágenes de deseo en el ámbito cultural permanecen como imágenes oníricas, sin efectos para la vida práctica del colectivo.

Esta concepción del ámbito cultural como impregnado de imágenes oníricas de deseo del colectivo social posibilita a Benjamin articular un modo de interpretación de la cultura que podemos denominar dialéctico, en tanto que se hace cargo de la ambigüedad y ambivalencia del significado de los productos culturales. Pues las imágenes de deseo presentes en la cultura mantienen un estatuto onírico, es decir, son índice de que el colectivo sueña, permanece en una relación inconsciente, alienada, respecto de sus condiciones socioeconómicas de vida. En los productos culturales se produce una satisfacción fantástica, alucinatoria, del deseo social, en tanto que el colectivo no es capaz de lograr esta satisfacción en su vida real. Dado que los productos culturales contienen imágenes de deseo social acerca de lo que la sociedad debería ser, poseen un componente *utópico*. Pero este componente se plasma de un modo que no sobrepasa el estado de inconsciencia, onírico, del colectivo, sino que lo consagra, lo mantiene, de ahí su carácter *ideológico*. La concepción de los productos culturales como impregnados de imágenes oníricas de deseo del colectivo posibilita así una interpretación dialéctica de los mismos, es decir, capaz de explicitar y redimir su componente utópico a pesar de que tal componente se presente en forma ideológica. Crítica de la ideología y redención del impulso utópico de los productos culturales

se ensamblan en la interpretación dialéctica del mundo de sueños del capitalismo desarrollado esbozada por Benjamin.

El modelo de Benjamin de interpretación dialéctica de las producciones culturales de la sociedad capitalista desarrollada, que incluye expresamente las producciones de la cultura de masas, no tuvo continuación en la labor posterior de los teóricos de la Escuela de Fráncfort (Horkheimer, Adorno y Marcuse), como tampoco lo tuvo el análisis de los medios de producción cultural masiva, fundamentalmente el cine, desarrollado por Benjamin durante los años 30. La tendencia de estos autores, sobre todo Adorno, fue considerar la cultura de masas en términos de industria cultural, es decir, como un sector de la producción capitalista orientada únicamente al beneficio económico y que produce objetos estandarizados para un consumo masivo ya preconfigurado y homogeneizado a través de técnicas de manipulación y de marketing. En este ámbito, los productos tienen un carácter ideológico íntegro y su efecto directo es la cosificación de las conciencias. Si llegan a apelar a deseos de los consumidores es para defraudarlos sistemáticamente. En la industria cultural la ilustración se plasma como engaño de masas.¹⁵ Va a ser por lo tanto fuera de la Escuela de Fráncfort (y fundamentalmente fuera de Alemania) donde las ideas de Benjamin van a encontrar una recepción fructífera.

3. Buck-Morss y la cultura de masas como mundo de sueños

Uno de los planteamientos donde se ha llevado a cabo una prosecución productiva de las ideas de Benjamin es sin duda el de Susan Buck-Morss. En los años 90, tras el hundimiento del bloque soviético, Buck-Morss se embarca en una investigación de clara raigambre benjaminiana: su tesis es que en el momento del colapso del régimen soviético nos resulta por fin posible alumbrar el significado y la especificidad de la cultura de masas de la sociedad soviética. Es en ese momento, en el momento de su

hundimiento, que se ponen de manifiesto las claras convergencias que la cultura de masas soviética presenta desde los años 30 con la cultura de masas norteamericana. Convergencias en el anhelo de un bienestar y una satisfacción de las necesidades vislumbradas como materialmente posible, anhelo plasmado en las más diversas producciones de la cultura de masas, desde el cine hasta la publicidad. Según Buck-Morss es precisamente desde el momento del colapso de la cultura de masas soviética que se nos muestra su contenido de verdad: el anhelo utópico plasmado en ella, anhelo que cabe explicitar también en la cultura de masas norteamericana, al menos hasta la instauración del régimen neoliberal en los años 80 y 90. Lo significativo para nosotros es la calificación por parte de Buck-Morss de la cultura de masas como mundo de sueños. Su libro *Mundo soñado y catástrofe*, publicado originalmente en el año 2000, se abre con estas palabras:

La construcción de la utopía de masas fue el sueño del siglo xx. Fue la fuerza ideológica impulsora de la modernización industrial tanto en la forma capitalista como en la socialista. El sueño fue, en sí mismo, un inmenso poder material que transformó el mundo natural, confiriendo a los objetos elaborados industrialmente así como a los entornos edificados un deseo político y colectivo. Mientras que los sueños nocturnos de los individuos expresan deseos frustrados por el orden social y a los que se le ha hecho retroceder hacia formas regresivas de la infancia, este sueño colectivo se ha atrevido a imaginar un mundo social aliado con la felicidad personal, y ha prometido a los adultos que su realización estaría en armonía con la superación de la escasez. A medida que se acaba el siglo [xx], el sueño comienza a olvidarse.¹⁶

En la cultura de masas se plasma el sueño colectivo de un mundo mejor, más feliz. Se plasman las imágenes de deseo del colectivo social. Y la labor del historiador en este contexto es redimir tal contenido, tal momento de verdad de la cultura de masas en trance de ser olvidado. Buck-Morss ve el sentido de su labor en la redención de las esperanzas utópicas del pasado: su pretensión es “acercar las ruinas hacia nosotros y abrirnos camino a través de los escombros con el objeto de rescatar las esperanzas utópicas que la modernidad había engendrado, porque lo que no podemos hacer es dejar que éstas desaparezcan”.¹⁷

La constelación temporal que posibilita tal confrontación con la cultura de masas del pasado capaz de redimir las esperanzas utópicas plasmadas en ella está marcada por la *discontinuidad* entre ese pasado y nuestro presente. De ahí que el afrontamiento de la cultura de masas del pasado puede llegar a iluminar críticamente un presente como el nuestro, que representa la negación y frustración de las expectativas contenidas en él. Para Buck-Morss “la utopía de masas (...) es ahora una idea que ha quedado en el olvido”.¹⁸ Por ello, su esfuerzo consiste en “llegar a un acuerdo con los mundos soñados por las masas en el momento de su desaparición”.¹⁹ Para Buck-Morss “las formas culturales que existían en el ‘Este’ y en el ‘Oeste’ (...) compartían una fe en el proceso de modernización desarrollado por Occidente, que para nosotros hoy en día se ha debilitado de forma irrevocable”.²⁰ Por ello, la comparación de “sus diferentes tipos de mundos soñados” puede llegar a iluminar “el carácter modificado de nuestra situación actual”.²¹ Según Buck-Morss, “los mundos soñados de la modernidad (políticos, culturales y económicos) son expresiones de unos deseos utópicos” que apuntaban a una organización de la sociedad que trascendiera las relaciones sociales existentes.²² En virtud de ello, “si el potencial soñado para la transformación social sigue sin hacerse realidad, entonces éste puede enseñarle a las generaciones futuras que la historia les ha traicionado”.²³

Las imágenes del pasado, “como imágenes de un sueño, son complejas redes de memoria y de deseo en las que se rescata, y quizás se redime, la experiencia pasada. (...) La yuxtaposición de estos fragmentos pasados con nuestras preocupaciones presentes podrían tener el poder de cuestionar la autocomplacencia de nuestro tiempo”.²⁴ En el contexto definido por el final del proyecto socialista soviético, “un despertar político (...) exige el rescate de los deseos colectivos a los que el sueño socialista dio expresión antes de que se hundan en el inconsciente como algo olvidado. Este rescate es la tarea de la interpretación del sueño”.²⁵

La interpretación del mundo de sueños del pasado tiene así una intencionalidad política. Pretende conmover la autosatisfacción y la apa-

riencia de evidencia de nuestro presente a partir de una confrontación con el deseo social del pasado de un mundo mejor, deseo que parece haberse desvanecido en una cultura como la presente dominada por el cinismo y la desmoralización. En este sentido, los impulsos utópicos del pasado nos transmiten una verdad que parece que hemos olvidado: la realidad no se reduce a lo que meramente es: “Los mundos soñados no son meramente ilusiones. Insistir en que lo que es no es todo lo que hay es una afirmación del espíritu humano y es de inestimable valor político. Los mundos soñados realizan la trascendental afirmación de que el mundo que conocemos desde nuestra infancia no es el único imaginable”.²⁶

4. Jameson y la interpretación dialéctica de la cultura

El tercer autor que vamos a traer a colación es Fredric Jameson, un teórico de la literatura que desarrolló en las décadas de los 80 y 90 la teoría posiblemente más ambiciosa y original sobre la postmodernidad. Jameson aspiró desde los años 70 a superar la tentación permanente del marxismo, a saber, una concepción funcionalista de la cultura y de la superestructura en general. Esta perspectiva funcionalista habría promovido un modelo de análisis ideológico consistente en la “desmistificación de la superestructura en los términos de su base o relaciones de producción”,²⁷ es decir, en la desublimación que saca a la luz la vinculación estructural de los productos culturales concretos con intereses de clase (sobre todo, de la clase dominante). De cara al trascendimiento de esta “concepción funcional o instrumental de la cultura”,²⁸ Jameson ve la necesidad de “articular una versión propiamente marxiana del sentido más allá de lo puramente ideológico”.²⁹

El sustento para ello lo encuentra Jameson en un enfoque sobre la cultura de masas que constata en ella conjuntamente “la represión y el cumplimiento de deseo unidos en la unidad de un mecanismo simple, que da

y toma a la vez igual que en un modo de transacción o toma y daca psíquico; el cual suscita contenidos de fantasía dentro de prudentes estructuras de contención simbólica”.³⁰

Este enfoque permite “comprender la cultura de masas no como distracción vacía o ‘mera’ falsa conciencia, sino como un trabajo de transformación de las ansiedades y fantasías sociales y políticas, las cuales deben tener por tanto alguna presencia efectiva en los textos de la cultura de masas en orden a ser posteriormente ‘manipulados’ o reprimidos”.³¹

La cultura de masas no puede ser afrontada por el teórico como mera manipulación o ideología. Es manipulación e ideología porque ofrece compensación de algún modo, porque satisface de alguna manera un deseo social: “las obras de la cultura de masas no pueden ser ideológicas sin ser al mismo tiempo implícita o explícitamente utópicas: no pueden manipular a menos que ofrezcan alguna traza genuina de contenido como soborno fantástico al público sobre el que ser manipulado”,³² “no pueden manejar las ansiedades sobre el orden social a menos que las hayan revivido primero y les hayan dado alguna rudimentaria expresión; queremos sugerir ahora que ansiedad y esperanza son dos caras de la misma conciencia colectiva, de manera que las obras de la cultura de masas, incluso si su función reside en la legitimación del orden existente [...] no pueden realizar su trabajo sin desviar al servicio de aquélla las más profundas y fundamentales esperanzas y fantasías de la colectividad, a las cuales ellas pueden por lo tanto, no importa de qué manera distorsionada, prestar voz”.³³

Si la cultura de masas sólo puede actuar como ideología acogiendo y haciéndose cargo de las esperanzas y anhelos de la colectividad, entonces el modo de acceso que requiere es una interpretación compleja, dialéctica, de sus productos: “todas las obras de arte contemporáneas —ya sean de la alta cultura y del modernismo o de la cultura de masas y comercial— tienen como impulso subyacente —aunque en una forma inconsciente frecuentemente distorsionada y reprimida— nuestras fantasías más profundas sobre la naturaleza de la vida social, tanto como la vivimos ahora

y como sentimos en nuestros huesos que debería ser vivida”.³⁴ “Necesitamos por tanto un método capaz de hacer justicia tanto a las funciones ideológicas y utópicas de la cultura de masas simultáneamente”.³⁵

La convergencia con Benjamin en la dirección de una concepción compleja (no meramente ideológica) de los productos culturales se apoya significativamente en una instancia análoga a la articulada por aquél. Se trata de una instancia que posibilita comprender todo acto de producción (y recepción) cultural individual como empapado de una significación sociopolítica y es lo que permite articular lo singular y lo universal en el producto cultural concreto sin necesidad de hacer referencia a alguna esencia interior de la totalidad social que se expresaría en toda manifestación singular suya. Me refiero a la noción jamesoniana de un *inconsciente político*, que impregnaría todo producto artístico cultural con un contenido sociopolítico que sería tarea de la hermenéutica marxista proyectada por Jameson desentrañar. Tal noción es lo que sustenta su afirmación de que “la perspectiva política” es “el horizonte absoluto de toda lectura y toda interpretación”.³⁶ El inconsciente político puede ser entendido como la “dimensión fundamental de nuestro pensamiento colectivo y de nuestras fantasías colectivas sobre la historia y la realidad”.³⁷ Constituye “un reino de deseo social, en el que el anhelo de unas relaciones colectivas transfiguradas” es tan “poderoso y omnipotente” como el deseo que impregna la libido individual.³⁸ Precisamente la categoría de inconsciente político pretende ampliar y completar el concepto de deseo y de libido individual tematizado por Freud.

Jameson se confronta con “la noción freudiana de cumplimiento individual de deseo”³⁹ por limitarse al sujeto individual. Esto resulta insuficiente para la hermenéutica política proyectada por Jameson: “Desde el punto de vista de una hermenéutica política, medida por relación con las exigencias de un ‘inconsciente político’, debemos concluir que la concepción del cumplimiento del deseo sigue encerrada en una problemática del sujeto individual y la psicobiografía individual que sólo indirectamente nos es útil”.⁴⁰ Por ello defiende que “la necesidad de tras-

cender las categorías y modos individualistas de interpretación es (...) la cuestión fundamental para toda doctrina del inconsciente político o interpretación en los términos de lo colectivo o asociativo”.⁴¹ Es decir, reclama, al igual que Benjamin, extrapolar el modelo freudiano del cumplimiento de deseo individual en las formas oníricas al plano social, colectivo. De esta manera, Jameson propone una “psicología de la producción utópica”, la cual no tiene como asunto la psicología individual, sino que consiste en “un estudio (...) de los mecanismos de la fantasía utópica”, estudio que debe evitar “la biografía individual para fijarse en el cumplimiento de deseos históricos y colectivos”.⁴²

Pero este inconsciente político no es ahistórico o arquetípico (como sostendría Jung) sino radicalmente histórico. Así Jameson se refiere al “inconsciente político postmoderno”, entendido como “ese espíritu objetivo ideológico en el que almacenamos nuestro imaginario social y acumulamos varias imágenes de fantasía (de no poca realidad activa) del sistema global que habitamos ciegamente”.⁴³ Esto se traduce en la tesis de que “todo pensamiento en la actualidad es *también*, sea lo que sea por otra parte, un intento de pensar el sistema mundial como tal”.⁴⁴ El inconsciente político remite al hecho de que “aunque no hacemos más que pensar en el sistema social, lo hacemos sólo al nivel más profundo de nuestra fantasía colectiva, un nivel que permite asimismo que nuestros pensamientos políticos pasen por una censura liberal y antipolítica”.⁴⁵ Sustenta de esta forma la necesidad de una interpretación de los productos culturales, pues “la interpretación propiamente dicha (...) presupone siempre, si no una concepción del inconsciente mismo, por lo menos algún mecanismo de mistificación o represión en cuyos términos tendría sentido buscar un significado latente detrás del manifiesto, o reescribir las categorías de superficie de un texto en el lenguaje más fuerte de un código interpretativo más fundamental”.⁴⁶

La noción de inconsciente político establece las bases para una interpretación “de los artefactos culturales como actos socialmente simbólicos”, que abre la vía para “una hermenéutica política” que trascienda

“las categorías y modos individualistas de interpretación”, articulados ejemplarmente por “la hermenéutica freudiana”.⁴⁷ Posibilita que los productos culturales puedan ser entendidos como actos simbólicos en los que se expresan fantasías y deseos imaginarios sobre la sociedad y la historia que remiten a modos dominantes en lo colectivo de aprehender lo real histórico-social, de valorar y desear. Como en el caso de Benjamin, la referencia al inconsciente político permite introducir una mediación entre la dimensión de las condiciones de vida de la sociedad y las producciones culturales, lo que posibilita concebir éstas no como mero reflejo, falsa conciencia, plasmación de un interés de clase o manifestación de la omnipresente cosificación, sino como un producto complejo que exige una aproximación hermenéutica teóricamente elaborada.

Esta aproximación compleja a la cultura del capitalismo desarrollado es tematizada por Jameson como un “nuevo modelo hermenéutico”.⁴⁸ Tal nueva hermenéutica incluye para Jameson una forma de “hermenéutica negativa”, atenta al carácter y funcionalidad de clase de las ideologías, y una “hermenéutica positiva”, capaz de descifrar en los productos culturales su componente utópico.⁴⁹ Esta nueva hermenéutica se sustenta en la tesis de que “lo efectivamente ideológico es también, al mismo tiempo, necesariamente utópico”.⁵⁰ La razón de ello se puede sintetizar en la tesis de que toda ideología debe tener efectos compensatorios de algún tipo sobre los sujetos para que éstos la hagan suya. La ideología debe prometer algo deseable, aunque tal promesa tenga que ser sistemáticamente frustrada a continuación.

Esta dualidad de lo cultural constituye la base para la afirmación de que tal nueva hermenéutica de los productos histórico-culturales debe ser simultáneamente hermenéutica negativa o ideológica y positiva o utópica: una hermenéutica negativa que desenmascare la manera en que un artefacto cultural cumple una función ideológica específica al legitimar una estructura de poder dada y al generar formas específicas de falsa conciencia y una hermenéutica positiva que explicita su fuerza utópica como remisión anticipadora a una forma reconciliada de unidad colecti-

va. En palabras de Jameson: “una hermenéutica negativa marxista, una práctica marxista del análisis ideológico propiamente dicho, debe ejercerse, en el trabajo práctico de leer e interpretar, simultáneamente con una hermenéutica positiva marxista, o un desciframiento de los impulsos utópicos de esos mismos textos culturales todavía ideológicos”.⁵¹

5. A modo de conclusión

Tanto Benjamin, Buck-Morss y Jameson se inspiran en la concepción freudiana del sueño y su interpretación para articular una interpretación dialéctica del ámbito cultural. Se trata de una interpretación dialéctica puesto que afronta el producto cultural como una realidad ambigua, internamente antagónica. Y asume la tarea de explicitar tal matriz contradictoria de la producción cultural para descifrar el sentido de sus componentes divergentes. Y es la concepción del sueño de Freud lo que permite esta idea de una interpretación del ámbito cultural como asunto de una labor de desciframiento y redención de un núcleo velado de verdad. Al concebir dicho ámbito, incluyendo expresamente a la cultura de masas, según el modelo del sueño freudiano, como realización alucinatoria de deseos, encuentran un sustento para una interpretación compleja de las producciones culturales. Se trataría de una interpretación capaz de explicitar en su componente ideológico un impulso utópico, una imagen de deseo social, que exige ser redimida mediante el acto interpretativo de manera que se convierta en un factor inervador de la praxis social y política efectiva de los sujetos despiertos a la historia.

Notas

¹ Agradezco a Gabriel Cabello Padial y a Blanca Fernández García sus incisivos comentarios y cuestiones a una primera versión de este texto.

² Los intentos más influyentes de realizar tal síntesis entre psicoanálisis y marxismo son los de W. Reich (*Psicología de masas del fascismo*, Madrid, Ayuso, 1972), E. Fromm (*El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1988) y H. Marcuse (*Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1989). Sobre esta temática ver M. Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 151-192.

³ Retomo aquí, sobre todo en los apartados 2 y 4, ideas y argumentos expuestos en mi libro *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid, Síntesis, 2012.

⁴ S. Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Buenos Aires, Orbis, 1993, p. 2203. Ver además S. Freud, *La interpretación de los sueños*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, pp. 142 y ss.

⁵ S. Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, ed. cit., p. 2263.

⁶ *Ibid.*, p. 2211.

⁷ *Ibid.*, pp. 2226-9.

⁸ *Ibid.*, p. 2261.

⁹ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 397 (traducción propia).

¹⁰ S. Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, ed. cit., p. 2297.

¹¹ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, ed. cit., p. 875.

¹² *Ibid.*, pp. 875-6.

¹³ W. Benjamin, *Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1993, p. 175.

¹⁴ El expresión *imágenes de deseo* (*Wunschbilder*) fue utilizado también por Karl Mannheim en su obra *Ideología utopía*, publicada originalmente en 1929 (traducción castellana en México, FCE, 2004, pp. 230 y 283) y puede considerarse como una de las fuentes del uso benjaminiano de esa noción.

¹⁵ Ver M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 165 y ss.

¹⁶ S. Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004, p. 13.

¹⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 89.

²⁵ *Ibid.*, p. 231.

²⁶ *Ibid.*, p. 258.

²⁷ F. Jameson, *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, 1989, p. 227.

²⁸ *Ibid.*, p. 236.

²⁹ *Ibid.*, p. 230.

³⁰ F. Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture", en id., *Signatures of the Visible*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 25.

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, p. 29.

³³ *Ibid.*, p. 30.

³⁴ *Ibid.*, p. 34.

³⁵ *Ibid.*, p. 30.

³⁶ F. Jameson, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, ed. cit., p. 15.

³⁷ *Ibid.*, p. 29.

³⁸ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 58.

³⁹ F. Jameson, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, ed. cit., p. 54.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

⁴² F. Jameson, *Arqueologías del futuro*, Madrid, Akal, 2009, p. 10.

⁴³ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, ed. cit., p. 131.

⁴⁴ F. Jameson, *La estética geopolítica*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 24.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁶ F. Jameson, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, ed. cit., p. 49.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 18, 53, 54 y 56.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 20 y 231.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 239.

Referencias

- BENJAMIN, W., *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005.
- _____, *Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1993.
- BUCK-MORSS, S., *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.
- FREUD, S., *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Buenos Aires, Orbis, 1993.
- _____, *La interpretación de los sueños*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1988.
- HORKHEIMER, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.
- JAMESON, F., *Signatures of the Visible*, Nueva York, Routledge, 1992.
- _____, *La estética geopolítica*, Barcelona, Paidós, 1995.
- _____, *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, 1989.
- _____, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000.
- _____, *Arqueologías del futuro*, Madrid, Akal, 2009.
- JAY, M., *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1989.
- MANNHEIM, K., *Ideología utopía*, México, FCE, 2004.
- MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1989.
- REICH, W., *Psicología de masas del fascismo*, Madrid, Ayuso, 1972.
- ROMERO, J.M., *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid, Síntesis, 2012.



Recepción: 14 de abril de 2016
Aceptación: 23 de mayo de 2017

PENSAR EL ACONTECIMIENTO A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE DELEUZE

Juan Pablo E. Esperón
USAL, UNLaM, ANCSA, Investigador del CONICET

Resumen/*Abstract*

Este artículo tiene por objetivo pensar al acontecimiento y sus problemas derivados a partir de la filosofía de Deleuze; y por otro lado, en las conclusiones, mostrar cómo abordar la novedad sin que resulte explicada a partir de un fundamento trascendente.

Palabras clave: Acontecimiento, sentido, novedad.

Thinking the event through the philosophy of Gilles Deleuze

The objective of this article is to think the concept of event and the problems that derive from it from the perspective of the philosophy of Gilles Deleuze. In addition, in the concluding section it illustrates how novelty can be approached without having to be explained from a transcendent foundation.

Keywords: Event, sense, novelty.

Juan Pablo E. Esperón

Profesor y doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Es Director de la Revista Académica de Filosofía *Nuevo Pensamiento* dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente la obra *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, Biblos, 2015; junto a los doctores Juan Carlos Scannone y Roberto Walton; y *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico? Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisiaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar*, Editorial UNLAM-Prometeo, 2015; además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

1. ¿Qué designa el término acontecimiento?

Una aproximación a su sentido y a sus problemas

El acontecimiento nombra, ontológicamente, la escisión, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina. El acontecimiento nombra este *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante milagroso y misterioso en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada que produce la diferencia y la individuación de los entes. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni se deja conceptualizar de acuerdo con los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales.

En este sentido, el acontecimiento irrumpe intempestivamente y pone en suspenso a la sucesión normal de los hechos. El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un nuevo horizonte en la realidad, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acon-

tecimiento como: “*algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una aparición que no tiene como base nada sólido*”.¹ En todo acontecimiento hay, según esta definición aproximada, algo ‘milagroso’, como una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un “efecto que parece exceder sus causas”, “un suceso que no está justificado por motivos suficientes”.² Desde esta perspectiva, “la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable”,³ es la característica fundamental del acontecimiento.

Pero abordemos el siguiente texto también:

El mal: El exceso del acontecimiento no es necesariamente una buena noticia. El mal, que describiré como un tiempo irremediablemente arruinado, sin posibilidad de compensación, también exhibe ese exceso. No hay garantías sobre el curso que los acontecimientos seguirán. Un acontecimiento no es una esencia interior, como el *wesen* hegeliano, el ser esencial de una cosa que se está desarrollando más o menos de modo inevitable en el tiempo; antes bien, en las infinitas posibilidades de vinculación de las que el nombre es capaz. Los acontecimientos desatan una cadena o serie de sustituciones, no un proceso de esencialización o desenvolvimiento esencial. En consecuencia, un acontecimiento puede dar lugar a una desestabilización desintegradora y a una recontextualización disminuida, al igual que es capaz de crear un espacio abierto al futuro. Nada garantiza el éxito del acontecimiento. Sus vínculos no tienen la certeza de un progreso asintótico hacia una meta. Cada promesa es también una amenaza, y el acontecimiento por venir puede ser para bien o para mal. La promesa de la democracia por venir está amenazada por el riesgo de Nacional-Socialismo por venir. El acontecimiento no es una esencia, sino el despliegue de una promesa que debe ser mantenida, una llamada o una solicitud que espera ser contestada, una oración sin respuesta, una esperanza que aguarda su cumplimiento. El acontecimiento está sujeto a todas las contingencias del tiempo y la corriente, del azar y las circunstancias, de la historia y el poder, en fin, sujeto a todas las fuerzas del mundo, que conspiran para evitar el acontecimiento, para contener su disrupción, para mantener a raya su ilimitada y diseminadora fuerza para causar conmoción, para traicionar su promesa.⁴

Este texto abre innumerables interrogantes y problemas en torno a la noción de acontecimiento. Por ello se torna importante preguntar: ¿sabe-

mos qué nombra la voz acontecimiento?, ¿ella designa un estado de cosas, hechos o relaciones?, ¿esta noción es atribuible a una dimensión entitativa o a una dimensión ontológica de la realidad, o a ambos a la vez?, ¿hay acontecimientos de distinta relevancia o jerarquía ontológica?, entonces ¿es necesario diferenciar y clasificar a los acontecimientos? También es necesario preguntar: ¿el acontecimiento se da en el tiempo? Si no es así, ¿cuál sería la relación entre el tiempo y el acontecimiento? o ¿el acontecimiento mismo es tiempo? ¿Los acontecimientos expresan necesariamente las fuerzas del bien o podría pensarse en acontecimientos que expresan las fuerzas del mal? Por otro lado, el acontecimiento ¿puede identificarse con la vida?, y si esto resulta así, ¿habrá alguna relación entre el acontecimiento y la muerte?; pero aquí se presenta otro inconveniente: ¿por qué oponemos vida a muerte? ¿No podría pensarse vida y no-vida, o vida y existencia, o vida y eternidad? Por último, ¿hay gratuidad en el acontecimiento?, si esto es así, ¿cómo debemos comprender aquella noción en relación con el acontecimiento?

Como resulta evidente, se torna necesario abordar el problema del acontecimiento, que es el mismo problema que se presenta cuando intentamos pensar la individuación de una singularidad que expresa novedad, cuya nota distintiva es la imposibilidad de una fundamentación última.

2. Acontecimiento y diferencia en el planteo filosófico de Gilles Deleuze

Deleuze pone todo su esfuerzo en elaborar *una ontología del acontecimiento y la diferencia*, en la que el ser sea liberado y desarraigado de su condición y *status* de fundamento trascendente de lo ente, lo que conlleva subsumirlo en el devenir. Pues afirma el pensador francés: “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”.⁵ Por eso,

“lo que nos interesa –dice Deleuze– son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos... la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento”.⁶ En este sentido la irrupción intempestiva del acontecimiento pone en suspenso la historia. El acontecimiento es un movimiento no histórico, es un devenir no histórico,⁷ es una singularidad sin modelos o esencia presupuesta; pues la originalidad de todo acontecimiento resulta ser el movimiento a partir del cual lo nuevo emerge, lo no previsto irrumpe en la realidad y escapa de los límites de la historiografía porque en todo acontecimiento hay un resto no histórico, inaprensible, que excede los límites discursivos.

El acontecimiento emerge como un estallido diferencial de las fuerzas, manifestándose en un estado de cosas.⁸ Es una singularidad, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzeanos, un acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea que fuga por el *medio*, una línea que desterritorializa para reterritorializar nuevamente.⁹ La noción ‘Medio’ hace referencia en la filosofía de Deleuze a aquello que no tiene principio ni fin. El *medio* no es centro en el espacio, ni pasado, presente o futuro en el tiempo. Aquí no se está hablando ni de evolución ni de historia. Una línea que pasa *por medio* de las oposiciones metafísicas supone un acontecimiento (*línea de fuga*). Por ello la fundamentación metafísica resulta inapropiada para comprender el carácter inmanente y diferencial del acontecimiento. Para Deleuze, la filosofía de la diferencia y su íntima vinculación con la noción de *medio* pueden ser caracterizadas como rizomáticas:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y... y... y...’. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el

verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (...) *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.¹⁰

Los sentidos-acontecimientos, simbolizados por los rizomas, crecen y proliferan por todos lados, sin justificaciones últimas que permitan prever dónde crecerá el próximo rizoma, ya que siempre proliferan en *medio o entre* la maleza; ni en el centro justificador ni en la periferia justificada de la lógica metafísica, sino por *medio o entre* de las oposiciones metafísicas. El *medio o entre* supone una constante tensión *entre* lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad; ello impide el aseguramiento total de lo real dentro de categorías objetivadoras de la metafísica. Por otro lado, la noción de *medio* permite la creación de sentidos, admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable.

Ahora bien, Deleuze aclara que no “debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas”.¹¹ Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos) se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *i. e.*, el puro instante de su efectuación; y esa síntesis diferencial es la que produce el sentido; por ello Deleuze puede sostener que *el acontecimiento es el sentido*, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero debemos aclarar que no debe pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido; pues estamos aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque éste se presenta tanto del lado entitativo de la realidad (del estado de cosas) y de la lengua, pero a la vez resulta indistinguible con ellos, pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a estos elementos como lo radicalmente diferente en cuanto que excede lo efectuado (lado ontológico).¹² En suma, el acontecimiento está del lado de

la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de él; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, del que también se sustrae, pues es diferente a éste. Más aún, el acontecimiento habita *en el medio* de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos, es decir, el acontecimiento se presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido y es, a su vez, su radical diferenciación. Sin embargo, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el plano entitativo que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto ineffectuable en toda efectuación porque el acontecimiento la excede.¹³ Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el lenguaje conformando al mundo y su movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

Entonces, llegados a este punto, estamos en condiciones de plantear algunas conclusiones de esta posición. Por un lado el problema que venimos desarrollando podemos enunciarlo de la siguiente manera: “no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el mismo sentido”,¹⁴ porque un acontecimiento está en el borde, en el medio del lenguaje y las cosas. El acontecimiento está en relación esencial con el lenguaje, pero, a su vez, el lenguaje es lo que se dice de las cosas; por ende, el acontecimiento es él mismo sentido. Por otro lado, estamos en condiciones de señalar que “el acontecimiento es extensivo al devenir y el devenir coextensivo al lenguaje”.¹⁵ Los acontecimientos crecen en los bordes, en la periferia del edificio fundador de la metafísica; allí éstos aparecen y afloran en la superficie individuándose como sentido, mundo, y fundan nuevas temporalidades no significables a partir de conceptos universales o generales. Lo que está planteando el pensador francés es que no se trata de pensar un acontecimiento fundamental, sino de pensar la irrupción de la multiplicidad y su posibilidad azarosa e infinita de volver a darse como siendo diferentes unos de otros. Pues “el acontecimiento es virtual, incorporeal y hace vibrar intensidades en las series extensas en las que irrumpe”.¹⁶

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *status quo* del sentido, dado que el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo (cronológico) sino que lleva consigo al tiempo y al devenir. Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Por ello, *el acontecimiento instaaura una nueva temporalidad*. El acontecimiento marca un corte, suspende el flujo de tiempo (cronológico); el tiempo se interrumpe. Podemos hablar de un *entre-tiempo*, a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo.¹⁷ Resulta claro, entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo; o dicho de otro modo, *el instante*: punto de escisión e inflexión entre un antes y un después que remite a la constitución del tiempo del acontecimiento como 'eterno retorno'. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

Resumiendo: por un lado, el acontecimiento está en el tiempo, dado que remite a una efectuación espacio-temporal; pero, por otro lado, el acontecimiento no se reduce a ello solamente, es un corte en el tiempo que produce la diferencia, puesto que el acontecimiento supone una lógica de series conjuntivas: ...y...y...y...y..., inscribiéndose siempre *entre* las series, en cualquier lugar de ellas, dado que las series están comenzando o recomenzando siempre por la *mitad* o por el *medio*.

De esto se infiere que en todo acontecimiento siempre hay una *pluralidad* de sentido, una *constelación* de sentido. El sentido implica siempre relaciones plurales, una constelación. *Una constelación es un sistema abierto* en oposición a un sistema cerrado donde hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos, aun cuando el sistema sea dinámico y variable. En una constelación eso no es posible, porque no se puede abarcar la totalidad y su conocimiento es siempre provisorio. La constelación incluye tanto las relaciones temporales como las espaciales.

Así, la historia es la variación de esos sentidos en estas relaciones que se efectúan aconteciendo. En definitiva, todo acontecimiento tiene múltiples sentidos porque el acontecimiento es el sentido mismo que diferencia activamente. Con la noción de 'acontecimiento' Deleuze puede oponer otro carácter a la concepción cristiana y dialéctica de la historia, quienes la consideran sujeta a una legalidad necesaria y a una teleología que encamina los hechos hacia un fin único en el que se consuma todo el desarrollo. El concepto de 'acontecimiento' supone una relación contingente de las relaciones de fuerza en la historia. Si no, ¿cómo se produciría un acontecimiento como resultado de un movimiento dialéctico? Cuando se habla de 'acontecimiento' hay que pensar en una multiplicidad de fuerzas. Los acontecimientos no se caracterizan por su duración sino por los efectos o múltiples sentidos que generan. Los acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles.¹⁸ De este modo, hay que pensar en una dinámica de las fuerzas.¹⁹ En suma, a nivel de la efectuación, el acontecimiento se encarna en un estado de cosas que puede ser interpretado como flujo de fuerzas divergentes, que azarosamente forman constelaciones nuevas, que se actualizan en cuerpos de potencias diferentes y que mientan el sentido a través del lenguaje conformando un plano de inmanencia.

La inmanencia es el campo de fuerzas generativas y productivas donde constantemente se actualizan multiplicidades, pero sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación o justificación última. El plano de inmanencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano; pues el estallido del acontecimiento y su efectuación conforma el plano de inmanencia. Este es un plano que se forja desde dos caras: una comprende al acontecimiento (en cuanto produce la individuación), la otra refiere al sentido (el concepto).

El concepto deleuziano (a diferencia del concepto de la tradición metafísica) expresa las líneas de fuerzas y tensiones, los límites y las variaciones que constituyen al plano. Ello implica que no haya esencias trascendentes sino entrecruzamientos (encuentros y desencuentros, conexiones y desconexiones) de fuerzas. El concepto es una singularidad que sintetiza intensidades diferenciales y no abstracciones. Él es una meseta estratificada de múltiples dimensiones, nunca cerrado, y de conexiones virtualmente infinitas. En el concepto no hay totalizaciones universales o trascendentales sino conexiones o series conjuntivas (y...y...y...y). Recordemos que para Deleuze pensar es crear²⁰-conectar conceptos y éste es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva, el pensamiento se ex-pone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente e interrelacionados pensamiento (sentido) y acontecimiento (realidad) y que por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido. Es decir, el sentido es inseparable del acontecimiento y el acontecimiento mismo es inseparable del devenir de la vida cuyo carácter radical es siempre retornar.²¹

Sostener la constitución inmanente del acontecimiento implica rechazar los fundamentos absolutos y las verdades universales. El peligro que ha acechado y acecha a todo sistema inmanente es atribuirlo a alguna cosa, v. g., al espíritu, a la substancia, la idea, etc. Ello implica la constitución de universales abstractos o trascendentales que son propios de la tradición filosófica y el modo de fundamentación onto-teo-lógico. La realidad inmanente del acontecimiento refiere a la potencia con la que el ser se alza contra la nada, instituyendo al devenir mismo como la actividad inmanente del acontecimiento. Mengue define la inmanencia como “el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuerza que se entrecruzan sin que una se eleve para cumplir el rol de unidad trascendente. La

inmanencia reconduce al pluralismo”.²² De este modo, la realidad aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, de diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga); o líneas de reposo o estabilización (estratos o segmentos).²³ En suma, el acontecimiento es devenir inmanente, flujo de tiempo que siempre retorna. Pues, retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. Deleuze comprende al retorno como repetición, pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico; sino que la repetición es de lo que difiere, es decir, de la diferencia,²⁴ esto es, repetición de la posibilidad del acontecimiento cuyas relaciones, conexiones de fuerzas y efectuaciones corporales son siempre novedosas y originales. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio retornar: el acontecimiento en cuanto *se* afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir que acontece en su absoluta y radical contingencia. En definitiva, *lo que retorna es siempre lo que difiere*. No hay sujeto o substrato que subyazca al volver. Tampoco es la diferencia quien regresa como un soporte del movimiento conservándose a sí misma, porque la diferencia no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como *siendo siempre otra*, por lo cual no hay mismidad ni identidad o fundamento estable en donde pueda apoyarse. Por ello, *volver es el ser de la diferencia y el acontecimiento*. Pero téngase en cuenta que las diferencias que se han actualizado, esto es, la extensión, el pensamiento, los entes (cuerpos o modos de ser) no pueden volver; lo que vuelve y se repite es la condición de posibilidad de todo ente en su dimensión intensiva, y a esto es lo que llamamos *El acontecimiento*; por eso, la diferencia es diferenciante, es decir, produce las diferencias activamente. Así, el eterno retorno es y se dice de la diferencia en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual sino que siempre es de lo diferente. De aquí se infiere el sentido unívoco que Deleuze le confiere al ser. “Las diferencias vuelven, el ser es el volver de las diferencias, sin que haya diferencias en su manera de volver y decir el ser”.²⁵ Esto significa que no es el ser el que vuelve y sub-

yace a las diferencias que distribuye, el substrato del volver no es el ser; son las diferencias y de estas el hecho de que retornan de lo que se dice que son, de las que se dicen que ‘vuelven’, en un solo y mismo sentido.

3. A modo de conclusión

En primer lugar, caracterizaremos al acontecimiento como aquella voz que nombra hechos y no sustancias ya que los primeros están determinados por relaciones móviles y los segundos por determinaciones fijas. Entonces, si el acontecimiento nombra hechos que suponen relaciones, podemos inferir otro de los rasgos esenciales que esta voz designa es el movimiento; ya que una relación, por definición, lo implica. Ahora bien, es preciso caracterizar a qué tipo de relaciones nos estamos refiriendo, pues no debemos pensar que se trata de relaciones entre dos puntos fijos, o entre determinaciones estables por lo cual la relación carecería de movimiento. Las relaciones acontecimentales son las que constituyen sus extremos dándole a los mismos cierta estabilidad inestable ya que toda determinación de este tipo resulta ser siempre provisoria. En este sentido, las relaciones tenemos que pensarlas como flujos (móviles) que se cruzan y entrecruzan; y estos entrecruzamientos pueden generar, a su vez, nuevos flujos o destruirlos; ya que cualquier flujo puede conectar y desconectarse con cualquier otro creando o aniquilando constelaciones, sean estas de sentido, culturales, sociales, físicas o biológicas. Estas constelaciones, siempre provisorias e inestables resulta ser aquello que nombremos como efectuación del acontecimiento.

Exponer la pregunta filosófica fundamental: ¿por qué hay hechos pudiendo no haberlos?, o dicho de otro modo, ¿por qué hay relaciones (móviles) en el cosmos pudiendo no haberlas?, nos enfrenta al carácter contingente que conlleva el acontecimiento. Pues, si caracterizamos las relaciones como flujos de conexión y desconexión azarosos que implican movimiento, podemos inferir que el acontecimiento tiene como nota

distintiva la contingencia. Con ello queremos significar que no podemos suponer un principio que regule o explique la conexión o desconexión de flujos sino que pensar los flujos como contingencia necesaria, cuya lógica de relación sea solo el azar, implica comprender cada hecho como singular y novedoso.

El acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. Por otro lado, resta explicar qué son los flujos. Podemos definirlos como aquella potencia inconmensurable con la que el ser se abre paso alzándose en la nada produciendo un estallido, una explosión por la cual la constitución contingente y azarosa de los flujos se expanden produciendo las relaciones, y con ellas, produciendo, a la vez, al movimiento y al tiempo sintetizado ello en el instante, punto sublime del acontecimiento que se repite como siendo siempre diferente de sí eternamente. A esta expansión o estallido lo denominaremos vitalidad. Entonces, la noción de 'EL acontecimiento' expresa un estallido y una expansión novedosa de vitalidad; de este modo, el acontecimiento irrumpe como siendo siempre vitalidad y novedad diferente de sí en cada caso. El acontecimiento, pues, es siempre una singularidad que no puede ser prevista ni explicada. A su vez, El acontecimiento constituye al tiempo, a la vez que es condición necesaria para la irrupción de Los acontecimientos; pues las relaciones reguladas por la necesidad contingente del azar implican al movimiento a la vez que instituyen al tiempo.

Sin embargo, en el punto sublime donde se produce el estallido de la potencia con la que el ser irrumpe, y que nombramos como 'El acontecimiento', que, a la vez, constituye a las relaciones diferenciales-acontecimentales pero que no se confunde con ellas; aparece una hendidura, una fisura, un desfondamiento o, mejor aún, un abismo, una falla o inflexión en el ser que expresa algo horroroso, espantoso y que es constitutivo del acontecimiento. Hacemos referencia aquí al horror de la devastación o de la aniquilación que lleva consigo el ser. Pues tanta es la potencia del

estallido que produce la vitalidad del acontecimiento y, al mismo tiempo, establece las condiciones de posibilidad que destruyen la vitalidad.

A partir de este desarrollo, llegamos a otro problema crítico que se presenta al querer abordar la cuestión del acontecimiento, y de difícil dilucidación. A saber, ¿habría alguna relación entre el acontecimiento y la muerte?; y si hubiera ¿qué tipo de vinculación sería? Ahora bien, si como hemos definido antes, el acontecimiento es estallido y expansión de vitalidad; pareciera no haber ninguna relación o vínculo entre el acontecimiento y la muerte. Pero, por otro lado, cuando se presenta una disminución en la vitalidad que implicaría, aquello que llamamos la muerte, emergen todos los caracteres con los que hemos definido al acontecimiento; pues, la muerte irrumpe imprevistamente, sin por qué, no puede ser explicada previamente ni justificada, a su vez, la muerte da lugar a nuevas relaciones y a un nuevo tiempo. Al mismo tiempo, la muerte produce nuevos sentidos, dando lugar a nuevos flujos, a nuevas relaciones, produciendo una nueva vitalidad. Pero en general ¿no se comprende a la muerte como lo que clausura el sentido o lo que no tiene sentido, o lo que elimina la vitalidad? Con lo dicho hasta aquí pareciera haber una contradicción o al menos algunos equívocos o ambigüedades; ya que por un lado la muerte se presenta usualmente como la contracara de la vida, es decir, como ausencia o aniquilación de la vida. Pero, por otro lado, parecieran mostrarse y aparecer, en eso que los hombres llamamos muerte, todos los rasgos propios que caracterizan a un acontecimiento, es decir, la muerte se presentaría como constitutiva del acontecimiento.

Ahora bien, desde la perspectiva ontológica que estamos planteando la muerte presenta un doblez en su configuración ontológica por la cual debe ser comprendida como inseparable y constitutiva de la vida; pues, por un lado, se presenta como eliminación radical de vitalidad lo que nos pone de cara a la hendidura y la falla horrorosa del ser. Pero, por otro lado, aparece como expansión de esa vitalidad en nueva y más vitalidad que no deja de devenir a partir de la inconmensurabilidad de su potencia

como siendo siempre diferente de sí misma. En definitiva, el acontecimiento puede ser comprendido como la radical y desmesurada potencia de la afirmación de la vitalidad que, como ya explicamos, implica y contiene también el abismo, el horror y el espanto de su eliminación.

Por último, la radicalidad de la contingencia que caracteriza al acontecimiento remite al planteo de un problema más: ¿hay gratuidad en el acontecimiento?, y si hay gratuidad ¿cómo podríamos comprenderla de otro modo que al nombre cristiano? Como es sabido, la noción de gratuidad cristiana hace referencia, desde una lógica de fundamentación onto-teo-lógica, a la presencia y existencia de un principio trascendente que crea la realidad (*ex nihilo*) a partir de su gracia (divina), por lo cual lo novedoso no resultaría ser tal, pues siempre es explicado y justificado de antemano. Por ende, la singularidad acontecimental resulta imposible. Pero podemos acceder el carácter gratuito del acontecimiento a través de la frase verbal estar-siendo. Pues si preguntamos ¿por qué hay acontecimiento?, podemos responder: hay acontecimiento porque está-siendo. Entonces debemos preguntarnos ¿qué señala la frase verbal estar-siendo respecto del acontecimiento? El 'estar-siendo' resulta una frase verbal apropiada para expresar el acontecimiento en tanto expresión de la singularidad, el devenir y la temporalidad; pues condensa esos elementos constitutivos de aquel. El gerundio 'siendo' es presente e indica duración, es decir, mantiene la tensión y co-relación entre el tiempo y el devenir, elementos propios del acontecimiento. El infinitivo 'estar' marca la característica de no limitación al tiempo cronológico del acontecimiento. Además, el gerundio *modifica* al infinitivo; ya que el modo de 'estar' del acontecimiento es 'siendo'. Esta frase, entonces, nos pone de cara al acontecimiento ya que muestra el carácter esencial de su contingencia y de su gratuidad en cuanto no admite explicaciones y fundamentaciones últimas. El acontecimiento está-siendo y con él estamos aconteciendo. Ahora bien, ¿por qué cuando retrocedemos al punto de que solo queda la pregunta por el acontecimiento aparece el 'estar-siendo?', ¿cuál es su sentido?

Presentamos, a continuación, algunas conclusiones que serán trabajadas y desarrolladas en próximos trabajos, pero que requieren una larga meditación; y luego, nuevos problemas que han surgido de la presente reflexión en torno al tema en cuestión:

1. La pluridimensionalidad del estar-siendo tiene un estatuto trans-ontológico.
2. La dimensión del estar-siendo acaece por fuera de todo intento de reducción técnica y racional.
3. El estar-siendo no puede ser temporalizado ni dinamizado a priori, ya que el tiempo y el devenir pueden solamente ser considerados a partir del acontecimiento.
4. El estar-siendo es previo a todo juicio pues rechaza toda norma que lo determine.
5. El estar-siendo aflora como abismo pavoroso cuya impronta emerge en la imaginación.
6. El estar-siendo repele toda otra determinación preontológica (no hay algo previo al acontecimiento).
7. El estar-siendo es inmanente, abierto, absolutamente diferente e independiente del pensar.
8. El estar-siendo es ante-predicativo.
9. El estar-siendo nombra el estatus de azaroso y radical contingencia del acontecimiento.

Por otro lado, se nos han presentado nuevos problemas; pues pareciera que se torna preciso diferenciar a: EL acontecimiento de LOS acontecimientos; y si es posible diferenciarlos, mostrar qué tipo de relación hay entre ellos. El acontecimiento es el estallido, desbordamiento, expansión e interconexión de la infinita potencia de la vida, vehiculizada a través del juego de fuerzas que producen constelaciones de sentido parciales y provisorias. Por esto, puede afirmar Badiou que “el acontecimiento no es lo que sucede, sino que, en lo que sucede, devino y va a devenir”,²⁶ “pues el acontecimiento es coextensivo al devenir”.²⁷ De este modo, del acontecimiento no hay experiencia posible, pues el acontecimiento se dona

como realidad pero se sustrae a toda experiencia, dado que, por un lado, el fundar que produce el acontecimiento es siempre parcial e inacabado; y, por otro lado, el acontecimiento, en cuanto coextensivo al devenir cuyo punto sublime de expresión es la intensidad sobreabundante del instante, siempre se sustrae a la experiencia humana pero, en ese sustraerse, siempre aparecen rastros o huellas que permiten acercarnos a su comprensión. Pero la dificultad que este problema presenta es que El acontecimiento en cuanto tal permanece oculto como fenómeno por lo cual pareciera que habría que estar atentos a sus efectos para desentrañar lo que aquel conlleva; pues, ¿cómo sería posible el conocimiento de los acontecimientos? O mejor aún, conocer ¿no resultaría imposible o sería una ilusión? En suma, se presenta, también, el siguiente problema: cómo conocer lo singular en cuanto tal sin que resulte subsumido en abstracciones o generalizaciones conceptuales.

Notas

¹ Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 16.

² Cf. *Ibid.*, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ Caputo, D. J., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, pp. 89-90.

⁵ Deleuze, G.; *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 16.

⁶ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 44.

⁷ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 97.

⁸ “Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un *cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*” (Žižek, S., *Acontecimiento*, *op. cit.*, pp. 23-24. Énfasis en el original).

⁹ “Una de las objeciones que Hobbes le hace a Descartes (3° objeciones): que de ‘yo paseo’, se podría concluir que ‘luego, yo soy un paseo’. ¡Por supuesto!, hubiera contestado Deleuze. Incluso hay que ir más lejos: no soy Yo quien soy, sino que ante todo hay el acontecimiento, el paseo” (Schérer, R., *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 38).

¹⁰ Deleuze, G., Guattari, F., *Rizoma*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 56-57.

¹¹ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 34.

¹² “Un acontecimiento es por consiguiente *el efecto que parece exceder sus causas* –y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas–. [...] [Un acontecimiento es] un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Žižek, S., *Acontecimiento*, *op. cit.*, p. 17).

¹³ Es “...aquello que escapa a esta estructura, es decir, es el punto de inscripción de la contingencia histórica en una estructura formal. [...] El principio en sí mismo, en su pureza, ya está coloreado por la singularidad (...); es decir, la particularidad sostiene la pureza misma del principio. El elemento excesivo es por tanto un suplemento al Dos, a la pareja armoniosa, *yin* y *yang*, las dos clases [sociales], etc.; por ejemplo, el capitalista, el trabajador y *el judío*; o, quizá, la clase alta, la clase baja, *más la plebe*. [...] Y es fácil ver en qué sentido esta Caída es acontecimental: en ella, la estructura eterna del lenguaje divino se integra en el flujo acontecimental de la historia humana” (Žižek, S., *Acontecimiento*, *op. cit.*, pp. 42-45).

¹⁴ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵ *Ibid*, p. 32.

¹⁶ Cangi, A., *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*, Buenos Aires, Editorial Cuadrata-Biblioteca Nacional, 2011, p. 75.

¹⁷ “Entonces, la cuestión de la ruptura en el tiempo es la cuestión de la nueva vida, así como en política es la cuestión de la revolución. Ahora bien, el cine nos dice que hay nuevas síntesis temporales. Eso significa que no hay una oposición completa, quizá, entre el tiempo construido y la duración pura. O, también, que no hay oposición completa entre la continuidad y la discontinuidad, o que se puede pensar la discontinuidad en la continuidad. O que se puede, pensar el acontecimiento de manera inmanente. El acontecimiento no es forzosamente algo trascendente” (Badiou, A., *El cine como experimentación filosófica*, Buenos Aires, Manantial, 2004, p. 49).

¹⁸ Esta cuestión está muy bien presentada en la novela de Guillermo Martínez *Crímenes imperceptibles*, (Buenos Aires, Planeta, 2003) volcada al cine con el título *The Oxford Murders* (2008, dirigida por Álex de la Iglesia).

¹⁹ Aquí debemos tener en cuenta la teoría de las fuerzas que Deleuze desarrolla en su libro sobre Nietzsche y en sus clases sobre Spinoza, y que hemos trabajado de forma conjunta en: Etchegaray, R.; Esperón, J. P.; *et alia*; *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, Editorial Unlam-Prometeo, 2016, capítulo II. Deleuze sostiene que un cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser interpretadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia); conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial.

²⁰ Crear en la filosofía deleuziana sugiere trazar líneas de fuga que fisuren y atraviesen los sistemas estables.

²¹ El sentido de la noción de vida en Deleuze no debe confundirse con una noción orgánica ni evolucionista de la misma, sino que debe ser comprendido como puro devenir, sin forma, a-significante, no orgánica ni organizada, como apertura que potencia la transgresión de todo límite, como fuerza expansiva que desborda todo orden político o jerárquico.

²² Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 72.

²³ De este modo, la genealogía se convierte en una cartografía o diagrama: estudio de las líneas, sus caminos, sus movimientos sobre el plano. Recordemos que Deleuze señala tres clases de líneas: 1. Las primeras son rígidas, son líneas duras ‘molares’, muestran un devenir sedentario, cortan y recortan la actividad, el movimiento. Segmentarizan y estratifican el devenir en forma rígida y según oposiciones duales (unidad/multiplicidad, hombre/mujer, esencia/apariencia, etc.), y mientan un plano de organización (orden social y político, esto refiere al aparato del estado en cuanto máquina sobrecodificada y abstracta). 2. Hay otras líneas más flexibles, son líneas migrantes ‘moleculares’. Muestran umbrales móviles y cambiantes, operan micro devenires y ponen en juego intensidades que fluyen entre los segmentos, socavándolos. Estas líneas reterritorializan. 3. Por último, Deleuze señala las líneas de fuga, son líneas nómadas, son creadoras de desterritorializaciones. Ellas escapan a todo dualismo rígido e inventan conexiones nuevas, imprevistas e imprevisibles. Estas líneas componen lo que Deleuze llama ‘máquina de guerra’ que no tiene que ver con la guerra sino con la marca negativa que deja en la ‘historia oficial’. La máquina de guerra es un agenciamiento lineal de fuga, compone un espacio ‘liso’ que se propaga al modo de un virus, mienta un devenir revolucionario (*agenciamientos* colectivos e inventivos). Solo cuando se las separa de lo que ellas pueden cambiar de sentidos, el régimen de signos (v. g. de guerrilla a operación militar) y se las apropia el estado (máquina abstracta que sobrecodifica el plano).

²⁴ El eterno retorno es el ‘para sí’ de la diferencia, en cuanto eterno retorno de lo diferente, es decir, lo que se repite es la posibilidad de las diferencias. Pero el ‘en sí’ de la diferencia es lo que Deleuze nombra en *Diferencia y Repetición* como ‘precursor sombrío’, este pone en relación las series heterogéneas.

²⁵ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, op. cit., p. 266.

²⁶ Badiou, A., *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 425.

²⁷ *Idem.*

Referencias

- BADIOU, A. (2004). *El cine como experimentación filosófica*. Buenos Aires: Manantial.
- CANGI, A. (2011). *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*. Buenos Aires: Cuadrata-Biblioteca Nacional.
- CAPUTO, D. J. (2014). *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- CRAGNOLINI, M. (2007). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.
- DELEUZE, G. (1989). *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2002). *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G., Guattari, F. (2003). *Rizoma*. Valencia: Pre-textos.
- MENGUE, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- ROETTI, J., Moro, R. (2016). *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*. Londres: College Publications of London.
- SCHÉRER, R. (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- VATTIMO, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- ŽIŽEK, S. (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.



Recepción: 23 de enero de 2017
Aceptación: 11 de mayo de 2017

DE LAS FORMAS DE ABURRIMIENTO AL ABURRIMIENTO COMO RESISTENCIA

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

El presente artículo, un intento de relacionar literatura y filosofía, está dedicado al aburrimiento. Pero, como indica el título, se despliega en torno a sus formas. A tal fin, se sigue el surco iniciado por Heidegger, que distinguía tres tipos de aburrimiento: aburrirse por, aburrirse en y aburrimiento profundo. Para ilustrar la reflexión del autor de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, se recurre a tres textos literarios, uno de Robert Walser, “Una mañana”, para la primera forma, otro de George Perec, *Un hombre que duerme*, para la segunda, y para la última uno de Alberto Moravia, *El tedio*. Lo anterior es el objeto de la Primera entrega del artículo. En la Segunda entrega, se abordará la tercera forma de aburrimiento, el aburrimiento profundo; para concluir se esboza un acercamiento al tedio desde su potencial de resistencia: la acedia y la resistencia, como filosofía del desafío.

Palabras clave: aburrirse por, aburrirse en, aburrimiento profundo, acedia y resistencia.

From the forms of boredom to boredom as resistance

This paper presents an essay in relating literature to philosophy through a focus on boredom that, as the title suggests, unfolds around the forms of this phenomenon. To this end, it follows the trail begun by Heidegger when he distinguished three types of boredom: to be bored with, to be bored in, and deep boredom. The first section of the article elucidates this author's reflections in the Fundamental Concepts of Meta-

physics by referring to three literary texts: one by Robert Walser entitled, “One morning”, for the first form of boredom, George Perec’s *A man who sleeps*, for the second, and *The tedium* by Alberto Moravia for deep boredom. In the second part, I focus on this third form, deep boredom. Finally, the conclusion outlines an approach to tedium from its potential for resistance: sloth and resistance as a philosophy of defiance.

Keywords: to be bored with, to be bored in, deep boredom, sloth and resistance

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

Es profesor de la UMSNH en la Facultad de Filosofía. Sus intereses de enseñanza e investigación se centran en la modernidad y el tiempo. Entre sus publicaciones están: “Duchamp according to Octavio Paz”, en Oliver Kozlarek (editor), *Octavio Paz. Humanism and Critique*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2009, pp. 111-133. “Tribus urbanas versus individualismo”, en José Antonio Trejo Sánchez, Jorge Arzate Salgado y Alicia Itatí Palermo (coords.), *Desigualdades sociales y ciudadanía desde las culturas juveniles en América Latina*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2010, pp. 33-48. “La perspectiva en el edad del humanismo. Un comentario a *De la Pintura* de León Battista Alberti”, en Roberto Briceño Figueras y Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo (coordinadores), *Racionalidad y Subjetividad*, Morelia, UMSNH, 2010, pp. 141-171. “Apuntes sobre el tiempo en la obra de ensayo de Rafael Sánchez Ferlosio”, en Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo (coord.), *Tiempos de la creación y del pensamiento*, Morelia, UMSNH-UACJ, 2014. *La cuestión del indio. Bartolomé de Las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La Polémica de Valladolid de 1550* prólogo de Mauricio Beuchot, Morelia, UNAM y Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, segunda edición.

Cambio incesante, aceleración creciente, vértigo cotidiano. Son las constantes bajo las que se entreteje la vida cotidiana de la modernidad tardía. Se cambia de sexo, de religión, de nacionalidad, de domicilio, de pareja, de trabajo; las mudanzas de casa siguen el mismo ritmo; los zapatos, las camisas y los pantalones se abandonan antes de que sean imponibles; hay relojes para la primavera, el verano, el otoño y el invierno; al salir de la tienda o recibirla en casa, la computadora ya está obsoleta. Todo está sujeto a la tenebrosa ley de la obsolescencia. Millones, miles de millones de personas se mueven a lo largo del universo mundo. La vista en la pantalla, el oído en la música que se lleva en el bolsillo, el dedo hace pasar las páginas de los mensajes, de las noticias, de la duda que a uno le asalta sobre cómo se llamaba la autora de la *Novela de Genji*. Vivir en la ipseidad de la egoesfera telemáticamente asistida. Sobrecarga de estímulos. Y, sin embargo. Sí, sin embargo el tedio proyecta su larga sombra sobre los supermercados y las escuelas, sobre los casinos y los prostíbulos, sobre los bancos y las oficinas, en las playas atiborradas, las lluviosas tardes de domingo, ella sabe qué va a decir él, lo mismo ocurre en el sentido contrario; deja paralizados a los que inician las vacaciones o tienen un largo fin de semana de asueto, y ahora qué hago, adónde voy, con quién celebro este tiempo de ocio y solaz.¹ Este es el tema de *El arte de saber aburrirse*.² Se tendrán presentes sus observaciones más adelante.

Casi un siglo antes, a finales de la década de los veinte, a propósito de la filosofía de la cultura que a su juicio “no nos alcanza” y “nos dispensa de nosotros mismos en tanto que nos asigna un papel en la historia universal”, se hacía las siguientes preguntas Heidegger:

¿Qué se encierra en el hecho de que nos asignemos este papel y encima *nos lo tengamos que asignar*? ¿Nos hemos vuelto demasiado *insignificantes* para nosotros como para que requiramos de un papel? ¿Por qué no encontramos para nosotros un significado, es decir, una posibilidad esencial de ser? ¿Por qué desde todas las cosas nos

bosteza una *indiferencia* cuyo fundamento no conocemos? Pero, ¿quién pretende hablar así, si el tráfico mundial, la técnica, la economía, arrebatan hacia sí al hombre y lo mantienen en movimiento? Y sin embargo *nosotros* buscamos *para nosotros mismos un papel*. ¿Qué sucede en ello?, volvemos a preguntar. ¿Tenemos primero que volver a hacernos interesantes para nosotros mismos? ¿Por qué *tenemos que* hacer eso? ¿Tal vez porque nos hemos vuelto *aburridos* para nosotros mismos? ¿El propio hombre se habría vuelto aburrido para sí mismo? ¿Por qué? ¿*Sucede al cabo con nosotros que un aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente*?³

De todas formas, esta percepción de hastío ya venía de más atrás.

En efecto, el siglo XIX estaba atravesado por el ‘Mal del siglo’.⁴ En opinión de George Steiner, si bien contó con la idílica visión que se elaboró de sí mismo, sobre todo por el arte, Renoir, y la literatura, Dickens, pero también a partir de la creciente alfabetización, del éxito de la ciencia y de la técnica, del papel civilizador de las artes, de cierta apertura de la vida sexual, sin embargo, el historiador levanta acta: la alfabetización y las artes quedaban limitadas a unos pocos, la técnica imponía unos ritmos laborales devastadores para la vida y la salud de los trabajadores, los hábitos sexuales estaban envueltos por la hipocresía y el tabú. De manera que las muestras de entusiasmo por la época que les tocó vivir a quienes enaltecían la ciencia y el progreso –Goethe, Hegel, Comte o C. Bernard, por ejemplo– pintaron un “imaginado jardín” que no se correspondía con las condiciones de vida de la mayor parte de la población urbana de aquel siglo. No niega Steiner sus éxitos, pero propone considerar ese “verano” desde otro ángulo, verlo más como origen de las dificultades actuales que como el siglo de virtudes que nos acusan, lo que entraña situar los “orígenes específicos de lo inhumano, de las crisis de nuestro tiempo que nos obligan a redefinir la cultura”,⁵ en el siglo XIX.

Y se centra en el *ennui*, del que *boredom* no es una traducción apropiada, tampoco *Langeweile*, menos en el uso de ese término por parte de Schopenhauer; *noia* está más próximo a lo que quiere expresarse con *ennui*. En todo caso, “la rutina”, “un ácido letargo”, “una náusea somnolienta”, “gas de pantanos”, “aburrimiento”, “tedio”, “densa vacuidad” son sus notas; el

spleen de Baudelaire es el término que más se acerca al concepto, “expresa la combinación, la simultaneidad de un exasperado, vago esperar –pero, ¿esperar qué?– y de un grisáceo desfallecimiento”.⁶ De manera que el caliginoso *ennui* es un evidente exponente de la cultura del siglo XIX, tanto como lo es el optimismo de liberales y positivistas. Steiner considera “el clamor más obsesivo” de ese siglo el grito de T. Gautier: “Antes la barbarie que el tedio”. A la aceleración del tiempo entre 1789 y 1815, le siguió a sus dandis y antihéroes la vivencia de un tiempo estancado, así, “en aquellos años posteriores a Waterloo es donde debemos buscar las raíces del ‘gran *ennui*’ que ya en época tan temprana como 1819 Schopenhauer definía como la enfermedad corrosiva de la nueva edad”.⁷ En el siglo XX no hizo más que extenderse y espesarse su onda expansiva. Pero tuvo una vertiente más inquietante: aquella que se afanaba en detectar una inminente catástrofe. Y a ese malestar hace Steiner responsable del paroxismo nacionalista del siglo XX. Pero esto ya es otro asunto.

Rusia fue una tierra especialmente fecunda para el tedio. Afirma Jankélévitch que esa literatura enseña mucho sobre el aburrimiento, “ese sentimiento informe, vasto como la estepa y blanco como la nieve”. Y añade:

[L]a lengua rusa no carece de palabras para designarlo: *skouka*, que es el aburrimiento en sentido estricto, la enfermedad de la duración demasiado larga y la existencia demasiado vacía; *toska*, menos sutil que el *spleen* y también más lánguido, pero que le añade a la *skouka* el dinamismo del arrepentimiento y de la vaga aspiración, que es nostalgia por detrás y espera de no se sabe qué por delante; *kbondra*, que es más bien la hipocondría, el aburrimiento visceral. ¡Y aún había sitio en el alma rusa, durante la época de la opresión, para muchas variedades de melancolía! [En nota, “groust”, “skorb”, “petchal” designan algunos de los variados matices de la tristeza].⁸

Es una lástima, para el lector de la narrativa rusa, que no quede reflejada en la traducción esa amplia gama de matices relativos al estado de aburrimiento. Lo que sí se hace evidente son las muestras de su comportamiento, desasosegado e inquieto, también paralizado, de personajes

como el protagonista de *Memorias del subsuelo*,⁹ Pechorin,¹⁰ Oblomov,¹¹ anegados por el tedio. Jankélévitch apunta que el clima, los largos inviernos, el paisaje, horizontes sin límite de la estepa, y la historia “parecen coincidir con el quietismo natural de las almas eslavas. [...] De manera que ya no se sabe si la pereza es causa o efecto [del aburrimiento]”.¹²

Desde luego, en el resto del Continente se extendían esas mismas miasmas deletéreas; entre otras cosas, debido al hastío de vivir concomitante a la íntima contradicción experimentada por el sujeto entre sus más profundos sentimientos y la inanidad y vulgaridad del mundo exterior burgués, de alguna forma herencia de los ilustrados,¹³ pero, sobre todo, explosivo a partir del romanticismo. Insatisfacción que recorre a los personajes de Goethe, Hölderlin o Byron, que envuelve al *flâneur*¹⁴ y que combaten como pueden Bouvard y Pécuchet, entre tantos otros. Insatisfacción, por cierto, que hace aparecer un recurrente personaje femenino que da lugar a un nuevo término: bovarismo. Emma Bovary, Anna Karénina, Ana Ozores, Katerina Lvovna Izmaïlov, que sentía que su marido la besaba como quitándole el polvo a sus labios, son personajes afectados de esa afición.¹⁵

Tres pasajes literarios del siglo xx, ya se reflejaba en el resumen, dan pie para abordar los tipos de aburrimiento de los que habla Heidegger: un relato corto de R. Walser, “Una mañana”, una novela de G. Perec, *Un hombre que duerme*, y otra de A. Moravia, *El tedio*. El primero, como ejemplo de lo que el autor de *Los conceptos fundamentales de metafísica* denomina “aburrirse por”, la segunda de “aburrirse en” y la tercera, de aburrimiento profundo. En ocasiones, se hacen distinciones entre aburrimiento, tedio y hastío, en el presente artículo, se usarán indistintamente los tres términos, puesto que las precisiones hechas por Heidegger excluyen la confusión a propósito del “aburrimiento”.

* * *

Hay mañanas en los talleres de zapatería, mañanas en las calles y mañanas en los montes, y puede que estas últimas sean, casi con certeza, lo más bello que existe en el mundo, aunque una mañana en un Banco dé mucho más que pensar, decididamente. Supongamos que sea un lunes por la mañana, sin duda la más matinal de todas las mañanas de la semana; el olor del lunes por la mañana se distribuye perfectamente en los departamentos de contabilidad de las grandes instituciones bancarias. / En una de esas salas suele haber diez y quince hileras de escritorios con pasillos para pasar revista, y en cada escritorio doble trabajan un par de personas. [...] En un punto más elevado de la sala se halla el escritorio del jefe. El jefe de sección es una especie de grueso saco con una cara monstruosa sobre las espaldas. La cara, que encaja directamente en el tronco sin necesidad del añadido de un cuello, es de un rojo ígneo y parece estar siempre nadando. Son las ocho y diez; el jefe Hasler sobrevuela el local con unas cuantas miradas bien dirigidas para controlar si ya están todos. Faltan dos, y son, una vez más, cómo no, Helbling y Senn.¹⁶

A partir de entonces, asistimos a la dura lucha que emprende Helbling, mientras “arriba, en el estanque de Hasler –me refiero al cerebro–, emerge como una rana verde la siguiente idea: ‘Francamente, esto ya se pasa de castaño oscuro [por el retraso de los dos empleados]’”, lucha que se extiende desde las ocho y veinte de la mañana hasta las doce del mediodía, para hacer pasar el tiempo entre una hora y otra. Diez minutos después, compara su reloj con el de la oficina y...

[S]uspira, sólo han transcurrido diez pequeños, minúsculos, delgados y puntiagudos minutos, y ante sí tiene varias gruesas y corpulentas horas. [...] Se han desvanecido otros cinco gráciles y entrañables minutos. Helbling ama los minutos que han transcurrido, pero odia, en cambio, los que aún han de venir y los que le dan la impresión de no querer avanzar como es debido. Querría pegarles a esos minutos perezosos. Mentalmente muele los minutereros a golpes.

Tras un breve incidente, Senn va a abrir la ventana, afuera brilla el sol, pero reprendido por Hasler la vuelve a cerrar, Helbling comprueba “las nueve menos cinco. Con qué horrible lentitud pasa el tiempo para él. Se pregunta por qué no podrían ser ya las nueve, sería al menos una

hora, tras lo cual habría aún más que suficiente. Se ensaña con esos cinco minutos hasta que al final pasan y el reloj da las nueve”.

Se acaricia el bigote y piensa que no debería mirar tanto el reloj. Algunos compañeros se escandalizan, Helbling mata el tiempo; Hasler se acerca a ver lo que lleva trabajado, primero le reprocha que haya llegado con media hora de retraso, Helbling le replica que fueron veinte minutos, el jefe lo único que ve son tres cifras y el esbozo de una cuarta; el jefe reprueba lo poco que ha hecho, réplica de Helbling: no tiene buenas plumas. Hasler “vuelve nadando a su fortín”. Helbling aprovecha para ir al servicio, atentos a sus movimientos, sus compañeros toman nota de los trece minutos pasados. Las nueve y media, hasta la sala llega de afuera la cantarina voz de una mujer, los empleados la escuchan embelesados y Helbling “también parece ser amante de la música. Además bosteza varias veces. Un segundo después se acaricia la mejilla con la palma de la mano para matar otro poco de tiempo. Las caricias duran casi cinco minutos enteros”. Glauser se deleita con la música, “Helbling se dirige a [su] escritorio con la clarísima intención de matar más tiempo con el paseíto”, vuelve a su lugar ante las miradas de Glauser, “pero ya se han extinguido otros doce minutos. [...] ¡Las diez! ‘Apenas la mitad’, piensa Helbling con la sensación de reprimir una gran dosis de melancolía. [...] se agacha... en esa posición permanece cuatro largos minutos”, como que fuera el tiempo que necesitara para atarse los zapatos.

Imagina que son las doce, ¡qué delicia!, pero detrás de él está Hasler observando lo que hace; de nuevo le inquiere qué hace, Helbling responde que clasifica material del extranjero, Hasler replica: en el extranjero está él. Hecha la admonición “El caballo de mar [Hasler] vuelve a tumbarse en su banco de arena”, y Helbling va a donde está el Meier del campo para que le ayude a controlar las cifras. Son ya las diez y media, pasa una banda de música acompañando rumbo al cementerio los restos de un político, “este incidente supone quince minutos abonados en cuenta. Ya son las once menos cuarto”.

Helbling está medio loco, apoya a cada rato la frente contra el borde del escritorio y se humedece la nariz con tinta para poder consumir tiempo limpiándose. Se han pulverizado otros diez minutos y ya sólo quedan cuatro encantadores minutillos hasta las once. Estos cuatro minutos transcurren como en un compás de espera, uno tras otro. A las once en punto Helbling sale 'nuevamente' al lavabo. Que el muy cara dura ha vuelto a ir al servicio se oye en el centro de la sala. Once y cuarto, once y veinte, once y media. [...] Desde la calle llega un ruido de coches que pasan muy deprisa; frente a la sala aparece, en el vano de una ventana, la figura de un criado de casa señorial que está limpiando una alfombra. Helbling se pasa un buen cuarto de hora mirando en esa dirección. Para ponerse a trabajar es ya, en su opinión, demasiado tarde. Senn se dispone a levar anclas, Helbling observa cómo su compañero se dispone a alzar el vuelo. A las doce menos dos minutos varios empleados se ponen el sombrero y se cambian de chaqueta; Helbling ya está en la calle, Hasler se marchó cinco minutos antes. La mañana ha sido superada.

No es necesario ser un profundo conocedor de la psicología humana para entender el comportamiento de Helbling. Se aburre. Pero la suya es una condena que permite mantener, con ansiedad, una esperanza: su inmenso y sólido tedio se desintegra a las doce en punto cuando atraviesa rumbo a la calle la puerta de la oficina de sus congojas. Es, diría Dino, el tercer personaje con que nos encontraremos, el tedio vulgar. Que es un sentimiento penoso lo deducimos por su desasosegada inquietud, por su tensión al comprobar la lentitud que preside el paso de los minutos, por, en fin, la impaciencia que muestra en su silla, indicios de que no es un sentimiento agradable. Además, apunta a dos polos: al sujeto que padece la situación de aburrirse, Helbling, y a la situación que lo provoca, permanecer en la oficina. Kolakowski, desde esta encrucijada, sostiene que “el aburrimiento, al igual que las cualidades estéticas, puede ser a la vez experimentado y atribuido a la cosa experimentada”.¹⁷ A este respecto, Valeriano Bozal se plantea cuál es la diferencia entre “una montaña grande”, se la puede medir, y “una montaña grandiosa”, así la aprecia alguien que hable de ella; no necesariamente todo el mundo la verá como tal. Es decir, “la grandeza de la montaña exige determinadas cualidades del objeto, también una concreta disposición del sujeto. [...] Las estéticas no son cualidades naturales, presentes en los objetos pero eventualmente

desconocidas por ignorancia, son cualidades históricas, es decir, configuradas en la relación de sujeto y objeto, una relación cambiante; si el sujeto tiene la capacidad de afirmar que la montaña es grandiosa, entonces su afirmación será inmediata —y no tanto afirmación cuanto apreciación—, no resultado de una argumentación que permite llegar a la conclusión de grandeza”.¹⁸ Por las razones que sean, es Helbling el único, al menos exteriormente, que no oculta la sensación que lo embarga los lunes por la mañana; sus compañeros o se resignan o fingen o, simplemente, no les afecta en su ánimo el trabajo.

Esto nos da pie para indagar sobre lo que provoca el tedio. Son frecuentes los calificativos relativos a lo aburrido debido a su carácter: irrelevante, confuso, monótono o falta de novedad. Es muy probable que Helbling no olvidara ninguno en su lista y los enumerara a todos. Kowlakowski relaciona, asimismo, el aburrimiento y la curiosidad:

[Y] como ‘sentir curiosidad’ y ‘ser interesante’ son conceptos opuestos y complementarios de ‘aburrirse’ y de ‘aburrido’, respectivamente, podemos decir que el aburrimiento es el precio que pagamos por la curiosidad: si nunca nos aburriésemos, nunca seríamos curiosos. En otras palabras, nuestra capacidad de aburrirnos es parte esencial de nuestra condición humana. Somos humanos porque podemos aburrirnos.¹⁹

A lo dicho, hay que añadir otro aspecto determinante del tedio nítidamente señalado por la experiencia de Helbling: la peculiar relación del tedio, si queremos de *este* tedio, el vulgar —también llamado ‘situacional’ o ‘circunstancial’, como quiera que sea es un tedio *pro tempore*— con el tiempo. Diríamos que en este estado de aburrimiento se espesa el tiempo, está detenido, si es que admitimos la metáfora relativa al decurso temporal como “lo que fluye o pasa”. Adelanto, este espesor es propio también de otros tipos de tedio. Lo tedioso es lo experimentado en el tiempo, por ejemplo el teatro, una novela o el *Cuarteto de cuerda para helicópteros* de Stockhausen, no lo siendo una pintura; un paisaje, recuérdese la estepa, lo es si lo tenemos delante mucho tiempo. En el inicio del

relato, el autor manifiesta que no todas las mañanas son iguales, las de su preferencia son las vividas en las montañas, mientras que el lugar de la acción, una oficina, pueden tener este tedioso aspecto. ¿Será que, salvo algunas excepciones como la apuntada de la estepa, la naturaleza se sus trae de provocar aburrimiento?, si es así, ¿será por su constante cambio de luz, color, tonalidad, sonoridad, presencia de animales y cuántas cosas más? Recuérdese la metáfora latina: el prado ríe.

Walter Benjamin, crítico temprano de la obra de Robert Walser, atribuye el origen de la humilde actitud del escritor hacia su obra como propia del pudor de los campesinos suizos al hablar; como sus personajes frente a los héroes de la literatura alemana, los suyos no pueden ocultar de dónde vienen: “llevan y tienen tras de sí la locura; y por eso resultan de tan desgarradora, inhumana e impertérrita superficialidad. Si se quiere nombrar con muy pocas palabras lo dichoso e inquietante que hay en ellos, podría decirse: *todos están curados*”.²⁰ Su estado de ánimo es el del convaleciente y, epicúreos como son, tienen una especial habilidad para “disfrutar de sí mismos; y para eso tienen un talento que no resulta nada habitual. Y poseen también una nobleza que no es habitual en absoluto. [...] Todo lo orgiástico se les hace ajeno: el murmullo de su sangre renovada les llega desde arroyos, y la respiración más pura de los labios les viene de las cimas”. Personajes emparentados con los de los cuentos, también surgidos ‘de la noche y la locura’, personajes estos que ‘luchan por liberarse de sufrir’, mientras Walser, que ‘comienza justamente donde los cuentos terminan’, muestra cómo viven los suyos.²¹

Por eso, también, las mañanas de las montañas son las más hermosas, no las de las pobladas urbes.

Helbling tiene sus compañeros en otros relatos del autor, como Joseph, en *El ayudante*, Jakob von Gunten, nombre que da título a la novela, inscrito en el instituto Benjamenta, el protagonista de *El paseo*, todos ellos mantienen entre sí un aire de familia; así, por ejemplo, Helbling y Kleist [en Thum], como sostiene Coetzee, son textos en los que...

[L]os tonos apastelados de los sentimientos se inspeccionan con la más ligera de la ironías y la prosa responde a corrientes de sensaciones que pasan con la sensibilidad de las alas de una mariposa, son el mejor ejemplo de su talento. Su propia vida, poco interesante pero, a su manera, desgarradora, era su único tema verdadero. Todas sus piezas en prosa, sugirió retrospectivamente, podrían leerse como capítulos de ‘un relato largo, sin trama y realista’, un ‘mutilado e inconexo libro del yo’.²²

En opinión de Coetzee, de todas formas, personajes como Jakob –de Helbling no lo afirma– reúnen una serie de rasgos propios de la pequeña burguesía que con los años encontraría en las Camisas Pardas hitlerianas un cobijo.

[S]u implicación emocional con la clase de la que provenía, la clase de los tenderos y los oficinistas y los maestros de escuela, era profunda. Berlín le ofrecía una clara oportunidad de huir de sus orígenes sociales, de desertar, como había hecho su hermano, a la *intelligentsia* cosmopolita y *déclassé*. Él intentó seguir por ese camino y fracasó o lo abandonó, y escogió, en cambio, regresar al abrazo de la provinciana Suiza. Sin embargo, nunca perdió de vista –de hecho, no se le permitió que perdiera de vista– las tendencias conservadoras y conformistas de su clase, su intolerancia hacia personas como él mismo, soñadores y vagabundos.²³

Por mi parte, consideraría que los personajes de Walser, bajo su aparente conservadurismo, conformismo y, como consecuencia de ello, su adaptación a las convenciones sociales, muestran una resuelta y solapada resistencia a acatarlas; pueden aceptarlas, pero su irreductible libertad les hace oponer, sin oponerse frontalmente, una fuerte resistencia a la arrolladora fuerza social sobre lo que debe hacerse.²⁴ Quizá de ahí proviene su afán por “desaparecer, esconderse en la anónima irrealidad de un colegio o de una multitud, cerrar los ojos y dormir”, como los dibuja Magris.²⁵ En este sentido, menos por alinearme con uno u otro autor, me inclino por compartir el comentario que al respecto hace Magris sobre Walser y sus protagonistas –desde la ignorancia de si uno u otro conocen sus comentarios, me refiero, claro está, a Magris y Coetzee–. Continúa así Magris:

[C]omo los héroes de ciertos cuentos de ciencia ficción, estas figuras viven en espacios laterales o paralelos, contiguos a los de la historia y los de la vida, pero invisibles e inaccesibles; Bartleby, el escribiente de Melville que a cada pregunta responde 'Prefiero que no', no vive realmente en la oficina en la que trabaja sino en otro indeterminado lugar, en una inalcanzable rebeldía.²⁶

Al tedio de Helbling, tedio vulgar, tedio situacional o tedio circunstancial, lo denomina Heidegger 'ser aburrido por algo', *gelangweiltwerden von etwas* —es su primera forma de aburrimiento hasta llegar al análisis del que le interesa, el aburrimiento profundo, la tercera, pasando por la segunda, 'aburrirse en'—, lo ejemplifica con el viajero que espera un tren retrasado en una desangelada estación; las mañas del empleado de banca son más ingeniosas que las del contrariado viajero.²⁷ En lo que sigue, expongo sus conclusiones sin dar cuenta de los recovecos de su desarrollo en forma de serpentina, preguntándose, respondiéndose, reformulando la pregunta, un sinuoso ir que vuelve. Este tedio superficial permite acercarse al tedio profundo, de manera que "este aburrimiento pasajero, incidental, *inesencial*, debe hacerse *esencial*. [...] Este aburrimiento se vuelve esencial por sí mismo concretamente cuando no nos oponemos a él, cuando no reaccionamos siempre de inmediato para protegernos, sino que más bien le cedemos espacio. Esto es lo que tenemos que aprender primero, este *no-resistirse-de-inmediato*, sino *dejar que termine de vibrar*".²⁸ Al emprender el acercamiento a este aburrimiento, lo primero que indica el autor es que se debe partir de la aburribilidad, no del aburrimiento, pues lo aburrido, un libro o una persona, no es el aburrimiento mismo. Con ello se nos presentan: "1) lo *aburrido en su aburribilidad*; 2) el *ser aburrido por* tal elemento *aburrido* y el *aburrirse* con ello; 3) el *aburrimiento* mismo".²⁹

Adonde llega es a que el aburrimiento no es una vivencia en el interior, "sino que algo de él, *lo que aburre*, hace surgir el aburrirse, nos sale al encuentro justamente *desde las cosas mismas*. El aburrimiento está más bien fuera, está asentado en lo aburrido, y desde fuera se desliza dentro de nosotros".³⁰ Pero, del análisis ulterior, que constata que la aburribilidad nos afecta de tal y cual modo —no se habla de 'causar' o 'provocar'—,

se concluye que no es una propiedad objetiva, por tanto, “*pertenece al objeto y al mismo tiempo se refiere al sujeto*”,³¹ es decir, “el aburrimiento es un ser híbrido: en parte objetivo, en parte subjetivo”,³² puesto que no hay una relación de causa-efecto –libro aburrido-aburrirse–, sino que el libro nos *templa*, porque puede tener algo en sí del posible o del refrenado temple de ánimo, con lo que “aunque esté dentro *el temple de ánimo merodea* al mismo tiempo en la cosa afuera”.³³

Nueva aproximación. Evidente. Observemos, sea lo que sea el aburrimiento, los esfuerzos que hacemos para escapar de él, ahí topamos con el pasatiempo, es decir, “*hacemos que transcurra el tiempo* en cada caso de tal y cual modo. Precisamente ahí donde estamos contra él, contra el aburrimiento, éste *tiene* justamente que querer afirmarse, y ahí donde de este modo avanza, por sí mismo tiene que *imponérsenos* en su esencia”.³⁴ De tal manera que en el pasatiempo tenemos delante la actitud correcta en que el aburrimiento nos sale al paso sin disfraces. En vez de hacer de él un objeto de observación, lo tomamos como nos movemos en él, es decir, cómo intentamos expulsarlo. Con el fin de ir más adelante, el autor muestra la distinción entre ‘ser aburrido por’ y ‘aburrirse en’, la segunda forma de aburrimiento. En la primera estamos ‘sujetos’ por lo aburrido, lo sabe bien Helbling, en la segunda, no, tuvo lugar un cierto desligamiento, permanece de él un eco, pero el aburrimiento “irradia sobre las demás cosas. El aburrimiento mismo da ahora a nuestra existencia, más allá de lo aburrido concreto, un curioso horizonte. No se refiere sólo a lo aburridor determinado, sino que se tiende sobre muchas cosas, sobre otras cosas: todo se vuelve aburrido”.³⁵ Se verá en el siguiente personaje, el hombre que decide dormir.

Retorno al pasatiempo que se activa contra un aburrimiento determinado. Las argucias de Helbling [recuérdese que el ejemplo de Heidegger es el de la espera de un tren con retraso] van en la dirección de hacer pasar el tiempo, su pasatiempo es un despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo. Lo que conduce a la pregunta: qué es el tiempo. Pero...

[L]a actitud del pasatiempo se orienta en realidad al tiempo, aunque en él miremos continuamente el reloj. ¿Qué es lo que queremos en realidad cuando miramos continuamente el reloj? Sólo queremos que el tiempo haya pasado. ¿Qué tiempo? El tiempo hasta la llegada del tren. Miramos continuamente el reloj porque esperamos esa hora. Estamos hastiados de esperar, queremos liberarnos de esta espera. Ahuyentamos el aburrimiento. Por tanto, ¿el aburrimiento del que surge este mirar el reloj es una espera? De ningún modo. [...] En nuestro ejemplo la espera misma es, como mucho, lo aburrido y aburridor, pero el aburrimiento no es él mismo una espera.³⁶

Tampoco la impaciencia que nos lleva a mirar el reloj es ella misma el aburrimiento, ni es idéntica a él ni es propiedad suya; más bien tiene que ver con la forma de ‘querer dominar’ el aburrimiento y no poder hacerlo. Esta pesquisa en pos del aburrimiento a través del pasatiempo no nos responde. Vamos a la etimología: *Langeweile*, rato largo. Entonces, el pasatiempo “es un abreviar, impeliéndolo, al tiempo que quiere hacerse largo, y por tanto, una intervención en el tiempo como *confrontación con el tiempo*. [...] Si queremos ver ya a través del pasatiempo lo que en él ahuyenta, el aburrimiento, haremos bien en tener a la vista dentro del pasatiempo aquel suceso que ya hemos mencionado varias veces: este constante *mirar al reloj*”.³⁷

En realidad, mirar al reloj es constatar el fracaso del pasatiempo, la prolongación del “creciente ser aburrido”, porque, a la larga, lo que comprobamos es que la marcha del tiempo, respecto a nosotros, no respecto al reloj, es demasiado lenta, así “nos defendemos frente a la marcha del tiempo que se ralentiza y que nos es demasiado lenta, que nos da largas en el aburrimiento, contra este peculiar vacilar y demorarse del tiempo. Este vacilar y demorarse del tiempo tiene esto lastroso y paralizante”.³⁸ Tras una serie de preguntas que ponen al descubierto la contradicción entre el tiempo del reloj, medido, y el tiempo subjetivo concluye: “en el aburrimiento el tiempo va demasiado despacio, hemos entrado ya en la máxima oscuridad y dificultad”.³⁹ Y lo son porque no se acaba de llegar a una conclusión ni sobre el tiempo del ser aburrido ni sobre el tiempo mismo, pues el ser aburridos y el aburrimiento están relacionados con la esencia del tiempo; en esa situación se puede ceder a la tentación de sub-

sumir el problema del aburrimiento en el problema del tiempo, pero, no: “tenemos que mantenernos el aburrimiento para, *precisamente a través de su esencia*, lanzar *una mirada a la esencia oculta del tiempo*, y por tanto a la conexión entre a ambas”.⁴⁰

Este tiempo del aburrimiento con su demorarse nos oprime, tiempo que ‘nos da largas’. Regresamos al pasatiempo para llegar al ser aburrido. Lo que aquel busca es una ocupación que nos procura olvidarnos del tiempo y, para mayor paradoja, en esa ocupación no nos interesa aquello en lo que estamos ocupados, sino el estar ocupados en cuanto tal con el fin de no dejarnos vacíos, es decir, al estar sumidos en las cosas en la ocupación del pasatiempo, cuando estamos absortos en ellas, están presentes ante nosotros, pero nos dejan vacíos porque nos abandonan. En el caso de la espera, qué pedimos a la estación, que podamos utilizarla como estación, en el retraso del tren, lo presente, la estación, no nos ofrece lo que esperamos y nos deja vacíos su denegarse puesto que el tiempo se demora y nos oprime, nos da largas, que de esa manera queda claro qué es ‘dejarnos vacíos’ y su relación con la demora. Por tanto, se da una juntura en ‘dar largas y dejar vacío’; esto impulsa a una ulterior forma de aburrimiento, más profundo, donde será más clara esta juntura. Es el ‘aburrirse en’ en el que se sume el hombre que duerme.

Quedaba apuntado que para Heidegger el aburrimiento es híbrido, está en el tiempo de trabajo de Helbling, y está en su ánimo; no parece, como se ve, una reacción similar en sus compañeros; para combatirlo el personaje recurre a numerosos pasatiempos que no le impiden, por otra parte, están constantemente pendiente del reloj, lo que mostraría el fracaso de esos pasatiempos; pasatiempos que tienen un objetivo: impeler al tiempo, pero el aburrimiento en sí mismo no es una espera, aunque la vivencia de Helbling únicamente tenga un afán, que den las doce; su temple de ánimo está fijado y determinado por el lapso de tiempo que tiene que estar en la oficina y sus ocupaciones, ir al baño, mancharse de tinta, escuchar a una cantante, etc., siguen dejando a Helbling vacío, el pasatiempo no logra acelerar la marcha del compás del reloj.

* * *

Estás sentado, a pecho descubierto, vestido tan sólo con un pantalón de pijama, en tu buhardilla, sobre el banco estrecho que te sirve de cama, con un libro, las *Lecciones sobre la sociedad industrial* de Raymond Aron, posado sobre las rodillas, abierto por la página ciento doce. Al principio es sólo una especie de lasitud, de fatiga, como si percibieras repentinamente que desde hace mucho, varias horas, eres presa de un malestar insidioso, entumecedor, apenas doloroso y sin embargo insoportable, la impresión dulzona y sofocante de no tener músculos ni huesos, de ser un saco de yeso entre sacos de yeso. [...] Más tarde, llega el día de tu examen y no te levantas. No es un gesto premeditado, ni siquiera es un gesto, sino una ausencia de gesto, un gesto que no haces, gestos que evitas hacer. [...] La Rue Saint-Honoré comienza a llenarse de ruidos de coches [...]. Tú no te mueves. No te moverás. Otro, un sosias, un doble fantasmagórico y meticuloso hace, quizá, en tu lugar, uno a uno, los gestos que tú ya no haces: se levanta, se lava, de afeita, se viste, se va. [...] No dirás en cuatro, ocho o doce folios lo que sabes, lo que piensas, lo que sabes que hay que pensar sobre la alienación, sobre los obreros, sobre la modernidad y sobre el ocio, sobre los oficinistas o sobre la automatización, sobre el conocimiento de los demás, sobre Marx rival de Tocqueville, sobre Weber enemigo de Lukács. De todas formas no habrías dicho nada porque no sabes gran cosa y no piensas nada. Tu puesto permanece vacío. No acabarás tu licenciatura, no empezarás ningún posgrado. No estudiarás más. Reconocerás sus pasos [de un amigo] en la escalera. Le dejarás llamar a la puerta, esperar, volver a llamar, un poco más fuerte, buscar encima del dintel la llave que a menudo dejabas cuando te ausentabas unos minutos para bajar a buscar pan, café, cigarrillos o el periódico o el correo, seguir esperando, golpear débilmente, llamarte en voz baja, dudar, y volver a bajar, pesadamente [...].

Un día como este, algo más tarde, algo más pronto, descubres sin sorpresa que algo no va bien, que, hablando en plata, no sabes vivir, que no sabrás jamás. [...] Algo se rompía, algo se ha roto. Ya no te sientes –¿cómo decirlo?– apoyado: algo que, te parecía, te parece, te confortó hasta entonces, te mantuvo cálido el corazón, el sentimiento de pertenecer, de nadar en el mundo, comienza a faltarte. Esta es tu vida. Esto es lo que tienes. Puedes hacer el inventario exacto de tu escasa fortuna, tienes veinticinco años y veintinueve dientes, tres camisas, y ocho calcetines, algunos libros que ya no lees, algunos discos que ya no escuchas. No tienes ganas de acordarte de nada, ni de tu familia, ni de tus estudios, ni de tus amores, ni de tus amigos, ni de tus vacaciones, ni de tus proyectos. Has viajado y no has traído nada de tus viajes. Estás sentado y sólo quieres esperar, esperar solamente hasta que no haya nada más que esperar: que venga la noche, que den las horas, que los días se vayan, que ya los recuerdos se desdibujen.⁴¹

Pasajes escogidos de las primeras páginas de *Un hombre que duerme*; novela dividida en dieciséis capítulos, sin título ni número. Va precedida por una cita de Kafka: “No es necesario que salgas de casa. Quédate a tu mesa y escucha. Ni siquiera escuches, espera solamente. Ni siquiera esperes, quédate completamente solo y en silencio. El mundo llegará a ti para hacerse desenmascarar, no puede dejar de hacerlo, se prosternará extático a tus pies”. De *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*. Los comentarios que siguen van hilvanados por un hilo de indecisa incertidumbre.

El narrador. Supongamos un diálogo interior: ‘Esta noche fumaré un cigarrillo, qué importa uno’. Fueron ocho. Al día siguiente, roto el pecho: ‘pero, ¿cómo volviste a hacerlo?, sabes que no puedes fumar solo uno, una vez encendido el primero le sigue la decena. Habíamos quedado en que ya no más cigarros’. Tres personas verbales para un único sujeto. Cada una de ellas, eso sí, tiene su papel. Hay un ‘yo’, George, por ejemplo, que se concede algo; hay un ‘tú’, George, al que increpa, pero ¿qué ‘yo’?, George. Bien, entonces ¿cuántos George hay? Porque resulta que, además, son un ‘nosotros’, al menos en algún momento, aquel en el que habían llegado a un acuerdo ‘yo’ y ‘tú’. Pero, ¿no es de George de quien se trataba y de su debilidad? Una cuestión enredada. La novela está escrita en segunda persona, pero, quién es el autor, ¿es el hombre que duerme, que además de dormir, vagar por parques y jardines, por avenidas y por plazas, por callejones y descampados, todo ello en París, que además de visitar a sus padres en Auxerre y regresar a París, además de todas las idas y venidas que se registran en la obra, es él mismo el escritor escindido, como el arrepentido fumador, en un severo ‘yo’, incansable escrutador de un ‘tú’ al que no deja de hostigar? También puede ocurrir que el autor ya no sea el hombre que duerme, sino algún observador externo. Ahora bien, hay que concederle una asombrosa capacidad para penetrar en los secretos de la mente ajena. Otro asunto ¿por qué lo hace en segunda persona?, es evidente que no se lo está diciendo directamente al hombre que duerme. Ni parece probable que cuando dé

fin al relato se lo entregue a ese tundido 'tú'. O, ¿es un recado al lector simulado tras las inquisitivas preguntas y ácidos comentarios dirigidos al hombre que duerme?

La soledad. Una constante: la soledad del hombre que duerme. *Eclesiastés*, 4 7-12: "Observé otra vanidad bajo el sol: hay quien vive solo, sin sucesor, sin hijos ni hermano; su fatiga no tiene límites, y sus ojos no se hartan de riquezas: '¿Para quién me fatigo entonces y me privo de felicidad?'. También esto es vanidad y mal negocio. Más valen dos que uno solo, pues obtienen mayor ganancia de su esfuerzo. Si uno cae, lo levantará su compañero; pero ¡ay del solo que cae!, que no tiene quien lo levante. Si dos se acuestan, se calientan entre sí; pero el que está solo, ¿cómo se calentará?". Un hombre que duerme emprende una huida el día que 'descubre' su fatal relación con la vida. Deja la universidad y los estudios, ya no responde a los compañeros y amigos, la visita a sus padres es la ruina de su comunicación con ellos. Solo quedan roces con camareros, tenderos. Su relación es con oficios, no con personas. El sabueso autor alude al hombre que duerme como *flâneur*, personaje que pasea, callejea observando el tráfigo de la ciudad, es difícil imaginárselo acompañado, testigo solitario que todo lo mira como "en un panorama".⁴² Las grandes ciudades son lugares de "muchedumbres solitarias", donde se privilegia la vista, sentido que permite una mayor distancia, sobre el oído, que procura la cercanía.⁴³ La soledad tiene un tinte especial en la modernidad, se experimenta rodeado de personas, frente a la soledad de los páramos y bosques.

La espera. La cita de Kafka, que al lector le recomienda 'esperar', nada más, remite a una constante en el autor de *El castillo*: la espera. Espera, hasta su final, el hombre que llega a las puertas de la ley, puertas abiertas para él, pero al que no dejan entrar. A ello alude el autor a su hombre que duerme inquirido: "Falso prisionero, tu puerta estaba abierta. Ningún guardián ante ella, ningún jefe de guardianes al fondo del pasillo, ningún Gran Inquisidor en la cancela del jardín".⁴⁴ Ahora bien, el hombre que duerme es el reverso del paciente campesino que acude a

las puertas de la ley: está en prisión, pero puede salir. Una paradoja más: el campesino quiere entrar en el palacio de la ley, pero se lo impide el imponente guardián que está a la puerta, nuestro hombre puede salir de la prisión, de manera que es un falso prisionero sin guardián. Respecto a la espera, se puede establecer una relación entre ella y el aburrimiento. Así como en este se habla de dos tipos, el circunstancial y el existencial—distinción que no es incompatible con las tres que aborda Heidegger—, también en relación con la espera hay una circunstancial, ceñida a una determinada situación, y una espera vaga, flotante, difusa, una espera que espera, pero que no sabe lo que espera, lo que puede llegar o con lo que uno se puede encontrar.

La espera bien merece una demora en compañía de Vila-Matas. El autor es invitado a un encuentro sobre las relaciones entre ficción y realidad en Lyon, nadie lo recibe, nadie le llama, nadie se pone en contacto con él lo que le coloca en la tesitura de esperar alguna señal, siente que se convirtió en un esperador, se pregunta si no lo había sido siempre y continúa: “Si lo pensaba bien, mi vida podía ser descrita como una sucesión de expectativas. En realidad, siempre había sido un espectador. Y nunca había perdido de vista que Kafka nos descubrió que la espera es la condición esencial del ser humano”,⁴⁵ y recuerda que Julien Gracq había escrito relatos en los que la espera prevalecía sobre el acontecimiento, es decir, una espera remitía a otra y esta, a su vez, a la siguiente en un proceso indefinido que conducía a nuevas esperas. Ahora bien, entiende la espera desde una particular perspectiva, como la afirmación del presente sin referencia al pasado ni al futuro: “no es ella lo que amamos —a fin de cuentas, como decía Blanchot, ‘la espera comienza cuando no hay nada más que esperar, ni siquiera el fin de la espera; la espera ignora y destruye lo que espera; la espera no espera a nadie’—, sino el esperar, que esencialmente es —al igual que la alegría— una afirmación de la vida y del presente”.⁴⁶ Más adelante se pregunta qué autores abordaron la espera en relación ya no con la alegría, sino con el desasosiego y evoca a Nerval, Breton, Buzatti, Gracq, Kafka, Coetzee, Benet, Beckett, y enumera unos

puntos sobre la espera que escribe durante la cena en una servilleta: hay una voz que afirma el sinsentido de la espera, pero en esa voz hay un eco que niega lo anterior; la pregunta por la espera lo es de otra; le vienen a la memoria las palabras de Gracq, el escritor no tiene que esperar nada de los demás, la exclamación de Pessoa: ¡viajar, perder países! Una referencia más al relato de Vila-Matas, sueña que imparte una conferencia sobre la espera donde la acaba preguntando a los asistentes si no pensaban que el sentido de la espera era el sentido de su propia vida, “y uno de ellos me decía que se había pasado años esperando saber cuál era el sentido de la espera y que, aguardando aquella revelación, había terminado por encontrarle sentido a su existencia: se lo había encontrado precisamente en el impulso heroico de la búsqueda misma del sentido de la espera”.⁴⁷ Toda esta reflexión, dice el autor, dará como fruto un libro que ya tiene título: “L’attente. Llevaba hasta un subtítulo: L’attente. Una historia francesa”.⁴⁸

La habitación. El tópico del *beatus ille* tiene una larga tradición, de los clásicos grecolatinos fue rescatado en el siglo XVI; “qué descansada vida la del que huye del mundanal ruido” de Fray Luis de León, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* es el título que resume la obra de fray Antonio de Guevara, en *Epístola moral a Fabio* de Andrés Fernández, ya del siglo siguiente, el XVII, un verso sintetiza las incomodidades de la corte donde hay que ser “augur de los semblantes del privado”. En la modernidad, huir del mundo es quedarse en casa, mejor, permanecer en la habitación. En ella hay una elevación de la privacidad; estar en la habitación propia no solo es romper con el espacio público, también es aislarse de los otros habitantes del propio hogar, si es que los hay. El hombre que duerme vive solo. Sus parientes: Xavier de Maistre en su relato *Viaje alrededor de mi habitación*, donde se ve confinado durante cuarenta y dos días por participar en un duelo, y Oblómov, el héroe encamado; tienen sus criados. Antes, Montaigne, en su castillo, huyó del mundo y en su torre se refugiaba de los suyos. Para Virginia Woolf, tener una habitación propia era la condición de verdadera autonomía.

La carrera. El hombre que duerme estudia sociología. En principio, sería una carrera que implicaría una actitud crítica con el tipo de sociedad en que vive el estudiante y comprometida con la acción política. Es cierto, la novela fue publicada en 1967, un año después hubiera tenido, muy probablemente, otras derivaciones, aunque ya corrían tiempos contestatarios, especialmente en la universidad. Curiosamente, está leyendo, al menos lo tiene abierto sobre las piernas, un libro de Aron, uno de los intelectuales franceses más comprometido con los poderes fácticos, al frente del conservador *Le Figaro*; fue proverbial el encono que lo separaba de Sartre, habiendo sido de jóvenes amigos, fueron juntos a Alemania, cuando se descubría en Francia a Heidegger. Después, ya viejos, se dieron la mano públicamente. En principio, el examen tendría como referencia la modernidad industrial, cuya divisa: actividad, eficacia, claros objetivos en la vida, visión pragmática de las cosas, está situada en las antípodas del largo y espacioso languidecer en el que se embarca el hombre que duerme. En este último sentido, sí es un resistente a la fuerte corriente social que lo empuja a ser un hombre 'práctico'. Es un Oblómov.

La trama, toda en segunda persona del singular. Hecho el descubrimiento va a ver a sus padres. Comidas familiares: noticias y concursos en la radio. Jugar a las cartas con el padre. Recorrer el campo: el trigo maduro. Ni se inmuta con el paisaje, ni con el silencio. A veces llama la atención un insecto o una piedra. Horas mirando un árbol. Ante él no hay que hablar, como ante un perro o un ser humano. Ya todo está escrito desde la cuna hasta el féretro. Llueve. No sale ni del cuarto. Un libro entre las manos. No lee. Regreso a París, a la buhardilla, al silencio. Está en el centro del mundo. El despertador siempre marca las cinco y cuarto. La buhardilla, la más bella de las islas desiertas. París, un desierto. No querer nada más. Esperar. No esperar, hasta que no haya nada más que esperar. Una vida inmóvil. Vida vegetal. Aprender: a durar, a andar como un hombre solo, a vagar, a callejear, a ver sin mirar, a mirar sin ver, a ser una sombra, a mirar a los hombres como si fuesen piedras. Dueño del mundo. Aprender: la soledad, la indiferencia, la paciencia, el silencio. Desacostumbrarse de todo.

Solo, no hay que mirar la hora. Tareas de olvido: de esperar, de emprender, de tener éxito, de perseverar, de haber aprendido a olvidar. Descubrir calles desiertas, paisajes. En los jardines. En los cafés. Leer *Le Monde* sin perder ni una línea. No retener nada. Todo da igual. Ver mundos fantásticos en las paredes de la habitación. Su cuerpo, lección de geografía. Juega solo a las cartas. Desprendiéndose de todo. Sentirse libre. Nada le gusta ni le disgusta. Nunca con prisa, nunca con hambre, nunca con sueño. Sombra de espectador en cualquier política. “La indiferencia disuelve el lenguaje, enturbia los signos”. Vivir en lo inagotable. Observador en los vestíbulos de los hoteles. Caminar como si llevara maletas invisibles. *Flâneur*. En el café de noche. Él no está en el laberinto, es un falso prisionero. No es el dueño del mundo, ni el que no sentía caer la lluvia, ni veía llegar la noche. “Ya no eres el inaccesible, el límpido, el transparente. Tienes miedo, esperas. Esperas, en el café Clichy, a que la lluvia deje de caer”.⁴⁹

Los hombres:

¡Qué invento maravilloso, el hombre! Puede soplar las manos para calentárselas y soplar sobre su sopa para enfriarla. Puede agarrar delicadamente, si no le asquea demasiado, cualquier coleóptero entre pulgar e índice. Puede cultivar vegetales y servirse de ellos como alimento, vestido, droga e incluso perfumes que enmascararán su olor desagradable. Puede golpear metales y hacer de ellos cacerolas (cosa que un simio no sabría hacer).

¡Cuántas historias ejemplares exaltan tu grandeza, tu sufrimiento! ¡Cuántos robinsones, roquentines, meursalts, leverkühns! Las buenas notas, los premios escolares, las mentiras: no es cierto. No has aprendido nada, no podrías dar testimonio. ¡No es cierto, no les creas, no creas a los mártires, a los héroes, a los aventureros!⁵⁰

Párrafos apretados de ironía donde evoca el obsesivo autor a los héroes de J. Swift, de J. P. Sartre, de A. Camus, de T. Mann. Previamente ya se había referido al solitario de las Tombs:

Hace un tiempo, en Nueva York, a algunos centenares de metros de los malecones donde baten las últimas olas del Atlántico, un hombre se dejó morir. Trabajaba como escribiente para un jurista. Escondido tras un biombo, permanecía sentado en su escritorio y nunca se movía. Se alimentaba de galletas de jengibre. Miraba por la ventana un muro de ladrillos ennegrecidos que casi habría podido tocar con

la mano. Era inútil pedirle lo que fuese, que leyese un texto o fuese a correos. Ni las amenazas ni los ruegos ejercían poder sobre él. Al final, se quedó casi ciego. Hubo que cazarle. Se instaló en las escaleras del edificio. Entonces lo encerraron, pero se sentó en el patio de la cárcel y se negó a alimentarse.⁵¹

Vuelve, en este segundo relato, ahora directamente señalado por el autor, a hacer su sigilosa aparición Bartleby. El personaje de la ‘fórmula’, que diría G. Deleuze; es así como caracteriza la conocida respuesta del escribiente: “I would prefer not to”.

El ejemplo de Heidegger que ilustra la segunda forma de aburrimiento, el ‘aburrirse en’, *sich langeweilen bei etwas*: nos invitan a pasar la tarde; vamos, comida habitual, se aparte de las cosas habituales, buen gusto, incluso exquisito, corren los cigarros y los licores, “las mujeres aseguran que ha sido muy agradable”, se vuelve contento a casa, una ojeada sobre lo hecho durante el día y, de pronto...

[D]espués de todo me he aburrido en la velada, en esta invitación. [...] ¿Yo mismo, acaso me he aburrido *a mí mismo*?, ¿He sido *yo* lo *aburrido para mí mismo*? Pero nos acordamos muy claramente, no sólo no había nada aburrido, sino que tampoco me he ocupado de mí mismo en absoluto, en ningún momento, en alguna reflexión meditabunda, de mí mismo, lo que habría sido el presupuesto para ello. Al contrario, yo estaba metido del todo en ello, en la conversación y en todo. Pero, al fin y al cabo, tampoco decimos que me he aburrido *conmigo*, sino en la invitación. ¿O quizá todo este discurso de que, después de todo, en realidad me he aburrido es sólo una confusión que surge de algún malhumor posterior porque ahora resulta que he dedicado esta tarde a ello y la he perdido? No, es totalmente claro que nos hemos aburrido, aunque fuera tan agradable. ¿O quizá fue justamente con esta agradabilidad de la velada con lo que nos hemos aburrido? [...] no estamos preguntando si era legítimo o ilegítimo que nos aburriéramos, tampoco si este aburrimiento del que ahora se trata reconduce su surgimiento... preguntamos qué forma parte propiamente de este *haberse aburrido en la invitación* que hemos caracterizado, y cómo esta forma de aburrirse en... de *diferencia* de la forma que mencionamos primero del ser aburrido por... en la situación respectiva de la estación.⁵²

Habrá que recordar el pasaje del hombre que duerme en el que pierde el piso: “Un día como este, algo más tarde, algo más pronto, descubres sin sorpresa que algo no va bien, que, hablando en plata, no sabes vivir,

que no sabrás jamás. [...] Algo se rompía, algo se ha roto. Ya no te sientes –¿cómo decirlo?– apoyado: algo que, te parecía, te parece, te confortó hasta entonces, te mantuvo cálido el corazón, el sentimiento de pertenecer, de nadar en el mundo, comienza a faltarte”.⁵³ Es a partir de esa evidencia cuando el hombre que duerme le da un giro a su vivir,⁵⁴ todo lo abandona él y todo le abandona y se dispara a esperar, ¿qué? Lo dicho, de todo se desliga: “no tienes ganas de acordarte de nada, ni de tu familia, ni de tus estudios, ni de tus amores, ni de tus amigos, ni de tus vacaciones, ni de tus proyectos. Has viajado y no has traído nada de tus viajes. Estás sentado y sólo quieres esperar, esperar solamente hasta que no haya nada más que esperar: que venga la noche, que den las horas, que los días se vayan, y que los recuerdos se desdibujen”.⁵⁵

Avanzo más rápido, quedaba planteado en la obra de Heidegger qué diferencia hay entre los dos tipos de aburrimiento. Lo primero: aquí no hay pasatiempo, como en el caso anterior; ahora el aburrimiento flota libremente; bueno, en realidad, en retrospectiva, había un bostezo disimulado, un tamborilear con los dedos, pero no era un pasatiempo como el de Helbling o el de la espera en la estación, es decir, ahora el pasatiempo está reprimido, por mor de las reglas de urbanidad. En realidad el pasatiempo está transformado, por ejemplo el fumar se convierte en un pasatiempo socialmente aceptado, pero no por ser pasatiempo, sino como actividad, en vez de contar árboles, como en la estación, se fuma:

[R]esulta que no estamos sentados ensimismados y sumergidos en nosotros mismos ni nos estamos ocupando con el cigarro, sino que mientras fumamos participamos precisamente de la conversación, que toda la velada estamos curiosamente animados. El fumar mismo no viene expresamente a un primer plano como una ocupación enfatizada, como pasatiempo contra el aburrimiento. [...] Este aburrimiento está ahí precisamente durante el fumar, que en tanto que ocupación se vuelca por entero en la conversación y en el resto de comportamiento. Con ello viene por vez primera una claridad sobre la situación. El *pasatiempo* no es el fumar como ocupación aislada, sino *toda la conducta y el comportamiento*: la velada entera, la propia invitación. Por eso era tan difícil de hallar el pasatiempo. [...] Este peculiar entrelazamiento del pasatiempo con el ser aburrido mismo ¿no apunta a que este aburrimiento es ‘más profundo’? ¿Pero qué significa eso?⁵⁶

El aburrimiento mismo da ahora a nuestra existencia, más allá de lo aburrido concreto, un curioso horizonte. No se refiere sólo a lo aburridor determinado, sino que se tiende sobre muchas cosas, sobre otras cosas: todo se vuelve aburrido. Es aquí donde vemos la diferencia entre el primer tipo de aburrimiento –nos encontramos con algo aburrido determinado–, en el segundo se da algo indeterminado que aburre, nos aburre un no sé qué; eso sí, comparten una misma vivencia del tiempo, en ambos se nos fuerza a la espera. Ahora bien, en el segundo caso nosotros mismos nos dimos el tiempo para asistir a la velada, por eso el tiempo ni apremia ni se retarda, mientras en el primero perdemos el tiempo en la espera debido a su lento transcurrir, por lo que el tiempo se demora, un demorarse oprimente.

Él mismo resume en siete puntos las diferencias entre el I y el II tipo de aburrimiento, siendo el II más profundo que el I. En relación con el dejar vacíos, en I en su vacío falta lo que llena, mientras en II se forma el vacío mismo; respecto al ‘dar largas’, en I se es retenido por la morosidad del tiempo que necesitamos, mientras que en II se está abandonado; en relación con la referencia del aburrimiento a la situación, en I se está fijado a una situación determinada por circunstancias externas, en II no se está fijado a lo que sucede en la situación; lo anterior queda aclarado, en primer lugar, porque en I se practica el pasatiempo, en II el pasatiempo queda oculto al sí mismo que se aburre y, en segundo lugar, en I la inquietud del pasatiempo da lugar a un estar agitado en el aburrimiento, mientras en II tiene lugar un eludir el aburrimiento por lo que este es un ‘dejarse aburrir’; respecto a la amplitud de vibración del aburrimiento, en I uno está entre algo aburrido por lo que se queda fijado a ello, sin embargo en II se pende del aburrimiento a lo largo de toda la situación; “y, por último, recapitulando sobre los seis puntos anteriormente mencionados, todo otra vez en un resumen: en I la llegada y venida en cierto modo externas del aburrimiento desde la circunstancia determinada, en II el alzarse el aburrimiento en y desde la existencia, ocasionalmente de la situación respectiva. Por consiguiente, en I la agitación hacia afuera,

hacia la azarosidad del aburrimiento, en II, el ser introducidos en la gravedad propia del aburrimiento. [Pero] no se trata de que ustedes se lleven a casa una definición de aburrimiento, sino de que aprendan a saber moverse en la profundidad de la existencia”.⁵⁷

Tras estas dos formas de aburrimiento, siguiendo las reflexiones de Heidegger, se pasa a la segunda parte del artículo, que se centra en la tercera forma de aburrimiento, es decir, al aburrimiento profundo; se añade una breve mención al tedio como resistencia y se concluye con una breve digresión personal.

* * *

Para este último tipo de aburrimiento, el profundo, Heidegger dice no contar con una ilustración; por mi parte propongo *El Tedio* de A. Moravia.

Dino es un pintor de 35 años que se aburre, mejor, que está en el aburrimiento. Así lo relata en el ‘Prólogo’ que da paso a la historia de su autodestructiva relación con la joven modelo del pintor, vecino suyo, acabante de fallecer. Su relato da cuenta del constante sentimiento de tedio que experimentó a lo largo de su vida, interrumpido por el tiempo dedicado a la pintura, pero también a éste lo vio como una aparente conjura del aburrimiento, como se verá más adelante. Tedio infantil, cuando hasta a su propia madre veía separada de él “como de cualquier otro objeto”. Tedio de la adolescencia, cuando llega a la conclusión de que el motor de la historia no es el progreso o la economía, sino el tedio, desde el de Dios, por eso creó el mundo, hasta el de toda la humanidad cuyo discurrir y afanes los atribuye a ese estado de ánimo; también en esa edad, bajo el fascismo, fundado sobre la incomunicabilidad de las personas, se siente acosado por el tedio, otro tanto le ocurre con su urgencia sexual que le impedía, paradójicamente, comunicarse con las mujeres.

Al estallar la guerra, asunto tedioso, se refugia en el campo y cree encontrar una salida en el arte, “casi me convencí de que mi tedio no había

sido hasta ahora más que el tedio de un artista que ignoraba su condición de tal”.⁵⁸ Pero, con el tiempo, vuelve a aparecer el viejo sentimiento; ahora lo atribuye a su riqueza. Se le ocurre, entonces, que debe abandonar la casa de su madre y vivir austeramente en un estudio de pintor. De paso, en su despedida la madre le hace ver el parecido con su padre, que padecía de ‘dromomanía’, era incapaz de estar un tiempo sin viajar, pero si bien sufría el tedio lo disolvía “en un vagabundeo feliz a través de muchos países; en otros términos, su tedio era el tedio vulgar, el que se entiende normalmente como tal, que sólo pedía ser aliviado por sensaciones nuevas y raras. Y de hecho mi padre había creído en el mundo, por lo menos en el de la geografía, mientras que yo no llegaba a creer ni en un vaso”.⁵⁹

Sin embargo, instalado en su estudio, Dino vuelve pronto a aburrirse y regresa a explicarse el tedio por la riqueza:

[S]e sobreentiende que este sentimiento [el sentido de determinación y predestinación que le inspiraba la riqueza] no habría existido si hubiese logrado liberarme de mi obsesión original de que el tedio dependía de la riqueza, y la esterilidad de mi arte, del tedio. Sin embargo, todas nuestras reflexiones, aun las más racionales, tienen su origen en un dato oscuro del sentimiento. Y no es tan fácil liberarse de los sentimientos como de las ideas: éstas van y vienen, pero los sentimientos permanecen.⁶⁰

Se dice a sí mismo que si fracasa en la pintura es porque su obra no le hacía la ilusión de mantener una relación con las cosas, es decir, la pintura, a la que se había aferrado para huir del aburrimiento, ahora no le impedía aburrirse, entonces para qué pintar.

Una vez decidido a dejarla, se despierta el tedio con más fuerza, ya no solamente se siente extrañado de las cosas, también de sí mismo, de forma que...

[E]l tedio, durante aquellos años, aunque bajo la superficie de mi profesión de pintor, había corroído a fondo mi vida, sin dejar nada en pie, de modo que una vez hube abandonado la pintura sentí que, sin darme cuenta, me había transformado en una especie de desecho o muñón informe. Ahora bien, como ya he dicho, el aspecto principal del tedio era la imposibilidad práctica de vivir conmigo mismo, la única persona del mundo, por otra parte, de la que no podía deshacerme en modo alguno.⁶¹

Así, se ve envuelto en una vertiginosa impaciencia: entra y sale del estudio para no quedarse en él, pero sin encontrar reposo en nada, comprar cigarros, tomar café, echar una hojeada al periódico, puros disfraces del tedio, que ni siquiera concluía, regresaba al estudio en donde le esperaba el tedio. Ningún libro le colmaba la atención, porque con las palabras, como con los objetos, no tenía relación; tampoco la música le servía de lenitivo, qué música se puede escuchar bajo la impresión del tedio.

Preocupante: no querer hacer nada y desear hacer algo.

De vez en cuando, entre estos frenesís del tedio, me preguntaba si acaso no deseaba morir: era una pregunta razonable, dado que vivir me disgustaba tanto. Pero entonces constataba, estupefacto, que, si bien no me gustaba vivir, tampoco deseaba morir. Así pues, las alternativas emparejadas que, como en un ballet funesto, me desfilaban por la mente, no se detenían ni ante la elección extrema entre la vida y la muerte. En realidad, como pensaba algunas veces, no deseaba tanto morir como no seguir viviendo de este modo.

Así concluye el 'Prólogo' que da paso a la historia, el atormentado relato de sus relaciones con Cecilia hasta que ella emprende el viaje al mar con su amante.

Tras este apretado resumen hay una evidencia: Dino está sumergido en un estado afectivo crónico que califica de tedio. Ahora bien, en lo apuntado hasta aquí, una y otra vez se vuelve al mismo punto, es decir, al charco de aburrimiento en el que está anegado vitalmente, pero nada se dijo a propósito de qué es eso, de cómo lo define o cómo lo describe. Vayamos a ello.

Para muchos, el tedio es lo contrario de la diversión; y diversión es distracción, olvido. Para mí, en cambio, el tedio no es lo contrario de la diversión; más bien podría decir con franqueza que en ciertos aspectos se parece a la diversión, en tanto que provoca distracción y olvido, aunque sean de una índole muy particular. El tedio es para mí una especie de insuficiencia, incapacidad o escasez de la realidad. Para emplear una metáfora, el tedio, cuando me aburro, me ha hecho siempre el efecto desconcertante que produce una colcha demasiado corta en un durmiente una noche de invierno: la baja para cubrirse los pies y tiene frío en el pecho, la sube hasta el pecho y tiene frío en los pies; y por eso no llega nunca a conciliar el sueño.⁶²

Encuentra un segundo símil en el paso de la luz a la oscuridad cuando se va la luz, todo está a la mano, claro y preciso, y de pronto “no hay más que vacío y oscuridad”, un tercero es el que lo define como una enfermedad de los objetos “consistente en un deterioro o pérdida casi repentina de la vitalidad; como ver en pocos segundos, por transformaciones sucesivas y rapidísimas, cómo pasa una flor de capullo a la marchitez y el polvo”.⁶³ Dino siente, entonces, cómo los objetos se alejan de él, se vuelven extraños y absurdos de donde le viene el tedio que no es más que “incomunicabilidad e incapacidad de encontrar una salida”. Lo que le exaspera y le hace sufrir más, con todo, es que intuye que podría tener una relación con los objetos, es decir, “el tedio, además de la incapacidad de salir de mí mismo, es el conocimiento teórico de que tal vez podría encontrar una salida, gracias a no sé qué milagro”.

Si bien no contamos con una definición clara y distinta del tedio, sí tenemos los suficientes indicios que permiten acercarse a su estado de ánimo. No es un sentimiento positivo o placentero, lo vive con inquietud y ansiedad. Una zozobra que, sobre todo, viene dada por el alejamiento con el mundo, por la incapacidad de mantener una relación con las cosas cercana y próxima, es más, de su propia madre, cuando intenta distraer su aburrimiento, de sus caricias y de sus besos dice que se siente tan separado como de cualquier otro objeto. El paso siguiente es cuando esa escisión y extrañamiento lo sitúa en su interior que le impide “vivir consigo mismo”. Esta última evidencia lo lleva a considerar si no sería preferible la muerte, sin embargo, tampoco desea morir; parece que detrás del tedio hay un último resorte, ¿de esperanza?, no seguir viviendo como vive.

Además de Prólogo la novela tiene su Epílogo, escrito en el hospital donde está internado a resultas de un accidente provocado por él mismo contra un árbol.

Aquello que a falta de términos más apropiados debía llamar mi suicidio no había resuelto nada; pero haberlo intentado me hacía pensar que al menos había hecho todo cuanto estaba en mi mano: no podía hacer nada más. En otras palabras, el hecho de que hubiese intentado suicidarme confirmaba la seriedad de mi empeño.

No había muerto, pero al menos me había demostrado a mí mismo que antes que continuar viviendo como hasta ahora, había preferido la muerte y la había preferido en serio. Todo esto no mitigaba el sentimiento de desesperación que colmaba mi ánimo, pero introducía cierta serenidad fúnebre y resignada. Había llegado de verdad hasta las regiones oscuras de la muerte; había regresado; y ahora, aunque fuera sin esperanza, no tenía más remedio que vivir.⁶⁴

Miraba durante horas el cedro del Líbano que veía desde la habitación; ahora Dino, que no quiere visitas, llama la atención de enfermeras y monjas por su serenidad y paciencia; reflexiona sobre el árbol y reconoce...

[S]u existencia como la de un objeto diferente de mí, que no tenía relación conmigo y sin embargo existía y no podía pasarse por alto. Era evidente que había sucedido algo en el mismo momento en que me había lanzado con el coche fuera de la carretera; algo que podía definirse con palabras inadecuadas como el derrumbamiento de una ambición insostenible. Ahora contemplaba el árbol con un placer inagotable, como si saberlo autónomo y diferente de mí fuese lo que podía procurarme el mayor gozo.⁶⁵

Piensa que si fuera otra cosa la que podía ver, pues era por la manera de tener la escayola por lo que tenía siempre delante su imagen, le habría procurado la misma inspiración, “el mismo sentimiento de placer inagotable” un sentimiento similar es el que le surge cuando se acuerda de Cecilia. Se la imagina con su amante en la playa...

[Los] veía moverse, correr, abrazarse, caminar, acostarse juntos, [...] Sí, estaba contento de que fuese feliz, pero sobre todo estaba contento de que ella existiera, allí, en la isla de Ponza, de una manera que era la suya, diferente de la mía y en contraste con la mía, con un hombre que no era yo, lejos de mí. Yo estaba aquí en la clínica, me repetía de vez en cuando, y ella estaba en Ponza con el actor; éramos dos y ella no tenía nada que ver conmigo y yo no tenía nada que ver con ella, y era ajena a mí, como yo era ajeno a ella. En suma, yo ya no quería poseerla, sino verla vivir, tal como era, es decir, contemplarla del mismo modo que contemplaba el árbol a través de los cristales de la ventana. Esta contemplación no tendría nunca fin porque yo no quería que lo tuviese, o sea, no deseaba que el árbol, o Cecilia, o cualquier otro objeto ajeno a mí me aburriera y, en consecuencia, dejase de existir para mí. En realidad, como comprendí de repente con una sensación casi de asom-

bro, yo había renunciado definitivamente a Cecilia; y, cosa extraña, justo a partir de esta renuncia, Cecilia había empezado a existir para mí.⁶⁶

Renunciar a Cecilia, piensa Dino, no significa dejar de amarla, sino amarla “con un amor nuevo y diferente”. Dino se imagina pintando de nuevo, aunque no está seguro de la correlación entre su nueva actitud hacia Cecilia extensible a la pintura, y llega al convencimiento de que había aprendido a amar, aunque la duda no quedaba excluida.

A la pregunta del periodista Alain Elkann sobre si comentaba con Elsa, con quien estuvo casado 25 años, sus novelas o las de ella, Moravia responde que no, solamente una vez le pasó el manuscrito de *El tedio* y ella le había dicho: “¡Pero esto es una novela de amor!”. Desde luego, la suya es una opinión de lo más autorizada, sin embargo, me cuesta trabajo considerar ese relato de Moravia como uno de amor. Por otra parte, sin la pretensión de querer reducir a Dino a ser un sosias de Moravia, no está de más la confesión que le hizo al periodista: [cuando venía a Roma su tía Rosselli] “me acuerdo de la primera vez: me miró y dijo: ‘¡Que pintoresco es!’”, yo era pintoresco en el sentido de que era, ya, un neurótico. Pasaba las horas y horas diciendo ‘je m’ennuie’ en un rincón de mi cuarto”;⁶⁷ a otra pregunta, si se aburre siempre, le contesta:

Sí, muchísimo. En los viajes no. Me aburría en Roma. Hay que decir que todavía hoy viajar me distrae, me relaja, me enriquece. Aquí surge el problema del tiempo; viajar es un proyecto situado en el futuro que hace que, mientras dura el viaje, el tiempo exista, sea de verdad tiempo. En cambio, si estás quieto también se para el tiempo.⁶⁸

Estas breves menciones al autor, así como las reflexiones de Dino sobre el aburrimiento hacen de Moravia un escritor que no solo describe cómo se aburre un personaje o por qué dice que se aburre, como en los dos casos anteriores el del oficinista y el del hombre que duerme, sino que se interna despaciadamente por los vericuetos del aburrimiento. Ahora se podrá contrastar esta panorámica del tedio con las consideraciones de Heidegger sobre el aburrimiento profundo, su tercera forma.

Antes de abordar esa cuestión, conviene fijarse en cómo Dino no deja de hablar del aburrimiento en el Prólogo y en el Epílogo de su obra, pero hay un aspecto, un síntoma del tedio al que vuelve: el extrañamiento de cosas y personas.

En su conclusión final acerca de las cosas, Remo Bodei apunta que la relación con ellas no dista mucho de la relación amorosa entre las personas: amar a alguien remite a un equilibrio entre la igualdad y la diferencia, es decir, el otro debe ser otro igual a mí, en caso contrario no sería posible la ‘sintonía’ con él, pero al mismo tiempo también debe ser distinto de mí.

Si fuera demasiado igual a mí, una especie de copia perfecta, no lo necesitaría; si fuera demasiado distinto, saldría de mi órbita y se volvería inalcanzable. Al desplazar y hacer oscilar su móvil centro de gravedad, el amor cumple el milagro de exaltar la libertad en el vínculo y el vínculo en la libertad, de negar la posesión del otro y mantener, hasta que perdura en su perfección, una recíproca autonomía entre los amantes. Salvar los objetos de su insignificancia o de su empleo puramente instrumental quiere decir comprendernos mejor a nosotros mismos y a las vivencias en las que estamos insertos, ya que las cosas establecen sinapsis de sentido tanto entre los varios segmentos de las historias individuales y colectivas como entre la civilización humana y la naturaleza.⁶⁹

Dino, sin embargo, padecía lo que él llama la enfermedad de los objetos “consistente en un deterioro o pérdida casi repentina de la vitalidad; como ver en pocos segundos, por transformaciones sucesivas y rapidísimas, cómo pasa una flor de capullo a la marchitez y el polvo”, vivencia que experimenta con su madre cuando en sus ataques de aburrimiento buscaba la forma de rescatarlo saliendo a la calle y viendo una película; tedio infantil que le hacía ver a su propia madre separada de él “como de cualquier otro objeto”. El accidente, el suicidio frustrado, llámese como sea, conduce a un cambio en la relación con los objetos y con las personas; Dino siente una serena alegría al poder ver el árbol como árbol, ya no experimenta ese extrañamiento de las cosas, y ve “su existencia como la de un objeto diferente de mí, que no tenía relación conmigo y sin embargo existía y no podía pasarse por alto. [...] Ahora contemplaba el árbol con un placer inagotable, como si saberlo autónomo y diferente de mí, fuese lo

que podía procurarme el mayor gozo”. Este cambio cobra mayor dimensión al recordar a Cecilia, lo cual le permite ‘reconciliarse’ con él y, de paso, con el resto de objetos, reconciliación que se hace extensiva a Cecilia: “yo había renunciado definitivamente a Cecilia; y, cosa extraña, justo a partir de esta renuncia, Cecilia había empezado a existir para mí”.⁷⁰

Un extrañamiento de las cosas, del mundo y de la vida acongoja a otro personaje, Niels Lyhne, que da título a la novela de Jens Peter Jacobsen. Lo expresa con la mayor claridad Magris:

La despedida de la vida, que hace de ella una perenne partida de una patria nunca poseída, se convierte ahora en un refugio, el espacio irreal de la nostalgia de la felicidad, que es la única felicidad posible. Niels Lyhne, [...] siempre espera partir ‘hacia las tierras de la España de la vida’, está envuelto por la aureola de todo lo que le falta, sueña ‘el reflejo de la magnificencia y el tintineo de las monedas de la vida’, que bailan en su bolsillo sin que él se las pueda gastar nunca.⁷¹

También se da el caso opuesto, objetos que absorben al sujeto. Si en Dino se da una hipertrofia de la identidad, una identidad absorbente que nada deja a lo otro expulsándolo fuera, y en Lyhne se plantea esa incompreensión de la vida a la que se ve ‘desde fuera pasar’, en otros casos tiene lugar lo contrario, la disolución de la identidad proyectándose el sujeto en la múltiple variedad de las cosas, de modo que cada una adquiere dimensiones cósmicas.

En un pasaje de su carta, lord Chandos le narra a Francis Bacon el principio de su mal. Se inició cuando se percató de las dificultades que encontraba para usar las palabras, esto quería decir que la realidad, captada desde una amplia pluralidad signíca la ve como indefinidamente inefable; el noble inglés, profundo conocedor de la cultura latina, le informa al filósofo:

[M]i caso, en pocas palabras, es éste: he perdido del todo la facultad de pensar o de hablar coherentemente de cualquier cosa. [...] Experimentaba un malestar inexplicable por el simple hecho de pronunciar las palabras ‘espíritu’, ‘alma’ o ‘cuerpo’. [...] Quise reprender a mi hija de cuatro años Katharina Pompilia por una mentira infantil de la cual se había hecho culpable y hacerle ver la necesidad de ser siempre veraz. Y estando en ello, los conceptos que me afluían a la boca adquirieron de

golpe una coloración tan tornasolada entre sí de tal modo que tirando como mejor pude del resto de la frase, como si no me encontrara bien, y hasta con la cara pálida y una fuerte sensación de opresión en la frente, dejé sola a la niña, cerré de golpe la puerta a mis espaldas, solo cuando estuve a caballo galopando en el pastizal desierto, empecé a reponerme.⁷²

Esta impotencia verbal le lleva a ser incapaz de mantener una conversación normal porque encuentra que son muy problemáticas expresiones como ‘a este o a aquel le ha ido bien o mal en el asunto’, ‘el predicador T es bueno’ o ‘el sheriff N es un mal hombre’. Siente que ve muy próximas esas descripciones, “como una vez había visto yo en una lente de aumento una zona de la piel de mi meñique semejante a una llanura con surcos y hoyos, así me sucedía ahora con los hombres y sus acciones”. Busca refugio en Sócrates y Cicerón, pero tiene que huir a espacios abiertos.

También le ocurre algo similar con las cosas:

[U]na regadera, un rastrillo abandonado en el campo, un perro al sol, un cementerio pobre, un tullido, una pequeña granja, todo esto puede llegar a convertirse en el recipiente de mi revelación. Cada uno de estos objetos, y mil otros parecidos, sobre los cuales normalmente el ojo se desliza con natural indiferencia, puede de repente, en cualquier momento, que en modo alguno está a mi alcance suscitar, cobrar para mí un carácter sublime y conmovedor que la totalidad del vocabulario me parece demasiado pobre para expresar.⁷³

Cuando el lenguaje muestra su impotencia para nombrar el mundo, hace su aparición el sentimiento místico.

De nuevo Magris apunta el aire de familia entre Niels y Chandos:

[Hay que] ajustar cuentas con esa indolente tristeza. Nos deslizamos en el mar mientras la vida nos mira desde las orillas, así lo constata Hofmannsthal. La melancolía nace de una pérdida irrecuperable e imprecisa, en este desapego uno se vuelve ajeno a sí mismo, se dejan sin descanso jirones de la propia individualidad en aquellas orillas que retroceden: si el yo no es sólo autoconciencia, sino también diálogo, o sea resultado perennemente móvil de nuestra relación con los demás, el devenir y el mutar de esta relación nos hacen existir también fuera de nosotros, nos hacen perder y reencontrar partes de nosotros mismos en la realidad externa, en el mundo; no sabemos ni tan siquiera dónde se han quedado tantos fragmentos

nuestros dispersos a nuestras espaldas. En esta nostalgia cada vez más suspendida reside quizá la única y verdadera vida posible.⁷⁴

Por cercanos pagos transita Le Breton en referencia a nuestra modernidad tardía. En *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea* nos introduce a través de una nueva categoría en esa tentación que nombra en el título: la blancura. Así denomina

[A] un estado de ausencia de sí más o menos pronunciado, a un cierto despedirse del propio yo, provocado por la dificultad de ser uno mismo. En todos estos casos, lo que se quiere es reducir la presión. La existencia no es siempre evidente; al contrario, a menudo es una fatiga, una contradicción. La blancura responde al sentimiento de saturación, de hartura, que experimenta el individuo. Búsqueda de una relación amortiguada con los otros, resistencia al imperativo de construirse una identidad en el contexto del individualismo democrático de nuestras sociedades.⁷⁵

Quién lo diría, en esta obra hacen su aparición personajes literarios ya vistos en páginas anteriores: Bartleby, Oblomov, *Un hombre que duerme*; autores citados, así Walser, o no citados y que tenían que haberlo sido, como Pessoa; todos ellos, y otros nuevos, tienen asimismo el aire ceniciento del hastío. Son varias las formas de desaparecer que describe el autor haciendo un discreto mutis por el foro social; el sueño, como el deportado de un campo de concentración que duerme, y duerme y duerme, llevado por sus compañeros de infortunio, el sueño como forma de ausencia; la fatiga buscada, no el agotamiento impuesto por el trabajo, cuando el individuo se lanza a ella “para no tener que pensar nada más ni soportarse a sí mismo”; el *burnout*, debido, entre otras cosas, a la permanente conexión es el móvil, viene dado por la absorción de todo el ser de una persona por el trabajo, trabajo que no permite ni “disfrutar un momento de entretenimiento”, entonces empiezan a manifestarse las perturbaciones de la personalidad: problemas de memoria, razonamiento, signos de desorientación y confusión, dificultad para dormir, comunicación con la familia, etc.; la depresión. En definitiva, la tentación de dejar de ser persona.

Volviendo a Heidegger, “*Es ist einem langweilig*” es la frase que expresa con atinada precisión lo que su autor quiere dar a entender con aburrimiento profundo. Frase de difícil traducción, pero él mismo se encarga de traducirla (también para los alemanes):

Es ist einem langweilig ‘uno se aburre’: *es blitzt, es donnert, es regnet*, ‘hay relámpagos, trueno, llueve’. ‘Es’ es el título para lo indeterminado y desconocido. Pero después de todo lo conocemos, y lo conocemos como perteneciente a la forma más profunda del aburrimiento: *lo que aburre*, *Es*: el propio sí mismo abandonado que cada uno es por sí mismo y con esta respectiva historia determinada en este determinado estado y edad, con este nombre y oficio y destino, el sí mismo, el propio y querido yo, del que decimos que *yo me aburro*, tú te aburres, nosotros nos aburrimos. Pero ahora ya no hablamos de este aburrirse en... , sino que decimos: *es ist einem langweilig*. *Es*, uno, no yo en cuanto yo, no tú en cuanto tú, no nosotros en cuanto nosotros, sino uno. Nombre, estado, oficio, función, edad y destino, como lo mío y lo tuyo, nos sobran. Dicho más claramente: precisamente este ‘*es ist einem langweilig*’ hace que todo eso sobre. ¿Qué queda? ¿Un yo universal en general? En absoluto. Pues al fin y al cabo este ‘*es ist einem langweilig*’, este aburrimiento, no realiza una abstracción y una generalización en las que se piense un concepto general del ‘yo universal’, sino que *es ist langweilig*, ‘esto es aburrido’. Pues bien, esto es lo decisivo, que en ello pasamos a ser un nadie indiferente. La pregunta es: ¿qué sucede allí?, ¿qué sucede en este *es ist langweilig*, ‘uno se aburre’?⁷⁶

Aquí, el autor no encuentra ejemplo posible, pues no hay situación determinada ni se da una disposición determinada, como en la primera y en la segunda forma –el lector tendrá que juzgar si la historia de Dino se corresponde con esta forma de aburrimiento–. Esa frase indica que el aburrirse puede llegar inesperadamente, aunque hay situaciones en las que puede irrumpir, según cada cual; se puede nombrar una posible: “*es ist einem langweilig*’, cuando va por las calles de una gran ciudad un domingo por la tarde”. Es ahora cuando se pueden ver en perspectiva las tres formas de aburrimiento:

Mientras que en el primer caso de aburrimiento el esfuerzo se dirige a acallar el aburrimiento con el pasatiempo para que *no haga falta escucharlo*, mientras que en el segundo caso lo distintivo es un *no querer escuchar*, ahora tenemos el *estar forzados a un escuchar*, un estar forzados en el sentido de la coerción que todo lo *auténtico* tiene en la

existencia, y que por consiguiente guarda relación con la *libertad más íntima*. El '*es ist einem langweilig*', el 'uno se aburre', nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público.⁷⁷

Es decir, ello nos aboca a la obligación de escuchar ese tedio vinculada con la libertad interior.⁷⁸ En definitiva, en el aburrimiento profundo, cuando...

[E]l ser dejados vacíos en esta tercera forma del aburrimiento es el estar entregada la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto consiste en la indiferencia que abarca lo ente en su conjunto. En este '*es ist einem langweilig*', uno se aburre, nosotros, en tanto que existencia, nos encontramos de algún modo totalmente abandonados: no sólo no ocupados con este o aquel ente [como en la primera forma], no solo detenidos por nosotros mismos en este o aquel aspecto, sino en su conjunto. El vacío no es un agujero en medio de algo llenado, sino que atañe a todo lo ente, y sin embargo *no* es la *nada*.⁷⁹

De manera que aquella indiferencia y este vacío hacen que "el yo se vea reducido a un 'nadie' vacío susceptible de ser experimentado en su vacío". En cierto sentido, sería correcto decir que es nadie quien se aburre, o que es el tedio quien se aburre. Se abre aquí para Heidegger la posibilidad de un cambio radical, puesto que el yo se enfrenta desnudo a un encuentro consigo mismo.⁸⁰

De otro lado, este dejar vacío también conlleva un "dar largas". La afirmación de un 'dejar vacío' implicaba un denegarse lo ente, pero al denegarse de alguna manera anuncia las posibilidades que yacen dormidas, entonces, "según todo lo dicho, suponemos en ello que este decir que reside en el propio denegar, este indicar las posibilidades que yacen dormidas, es al cabo el darnos largas que forma parte de ese dejar vacíos".⁸¹

Pero, con todo, ¿qué ocurre en esta tercera forma de aburrimiento con el tiempo, cuando en la primera era estar detenidos por él y la segunda, el estar colocados por el tiempo detenido? Lo que está claro es que ni el tiempo moroso de la primera forma, ni el tiempo detenido de la segunda, desempeñan aquí ningún papel. El asunto es que el horizonte temporal de

la existencia también se deniega, como todo lo ente, pero “el anulamiento a cargo del tiempo, que se hace manifiesto en este ‘*es ist einem langweilig*’, solo puede romperlo el tiempo”.⁸² Y será el tiempo en la forma del instante, pues “el instante rompe el anulamiento del tiempo, lo puede romper en tanto que él mismo es una posibilidad propia del tiempo mismo. No es un punto de ahora que solamente constatamos, sino una mirada de la existencia en las tres direcciones de la visión que ya hemos conocido: en el presente, futuro y pasado. El instante es una mirada de un tipo propio, que nosotros llamamos la mirada de la resolución a actuar en la situación respectiva en la que se encuentra la existencia”.⁸³ Ahora bien, aquí no se habla del instante del reloj ni de la cronología, sino de hacerse largo o corto el auténtico tiempo. Un hacerse largo el rato que amplía el horizonte temporal con una amplitud que oprime la existencia.

Un último esfuerzo más. Ahora se nos ofrece la relación que Heidegger establece entre las tres formas de aburrimiento. Parecería que la primera, ser aburrido por algo, podía ser la causa de la segunda y de esta se pasara a la tercera; pero no es este su camino porque, según el autor, lo que hace la primera es precisamente impedir y refrenar las otras formas; en este caso el pasatiempo no es algo psicológico, sino algo que forma parte de la esencia del aburrirse por algo; el que se aburre, sin ser consciente de ello. . .

[Q]uiere escapar de aquel ‘*es ist langweilig*’, es decir, tal como ahora lo vemos más claramente, quiere alejarse de la posibilidad de que en él la existencia se manifiesta y empieza a vibrar en la forma caracterizada del tercer aburrimiento, es decir, en la amplitud y el agudizamiento. Dicho de otro modo, en la primera forma del aburrimiento hay justamente aun un reflejo pálido, aunque no conocido como tal, de la posibilidad del aburrimiento profundo incomprendido. Aunque la primera forma del aburrimiento en cuanto tal nunca puede transitar a la tercera, sin embargo, al contrario, la primera está enraizada en la posibilidad de la tercera, y en cuanto a su posibilidad en general procede de la tercera forma del aburrimiento. [...] La tercera forma [entonces] es la condición de posibilidad de la primera y por tanto también de la segunda. *Solo porque en el fondo de la existencia acecha esta posibilidad constante —el ‘es ist Langeweile’—, el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres en torno a él.*⁸⁴

Lo que quiere decir que toda forma de aburrimiento se alza desde esa profundidad. “Por eso, la segunda forma del aburrimiento tiene una peculiar posición intermedia. El aburrirse en... puede pasar a ser un ser aburrido por... o puede pasar a ser un ‘*es ist langweilig*’”.⁸⁵ Esto no debe entenderse en el sentido de que esta forma cause la primera o la tercera:

[A]llí sucede en cada caso previamente un desplazamiento correspondiente de la existencia del hombre, bien a la superficie y al campo de acción de sus actividades, bien a la dimensión de la existencia en cuanto tal, del auténtico existir. En este contexto no podemos explicar la relación más precisa del origen de estas tres formas; tampoco esta tarea corresponde a estas lecciones.⁸⁶

Aunque el sentido de las reflexiones de Heidegger sobre al aburrimiento lo tienen, en último término, en su concepción propia de la filosofía y del papel que puede desempeñar en la crisis de la modernidad, en estas páginas me atuve a la mera descripción de su método fenomenológico del tedio. De todas formas, conviene recordar que para él la filosofía tiene lugar desde un determinado temple de ánimo, de ahí la especial relevancia que tienen sus análisis de la angustia y, como en este caso, del aburrimiento. Con todo, vienen a propósito las siguientes cuestiones.

Porque, en efecto, Svendsen le plantea unas preguntas:

Heidegger sostiene que ‘el tedio nace de la profundidad’. O sea, que ese tedio es ‘profundo’. Ahora bien, ¿qué tiene el tedio que es tan ‘profundo’? ¿No cae aquí Heidegger en una dudosa sublimación del tedio? Un rasgo recurrente en su pensamiento es el hecho de que todo lo que es bajo, sucio, doloroso y malo viene caracterizado desde la perspectiva de la grandeza, o lo que es lo mismo, como expresión del *ser*, ¿Por qué es tan importante para nuestro pensador demostrar sobradamente la grandeza del tedio? Sin duda se debe a su convicción de que los grandes hombres se ven afectados por grandes afecciones, mientras que los hombres insignificantes presentan afecciones o talentos de humor también insignificantes.⁸⁷

Sería esta una perspectiva que nos indicaría el verdadero fondo que el autor de *Los Conceptos fundamentales de la metafísica* concede al tedio, un jalón más de su concepción del ser humano y, de paso, de la modernidad.

Ahora bien, en el presente artículo habíamos avanzado que otras aproximaciones al aburrimiento van en diferentes direcciones, por ejemplo las aportaciones de S. Mann o L. Amara. La primera, profesora inglesa de psicología, aborda la cuestión desde ese ángulo. La autora inquiere en su obra sobre la naturaleza del aburrimiento, las manifestaciones que nos lo indican, la sociedad contemporánea y el aburrimiento, la relación de este con la personalidad, el trabajo y el aburrimiento y los beneficios del aburrimiento. Amara, poeta mexicano, ensayista y editor, plantea el asunto desde una óptica muy diferente. La suya es, si se me permite decirlo, una visión subjetiva y experiencial de carácter, cómo diría, catártico. El autor abre el libro con el relato de su encuentro con el tedio allí echado en su sillón, relata cómo le cuesta trabajo mirarlo de frente, cómo esa presencia le empuja a entrar y salir de su casa, el incómodo inquilino pasa de estar en el sofá a establecerse en su cerebro, intercambian papeles, hasta que finalmente decide conjurar su presencia haciéndole un retrato; sí, al final de la introducción nos narra la crónica de un retrato anunciado: "... quizá porque se requiere de mucho talento para pintar el vacío, o quizá porque en este caso el modelo se mueve demasiado poco y acaba por contagiarnos su desgana, su hastío, su sopor: en este retrato, decía, descubrí que fue apareciendo mi rostro".⁸⁸

* * *

Como lo vimos aquí, en un diálogo con la literatura, un género que dedicó mucho tiempo a ese tópico, era evidente la relación de Helbling con la primera forma de aburrimiento, el hombre que duerme podría quedar adscrito a la segunda y, como se apuntaba, el propio Heidegger no encontraba ejemplo para la tercera, se encontró en Dino el que parecía próximo a ella. Toda su vida experimentó el aburrimiento, no queda claro si la solución final que le hace estamparse contra el árbol es porque ni el arrebató que lo lleva arrastrado por Cecilia en el desarrollo de la

novela tuvo como origen el darse cuenta de que ya le empezaba a resultar tedioso o por alguna otra razón. En todo caso, la convalecencia, que le obliga a repensar la situación límite a la que se expuso, en un viaje literario que bien parece del género de la novela de educación. Llegar al límite significó para Dino regresar al mundo con ánimo de conciliación.

En relación con el tedio como resistencia, es preciso abrir un inciso sobre las palabras. La acedia, o acidia, flojedad, pereza, está próxima al aburrimiento. Sería el momento de referirse a los tres términos que se dieron por sinónimos. En el diccionario etimológico de Corominas, se lee que ‘aburrimiento’ venía del verbo latino *abhorrere* que significaba tener aversión a algo, a su vez se derivaba de *horrere*, erizarse. Hacia el siglo XVI adquiere el matiz de fastidiar o de abandonar y aburrirse adopta el significado actual. Por su parte, en el Diccionario de Seco, se entiende por ‘aburrir’ ‘hacer que alguien se aburra’; en una segunda acepción ‘perder interés’; si es intransitivo ‘sentir cansancio de ánimo al dejar de encontrar interés o estímulo en alguien o algo’, cansarse, hartarse; o en una cuarta acepción ‘*sentir falta de interés o estímulo hacia lo circundante*’. María Moliner, en una dirección similar, entiende por ese verbo ‘cansar una cosa a alguien que la oye o ve porque no le divierte’, también, ‘algo puede causar aburrimiento’; ‘fastidiar mucho a alguien una cosa’; ‘aborrer algo’.

Respecto a tedio, Corominas afirma que viene del latín y significa fastidio, aversión, mientras *taedere* sería ‘tener asco o fastidio’. Para Seco es ‘aburrimiento, hastío’. Mientras que en María Moliner es ‘cansancio que produce una cosa que no interesa o por la que se ha perdido el interés’, también ‘*estado de ánimo del que no encuentra atractivo o interés en lo que le rodea o en la vida en general*’; ‘aburrimiento, esplín, fastidio, molestia’.

Por último, hastío según Corominas era asco, repugnancia, y en el siglo XVI, hastío se relacionaba con fastidio. Por su parte, Seco dice de él que es ‘disgusto causado por algo que ha dejado de ser grato y produce cansancio’; desgana, aburrimiento. Para Moliner hastiarse es sentir disgusto por algo pesado o empalagoso; aburrir, cansar, fastidiar, hartar.

Esta sería una breve panorámica de los términos que, como se decía en la primera parte de este artículo, considerábamos sinónimos; se puede comprobar que tienen sus matices. Aunque, en general, es algo fastidioso, que cansa, que interesaba y dejó de interesar y que puede tener aquel carácter de ser circunstancial o existencial; repárese, en relación con el aburrimiento existencial o profundo, en la última acepción de aburrimiento en Seco y de la penúltima de tedio de María Moliner, ambas en cursiva.

Pero estábamos con la acedia. Ya se citaban las lamentaciones de Cohelet, cuando declaraba el hastío que le provocaba comprobar que todo era vanidad y atrapar vientos. Sentimiento muy próximo al aburrimiento: un tedioso cansancio por experimentarlo todo y sentirse vacío.

Retirarse al monte, al bosque o al desierto fue una práctica usual entre algunos de los tempranos cristianos, estar “solo con El Solo”. Pero la soledad es un arma de doble filo, puede ser un estado de total alejamiento del mundo, pero también “el monje solitario puede caer seducido en un estado de pensamiento suspendido, melancolía o, lo que es peor, el pecado de la acedia o pereza, el anverso de la sed pecaminosa de Ulises [la curiosidad], el lado oscuro de la pasión reflexiva del filósofo”.⁸⁹ Es así como San Jerónimo, habiendo renunciado a todo, conservaba, no obstante, su biblioteca en la que guardaba con particular esmero las obras de Cicerón; un sueño le despertó de esta ‘insana’ costumbre. Una voz le pregunta quién es, a lo que responde “un cristiano”, y se estremece con la respuesta, “mientes, eres un ciceroniano”.⁹⁰ Es decir, en la torre de marfil el solitario sabio puede perderse en la inacción. Un estado similar al de la melancolía, aunque esta promete una mayor creación que la acedia. En definitiva, la acedia es el pecado capital de la pereza en la Edad Media, origen de todos los pecados, arteramente dirigida por el demonio meridional, que hace perecer inmóvil al Sol, tedio vital que envuelve a los monjes y les impide ver con claridad la obra de Dios, la calima, el torpor del mediodía, les trae los recuerdos de la vida cuando no estaban en el cenobio y les embarga una penosa sensación de hastío, desgana y flojedad; nada del mundo les place, “según Evagrius, aquel que

logre oponer resistencia a la *acedia* mediante la fuerza de espíritu y la paciencia, podrá resistirse también a los demás pecados, alcanzando así la *alegría*".⁹¹ Juan Casiano la consideraba el pecado por antonomasia, "implica cierto distanciamiento e incluso odio hacia Dios y su obra".⁹² En el *Infierno* se encuentran los *accidiosi*: "Questo si percotean non pur con mano,/ma con la testa e col petto e coi piedi, /trocandosi co'denti a brano a brano./Lo buon maestro disse: 'Figlio, or vedi l'anime di color cui vinse l'ira; /e anche vo'che tu per cetto credi/ che sotto l'acqua è gente che sospira,/e fanno pullular quest'acaquat al summo,/ come l'occhio ti dice, u'che s'aggira'./ Fitti nel limo dicon: 'Tristi fummo/ ne l'aere doce che dal sol s'llegra. / portando dentro acidioso fummo: / or ci attritiam ne la belletta negra'"⁹³

Es esa ambigüedad de la torre de marfil, el alejamiento del mundo como perfección, de un lado y los peligros del aislamiento que pueden arrastrar al alma a su perdición, de otro, un tópico de largo alcance; de tal forma que el intelectual puede encontrar un hontanar de virtud en la soledad de los bosques, como Thoreau, o en su habitación, como el Des Esseintes de Huysmann, se le puede admirar por lo primero, pero también puede ser visto este enclaustramiento como una dimisión de su obligación: la denuncia de la injusticia y de los males sociales, viendo en ese aislamiento un aristócrata desdén por las masas.

Pero regresemos. Hay un punto de encuentro, como se veía, entre la *acedia* y la melancolía. Es en el Renacimiento cuando tiene lugar el deslizamiento del pecado al humoralismo. En efecto, de ser un gran pecado de rebelión contra Dios la *acedia* va siendo relegada por la melancolía, es decir, por una visión más naturalista; la *acedia* incumbe al alma, la melancolía queda ligada al naturalismo de la teoría de los humores clásica de origen hipocrático que cobre un gran impulso en el Renacimiento. Humoralismo estudiado con precisión por Panofsky, Saxl y Kiblansky.

En todo caso, como se veía, la *acedia* supone una arrogancia negativa e impía de quien la padece, un ser que no ve que en el mundo se muestra la mano de Dios, pues lo ve insípido y carente de sentido. Desde otro

punto de vista, también podemos ver a nuestros personajes irreconciliables con su mundo, son rebeldes, son resistentes ante su condición social y personal a una sociedad o de unas condiciones que les fatigan.

Helbling, en primer lugar, personaliza los minutos y las horas, recordémoslo: “suspira, sólo han transcurrido diez pequeños, minúsculos, delgados y puntiagudos minutos, y ante sí tiene varias gruesas y corpulentas horas. [...] Se han desvanecido otros cinco gráciles y entrañables minutos. Helbling ama los minutos que han transcurrido, pero odia, en cambio, los que aún han de venir y los que le dan la impresión de no querer avanzar como es debido. Querría pegarles a esos minutos perezosos. Mentalmente muele los minutereros a golpes”. Pero adonde dirige su mordacidad es al sitial de Hasler, el jefe de la oficina. Son muy expresivas las metáforas que le dedica: “arriba, en el estanque de Hasler —me refiero al cerebro—, emerge como una rana verde la siguiente idea: ‘Francamente, esto ya se pasa de castaño oscuro [por el retraso de los dos empleados]’”; “[Hasler después de reprenderlo] vuelve nadando a su fortín” o “El caballo de mar [Hasler] vuelve a tumbarse en su banco de arena”. Es decir, Helbling, ¿o el autor?, adscribe a Hasler en el mundo acuático, marino, mundo de lo fluido e indiferenciado, compárese con la alegría y plenitud que le producen las montañas.⁹⁴

Toda su nueva manera de vivir, de concebir la vida, del hombre que duerme a partir de su ‘rompimiento’ con el mundo, su pérdida de piso, se puede ver como una ruptura con las tendencias y concepciones más usuales y extendidas sobre lo que es una vida plena: el éxito, el aspecto pragmático de la vida, la eficacia. Así, rompe con el mundo académico: “No dirás en cuatro, ocho o doce folios lo que sabes, lo que piensas, lo que sabes que hay que pensar sobre la alienación, sobre los obreros, sobre la modernidad y sobre el ocio, sobre los oficinistas o sobre la automatización, sobre el conocimiento de los demás, sobre Marx rival de Tocqueville, sobre Weber enemigo de Lukács. De todas formas no habrías dicho nada porque no sabes gran cosa y no piensas nada. Tu puesto permanece vacío. No acabarás tu licenciatura, no empezará ningún posgrado”.⁹⁵ De manera que lo

que estudia desde el punto de vista de la sociología, la sociedad industrial, será un universo del que deserte. En este último sentido, sí es un resistente a la fuerte corriente social que lo empuja a ser un hombre “práctico”.

En suma, aparte de la aproximación que desde la fenomenología se pueda hacer del tedio, también visto desde la perspectiva de la resistencia tiene algo que decir. Una danza. El tedio lo vimos formando parte de una constelación nominal que, sin confundirse con todos los términos que lo rodeaban, sí se daba un aire de familia con ellos; así nos asaltaron la espera, el tiempo que pesa, el pasatiempo, el extrañamiento de las cosas, de las personas, de uno mismo, en nuestros personajes y sus familiares.

* * *

Un apunte final, personal e inacabado. Pues en estas cuestiones estaba el autor de este artículo, en estas iba avanzando, según el plan previsto, cuando impidió su normal desenvolvimiento un detalle, a finales de mayo de 2017 me entregan un informe: “tumoración yuxtahiliar izquierda circundando broquio del LSI. La lesión presenta una continuidad mediastínica donde posiblemente se fusiona con un compromiso denopático que compromete cadenas 4L.510-11L y 8. La imagen es compatible con un carcinoma pulmonar”. Son suficientes las dos últimas palabras. Se chingó la Francia. Cambio: el aburrimiento por la atención a un cáncer, de un ejercicio escolar a una experiencia muy personal. ¿Se puede establecer alguna relación entre el uno y el otro? A lo largo de las páginas precedentes fueron muy frecuentes las menciones a la espera, Helbling y la espera, Nuestro hombre que duerme y espera, las esperas de Dino. Eran personajes esperadores. Pero ahora te toca a ti ser el esperador. Fui al aeropuerto de Bilbao para ver salir el vuelo a Ámsterdam que me conectaría con México, pero órdenes médicas me disuaden emprender el viaje. Es cuando me doy cuenta de que mi vida, mis decisiones, mis planes no me pertenecen. Como un personaje de los saludados

en las varias salas de espera, me resigno a ella. “Lo primero: curarte, ninguna preocupación” –raro, ¿se puede vivir sin ninguna preocupación?–, oigo sin cesar. Comienzan los protocolos de esperar por algo: la comida, la bebida, los paseos, las conversaciones, los viajes, las tomas de medicinas. Tiene el español la tendencia de centrar “esperar” en el “aguardar”. Hubo un tiempo en que “tener esperanza” se decía “asperar”.

Así como el aburrimiento lo puede ser de algo, por un libro, una película o una conversación, también la espera puede ser relativa a un aspecto, una cita, la llegada del tren o las noticias de América, son, se puede decir, esperas “cerradas”, van orientadas por un objetivo, por un fin. Siguiendo la terminología del aburrimiento, sería la primera forma de espera, el “esperar por”. Ahora bien, también es posible afrontar la vida como una espera, ¿no veíamos, páginas atrás, que la espera para Kafka era condición esencial del ser humano? Vivir, al modo kafkiano, en la suspensión de la espera. Resulta que después de lucubrar sobre el aburrimiento, en este proceso de enfermedad iniciado tenemos dos esperas: la protocolaria y la que conduce a la resolución del protocolo, porque este tiene un sentido y fin últimos: la cura. Respecto a la primera, si concebimos la vida como un viaje, un camino o un transitar, en esta situación de enfermedad es un moverse sobre tablas que flotan en una superficie poco profunda de agua: un inestable equilibrio que nos lleva de tabla en tabla sin que quede muy claro, a pesar del poste fijo que representa cada prueba, en qué punto de la espera estamos.

La otra espera, la existencial, nos coloca en un incómodo suspense. Le pregunté a la doctora radióloga, respecto a la situación del paciente de cáncer, si debía ser obediente o ‘luchador’. Siempre me sorprendió el término luchar para referirse a combatir la enfermedad, ¿con qué se lucha?, ¿contra qué se lucha? Ella me respondió que las dos: obediencia y lucha. Permanece la pregunta, qué significa ‘luchar’. Volviendo a hurgar en el sentido de esta segunda espera, de actitud vital, se repara que se desdobra en dos: la espera desesperada, los bárbaros están ahí, y la espera anhelada, Cristo volverá, aunque no se sepa cuándo. Viniendo al caso, tal

como lo interpreto, la lucha sería la derrota ante la espera desesperada. ¿Qué hacer, pues? Una actitud de fácil y resolutivo optimismo sería “echarle ganas” y poner cara al viento.

Alejados ya del tedio, teniendo que elegir, al menos en la imaginación, qué forma de ‘aspera’ sería compatible con la ‘lucha’, no se me ocurrió cosa mejor que bajar a lo profundo del saber popular, a un conocimiento ancestral de la fragilidad humana, pero también de un saludable espíritu de lucha compartido con la comunidad: “mientras dura, vida y dulzura”.

La parte final de este artículo no puede silenciar que el cuidado y el trato cercano y atento a lo largo de este proceso de enfermedad del personal médico, de los amigos cercanos y lejanos y, sobre todo, el cuidado y atención de mis hermanas y de mi familia, transformaron en dulzura lo que era una incierta espera.

Notas

¹ “El exceso de positividad se manifiesta, asimismo, como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos. Modifica radicalmente la estructura y economía de la atención. Debido a esto, la percepción queda fragmentada y dispersa. Además, el aumento de carga de trabajo requiere una particular técnica de administración del tiempo y la atención, que a su vez repercute en la estructura de esta última. La técnica de administración del tiempo y la atención multitasking no significa un progreso para la civilización. El multitasking no es una habilidad para la cual esté capacitado únicamente el ser humano tardomoderno de la sociedad del trabajo y la información. Se trata más bien de una regresión: en efecto, el multitasking está ampliamente extendido entre los animales salvajes. Es una técnica de atención imprescindible para la supervivencia en la selva”. Un frenesí que bloquea el aburrimiento profundo, de gran importancia para “un proceso creativo”, Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, pp. 33-35.

² Sandi Mann, *El arte de saber aburrirse*, 2017.

³ Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p.109.

⁴ Es la expresión popularizada para referirse al tedio, acuñada por Chateaubriand; también llamada el Mal de Werther. Quedó reflejado aquel mal en *Las confesiones de un hijo del siglo*, de Alfred de Musset.

⁵ Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, p. 24.

⁶ *Op. cit.*, p. 25.

⁷ *Op. cit.*, p. 33.

⁸ Jankélévitch, Vladimir, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, p. 63.

⁹ En *Memorias del subsuelo* el protagonista, que habla con el lector, le dice “Ustedes me preguntarán por qué me torturaba, por qué me retorcía tan cruelmente. Respuesta: porque me aburría permaneciendo de brazos cruzados. He aquí por qué me entregaba a semejantes contorsiones. Era esto, se lo aseguro. Obsérvense a sí mismos con atención, y comprobarán que las cosas ocurren precisamente así. Yo me imaginaba aventuras y me creaba una existencia fantástica para vivir de algún modo. ¡Cuántas veces, por ejemplo, me he enojado sin motivo, solo por enojarme! Yo era el primero en saber que me irritaba por nada, pero me iba enardeciendo, y llegaba a encolerizarme sinceramente. Siempre me han gustado estos juegos. Tanto, que acabé por perder el dominio de mí mismo. Una vez, incluso dos, traté a toda costa de enamorarme. Y hasta llegué a sufrir, palabra. Uno, en el fondo, no cree en su sufrimiento, casi se ríe, pero, a pesar de todo, sufre, y muy de veras. Estaba celoso, fuera de mí... Y la causa de todo esto, señores, es el aburrimiento: la inercia nos aplasta”. Dostoyevski, Fedor, *Memorias del subsuelo*, 26-27.

¹⁰ El héroe de Lérmontov, Maxim Maximich, Pechorin, le hace una confidencia a su compañero de armas. Le cuenta cómo desde muy joven gozó desafortadamente los placeres; después se introdujo en la alta sociedad, pero pronto la acabó aborreciendo; amaba a sus bellas mujeres “pero su amor solo excitaba mi imaginación y mi amor propio, mientras que mi corazón se quedaba vacío”, p. 74. Leyó, estudió, pero tampoco las ciencias le colmaron, pues “comprendí que ni la fama ni la felicidad dependen de ellas lo más mínimo, porque la gente más feliz es ignorante. Destinado al Cáucaso, esperaba encontrar un acicate vital en la guerra, pero también le hastió. Con Bela tuvo una esperanza, no tenía la coquetería de las otras damas, pero su ignorancia y sinceridad también lo hastían. Termina su plática con la intención de marcharse a América, a Arabia o a la India. Cuánto recuerda esta declaración el inicio del *Eclesiastés*, cuando Cohélet tras haberse dedicado al conocimiento y a la sabiduría, concluye: “Donde abunda sabiduría, abundan penas, quien acumula ciencia, acumula dolor”. También él intentó distraerse con el placer y el bienestar, pero vio que era vanidad. Construyó palacios y plantó viñas, atesoró plata y oro. El resultado de sus afanes no pudo ser más pobre: “consideré entonces todas las obras de mis manos y lo mucho que me fatigué haciéndolas, y vi que todo es vanidad y atrapar vientos, y que ningún provecho se saca bajo el sol”. No emplea el término, pero sí podría decir Cohélet como Pechorin, después de tantas experiencias se siente vacío. Lérmontov, M.Y., *El héroe de nuestro tiempo*.

¹¹ “Estar tumbado no era para Ilia Ilyitch una necesidad, como lo es para el enfermo, ni una casualidad, como para el que está con cansancio pasajero, ni siquiera un

placer, como para el perezoso; era su estado normal. Cuando estaba en casa –y lo estaba casi siempre– permanecía acostado y siempre en la misma habitación, donde lo encontramos, que le servía de alcoba, despacho y sala”, Goncharov, Ivan A., *Oblomov*, pp. 14-15. El término oblomismo se hizo popular.

¹² Jankélevitch, Vladimir, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, p. 63.

¹³ De hecho, los términos *boredom* y *Langeweile*, aparecidos a mediados del siglo XVIII, irrumpen con desusada frecuencia en los escritos de la segunda mitad dieciochesca. Por su parte, *spleen*, *ennui* y *noia*, de más antigua aparición, adquieren un significado próximo al de aquellos. Svendsen, Lars, *Filosofía del tedio*, pp. 29-31. No parece que sea una mera coincidencia que también ‘gusto’ y ‘curiosidad’ sean términos que adquieren un vigor en esa misma época.

¹⁴ Se lee en el *Spleen* LXXVI: “Nada es igual de lento que las cojas jornadas,/ cuando bajo pesados copos de años nevosos,/ el hastío, ese fruto de la triste desidia,/ toma las proporciones de la inmortalidad”, Baudelaire, Charles, *Las flores del mal*, p. 301, también el último apartado de *El viaje*, CXXVI, donde frente al hastío de la tierra, es preferible “en el abismo hundirnos [...] al fondo de lo Ignoto para encontrar *lo nuevo!*”.

¹⁵ De las tres primeras dice Juan Goytisolo: “¿Qué tienen en común? El hastío de la insulsa vida diaria, la frustración creciente de una relación conyugal más o menos impuesta, el anhelo de una existencia libre e intensa como la que abrigan en sus fantasías. Aunque su origen y el medio social al que pertenecen diverjan, el mencionado denominador común marcará sus destinos y las empujará al adulterio. Emma, criada en el campo, habita en una aldea normanda con un médico rural al que desprecia y sueña en acceder a las comodidades burguesas de una capital de provincias. Anna, aristócrata, se desenvuelve en un universo de nobles con título y funcionarios zaristas, pero su matrimonio odioso con Karenin le impide gozar de las ventajas y privilegios de su estatus. En cuanto a Ana Ozores, casada con don Víctor, con quien mantiene una relación casi filial, cederá a la tentación de don Álvaro, presidente del Casino de Vetusta y tenorio profesional. Desdén, odio, y conmiseración por el marido, tal es el sentimiento de las tres heroínas”. La historia del adulterio se remonta a Afrodita y a Helena si queremos aterrizarla en la tierra, pero no se da en ellas esta afección del hastío tan acusada presente en las protagonistas decimonónicas. Habría que añadir que, ante lo apuntado, siendo un sentimiento individual alcanza unas dimensiones sociales, un estilo y una concepción de vida. Goytisolo, Juan, *El País*, “Madame Bovary, Anna Karénina y la Regenta”, 5 de enero de 2013.

¹⁶ Walser, Robert, *Historias*. Las páginas de “Una mañana” van de la 123 a la 127, las citas subsiguientes están extraídas de dicho libro.

¹⁷ Kolakowski, Leszek, *Libertad, fortuna, mentira y traición. Ensayos sobre la vida cotidiana*, p. 71.

¹⁸ Bozal, Valeriano, *El gusto*, pp. 48-49.

¹⁹ Kolalowski, L., *op. cit.*, p. 75.

²⁰ Benjamin, Walter, *Ensayos estéticos y literarios*, p. 333-334.

²¹ *Ibidem*, 334.

²² Coetzee, J. M., *Mecanismos internos. 2000-2005*, p. 46.

²³ *Ibidem*, p. 37.

²⁴ A este respecto, sostiene Vila-Matas, cuando recuerda que Walser se reclusa a copiar, tal como lo hacía Bartleby: “No sólo ese rasgo de copista sino toda la existencia de Walser nos hacen pensar en el personaje del relato de Melville, el escribiente que pasaba las veinticuatro horas del día en la oficina. Roberto Calasso, hablando de Walser y Bartleby, ha comentado que en esos seres que imitan la apariencia del hombre discreto y corriente habita, sin embargo, una turbadora tendencia a la negación del mundo. Tanto más radical cuanto menos advertido, el sople de destrucción pasa muchas veces desapercibido para la gente que ve en los bartlebys a seres grises y bonachones. ‘Para muchos, Walser, el autor de Jakob von Gunten, e inventor del Instituto Benjamita –escribe Calasso–, continúa siendo una figura familiar y se puede incluso llegar a leer que su nihilismo es burgués y helvéticamente bonachón. Y es, al contrario, un personaje remoto, una vía paralela de la naturaleza, un filo casi indiscernible. La obediencia de Walser, como la desobediencia de Bartleby, presupone una ruptura total (...) Copian, transcriben escrituras que los atraviesan como un lámina transparente. No enuncian nada especial, no intentan modificar. No me desarrollo, dice J. von Gunten. No quiero cambios, dice Bartleby. En su afinidad se revela la equivalencia entre el silencio y cierto uso decorativo de la palabra”’. Vila-Matas, *Bartleby y compañía*, p. 14.

²⁵ Magris, Claudio, *Ítaca y más allá*, p. 148.

²⁶ *Ibidem*, pp. 148-149. Debo decir que tampoco comparto las dos últimas líneas citadas del autor. Reservo mis aclaraciones para el comentario del siguiente personaje, el hombre que duerme.

²⁷ Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*.

²⁸ Heidegger, *op. cit.*, pp. 115-116.

²⁹ *Ibidem*, p. 117.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Ibidem*, p. 118.

³² *Ibidem*, p. 122.

³³ *Idem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 126.

³⁵ *Ibidem*, pp. 127-128.

³⁶ *Ibidem*, p. 129.

³⁷ *Ibidem*, p. 132.

³⁸ *Ibidem*, p. 133.

³⁹ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 134-135.

⁴¹ Perec, George, *Un hombre que duerme*, pp. 17-24.

⁴² Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo. Sobre el concepto de Historia*. Véase especialmente “El Flâneur”.

⁴³ “No todo el mundo tiene el don de bañarse en la multitud: gozar de la muchedumbre es un arte, y solo puede entregarse a esa orgía de vitalidad a costa el género humano aquél a quien un haba infundió en la cuna el gusto por el disfraz y la máscara, el odio a un domicilio estable y la pasión por viajar. Multitud, soledad: términos iguales e intercambiables para el poeta activo y fecundo. Quien no sabe poblar su soledad, tampoco sabe estar solo en medio de una muchedumbre atareada. El poeta disfruta del privilegio incomparable de poder ser, cuando le plazca, él mismo u otro. Como esas almas errantes que van buscando un cuerpo, entra, cuando quiere, en cualquier otra persona”. Baudelaire, Charles, *El spleen de París*, “Las multitudes”, p. 101.

⁴⁴ Perec, George, *Un hombre que duerme*, pp. 17-24.

⁴⁵ Vila-Matas, Enrique, *Perder teorías*, pp. 9-10.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁹ Perec, George, *Un hombre que duerme*, p. 131.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 129-130.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 123-124.

⁵² Heidegger, *op. cit.*, pp. 147-148.

⁵³ Perec, George, *Un hombre que duerme*, p. 21.

⁵⁴ Giro que venía precedido por “Al principio es sólo una especie de lasitud, de fatiga, como si percibieras repentinamente que desde hace mucho, varias horas, eres presa de un malestar insidioso, entumecedor, apenas doloroso y sin embargo insoponible, la impresión dulzona y sofocante de no tener músculos ni huesos, de ser un saco de yeso entre sacos de yeso”.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Heidegger, *op. cit.*, pp. 150-151.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 170-171.

⁵⁸ A. Moravia, *El tedio*, p. 13.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 19.

⁶¹ *Ibidem*, p. 20.

⁶² *Ibidem*, p. 7.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 359-360.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 361-362.

⁶⁷ A. Moravia, *Mi vida*, p. 23.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 112.

⁶⁹ Bodei, Remo, *La vida de las cosas*, pp. 159-160.

⁷⁰ A. Moravia, *El tedio*, p. 362.

⁷¹ Magris, *op. cit.*, p. 53.

⁷² Hofmannsathal, *Una carta*, pp. 126-127.

⁷³ *Ibidem*, p. 129.

⁷⁴ Magris, *op. cit.*, p. 54.

⁷⁵ Le Breton, André, *Desaparecer de sí*, p. 15.

⁷⁶ Heidegger, *op. cit.*, pp. 176-177.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 178.

⁷⁸ Y nos obliga porque “nos lo arrebatara todo haciéndonoslo indiferente, de tal suerte que no hallamos ya apoyo en ninguna parte. No es que los objetos, uno tras otro, pierdan su significado, sino más bien que todo se derrumba y queda reducido a una única indiferencia”. Svendsen, *Filosofía del tedio*, p. 157.

⁷⁹ Heidegger, *op. cit.*, p. 182.

⁸⁰ Svendsen, *op. cit.*, p. 158.

⁸¹ Heidegger, *op. cit.*, p. 183.

⁸² *Ibidem*, p. 194.

⁸³ *Ibidem*, pp. 194-195.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 201.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ Svendsen, *op. cit.*, pp. 167-168.

⁸⁸ Amara, Luigi, *La escuela del aburrimiento*, p. 14.

⁸⁹ Manguel, Alberto, *El viajero, la torre y la larva*, p. 65.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Svendsen, *Filosofía del tedio*, p. 63.

⁹² *Idem*.

⁹³ “No solo con las manos se pegaban, /mas con los pies, el pecho y la cabeza, /trozo a trozo arrancando con los dientes./Y el buen maestro: “Hijo, mira ahora/ las almas de

esos que venció la cólera, /y también quiero que por cierto tengas/ que bajo el agua hay gente que suspira/ y al agua hacen hervir la superficie,/como dice tu vista a donde mire./Desde el limo exclamaban: “Triste hicimos, /el aire dulce que del solo se alegra./ llevando dentro acidioso humo/, tristes estamos en el negro cieno”, *Infierno*, vii, 112-125 (traducción Cátedra “Letras Universales).

⁹⁴ Walser, Robert, *Historias*. Las páginas de “Una mañana” van de la 123 a la 127.

⁹⁵ *Idem*.

Referencias

- ALBERO, Miguel, *Godot sigue sin venir. Vademécum de la espera*, Madrid, Páginas de Espuma, 2016.
- AMARA, Luigi, *La escuela del aburrimiento*, Barcelona, Sexto Piso, 2012.
- BARTRA, Roger, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, México, FCE, 2004.
- BAUDELAIRE, Charles, *Las flores del mal*, Madrid, Cátedra, 2011.
- BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo. Sobre el concepto de Historia*, Obras, lib. I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008.
- BENJAMIN, Walter, *Ensayos estéticos y literarios*, Obras, Lib. II, vol. 2, Madrid, Abada, 2009.
- BLUMENBERG, Hans, *Conceptos en historias*, Madrid, Síntesis, 2014.
- BODEI, Remo, *La vida de las cosas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- BOZAL, Valeriano, *El gusto*, Madrid, Visor, 1999.
- CAYGILL, Howard, *De la resistencia. Una filosofía del desafío*, Madrid, Armenia Editorial, 2016.
- COETZEE, J. M., *Mecanismos internos. 2000-2005*, Barcelona, Debolsillo, 2010.
- DOMÍNGUEZ Michael, Christopher, *El siglo XIX en el XXI*, México, Sexto Piso, 2010.
- DOSTOYEVSKI, Fedor, *Memorias del subsuelo*, Barcelona, Juventud, 2003.
- FLAUBERT, Gustave, *Bouvard y Pecuchet*, Barcelona, Busquets Editores, 2009.
- GOYTISOLO, Juan, “Madame Bovary, Anna Karénina y la Regenta”, *El País*, 5 de enero de 2013.
- GONCHAROV, Iván A., *Oblómov*, Barcelona, Alba Editorial, 2014.
- HAN, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2016.
- HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, Madrid, Alianza, 2007.

- HOFMANNSTHAL, Hugo von, *Una carta de Lord Philip Chandos a Sir Francis Bacon* (seguido de estudios de J. L. Pardo, S. Hertmans, C. Rosset, E. López Parada, H. Mújica, A. Gragera), Valencia, Pre-Textos, 2008.
- JACOBSEN, Jens Peter, *Niels Lybne*, Barcelona, Acantilado, 2003.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Madrid, Taurus, 1989.
- KOLAKOSWSKI, Lesek, *Libertad, fortuna, mentira y traición. Ensayos sobre la vida cotidiana*, Barcelona, Paidós, 2001.
- LE Breton, David, *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*, Madrid, Siruela, 2015.
- LÉRMONTOV, M. Y., *El héroe de nuestro tiempo*, Madrid, Akal, 2009.
- LESKOV, Nikolaï, *Lady Macbeth de Metsenkt*, Madrid, Nórdica Libros, 2016.
- MAGRIS, Claudio, *Ítaca y más allá*, Madrid, Huerga y Fierro Editores, 1998.
- MANN, Sandi, *El arte de saber aburrirse*, Barcelona, Plataforma Editorial, 2017.
- MELVILLE, Herman, *Bartleby el escribiente* (seguido de tres de ensayos de G. Deleuze, G. Agamben, J. L. Pardo), Valencia, Pre-Textos, 2005.
- MORAVIA, Alberto, *El tedio*, Barcelona, Editorial Planeta, 2008.
- MORAVIA, Alberto, *Mi vida en conversaciones con Alain Elkann*, Madrid, Biografías Espasa, 1990.
- PEREC, George, *Un hombre que duerme*, Salamanca, Impedimenta, 2013.
- STEINER, George, *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- SVENDSEN, Lars, *Filosofía del tedio*, Barcelona, Tusquest, 2006.
- VILA-Matas, Enrique, *Bartleby y compañía*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- VILA-Matas, Enrique, *Perder teorías*, Barcelona, Seix Barral, 2010.
- WALSER, Robert, *Historias*, Siruela, 2010. Las páginas de “Una mañana” van de la 123 a la 127.



Recepción: 31 de mayo de 2017
Aceptación: 15 de septiembre de 2017

ETHOS, DECORO, LIBERTAD.
NOTAS SOBRE LOS REGÍMENES
DE IDENTIFICACIÓN DE LAS ARTES
EN LA OBRA DE JACQUES RANCIÈRE

Eduardo Pellejero
Universidade Federal de Rio Grande do Norte (Brasil)

Resumen/Abstract

En una de las revisiones críticas más importantes de las últimas décadas, la obra de Jacques Rancière propone una redefinición del modo de identificación del arte que domina nuestra época. Esa problematización de las categorías históricas tradicionales (modernismo, modernidad, posmodernidad), en orden a repensar las relaciones entre las prácticas artísticas y las prácticas políticas, implica una reconsideración de las definiciones de arte y política, así como de las tareas de la crítica. El presente ensayo pretende ofrecer una aproximación a los conceptos en juego en esa empresa.

Palabras clave: Rancière, estética, arte, regímenes de identificación.

Ethos, decorum, freedom.
Notes on the regimes of identification of the arts
in the work of Jacques Rancière

In what constitutes one of the most important critical reviews of recent decades, the work of Jacques Rancière proposes a redefinition of the mode of identifying the predominant art of our time. His problematization of the traditional historical categories (modernism, modernity, postmodernity) in order to rethink the relations between ar-

tistic practices and political practice entails reconsidering definitions of both art and politics, as well as revisiting the tasks of the critics of both domains. The objective of this paper is to propose an approach to the concepts that come into play in this venture.

Keywords: Rancière, aesthetics, art, regimes of identification.

Eduardo Pellejero

Doctor en filosofía por la Universidad de Lisboa (Portugal), Eduardo Pellejero es profesor de Estética en la Universidade Federal de Rio Grande do Norte (Brasil). Publicó: *Deleuze y la redefinición de la filosofía* (Morelia, 2006), *A postulação da realidade* (Lisboa, 2009), *Mil cenários* (Natal, 2014) e *Perder por perder* (Natal, 2016). El presente artículo es producto de una beca posdoctoral en la Universidad Complutense de Madrid, subsidiado por una beca CAPES.

*When the flush of a new-born sun
fell first on Eden's green and gold,
Our father Adam sat under the Tree
and scratched with a stick in the mould;
And the first rude sketch that the world had seen
was joy to his mighty heart,
Till the Devil whispered behind the leaves,
"It's pretty, but is it Art?"*

RUDYARD KIPLING

Buscando restablecer las condiciones de inteligibilidad de un debate cuya importancia no es posible colocar en cuestión, Jacques Rancière intenta pensar claramente aquello que, bajo la noción de modernidad estética, es pensado de forma confusa. Esa problematización de las categorías históricas tradicionales (modernismo, modernidad, posmodernidad), con el fin de repensar las relaciones entre las prácticas artísticas y las prácticas políticas, implica una reconsideración de los conceptos de arte y política, así como de las tareas de la crítica. Tal es el sentido de sus análisis estéticos en términos de regímenes de identificación de las artes, esto es, en términos de tipos específicos de “vínculo entre modos de producción de obras o prácticas, formas de visibilidad de dichas prácticas y modos de conceptualización de unos y otros” (Rancière, 2009, p. 27-28).¹

A partir de esa perspectiva, Rancière distingue tres grandes regímenes de identificación: un régimen ético de las imágenes, un régimen poético de las artes y un régimen estético del arte.² La división tripartita permite seguramente una mejor inteligencia de lo que se encuentra en juego en las diferentes configuraciones de la distribución de lo sensible. Especialmente, en ese cuadro, la caracterización del régimen estético del arte constituye un intento de redefinir el modo en que tendemos a hacer,

ver y pensar el arte en nuestros días, levantando una serie de cuestiones que atraviesan la historia de la política y del arte, pero también de la crítica, de la filosofía y de la educación, en cuanto planos sobre los cuales está en juego (todavía) el sueño de la emancipación universal.

Régimen ético de las imágenes

El primero de los regímenes de identificación de las artes caracterizado por Rancière es el régimen ético de las imágenes, y la primera cosa que debemos notar es que, paradójicamente, en él, el arte no es identificado como tal.

Rancière utiliza comillas en algunas ocasiones cuando se refiere a este régimen: escribe “el arte”, sin dar cuenta del significado de ese artificio tipográfico, que continuará a asombrar su caracterización del régimen poético de las artes. Podemos deducir, en todo caso, que de lo que se trata en ese régimen no es de la ignorancia del oficio de producir esculturas o frescos, vasos o tragedias, sino de una subordinación de esos quehaceres a la cuestión de las imágenes.³

Lo cierto es que Rancière afirma un régimen de producción, contemplación y conceptualización que propiamente no reconoce una identidad diferenciada al arte (a las prácticas artísticas o a la experiencia estética) ni a sus productos (obras de arte). Eso quiere decir que las historias de la poesía épica, las figuras de la escultura o de la pintura, las escenas de la tragedia o las alusiones de la música no poseen un estatuto diferenciado, no son ni hechas ni vistas ni pensadas de forma autónoma, sino que se encuentran subordinadas a la cuestión de las imágenes (especialmente, de las imágenes religiosas). Rancière precisa:

Existe un tipo de seres, las imágenes, que son objeto de una doble cuestión: la de su origen y, en consecuencia, su contenido de verdad; y la de su destino: los usos a los que sirven y los efectos que inducen. Se desprende de ese régimen la cuestión de las imágenes de la divinidad, del derecho o la prohibición de producirlas, el estatuto y la significación de aquellas que se producen. (Rancière, 2009, p. 28).

Rancière es claro al tomar distancia de otros autores que, con la finalidad de definir el régimen de identificación del arte que es el nuestro, proponen una ruptura con el estatuto religioso de las obras. En el caso de Benjamin, por ejemplo, Rancière coloca en causa asimilación benjaminiana de la inscripción ritual del arte en el pasado y la determinación aurática del arte; denuncia, concretamente, un paralogismo en la deducción de lo *propio* de la pintura a partir de la teología del icono, así como en la asimilación del valor ritual de la imagen al valor de unicidad de la obra de arte. Para Rancière, la función icónica y el valor de culto de las imágenes pertenecen a un régimen que excluye la especificidad del arte y la unicidad de las obras en cuanto tales,⁴ y su confusión implica una ambigüedad de fondo, que hoy sostiene discursos de signos tan opuestos como los que celebran la des-mistificación moderna del arte y los que dotan a la obra y a su espacio de exposición de los valores sagrados de la representación de lo invisible.⁵

Rancière es menos claro (hace caso omiso) a la hora de señalar puntos en común con algunos estudios especializados que han intentado determinar esa especie de (pre)historia de las imágenes. Pienso, por ejemplo, en la aproximación a las imágenes *antes de la era del arte* que Hans Belting propone hace más de treinta años. Belting explora un régimen, en efecto, en el cual la perspectiva sobre las imágenes, lejos de ser una perspectiva propiamente artística o estética, es una perspectiva definitivamente religiosa, siendo objeto de ruidosas disputas (no apenas teológicas). Según Belting, nos encontramos tan profundamente influenciados por *la era del arte* que nos resulta difícil imaginar *la era de las imágenes*; nos resulta difícil comprender que las imágenes fueron alguna vez “no sólo algo para mirar, sino algo en qué creer” (Belting, 2003, p. 15):

Al venerar la imagen se practicaba un ejercicio de memoria ritual. A menudo se permitía el acceso a una imagen sólo cuando había ocasión oficial para honrarla; no era posible contemplarla a voluntad, sino que se la aclamaba exclusivamente en un acto de solidaridad con la comunidad, de acuerdo con el programa establecido para una fecha determinada. Esta práctica se identifica como culto (Belting, 2003, p. 15).⁶

La luz que arroja el trabajo de Belting sobre la definición del régimen ético de las artes propuesto por Rancière nos permite comprender mucho mejor el sentido en que debe leerse la imposibilidad que experimenta “el arte” para individualizarse, sometida a la cuestión de las imágenes, a su vez subordinada al *ethos* de las comunidades tradicionales.

Pero el trabajo de Belting es todavía más interesante (para la lectura de Rancière) cuando considera la pérdida del poder de las imágenes durante la Reforma, en la medida en que explica ese cambio a partir de dos formas de división de lo sensible: por un lado, las imágenes pierden su poder durante la reforma frente a los textos escritos y, por otro, las interpretaciones de los predicadores ganan espacio, como correlato de una tentativa de emanciparse de las viejas instituciones eclesiásticas, proponiendo un nuevo recorte del espacio y del tiempo, de las competencias para leer e interpretar los textos sagrados, cuyo modelo sería la pequeña comunidad conformada por el predicador y su congregación (o, inclusive, por la familia reunida en oración).

La actitud liberal de Lutero todavía dejaba espacio para las imágenes, pero éstas se utilizaban con propósitos didácticos, para reforzar la revelación de la palabra. Esta limitación despojó a las imágenes de esa aura que era precondition de su culto. De ahí se seguía que no podrían ni deberían representar a ninguna institución (Belting, 2003, p. 16).⁷

Evidentemente, el esquema historiográfico propuesto por Belting no coincide punto por punto con el de Rancière, sobre todo a la hora de redefinir el régimen en que nosotros identificamos el arte (asociado, para Belting, a la inscripción del arte en la esfera del artista, que asume el control de la imagen como prueba de su arte, abriendo un espacio para un nuevo uso –diferente– de las imágenes, acerca del cual el artista y el espectador pueden ponerse de acuerdo: un espacio propiamente artístico, donde la forma y el contenido renuncian a su significado sin mediación, a favor del significado mediado de la experiencia estética y la argumentación encubierta). Pero el análisis detallado de sus ejemplos

ofrece un cuerpo adecuado a la caracterización del régimen ético de las imágenes, que Rancière nos propone leer, antes que nada, de forma oblicua, en la *incapacidad* de Platón para distinguir el arte de la política en cuanto *ethos* de la comunidad.

También se desprende de ahí toda la polémica platónica contra los simulacros de la pintura, el poema y la escena. Platón no somete, como suele decirse, el arte a la política. Esta distinción misma carece de sentido para él. Para él no existe arte, sino solamente artes, maneras de hacer. Y es entre ellas donde traza la línea de la división: hay artes verdaderas, es decir, saberes basados en la imitación de un modelo con fines definidos, y simulacros de arte que imitan simples apariencias. Estas imitaciones, diferenciadas por su origen, lo son luego por su destino: por cómo las imágenes del poema dan a los niños y a los espectadores ciudadanos una cierta educación y se inscriben en la división de las ocupaciones de la ciudad (Rancière, 2009, p. 28).⁸

En un artículo dedicado a repensar las cuestiones que levanta la lectura rancièriana de Schiller, Antonio Rivera (2010, p. 225) propone otro paralelo productivo, esta vez con el *Pequeño tratado de inestética*, de Alan Badiou, en el que propone una proximidad entre los regímenes distinguidos por Rancière y los esquemas propuestos por Badiou —didáctico, clásico y romántico—, sobre todo en lo que se refiere a los dos primeros. Desde esa perspectiva, por ejemplo, las cuestiones levantadas por Badiou en torno al carácter —intrínseco o extrínseco— de la verdad de la obra de arte, o a su irreductibilidad en relación con las verdades de la ciencia o la política, contribuyen para que las definiciones de Rancière (sobre el régimen ético en el primer caso, y sobre el régimen poético en el segundo) ganen en alcance y problematicidad.

Régimen poético de las artes

Una de las mayores diferencias entre el recorte historiográfico propuesto por Rancière y el propuesto por Belting pasa por la posición clásica

adoptada por este último a la hora de definir el régimen de identificación de las artes que es el nuestro. Si bien es cierto que Belting *reconoce* diversas formas de división de lo sensible en un mismo régimen de identificación de las artes, y en esto se aproxima de Rancière, al establecer el surgimiento de las colecciones de arte, la representación de temas humanísticos y la persecución de la belleza como determinantes de este nuevo régimen, se distancia claramente (eso y el hecho de que Belting relativice las rupturas en los regímenes de identificación, dejando abierta la posibilidad de un nivel metafísico de identificación⁹).

De hecho, Rancière propone un régimen de identificación que comportaría un paso intermedio entre el régimen ético de las imágenes y el régimen que determina la forma en que nosotros hacemos, vemos y pensamos el arte: se trata del régimen poético de las artes. Según Rancière, este régimen practica efectivamente –en el seno de las formas de hacer– la distinción de las artes miméticas (esto es, las formas de hacer que proceden por representación, tornándolas solidarias de un régimen de producción que se substraen al *ethos* de la comunidad, a las cuestiones del uso, del origen y de la verdad de las imágenes).

Denomino este régimen como poético en cuanto que identifica las artes –eso que la época clásica denominaría las “bellas artes”– en el seno de una clasificación de las maneras de hacer, y define en consecuencia maneras de hacer las cosas bien y de apreciar las imitaciones. Lo denomino representativo, en cuanto que es la noción de representación o de mimesis la que organiza estas maneras de hacer, ver y juzgar. Pero, insisto, la mimesis no es la ley que somete las artes a la semejanza. Es en primer lugar la baza en la distribución de las maneras de hacer y de las ocupaciones sociales que hacen visibles las artes. No es un procedimiento del arte, sino un régimen de visibilidad de las artes (Rancière, 2009, p. 31).

Rancière atribuye a Aristóteles la paternidad de este régimen de visibilidad de las artes que asegura la autonomía a las artes, articulándolas en un orden general de maneras de hacer y ocupaciones, de competencias para producir y lugares para contemplar. En la *Poética* encontramos una serie de definiciones –al mismo tiempo descriptivas y normativas– que abren una

distancia crítica entre el orden de las prácticas miméticas y el resto de las prácticas humanas: la idea de corrección de la política ya no sobredetermina la idea de corrección de la poética (Aristóteles, 2007, 1460b).

Más específicamente, los productos de las artes miméticas ya no se dejan traducir adecuadamente por la dialéctica del modelo y la copia, pasan a ser hechos, vistos y pensados como una representación cuyo valor está dado por la adecuación a las reglas de composición y ejecución de la forma de arte a la que pertenecen, a la poética de la cual se reclaman (para tener lugar).¹⁰ Desplazada sobre el plano de la poética, la cuestión de las imágenes es transfigurada; a partir de aquí cada objeto exigirá su forma de representación adecuada, cada forma de representación presupondrá una delimitación de sus objetos (y de sus formas de tratarlos). Así, por ejemplo, Sófocles y Homero, tragedia y poesía épica, incluso coincidiendo en el *objeto* de representación (hombres virtuosos), difieren en el *modo*, el *medio*, la *extensión*, etc., dependiendo de *poéticas* diferentes, esto es, de formas de funcionamiento y de legitimidad inconmensurables (Aristóteles, 2007, 1448a). Podemos deducir, a pesar de la forma fragmentaria en que recibimos la *Poética*, que existe una serie de diferencias poéticas similares entre la comedia y la tragedia, entre la tragedia y la historia, entre el naturalismo de Empédocles y la épica de Homero, y así.¹¹

Lo cierto es que cada arte implica una poética, esto es, un espacio de legitimidad propio y, correlativamente, formas de funcionamiento asociadas tanto al nivel del valor de verdad como del efecto moral de sus representaciones (exigiendo al mismo tiempo competencias especiales para producirlas y contemplarlas). En este sentido, por ejemplo, el elevado carácter de las acciones representadas, la verosimilitud de la trama y la catarsis propiciada sobre los espectadores son los vectores que articulan el espacio reservado a la tragedia. Luego, las censuras que encontramos en Aristóteles son de una naturaleza inconmensurable con las censuras platónicas que encontrábamos en la *República*. Su carácter es estrictamente poético. Aristóteles las clasifica según cinco especies: 1) cosas imposibles, 2) irracionales, 3) impropias a lo que es correcto en el

arte, 4) contradictorias a lo que es correcto en el arte, 5) contrarias a lo que es correcto en el arte.

Rancière señala que esas divisiones entre lo representable y lo irrepresentable, esas distinciones de géneros en función de los objetos representados y de los principios propios de cada forma poética, dan lugar al nuevo régimen de identificación. Legislan exteriormente la actividad poética y aseguran su funcionamiento, definiendo “las condiciones según las cuales las imitaciones pueden ser reconocidas como pertenecientes propiamente a un arte y apreciadas, en su entorno, como buenas o malas, adecuadas o inadecuadas” (Rancière, 2009, p. 31).

Rancière señala que, al mismo tiempo, el régimen poético de las artes establece un orden jerárquico entre las artes, que no se agota en el terreno poético, sino que encuentra ecos al nivel de las ocupaciones políticas y sociales:

La primacía representativa de la acción sobre los personajes o de la narración sobre la descripción, la jerarquía de los géneros según la dignidad de sus temas, y la primacía incluso del arte de la palabra, de la palabra en acto, entran en analogía con toda una visión jerárquica de la comunidad (Rancière, 2009, p. 32).

La preferencia aristotélica de la tragedia sobre la epopeya (o de la tragedia sobre la historia) difícilmente da cuenta de tamaña deducción, pero la verdad es que la tradición de las artes poéticas que tiene su origen en Aristóteles, no menos que la estructuración de estas en géneros claramente diferenciados, ilustran de diversas formas el sentido de lo apuntado por Rancière.

Sirva de ejemplo el siguiente pasaje de la *Epistula ad Pisones* de Horacio (texto que retoma de forma impar la tradición de la poética aristotélica, incluso si su tono es otro, si su perspectiva se confunde con la de la creación). Horacio recomienda el estudio de los griegos, condena la mediocridad, recomienda la verosimilitud, pero lo que nos interesa aquí es su apasionada defensa de los géneros, de la remisión de cada forma de representación a su objeto propio:

Si no puedo respetar el dominio y el tono de cada género literario, ¿por qué saludar en mí a un poeta? ¿Por qué falsa modestia preferir la ignorancia al estudio? A un tema cómico le repugna ser desarrollado en versos trágicos; la *Cena de Tiestes* se indigna al ser contada en composiciones caseras, dignas, por así decir, de la cachetada. Guarde cada género el lugar que le corresponde y le sienta (Horacio, 2005, p. 57).¹²

Las jerarquías entre modos de hacer y géneros artísticos que, según Rancière, caracterizan el régimen poético de las artes, conoció por otra parte su mayor auge en las academias europeas a partir del siglo XVII. En 1667, por ejemplo, André Félibien, en el prólogo a las *Conferencias de la Academia*, propone una codificación de la pintura clásica según los temas pictóricos en juego (la historia, el retrato, el paisaje, las marinas, las flores, los frutos). La pintura histórica (temas religiosos, mitológicos, históricos, literarios o alegóricos) constituía el gran género. En escala decreciente, le seguían la pintura de escenas de género (representaciones de la vida cotidiana), el retrato, el paisaje, el bodegón (simples representaciones de objetos externos, sin fuerza moral o imaginación artística). La pintura de género, en parte por no responder a los ideales estilísticos de la época, en parte por la naturaleza de sus temas, era considerada un arte menor. Todavía hacia finales del siglo XVIII, Joshua Reynolds (pintor inglés) colocaba en lo más alto de la jerarquía la pintura histórica (centrada en la figura ideal o idealizada del cuerpo humano). Algunos artistas muchas veces impugnaban esas estrictas divisiones genéricas, dando lugar a nuevos géneros (gran estilo, paisaje ideal, paisaje histórico, etc.), pero sería necesario esperar los primeros embates modernistas para colocar en causa la existencia de fronteras poéticas y dar lugar a un nuevo régimen de identificación de las artes.

La propia filosofía será durante mucho tiempo (al menos hasta el comienzo del siglo XX) espejo fiel de ese régimen de identificación. Es lo que encontramos de forma sistemática en las *Lecciones de Estética* de Hegel, donde a cada momento de la historia del espíritu corresponde un contenido adecuado y una figura propia. Y es todavía lo que encontramos en Schopenhauer, cuyas páginas sobre estética comprenden una rigu-

rosa distinción entre formas de hacer, de acuerdo con las ideas a las que se encuentren relacionadas (la arquitectura, por ejemplo, ocupa el nivel inferior, en la medida en que presenta la idea de materia bruta y las fuerzas más básicas de la naturaleza: gravedad, cohesión, rigidez, luz).¹³ Cada forma de hacer arte tiene su lugar, su objeto propio, su forma adecuada.

A diferencia de lo que ocurrirá en la literatura moderna, ya señalaba Auerbach, donde no importa qué personaje –independientemente de su carácter y posición social– ni importa qué episodio –sea fabuloso, doméstico o histórico– pueden ser tratados por el arte imitativo “de manera severa, problemática y trágica” (Auerbach, 1996, p. 37), en la antigüedad eso era totalmente imposible.

Aunque en las poesías pastoriles y eróticas existan algunas formas intermedias, en conjunto rige la regla de la separación de estilos: lo que corresponde a la realidad vulgar, a lo cotidiano, no puede ser presentado más que en la comedia, sin ahondamientos problemáticos. Todo lo cual impone estrechos límites al realismo antiguo, y si empleamos esa palabra con mayor rigor habremos de convenir en que se excluye cualquier acogida seria, en la literatura, de los oficios y clases corrientes –comerciantes, artesanos, campesinos, esclavos–, de los escenarios cotidianos –casa, taller, tienda, campo–, en una palabra, del pueblo y de su vida (Auerbach, 1996, p. 37).

Limitación, no apenas de la estilística, sino también, y más profundamente, de la conciencia histórica, que para Auerbach tiene por origen el “horror aristocrático ante el devenir que se *dkhkhcière*), en la antigüedad, a la correlación estilística de forma y contenido, dentro de los límites de determinada tradición poética, corresponde una cierta concepción de la sociedad que asegura el encuentro del artista con su público. Petronio, por ejemplo, “escribe desde arriba y para el público de las clases cultas” (Auerbach, 1996, p. 53), las reglas de la tradición poética, dirá Rancière (2009, p. 32), “entran en analogía con toda una visión jerárquica de la comunidad”.

Régimen estético del arte

Dentro del cuadro delineado por Rancière, en el régimen ético de las imágenes el arte no es identificado en cuanto tal, no conoce autonomía, sino que se encuentra subordinado por la cuestión de las imágenes, que concierne al *ethos* de la colectividad (religiosa, por ejemplo), al derecho o prohibición de producir tales imágenes (de la divinidad, por ejemplo) y al estatuto y significado de las imágenes que son producidas (el icono, por ejemplo), en cuanto que en el régimen poético de las artes, el arte conquista cierta autonomía en relación con el *ethos* de la colectividad, pero para ser inmediatamente asociada a una estricta clasificación de maneras de hacer que define la pertinencia de los temas, la adecuación de las formas, las competencias para apreciar, etc., en analogía con una visión jerárquica de la comunidad. Será sólo con el régimen estético del arte que finalmente el arte será liberado de toda y cualquier subordinación, no sólo a valores éticos o religiosos, sino también a reglas poéticas y jerárquicas de temas, géneros y modos de hacer —dando lugar a la idea de que existe el arte *en general*¹⁴—. Esto, como veremos, no significa la mera afirmación de la autonomía del arte, como parece ser el caso en buena parte de las caracterizaciones de la modernidad artística.

Rancière identifica la ruptura que *inaugura* el régimen estético en la literatura francesa del siglo XIX¹⁵ o, más precisamente, en la proposición de lo anónimo como objeto de la literatura francesa del siglo XIX —no apenas como objeto de un género menor, sino de la literatura como un todo, incluidas sus formas más elevadas—. El régimen estético del arte surge cuando la fuerza de creación individual se identifica con la expresión de la vida anónima,¹⁶ cuando la voz individual se identifica con la voz colectiva anónima.¹⁷

El anonimato, tal como aparece en literatura francesa del siglo XIX —de sus figuras tutelares, al menos, como Balzac, Hugo y Flaubert—, subvierte el orden de la representación clásica. Con el tiempo, se extenderá a la totalidad de las prácticas artísticas dando lugar al régimen estético del arte.

Que lo anónimo sea no sólo capaz de tonarse arte, sino también de una belleza específica, es algo que caracteriza propiamente el régimen estético del arte. El régimen estético del arte es, antes que nada, la ruina del sistema de la representación, esto es, de un sistema en que la dignidad de los temas comandaba la jerarquía de los géneros de la representación (tragedia para los nobles, comedia para la plebe; pintura de historia contra pintura de género, etc.). El sistema de la representación definía, con los géneros, las situaciones y formas de expresión que convenían a la baja o la elevación del tema. El régimen estético de las artes deshace esa correlación entre tema y modo de representación (Rancière, 2009, p. 47).

El anonimato también puede ser pensado bajo la figura del mutismo. Según Rancière, cuando la obra estética deja de estar al servicio de la ilustración y la glorificación de fuerzas estatales, sociales o religiosas se convierte en la expresión de cierto mutismo (Rancière, 2005, p. 78): primero, de las figuras a las que hasta entonces se consagraba (monumentos y pinturas consagrados a la gloria de Dios, de los príncipes, de los nobles y de los ricos), las cuales, recluidas en los flamantes museos, ya no dicen nada (hay una ruptura con la tradición de su representación); y, enseguida, de las figuras que hasta entonces no habían sido escuchadas, incluso cuando pudiesen ser muy ruidosas, y no dejasen de gesticular, de intentar hacerse oír (se asiste a la emergencia de un nuevo sujeto, de un nuevo tema, que está asociado a la proliferación de la pintura de género).¹⁸ El mutismo implica, en ese sentido, la igualación de todas las voces, de las que hasta entonces se hacían escuchar y las que no, de las que se consideraba que tenían algo para decir y de las parecían estar privadas de la palabra.

Por todo esto, la revolución que trae el régimen estético del arte es, antes que nada, “la gloria de no importa quién” (Rancière, 2009, p. 48).¹⁹ Como señalábamos más arriba, Auerbach proponía una demarcación similar para dar cuenta de la transgresión del régimen representativo de las artes, aunque ofreciese un ejemplo extemporáneo (que, hasta donde sé, Rancière no comenta en ninguna de sus obras).

Al hacer de la prosa de la vida cotidiana su objeto por excelencia, el arte se desobliga de cualquier regla específica, de cualquier jerarquía

de temas, géneros y artes, haciendo colapsar las barreras genéricas y las normas de decoro del clasicismo.²⁰

Por el mismo gesto que afirma la absoluta singularidad del arte, sin embargo, destruirá todo criterio pragmático para determinar esa singularidad, es decir que fundará la autonomía del arte al mismo tiempo en que identificará sus formas con las formas a través de las cuales la vida se forma a sí misma, admitiendo una heteronomía radical. Esto significa que la singularidad del régimen estético del arte no se confunde para Rancière con la simple afirmación de la autonomía del arte. Autonomía y heteronomía se encuentran indisolublemente ligadas en el régimen estético (Rancière, 2011, p. 3) y no dicen respeto solamente (ni quizás en primer lugar) a las obras de arte, sino a la experiencia estética, cuyo objeto “no es, o al menos *no es apenas*, arte” (Rancière, 2011, p. 4).²¹

Lo que comparten la experiencia y su objeto en el régimen estético del arte es un *sensorium común específico*,²² “un *sensorium* diferente del de la dominación”. La libertad que entra en juego en la experiencia estética –y que refleja la ociosidad de la imagen de la diosa (Juno Ludovisi)– es una libertad que no oprime ninguna realidad existente, una libertad no opresiva, una libertad sin poder (Rancière, 2010, p. 97). En ese modo de ser sensible común a los productos del arte y a la experiencia estética, donde se anulan las oposiciones entre forma y materia, actividad y pasividad, conciencia e inconciencia, voluntad y no-voluntad –suspendiendo, por tanto, las relaciones que ordenan habitualmente la experiencia sensible (Rancière, 2010, p. 101)–.

Ese sensible, abstraído a sus conexiones ordinarias, es habitado por una potencia heterogénea, la potencia de un pensamiento que se tornó extraño a sí mismo: producto idéntico al no-producto, saber transformado en no-saber, logos idéntico a un pathos, intención de lo inintencional, etc. Esa idea de un sensible tornado extraño a sí mismo, sede de un pensamiento que se tornó él propio extraño a sí mismo, es el núcleo invariable de las identificaciones del arte que configuran originalmente el pensamiento estético (Rancière, 2009, p. 32-33).

La experiencia estética comporta un *estado neutro*,²³ una *situación de excepción* (2010, p. 92), que implica la doble suspensión: 1) del poder cognitivo del entendimiento que determina los datos sensibles, y 2) del poder de la sensibilidad que impone sus objetos al deseo. “La *libre apariencia* permanece inaccesible, indisponible, para el saber, los deseos y fines del sujeto” (Rancière, 2010, p. 100), pero al mismo tiempo esa doble suspensión da lugar a un *juego libre* que, en la relación singular que establece con una *apariciencia libre*, “promete un desconocido estado de igualdad” (Rancière, 2011, p. 6), entre nuestras facultades, entre lo sensible y lo inteligible, entre lo pasivo y lo activo, revocando la oposición entre una inteligencia que ordena y una materialidad que obedece y resiste, entre la forma libre y la materia servil –y, por extensión, entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, entre el pueblo y las elites,²⁴ anunciando una distribución de lo sensible más igualitaria, más libre y más justa (disensual)–.²⁵

El “libre juego” de las facultades –intelectual y sensible– no es únicamente una actividad sin finalidad, es una actividad equivalente a la inactividad, a la pasividad. Para empezar, la “suspensión” que practica el jugador, con relación a la experiencia ordinaria, es correlativa a otra suspensión, la suspensión de sus propios poderes, frente a la aparición de un bloque sensible heterogéneo, un bloque de “pasividad” pura. En definitiva el “jugador” está allí para no hacer nada ante esa diosa que no hace nada, y la misma obra del escultor se encuentra presa en este círculo de una actividad inactiva (Rancière, 2005, p. 20).

La preservación de ese *sensorium común específico* constituye para Rancière lo esencial de la política del régimen estético, sea haciendo que cualquier objeto prosaico devenga poético y repueble la esfera de la experiencia estética (Rancière, 2011, p. 18), sea asimilando el *sensorium* de las obras de arte al *sensorium* de las cosas que no sienten (piedras), convirtiendo la poesía en algo indiscernible de la prosa de la vida cotidiana (Rancière, 2011, p. 23). Y, más esencialmente, la política del régimen estético se juega en la tensión entre esas dos políticas, que es la tensión entre dos formas de heteronomía:

La vida del arte en el régimen estético es un vaivén entre esos escenarios (...). Hay cierta indecibilidad en la política de la estética (...). El arte estético promete una realización política que no puede satisfacer y prosperar en esa ambigüedad. (Rancière, 2011, p. 29)

En resumen, en el régimen estético, el arte es arte en la medida en que también es algo más que arte —una forma (autónoma) de vida—.²⁶ Estas relaciones pueden articularse siguiendo tres vectores fundamentales: 1) el arte puede tornarse vida, 2) la vida puede tornarse arte, 3) arte y vida pueden intercambiar propiedades (esto es, mantener la tensión entre uno y otro movimiento). Es esta última determinación que permite a Rancière ofrecer un horizonte común a los diversos movimientos que se involucraron en una de las dos primeras vías (o en las dos a la vez o sucesivamente), más allá de los recortes deficitarios en términos de una modernidad pensada bajo la luz particular del romanticismo, el modernismo, las vanguardias históricas, etc. Y es también esta última determinación la que, contra ciertos recortes posmodernistas, le permite mantener viva la potencia emancipadora que carga el régimen estético, restituyendo sus propiedades fundamentales a la esfera de la experiencia estética.²⁷

Gracias a ese trasiego de fronteras y de cambios, del estatuto entre arte y no-arte, la radical originalidad del objeto estético y la activa apropiación del mundo común han podido coincidir y han podido constituirse, entre los paradigmas opuestos, como una tercera vía o de una micropolítica del arte. Es este proceso el que ha sostenido las *performances* del arte crítico y el que nos puede ayudar a comprender sus transformaciones y ambigüedades contemporáneas. Si existe una cuestión política del arte contemporáneo, no es en la clave de la oposición moderno/posmoderno donde podemos encontrarla. Es en el análisis de las metamorfosis que afectan al “tercio” político, a la política fundada sobre el juego de los intercambios y los desplazamientos entre el mundo del arte y el del no-arte (Rancière, 2005, p. 39).

Al ser identificada como tal, el arte no conquista una autonomía largamente perseguida, ni vuelve a caer bajo el yugo de una heteronomía radical. Antes, ocupa una posición ambigua y elusiva (ansiosa, decía Harold Rosenberg), donde se entrega a un juego con elementos y potencias

heterogéneas de los más diversos dominios, independientemente de cualquier regla preestablecida, tácita o explícita (es en esto último, apenas, que radica su autonomía). Así, sin normas de decoro que rijan su actividad ni imposiciones de tema o estilo, el arte puede hacer literalmente cualquier cosa (claro que siempre en la duda de si lo que hace es o no arte, de si su poesía no se confunde irremediablemente con la prosa de la vida cotidiana, y así), pero al mismo tiempo, actuando de ese modo, en los intercambios entre arte y no-arte que ahora rigen la experiencia estética, el juego libre entre forma y contenido puede llegar a denunciar (con total indiferencia en muchos casos) las relaciones sociales en las que tiene lugar, la posición que en las mismas ocupa el arte, etc.²⁸ —conjugando, por tanto, la exploración del alcance y los límites del arte con la crítica de los mecanismos de dominación social, económica y política—. No hay una verdadera oposición entre la pureza del arte y su politización; hay, por el contrario, una multiplicidad de formas en que se relacionan:²⁹

El régimen estético del arte rechaza por adelantado cualquier oposición entre un arte autónomo y un arte heterónimo, un arte por el arte y un arte al servicio de la política, un arte del museo y un arte de la calle (Rancière, 2005, p. 23).

Rancière considera ejemplar el modo en que el *collage* da cuerpo a esta zona de indiscernibilidad, realizando el principio del *tercio político estético* que asegura la preservación de la potencia política del régimen estético del arte. En efecto, “antes de mezclar pintura, periódicos, tela encerada o mecanismos de relojería, [el *collage*] mezcla la singularidad de la experiencia estética con el devenir-vida del arte y el devenir-arte de la vida cotidiana”, dando lugar *habitualmente* “a un choque que descubriría un mundo oculto por otro: violencia capitalista oculta bajo el bienestar del consumo; intereses mercantiles y violencia de lucha de clases tras la apariencia serena del arte, etc.” (Rancière, 2005, p. 40).

Nacida del asombro inspirado por las sobrevivencias de la cultura clásica, la forma en que hacemos, vemos y pensamos el arte en la época que es la nuestra, el juego estético, a pesar de su irreductible libertad, com-

porta en última instancia para Ranciére una seriedad en la cual resuena, no apenas la alegría democrática de obras circulando sin control para no importa quién, sino también, siempre y al mismo tiempo, el alerta que Benjamin hacía pesar sobre todos los monumentos de la cultura y las ruinas que el progreso deja a su paso.

Notas

¹ “Fundar el edificio del arte quiere decir definir un determinado régimen de identificación del arte. No hay arte, evidentemente, sin un régimen de percepción y de pensamiento que permita distinguir sus formas como formas comunes. Un régimen de identificación del arte es aquel que pone determinadas prácticas en relación con formas de visibilidad y modos de inteligibilidad específicos. La misma estatua de la diosa puede ser arte o no serlo, o serlo de una forma diferente según el régimen de identificación con que se la juzgue” (Ranciére, 2005, p. 18).

² Sobre ese horizonte de apuestas estéticas y políticas, la definición operativa de los regímenes ético y poético, en relación con los cuales se destaca el régimen estético del arte, no alcanza siempre el grado de definición que permitiría una confrontación productiva con otras formas de abordar y problematizar las categorías epocales en cuestión y, más importante, la caracterización de nuestro propio tiempo. Obras considerables como la de Erich Auerbach (puntualmente considerada por Ranciére en *Los nombres de la historia y Aisthesis*) o la de Hans Belting, pueden enriquecer considerablemente la revisión rancièriana, y en esa misma medida ayudarnos en la redefinición del espacio estético, en cuanto palco común para los modos de articulación de lo común y las formas de intervención artística.

³ Aunque es más probable que se trate de una consideración retrospectiva e, incluso, historicista: como si dijese, en el fondo, que “el arte”, tal como es identificado en el muy especial régimen que es el nuestro, no era reconocido como tal en el régimen ético. Volveremos a eso, pero dejemos nota de la subordinación de la caracterización de los regímenes que preceden al régimen estético del arte a este último (especie de construcción historiográfica asociada a la propuesta de redefinición de la época que es la nuestra más allá de las categorías de modernidad, posmodernidad, etc.).

⁴ “La retracción de uno es necesaria para la emergencia del otro. No se sigue que el segundo sea la forma transformada del primero” (Ranciére 2009, p. 29).

⁵ Para Rancière también es dudoso que sea posible deducir las propiedades estéticas y políticas de un arte a partir de sus propiedades técnicas; por el contrario, cree que el cambio asociado a la fotografía y al cine depende de un nuevo régimen de identificación de las artes que, al mismo tiempo, confiere visibilidad a las masas y permite que las artes mecánicas sean vistas como tales (Rancière 2009, p. 45-46). La revolución técnica viene después de la revolución estética, esencialmente ligada a la literatura del siglo XIX.

⁶ “La imagen cumplía múltiples funciones; además de definir al santo y honrarlo en el culto, también ejercía una función relacionada con el lugar donde residía. La presencia del santo local estaba, por así decirlo, condensada en una imagen corpórea, que tenía una existencia física, como un panel o una estatua, y una apariencia especial, como modelo de imagen, apariencia que la distinguía de las imágenes del mismo santo en diferentes lugares” (Belting, 2003, p. 16).

⁷ “Este proceso también se dio en el mundo católico, y no sólo como reacción a la crítica de la Reforma. En Holanda, la Reforma sólo se introdujo oficialmente a partir de 1568. No obstante, para aquel entonces ya la transformación de la imagen que hemos descrito se había dado desde tiempo atrás. Para conservar las exigencias de la imagen cultural en la era del arte, la Iglesia Romana tenía que establecer nuevas actitudes respecto de las imágenes. Los antiguos títulos tendían ahora a quedar reservados a las imágenes antiguas, que se consideraban reliquias de una época ya pasada. Estas reliquias siempre se concibieron como imágenes procedentes de los primeros periodos del cristianismo, y, de este modo, se usaron como refutación visible del concepto de tradición de la Reforma. En estos casos, se le dio al arte contemporáneo la tarea de suministrar la presentación efectiva de la imagen antigua. Éste fue un importante programa durante la Contrarreforma” (Belting, 2003, p. 18).

⁸ En relación con la cuestión del origen y la verdad de las imágenes, el trabajo de Belting también podría servir de mediación para comprender lo que está en juego en el régimen ético de las imágenes del punto de vista de su funcionamiento histórico intrínseco (y no simplemente desde la perspectiva de su apropiación crítica por Platón): “Las imágenes de María, por ejemplo, siempre se distinguían visiblemente entre sí, de acuerdo con las características atribuidas a las copias locales. Del mismo modo, los títulos de las antiguas imágenes son de carácter toponímico: nombran el lugar de un culto. Por lo tanto, la conexión entre imagen y culto, como vemos, abarca muchos aspectos. El recuerdo evocado por una imagen se refería tanto a su propia historia como a la de su lugar de origen. Se hacían copias con el fin de propagar la veneración de la imagen más allá de su propio lugar, aun cuando éstas reforzaran la relación entre el original y su propia localidad. Por consiguiente, el recuerdo ligado con el original se conservaba sin división. Las copias evocaban el original de una

imagen local famosa, la cual, a su vez, evocaba los privilegios que había adquirido dentro de su propia localidad (y para ella), a lo largo de su historia. En este sentido, la imagen y el recuerdo se convierten en un aspecto de la historia oficial. (...) Las leyendas que rodeaban los orígenes de imágenes famosas ayudaban a aclarar el valor de recuerdo que acabaron por adquirir a lo largo de su historia. Estas leyendas se referían a más que a las circunstancias históricas que garantizaban la apariencia auténtica de la persona retratada. El mito del origen también garantizaba el rango de una imagen particular, que se deducía de su edad (o de su origen sobrenatural)". (Belting, 2003, p. 16)

⁹ "No hay una especie de cesura histórica, en la cual la humanidad cambie tanto que quede irreconocible". (Belting, 2003, p. 18)

¹⁰ Cuando, por acaso, no se vio anteriormente el objeto representado, no es la imitación que causa placer, sino la ejecución, el color o cualquier otro motivo del mismo tipo (Aristóteles, 2007, 1448b).

¹¹ Por ejemplo, "la tragedia se distingue de la comedia en este aspecto: esta quiere representar a los hombres como inferiores, aquella como superiores a los de la realidad (Aristóteles, 2007, 1448a); "nada hay en común entre Homero y Empédocles, a no ser el metro; por eso será justo llamar a uno poeta y al otro naturalista, en lugar de poeta" (Aristóteles, 2007, 1447b).

¹² Horacio es, de hecho, irreductible en lo que respecta a las normas de decoro de las artes, a los "ritmos apropiados", etc. Fuera de eso, el arte se convierte para él en mera impostura: "Supongamos que un pintor decidiese ligar a una cabeza humana un pescuezo de caballo, juntar miembros de diversas procedencias y cubrirlos de plumas variadas, de tal suerte que la figura, de mujer hermosa encima, acabase en un hediendo pescado negro; al entrar a ver el cuadro, amigos, ¿ustedes conseguirían contener la risa? Créanme, Pisones, muy parecido con un cuadro así sería un libro donde se fantaseasen formas sin consistencias, como sueños de enfermo, de manera que el pie y la cabeza no combinasen uno con el otro" (Horacio, 2005, p. 55).

¹³ Esto es así porque los regímenes de identificación, tal como son definidos por Rancière, no son simplemente las formas ideológicas bajo las cuales pensamos el arte de forma acrítica; por el contrario, constituyen las condiciones de posibilidad (a priori histórico) gracias a las cuales las artes son producidas, vistas y pensadas.

¹⁴ Vale la pena notar que, en cuanto Rancière identifica esta mudanza en la revolución que protagoniza la literatura francesa del siglo XIX, Auerbach se retrotrae en su análisis a los evangelios cristianos. Auerbach propone como ejemplo el relato de la negación de Pedro (de acuerdo con la redacción de Marcos), en la que identifica la ausencia de cualquier regla de separación de estilos, comenzando por la conjunción de actores de extracción social particularmente baja y la más profunda problematidad y

tragedia del tratamiento: “Pedro no es una figura escénica que sirva sólo a la *illustratio*, como los soldados de Vibuleno y Percenio, caracterizados como simples granujas y trapaceros, sino una imagen del hombre, en su sentido más elevado, profundo y trágico. (...) Pedro, en cuyo testimonio está basada la narración, era un pescador, del más sencillo origen y educación, y las personas restantes que intervienen en la escena nocturna en el patio de la casa del gran sacerdote son criadas y no soldados. Pedro es sacado de la amable vulgaridad de su vida y llamado a desempeñar el papel más extraordinario” (Auerbach, 1996, p. 47) Auerbach resalta que una figura de tan humilde procedencia, así como la clase y el escenario del conflicto, son incompatibles con el estilo elevado de la literatura clásica antigua (nunca fueran escogidas como asunto principal de una exposición): “Trátase, en último término, de una acción policíaca y sus consecuencias, en la que intervienen gentes ordinarias del pueblo, lo que, todo lo más, puede ser concebible en la antigüedad como bufonada o comedia. (...) La antigua convención estilística se derrumba por sí sola, pues la actitud de las personas afectadas sólo puede ser descrita con la mayor seriedad, una samaritana o una adúltera cualquiera son sacadas de las circunstancias vulgares de su vida y puestas de pronto en presencia de Jesús, y la reacción de dichas personas en el instante reviste necesariamente una profunda solemnidad y a menudo un carácter trágico. La antigua regla estilística según la cual la imitación de la realidad, la descripción de episodios corrientes, sólo podía ser cómica (o en todo caso idílica) es, por consiguiente, incompatible con la representación de fuerzas históricas, en cuanto trata de plasmar concretamente las cosas, pues se ve obligada a penetrar en las profundidades de la vida cotidiana del pueblo, y debe tomar en serio lo que encuentra; y, viceversa, la regla estilística sólo puede subsistir allí donde se renuncia a plasmar visiblemente las fuerzas históricas o no se experimenta en absoluta la necesidad de hacerlo”. (Auerbach, 1996, pp. 48-49). En resumen, la escena de la negación de Pedro no cabe dentro de ningún género antiguo (demasiado seria para la comedia, demasiado vulgar para la tragedia, demasiado insignificante para la historiografía), haciendo saltar por los aires las normas de decoro y de estilo que reglaban lo que Rancière denominará régimen poético de las artes —el autor del Evangelio de Marcos desconoce la tradición poética, y habla de no importa quién, para no importa quién (“su relato se dirige a todos” (Auerbach, 1996p. 53), con toda la seriedad del mundo. Evidentemente, podría alegarse que se trata de una escena aislada. Laísa Roberta Trojaike observa que la caracterización del régimen estético del arte no constituye la determinación de un periodo histórico, y señala que Rancière reconoce la posibilidad de que escenas propias del régimen estético del arte puedan ser identificadas en toda la historia de la humanidad— apenas se trata de escenas raras, siendo que sólo a partir del siglo XIX se tornarían comunes, de acuerdo con un devenir democrático que es para Rancière la esencia de su definición última y el sentido de su funcionamiento.

¹⁵ Así como Rancière entra en una polémica con las determinaciones de la modernidad artística en términos de conquista de la autonomía del arte, también marca distancias con las interpretaciones que, en la senda de Benjamin, identifican la ruptura con el surgimiento de la fotografía y del cine –y, en general, con las potencialidades de la reproductibilidad técnica–.

¹⁶ Esto no quiere decir evidentemente que haya equivalencia entre anonimato político y anonimato estético. En el caso de Flaubert, por ejemplo, su literatura hace jugar un proceso de des-subjetivación que se opone a cualquier proceso de subjetivación de los anónimos –de ahí su afirmación de que le interesan menos los mendigos que los piojos que los devoran–. El plano de consistencia de las formas de individuación estética es el resultado en Flaubert de la implosión del plano de consistencia donde los sujetos políticos se definen destacando el contorno de los objetos comunes.

¹⁷ El concepto mismo de genio expresa esta identidad de los contrarios.

¹⁸ Al mismo tiempo, como en el caso de Flaubert, la desaparición total del autor, la anulación de su voz y de su estilo, de todas las marcas de la subjetividad-autor. Implica la casi indiscernibilidad de su escritura con la lengua común, la lengua de las vidas silenciosas. El libro sobre nada elabora su anonimato en una relación paradójica con los anónimos que constituyen el tema de sus libros. La vida ficticia de estos anónimos se expresa ella misma en un determinado proceso de subjetivación estética.

¹⁹ Lo anónimo no es una sustancia sino un proceso de distanciamiento puesto en cuestión permanentemente. “Es una relación de tres términos, de tres anonimatos: el anonimato ordinario de una condición social, el devenir-anónimo de una subjetivación política, el devenir-anónimo característico de un modo de representación artística. (...) Pensar la relación entre estética de la política y política de la estética, consiste en pensar la relación entre la subjetivación política de lo anónimo con el devenir-anónimo característico de la estética” (Rancière, 2005, p. 77). “No hay ninguna fórmula de resolución de esta tensión que ponga directamente la fuerza estética anónima al servicio de la fuerza colectiva de los anónimos. El espacio del arte merece la pena por la posibilidad que otorga al sujeto anónimo de la experiencia estética, el visitante, un individuo cualquiera que se mueve entre varios anonimatos, aquel que nunca sabe exactamente qué es lo que viene a buscar en este lugar y de quien los administradores del lugar no sabrán nunca qué es lo que ha encontrado exactamente. La fuerza igualitaria del ‘estado estético’ está ligada como siempre a la constitución de una forma de ‘ociosidad’, a una ruptura de la relación entre los fines y los medios que da lugar al juego. La lógica consensual es la lógica del direccionamiento, es decir de la identificación de los anónimos, de su estratificación en públicos específicos, portadores de demandas culturales diferenciadas. El riesgo de pensar la democracia estética sobre este modelo es permanente: apertura del interior hacia el exterior,

adaptación a los públicos y a las culturas. Es necesario oponer a esta división un metamorfismo que utilice la extraterritorialidad estética para poner en el lugar de los territorios definidos por la división consensual el juego entre las fuerzas disyuntivas de lo anónimo” (Rancière, 2005, p. 82).

²⁰ El arte se abre así a una distribución de lo sensible y una configuración de la experiencia estética que ya no presupone forma alguna de sobredeterminación, ofreciéndose a una experimentación no pautada por la distribución de los lugares para producir, ver o pensar las obras y las prácticas artísticas, ligando la obra de arte directamente al *afuera*.

²¹ Rancière atribuye esa caracterización a Schiller, en cuya obra tendría lugar la “escena original” de la estética.

²² “La propiedad de ser del arte en el régimen estético del arte ya no está dada por criterios de perfección técnica, sino por la asignación a una cierta forma de aprehensión sensible” (Rancière, 2005, p. 20).

²³ El estado neutro propio de la experiencia estética, en todo caso, no implica para Rancière que la experiencia estética tenga nada de acuerdo amistoso; por el contrario, manifiesta una tensión de contrarios (que el juicio sobre lo bello no resuelve): “El sujeto no disfruta serenamente de la forma. Es presa de una guerra interna en la que una autonomía se logra en detrimento de otra, de la autonomía *formal* del entendimiento y de la voluntad. Se halla atrapado debido a que la libre apariencia se encuentra en un estado contradictorio que es a la vez supremo reposo y suprema agitación. No es necesaria, en efecto, la potencia desencadenada por la naturaleza *sublime* para poner al sujeto en un estado contradictorio de atracción y repulsión. La diosa que lo atrae con su encanto lo repele al mismo tiempo con su autosuficiencia” (Rancière, 2010, p. 98).

²⁴ Rancière identifica esta articulación estética con la cuestión política en la *Crítica de la facultad de juzgar*, donde “la solución a la cuestión política planteaba como condición previa una forma de universalidad estética: la constitución de un *sensorium* común que permitiera ‘la comunicación recíproca de las Ideas entre las clases más cultivadas y las más incultas’, y que ofreciera el término medio entre el *refinamiento* de las primeras y la *originalidad* de las segundas, entre la *cultura superior* y la *simple naturaleza* [Kant, *Critique de la faculté de juger*, tr. A. Philonenko, Vrin, 1979, p. 177]” (2010 [2004], p. 95).

²⁵ La aproximación de Rancière a la estética siempre tuvo como horizonte esta dimensión política que reconoce en Schiller en quien la potencia de la experiencia estética se encuentra asociada al valor de esa experiencia como principio de una comunidad emancipada. “En el análisis kantiano, el libre juego y la apariencia libre suspenden el poder de la forma sobre la materia, de la inteligencia sobre la sensi-

bilidad. Estas proposiciones filosóficas kantianas, Schiller las traduce, en el contexto de la Revolución Francesa, en proposiciones antropológicas y políticas. El poder de la “forma” sobre la “materia”, es el poder del Estado sobre las masas, es el poder de la clase de la inteligencia sobre la clase de la sensación, de los hombres de la cultura sobre los hombres de la naturaleza. Si el “juego” y la apariencia estéticas fundan una comunidad nueva, es porque son la refutación sensible de esta oposición entre la forma inteligente y la materia sensible que constituye en definitiva la diferencia entre dos humanidades”. “El escenario de la revolución estética se propone transformar la indecisión estética de las relaciones de dominio en principio generador de un mundo sin autoridad” (Rancière, 2005, p. 26).

²⁶ “La soledad de la obra contiene una promesa de emancipación. Pero el cumplimiento de la promesa consiste en la supresión del arte como realidad aparte, en su transformación en una forma de vida” (Rancière, 2005, p. 25).

²⁷ Al nivel de las obras, esa restitución se refleja en la afirmación de una ambigüedad esencial, de una distancia insalvable entre la proposición de una obra y los efectos de la misma en el espectador. Luego, la obra es el objeto de un disenso sin resolución posible.

²⁸ “La forma esticomitia dada por Brecht a una discusión sobre coliflores denunciaba los intereses ocultos tras las grandes palabras. Los billetes de autobús, resortes de relojería y otros accesorios pegados sobre los lienzos dadaístas ridiculizaban la pretensión de un arte al margen de la vida. Las latas de sopa o las pastillas de jabón Brillo introducidos por Andy Warhol en el museo denunciaban las pretensiones al aislamiento del gran arte. Las mezclas entre imágenes de estrellas de cine e imágenes de guerra realizadas por Wolf Vostell mostraban el lado sombrío del sueño americano. Las imágenes de *homeless* proyectadas por Krzysztof Wodiczko sobre los monumentos americanos denunciaban la expulsión de los pobres del espacio público; los trozos de cartón pegados por Hans Haacke a las obras de los museos ponían en evidencia su naturaleza de puros objetos de especulación, etc.” (Rancière, 2005, p. 39).

²⁹ “Por un lado, la política no es la simple esfera de acción que vendría después de la revelación estética del estado de las cosas. Tiene su estética propia: sus modos de creación disensuales de escenas y de personajes, de manifestaciones y de enunciaciones que se distinguen de las creaciones del arte y se oponen incluso en ocasiones a ellas. Por el otro, la estética tiene su política, o mejor dicho su tensión entre dos políticas opuestas: entre la lógica del arte que se convierte en vida al precio de suprimirse como arte y la lógica del arte que hace política con la condición expresa de no hacerla en absoluto. El arte crítico es entonces un arte que negocia la relación entre las dos lógicas estéticas: entre la tensión que empuja al arte hacia la vida, y la que separa la sensorialidad estética de las otras formas de experiencia sensible. Debe

tornar prestado a las zonas de indistinción entre el arte y las otras esferas las conexiones que provocan la inteligibilidad política. Y debe tornar prestado al aislamiento de la obra el sentido de heterogeneidad sensible que alimenta las energías políticas del rechazo. (...) La combinación de estas dos fuerzas adquiere necesariamente la forma de un ajuste de lógicas heterogéneas” (Rancière, 2005, p. 34).

Referencias

- ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BELTING, Hans. “Semejanza y presencia. Una introducción a las imágenes antes de ‘la era del arte’”. En: *Revista Artes*, Núm. 5, Volumen 3, enero-junio, 2003.
- HORACIO. “Epistula ad Pisones”. En: Aristóteles, Horacio, Longino. *A poética clásica*. São Paulo, Editora Cultrix, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*, São Paulo, Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *A revolução estética e seus resultados*. São Paulo: Projeto Revoluções, 2011. Disponible en: <http://www.revolucoes.org.br>
- RANCIÈRE, Jacques. “Schiller y la promesa estética”. En: Rivera, A. (ed.). *Schiller, arte y política*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de publicaciones, 2010.
- RANCIÈRE, Jacques. *Sobre políticas estéticas*. Barcelona, Bellaterra, 2005.
- RIVERA, Antonio. “La distancia estética. Potencia y límites de la relación entre arte y democracia”. En: Rivera, A. (ed.). *Schiller, arte y política*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2010.



Recepción: 15 de noviembre de 2016

Aceptación: 28 de junio de 2017

Dossier

UNA IZQUIERDA SOCIOLÓGICAMENTE ILUSTRADA COMO ALTERNATIVA

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

En el presente trabajo trataré de comentar la pregunta de si hoy en día todavía se puede justificar una posición de izquierda. Me concentraré primero en algunos aspectos cognitivos argumentando que una posición de izquierda pudiese ser útil, aunque sea para entender al capitalismo global actual y su cultura neoliberal. Después voy a discutir la necesidad de repensar una posición de izquierda emancipada de un marxismo ortodoxo. Encuentro una posibilidad en una izquierda sociológicamente ilustrada, una idea que se inspira en un texto de Luis Salazar Carrión.

Palabras clave: izquierda, marxismo, teoría social, capitalismo global, neoliberalismo.

A Sociologically-enlightened Left as an Alternative

The present paper addresses the question of whether a leftist position can still be justified in today's world. It focuses, first, on certain cognitive aspects to construct the argument that a leftist position can be useful even if only to help us better understand current global capitalism with the neoliberal culture that accompanies it. In the second part, I discuss the need to rethink a leftist position somewhat emancipated from orthodox Marxism. I find a promising idea in the possibility of a sociologically-enlightened left, inspired in a text by Luis Salazar Carrión.

Keywords: the left, Marxism, social theory, global capitalism, neoliberalism

Oliver Kozlarek

Es doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín y doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Entre sus libros publicados se destacan: *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos, 2007; *Octavio Paz: Humanism and Critique*, Bielefeld: Transcript, 2009; con Jörn Rüsen: *Humanismo en la época de la globalización*, Buenos Aires: Biblos, 2009; *Moderne als Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in globalen Moderne*, Bielefeld: Transcript, 2011 (traducción: *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas para una teoría social humanista en la modernidad global*, México: Siglo XXI, 2014); con Jörn Rüsen y Ernst Wolff: *Shaping a Human World. Civilizations - Axial Times - Modernities - Humanisms*, Bielefeld: Transcript, 2012; y *Multiple Experiences of Modernity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Kozlarek ha sido profesor e investigador invitado en la *New School for Social Research*, *Stanford University*, *Columbia University* y la *Universidad Libre de Berlín*. Es profesor e investigador de tiempo completo de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI nivel III).

Introducción

Hace 25 años se publicaron en México las memorias del así llamado “Coloquio de Invierno” organizado por Carlos Fuentes. El “Coloquio” complementó de alguna manera el encuentro “La experiencia de la libertad” organizada por un grupo de intelectuales y académicos vinculados a la revista *Vuelta* y su director Octavio Paz y que se llevó a cabo unos años antes. La convocatoria de estos dos eventos es impresionante. Escritores, científicos sociales, filósofos e intelectuales de muchos países del mundo se reunieron en las dos ocasiones en México para evaluar las consecuencias de los acontecimientos de finales de los años 1980 y principios de la nueva década de los 90.

La palabra que más claramente recogía las preocupaciones, además de las esperanzas de ambos eventos, es la de la democracia. Tal como lo decía Carlos Fuentes en la introducción de las memorias: “La unificación de Alemania. Los cambios internos en la Unión Soviética”, pero también “La transición hacia la democracia en América Latina” (Fuentes 1992: 12) ocupan los primeros lugares en la lista de las razones que explicaron el entusiasmo que acompañaba la organización de ambos eventos.

Hoy a 25 años de las palabras de Fuentes la situación es otra. El entusiasmo por la democracia que en México se compartía con la mayoría de los países del mundo dio lugar a un ambiente de incertidumbre que se fomenta en una realidad de creciente desigualdad en virtualmente todas las sociedades del mundo y no en última instancia en brotes de violencia que parecen instalarse en la cotidianidad de cada vez más sociedades. Por si eso fuera poco, la situación actual está acompañada por una creciente desconfianza en las instituciones políticas y en quienes las representan: la así llamada “clase política”. Si tuviéramos que nombrar una fecha para referirnos a esta conciencia de desencanto tendríamos que seleccionar

probablemente la del 2008. El año de la “crisis financiera” revela mucho más que un problema técnico económico. En él se manifiesta también el desenlace de una apuesta política, social, económica y cultural que desemboca en el capitalismo neoliberal global de nuestros días.

Pero puede decirse algo más: 2008 es también el año de un despertar. En él no solamente se manifiesta el fracaso de un sistema económico que está conduciendo de una crisis a la otra (Streeck 2015), sino también la perplejidad con la que desde las ciencias sociales y culturales observamos y comentamos esta situación desde hace décadas.

En las siguientes líneas quisiera presentar algunas razones a favor de la necesidad de que las ciencias sociales y culturales se aseguren de nueva cuenta de una crítica del capitalismo en su forma neoliberal global que domina nuestro mundo, asimismo, sostengo que esta tarea requiere de una posición teórica desde la izquierda. Entiendo por “izquierda” una posición que se arraiga en los valores de la modernidad. Me parece que esta apuesta es la única alternativa a los fundamentalismos religiosos y posiciones de la derecha, pero también a un neoliberalismo que ha llegado a sus límites (Crouch 2011; Streeck 2017). En vez de jugar con los miedos y las frustraciones de cada vez más personas que quedan excluidas de los beneficios de un mundo que produce cada vez más riqueza, las aspiraciones de la izquierda pudieran producir alternativas verdaderas en el marco de una civilización moderna y global que también se debe a tantas luchas de resistencia y de emancipación que se sedimentaron no solamente en la memoria histórica sino también en las instituciones sociales.

En lo que sigue voy a prestar atención sobre todo a ciertos retos teóricos. Con el fin de dilucidar éstos me refiero a una posición contraria a la que aquí trato de proponer y que encontré en un artículo del sociólogo Armin Nassehi. El texto de Nassehi representa una reacción a los brotes de violencia de algunos grupos de la izquierda durante la cumbre de la G-20 que se celebró en la ciudad alemana de Hamburgo a principios de julio de este año.

¿La izquierda como error cognitivo?

En su artículo Nassehi no solamente desacredita justificadamente los actos de violencia, también se expresa en contra del tipo de crítica al capitalismo que pretende avalar dichos actos. El problema de la violencia y de su justificación radica, según Nassehi, en el hecho de que la izquierda no entiende la “complejidad” del mundo actual. Dicho de otra manera: la insistencia en la crítica del capitalismo y consecuentemente en la justificación de algo que se pudiera llamar todavía hoy día “izquierda” expresa más que cualquier otra cosa un error cognitivo.

La violencia es “atractiva”; ella tiene una ventaja sobre otras formas de comunicación ya que “[...] ella produce efectos que la comunicación y los argumentos ya no pueden revocar” (Nassehi 2017: 2). Esto significa también que la violencia no requiere de mucha interpretación: “Ella presenta muy pocos problemas hermenéuticos”, impone hechos que no tienen que ser interpretados. O dicho de otra manera: la violencia aparece como un recurso para cortar las vías de interpretación y de discusión de asuntos complejos al imponerse a través de una suerte de facticidad inmediata. En este sentido la violencia de la izquierda corta las vías de la interpretación y consecuentemente de la comprensión.

Pero Nassehi parece sugerir en su artículo algo más: la violencia de la izquierda es para él también una expresión más de la *Spaßgesellschaft* (sociedad de la diversión). La izquierda aparece entonces no solamente como notoriamente impositiva y autoritaria, sino también como parte de aquello en contra de lo que ella supuestamente lucha; un hedonismo radical que no obedece a motivaciones éticas o morales. Al desviarse de la crítica de la violencia hacia un juicio general sobre *la* izquierda como una causa ya perdida, los argumentos de Nassehi se acercan mucho a la propaganda de grupos de la derecha. Uno recuerda aquí inmediatamente la imagen de la izquierda que caricaturiza la maquinaria propagandística de la “*alt-right*” (Richard Spencer) en EE.UU. que cuenta entre uno de sus agitadores más influyentes a Stephen Bannon.¹

Me parece que este tipo de deslices en la retórica de Nassehi son desafortunados y comprueban una suerte de laxitud en la argumentación, aunque no se deben a una convicción derechista. Pero es posible que Nassehi no entienda las implicaciones de sus argumentos. En su artículo expresa su extrañamiento sobre la “simpatía” que muchos parecen tener para la izquierda y concluye: “justicia global, la lucha en contra de la pobreza y de la precariedad, la lucha en contra de la militarización, el mejoramiento ecológico y finalmente el reconocimiento de la igualdad de las exigencias. Nadie puede seriamente estar en contra de este tipo de exigencias y metas” (Ibid. 3). Pero el problema que tenemos hoy día es justamente que hay muchos que se oponen a esta lista de prioridades. Es posible que nos encontremos en un momento decisivo de una “guerra cultural” (Reckwitz 2016) en la cual la cultura con la que se identifica la izquierda –por lo menos la mayoría de sus tendencias–, así como su insistencia en la lista de prioridades que identifica Nassehi, se encuentra a la defensiva, agachada bajo las embestidas de una cultura cada vez más reaccionaria que se apodera de las instituciones políticas más importantes del mundo y a las que se ofrecen como alternativas los fundamentalismos religiosos y los populismos. ¿No podemos pensar que la simpatía con la izquierda que algunos aparentemente todavía expresan se debe más bien a una decisión a favor de una civilización que se encuentra cada vez más arrinconada?

No obstante, hay otro tema que a Nassehi no parece gustarle, a saber: la crítica al capitalismo que las izquierdas tradicionalmente colocan en sus agendas. Una vez más Nassehi diagnostica una suerte de ceguera cognitiva (Nassehi 2017: 4). Como provocación entiende él la fórmula “desahacerse del capitalismo”, ya que se trata cuando mucho de un “significante vacío”: “la raíz de todo lo malo se puede llamar así, sin que se pudiera determinar con exactitud lo que esto significa, ni cómo se puede lograr” (Ibid. 5). Nassehi insiste: nuestro mundo es “complejo” y en contra de la complejidad “no se puede protestar con tanta facilidad como en contra de un grupo de 20 personas, cuyos rostros son estilizados como todo lo que no funciona” (Ibid. 7).

Finalmente, Nassehi parece admitir que se necesitan “nuevas formas de pensamiento”. Sin embargo, éstas no pueden ser anti-capitalistas, ya que el mundo bajo el capitalismo se había convertido en un lugar en el cual muchos indicadores demuestran que la vida de las personas ha mejorado significativamente. Una tarea importante sería entonces tratar de entender los procesos de mejoramiento para extraer de estas dinámicas los impulsos para que las cosas sean aún mejor. Nassehi concluye: la “abolición del capitalismo” no puede ser la solución (Ibid. 9).

Existen varios problemas con la argumentación de Nassehi. Quisiera concentrarme solamente en algunos de ellos.² Posiblemente el problema central es la falta de sentido histórico. Como hemos visto, Nassehi se refiere a aquello que funciona bien en nuestras sociedades capitalistas, aunque muchas de las cosas verdaderamente “buenas” tienen que ver con el hecho de que “la izquierda” ha sido una fuerza social y política histórica que logró contener al capitalismo y hacerlo “socialmente aceptable” (*sozialverträglich*) (Eley 2002). El caso de Alemania occidental –creo que Nassehi se refiere sobre todo a este ejemplo– ha sido excepcionalmente claro al respecto. Sería atrevido pensar que el éxito hubiese sido el logro del capitalismo. Más bien, en este país se estableció un sistema híbrido que apostaba tanto a las capacidades autorreguladoras del mercado como a la intervención necesaria por parte del Estado. Podemos decir que ha sido justamente la crítica del capitalismo la que ha producido herramientas que ayudan a controlar los “mercados” y a los grandes corporativos, habilitando de esta manera sociedades con niveles relativamente altos de justicia social. En este sentido, una radicalización de ciertos sectores de la izquierda pudiera también indicar que los logros de las luchas históricas de las izquierdas están hoy día amenazados como nunca antes.

Es posible pensar que los ya mencionados problemas cognitivos están relacionados con estos desarrollos. El desmantelamiento de los programas de política social en virtualmente todos los países de la Tierra está en marcha desde hace más de tres décadas. Pero los adultos jóvenes de unos 30 años de edad solamente conocen una cultura: una cultura neo-

liberal que justifica los grados de desigualdad social como parte de la “naturaleza” humana. En este sentido, lo que hoy día parece muy “complejo” es relativamente sencillo: de lo que se trata es acumular lo más que se pueda sin ningún tipo de escrúpulos. Bajo la máscara semántica de la complejidad se esconde quizá solamente la dificultad de entender este tipo de cinismo desafortunado.

En este sentido Nassehi tendría razón cuando dice: “Necesitamos formas de pensamiento que reconozcan que las sociedades se deben regular de manera más inteligente” (Ibid. 9). Pero, ¿dónde está la inteligencia en repetir una y otra vez que las cosas en nuestro mundo son muy “complejas”, que el capitalismo ha traído muchas cosas buenas y que no necesitamos de una izquierda?

Aquí quisiera adelantar algunas ideas que nos permiten entender que la “crítica del capitalismo” desde la posición de una izquierda no es sólo deseable sino absolutamente necesaria justamente para *entender* el mundo actual. En este sentido me parece que sería substancial rescatarla y defenderla por dos razones significativas: 1. Existe claramente una relación importante entre los logros históricos de una izquierda que surgió de la lucha obrera y lo que se ha arraigado final y consecuentemente en los valores fundamentales de nuestra civilización, los cuales la versión neoliberal³ del capitalismo no solamente niega sino también destruye de manera sistemática. 2. Ante la proliferación de coqueteos con la crítica al capitalismo desde diversos campos –me refiero sobre todo tanto a diversos movimientos fundamentalistas religiosos como a los movimientos populistas de la derecha–, una crítica del capitalismo desde la izquierda sería posiblemente la única opción para intervenir en las actuales “guerras culturales” (véase: Kozlarek 2017; Reckwitz 2016) que no estaría dispuesta a renunciar a los valores que más profundamente se arraigan en nuestra civilización.

Esto obviamente no justifica los actos de violencia y vandalismo perpetuados en nombre de la izquierda en Hamburgo o en otras partes del mundo, sin embargo, creo que estaría bien si pudiéramos contar en el

mundo actual con una izquierda ilustrada por un análisis inteligente y suspicaz, una izquierda consciente de sus tradiciones y de sus valores y una izquierda que sabe articular sus ideas y sus intuiciones en discursos que logran contrarrestar los múltiples ataques a nuestra civilización.

En lo que sigue quisiera dedicar algunas reflexiones a la comprensión de la izquierda desde una perspectiva epistemológica.

La realidad y la necesaria hipótesis de la emancipación

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención.

El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención (...).
(Adorno 2004: 250)

Puede decirse que la fórmula “deshacerse del capitalismo”, tal como la detecta Nassehi en los grupos de la izquierda de Hamburgo, realmente es una fórmula vacía. Pero, ¿qué tal si asumirla fuera la única posibilidad para entender nuestro mundo actual? Así lo intuye Adorno en una famosa frase de su *Mínima Moralía*, la cual hemos reproducido en el epígrafe que abre este apartado.

La “luz mesiánica” cumple aquí dos funciones: es la capacidad de ver el mundo desde una perspectiva de la posibilidad de otro mundo. Lo que Adorno quiere decir es que entender las cosas es solamente posible si nos imaginamos un pensamiento verdaderamente libre y esto significa: un *pensamiento* que se sitúa en la negación de lo que es. Esta clave de la “crítica” la expresó Kant haciéndose valer de su imagen del “giro copernicano”. “Deshacerse del capitalismo” representaría, entonces, la negatividad necesaria que desde un acto de emancipación epistemológica abre el camino para ver *nuestro mundo* desde una alteridad cognitiva.

Pero también –y posiblemente de manera más importante– podemos decir que la negatividad radical es una suerte de emancipación en y a través del pensamiento. Es sobre todo una emancipación frente a los dispositivos ideológicos del mundo existente; en nuestro caso: el capitalismo neoliberal global.

Sigue siendo la idea de que hayamos llegado realmente al “fin de la historia” la que fomenta los diversos dispositivos ideológicos. Pareciera que cuestionar esta convicción es hoy día visto como sacrilegio. Que la ideología del “fin de la historia” perdura tiene que ver también, si no en primer lugar, con las tragedias humanas relacionadas con las experiencias de construir alternativas al capitalismo. Es comúnmente aceptado –también en la izquierda– que estas alternativas fracasaron. Pero, ¿no podemos decir que someter a la evaluación de procesos históricos muy sofisticados a una fórmula tan reducida que solamente distingue entre fracaso y éxitos ya sería un error?

Podemos hacernos valer de Alain Badiou y preguntar: ¿qué tal si la “hipótesis del comunismo” sigue vigente justamente como hipótesis, es decir: no como algo que ya había encontrado una forma histórica realizada? Para liberar el potencial epistemológico alternativo sería importante desvincular la categoría del comunismo de los fracasos *históricos* los intentos de realizarlo.

Badiou se pregunta en este sentido:

¿Qué exactamente queremos decir con “fracaso” cuando nos referimos a una secuencia histórica que experimentó con esta o aquella forma de la hipótesis comunista? ¿Qué exactamente queremos decir cuando decimos que todos los experimentos socialistas que ocurrieron bajo el signo de esta hipótesis terminaron en un “fracaso”? ¿Qué es un fracaso total? Con lo que queremos decir: ¿hace éste necesario abandonar la hipótesis misma y renunciar a todo el problema de la emancipación? ¿O ha sido un fracaso relativo? (Badiou 2010: 6).

Entiendo la “hipótesis del comunismo” entonces como una suerte de dispositivo cognitivo no utópico. Ella no pretende enseñar el camino hacia una sociedad mejor. Más bien obliga a entender a este capitalismo

realmente existente. “El comunismo sigue siendo el horizonte, el único horizonte, desde el cual se puede no solamente juzgar sobre lo que pasa hoy día, sino también desde el cual se puede analizarlo adecuadamente [...]” (Žižek 2016: 44).

Una vez más: la meta es cognitiva; en contra de las teorías de la complejidad presuponemos que el mundo actual es comprensible a pesar de la complejidad que lo caracteriza.

La crisis del marxismo y la orfandad de la izquierda

*Estamos en un tiempo de incertidumbre y confusión.
El colapso del comunismo debía haber abierto
nuevas oportunidades para la izquierda democrática,
pero sus efectos inmediatos han sido la
emergencia de preguntas sobre las ortodoxias
(no solamente comunistas) de la izquierda.
(Walzer 1992: 466).*

La idea del “fin de la historia” está relacionada con el “fin del socialismo realmente existente”. Una de las consecuencias de lo último ha sido la culminación de la crisis del marxismo,⁴ la cual ha provocado que una parte de la izquierda se quedara sin teoría, sin narrativa o, simplemente: sin palabras. Ahora bien: ¿por qué significa el fin del socialismo de corte soviético el fin de la historia como tal? ¿Qué tiene este acontecimiento que ver con la validez de la teoría marxiana? Y ¿por qué significa todo esto un golpe del cual la izquierda todavía hoy día, unos 30 años después, no se puede recuperar?

No voy a ocuparme aquí de la primera pregunta porque estoy convencido de que esto ya se viene discutiendo con mucho detenimiento desde hace tiempo. No obstante, en lo que sí voy a reparar unos momentos es en las siguientes preguntas: ¿qué tiene que ver el “fin del socialismo realmente existente” con la validez de la teoría de Marx? Pues, en principio, no mucho. La pretensión de Marx no era la de construir

una teoría acabada del socialismo, sino la crítica de la economía política; se dedicaba a analizar el capitalismo (véase Hoff 2009: 13). En este sentido, una pregunta más acertada tendría que ser si las herramientas de análisis que Marx había propuesto todavía permiten entender aunque sea algunos aspectos del capitalismo neoliberal global que domina el mundo actual. Es interesante notar que este tipo de discusiones apenas parecen promoverse (Jaeggi/Loick 2013; Streeck 2015) después de muchos años en los cuales incluso la Teoría crítica limitaba sus referencias a la teoría de Marx a un mínimo.

Aquí surge otra pregunta: ¿por qué se distanciaba la izquierda de la teoría de Marx? Este tipo de preguntas ocuparon la izquierda en diferentes partes del mundo, entre estos también en México, desde los años 1980. En un texto de 1986 Luis Salazar articulaba en una reflexión auto-crítica muy inteligente su convicción de que los representantes del marxismo se limitaban a sí mismos al seguir pensando que “pudiera existir una sola resistencia negativa a los poderes dominantes, seguir creyendo en las virtudes liberadoras de la mera espontaneidad de la lucha popular [y] al seguir reduciendo la labor teórica a simple denuncia contestataria” (Salazar Carrión 1986: 9). Puede decirse que las tendencias posteriores, la multiplicación de preocupaciones de la izquierda (véase Lessenich 2017), han modificado esta situación. Pero también es cierto que algunos de los temas con los que clásicamente la izquierda se identificaba se perdieron de vista. El así llamado “cultural turn” desvió la atención de problemas de justicia social hacia problemas culturales y de identidad (véase Smulewicz-Zucker/Thompson 2015). Ante este escenario el regreso a la crítica a la economía política –por ejemplo, en la obra de Wolfgang Streeck (2015)– parece como un verdadero redescubrimiento de una dimensión de la crítica abandonada durante muchas décadas. Cabe enfatizar que no se trata de regresar a un marxismo y mucho menos al marxismo dogmático. Streeck subraya en referencia a su propia obra: “Si esto es “marxista” o “neo-marxista” me es totalmente indiferente y no tengo el deseo de entrar en esto” (Ibid. 23). Más bien, de lo que se

trata es de reactualizar discusiones no en última instancia teóricas que han estado monopolizadas durante mucho tiempo por el marxismo dogmático. Se trata, entonces, también de reanimar las discusiones de una crítica de la izquierda y de su relación con el marxismo y de la teoría de Marx. O, dicho de otra manera, se trata de un proceso de emancipación de la izquierda de un marxismo dogmático y ortodoxo.

En este sentido, en 1986 Luis Salazar señaló un problema en la auto-comprensión de una izquierda que cultivaba el “mito marxista”, esto es: la creencia de que “existe una relación inmediata y natural”, una “unidad necesaria (en el sentido lógico) entre clase obrera, socialismo y teoría marxista” (Salazar 1986: 7). Esto significa también que la izquierda marxista misma debe haber pensado que el fin del “socialismo realmente existente” significaba el fin del marxismo.

La culminación de la crisis del marxismo que se produce con el fin del “socialismo realmente existente” es, entonces, un problema que se arraiga en la tradición del marxismo mismo. Se trata de la autodestrucción de una casta de intelectuales y académicos que mantuvieron una suerte de monopolio de interpretación no solamente respecto a la teoría de Marx, sino del pensamiento y de las prácticas políticas de la izquierda en términos generales de manera totalmente hermética e intolerante a cualquier tipo de disidencia.

Ahora bien, el impacto que tenía el fin del socialismo realmente existente sobre la izquierda marxista ha sido bien documentado: “Nada tan cataclísmico ha ocurrido antes en la historia del marxismo como el colapso del comunismo en Europa Oriental y en la Unión Soviética entre 1989 y 1991. Su importancia para el marxismo no debe ser subestimada” (Gamble 1999: 1).

Es posible decir que la canalización de potencialidades de descontento y frustraciones ante las consecuencias humanas del capitalismo neoliberal global hacia grupos de la derecha o de diferentes fundamentalismos religiosos está relacionada con estos desarrollos desafortunados de la izquierda. Sabemos que las personas que encuentran algún atractivo

en las corrientes del populismo de la derecha, así como muchos de los seguidores y de los simpatizantes con los grupos del fundamentalismo islámico, se nutren también de una difusamente articulada exigencia de más justicia (Žižek 2016: 161).

Ante estas tendencias la decisión de abandonar la izquierda sería una de las decisiones más trágicas de nuestros tiempos. Pero, ¿cómo podríamos entender una izquierda actualizada?

Una izquierda sociológicamente ilustrada

Lo importante, así, no es ya solamente la cuestión de la presunta científicidad de la sociología, sino la de los efectos prácticos, institucionales, que implica la emergencia de esta disciplina.
(Luis Salazar Carrión)

Quisiera referirme una vez más al ya citado artículo de Luis Salazar del año 1986. El texto apareció en el primer número de la revista *Sociológica* de la UAM-Azcapotzalco. Me parece que esta revista y particularmente el primer número representaban el interés que dominaba en la sociología en México en esos momentos y que solamente puede entenderse como el intento de recalibrar las herramientas teóricas más allá del marxismo.

En este sentido la propuesta de Salazar es interesante ya que, enfocándose en tres figuras centrales de la sociología —a saber: Emile Durkheim, Max Weber y Talcott Parsons—, procura mostrar que la sociología o, mejor dicho: la teoría sociológica, puede tomar el lugar del marxismo. De Durkheim se puede aprender lo que Marx trataba de aplicarle a Hegel, a saber: como el pensamiento puede vincularse realmente con las realidades sociales dadas y bajar las ideas a nivel de estas realidades. Pero lejos de recaer sobre una posición burdamente positivista, Salazar destaca cómo la teoría de Durkheim mantiene el tacto en las realidades sociales, y cómo al mismo tiempo pretende orientar estas sociedades normativa-

mente. Lo que Salazar rescata de Durkheim es, entonces, no solamente la presunta científicidad de la sociología, sino la de los “efectos prácticos, institucionales, que implica la emergencia de esta disciplina” (Salazar 1986: 9). De esta manera Salazar demuestra un interés en las “consecuencias políticas” del surgimiento de la investigación sociológica.

De Max Weber rescata otra inquietud: un interés en los procesos sociales, pero “nunca como tendencia fatal” (Ibid. 11). Dicho de otra manera: en contra de la teleología del marxismo, Salazar encuentra en Weber un llamado a agudizar los sentidos para los procesos y las dinámicas sociales reales que se pueden observar en las sociedades modernas. Ciertamente, en este contexto aparece la centralidad de la categoría de la racionalidad en la obra de Weber. Sin embargo, Salazar la entiende desde su “uso doble”: “ella no sólo caracteriza un modo de funcionamiento del discurso teórico, sino también un modo de funcionamiento de la cultura occidental que incluso la distingue radicalmente de otras culturas” (Ibid.). La racionalidad moderna no se limita al afán de la máxima ganancia, más bien se refiere a la pretensión de controlar y regular los procesos sociales. Es en este sentido que las ciencias sociales adquieren un carácter especial: son resultado de la racionalidad moderna y, al mismo tiempo, procuran intervenir en el ordenamiento racional de la vida social.

La culminación del discurso sociológico la encuentra Salazar en la síntesis de Durkheim y Weber tal como la expresa el sociólogo estadounidense Talcott Parsons. Es especialmente en esta obra en la cual Salazar detecta la convicción de que la sociología se convirtiera en un discurso que acompaña y orienta los procesos institucionales de las sociedades modernas: “el discurso funcionalista no sólo es la justificación *a posteriori* de una política, sino también y sobre todo un dispositivo constituyente de las prácticas de modernización e institucionalización” (Ibid. 12). La sociología ha devenido, en esta genealogía de Salazar de 1986, un discurso de las instituciones mismas. En él los procesos y las dinámicas institucionales adquieren, por así decirlo, su propia voz.

Es evidente aquí el cambio dramático en la asignación de los papeles protagónicos en los procesos sociales. Mientras el marxismo esperaba la transformación radical de la sociedad a través de la lucha de clases, la propuesta de Salazar deposita su esperanza en los sociólogos; ellos son los que deben dar una voz a los procesos institucionales de las sociedades modernas. En este sentido los sociólogos no son intelectuales “libremente flotando”, sino personas comprometidas con las instituciones de la sociedad.

¿En qué sentido es esta propuesta una propuesta de la izquierda? Según Salazar la teoría de Parsons solamente se puede entender en el contexto político y social organizado por un Estado social. Ciertamente, a mediados de los años 1980 este tipo de modelo se encontró en una profunda crisis, tanto teórica como políticamente. Pero Salazar parece pensar, asimismo, que recuperar la iniciativa desde la sociología puede conducir a una recuperación también de un funcionamiento más democrático y justo a nivel institucional.

A pesar de que Salazar se remonta en su propuesta para una sociología de la izquierda en última instancia en las mismas fuentes que Nassehi (como discípulo de Luhmann), a saber: en la teoría social de Talcott Parsons, los resultados de las reflexiones políticas de los dos no pudiesen ser más opuestos. Donde Nassehi repite una y otra vez la complejidad de las sociedades actuales, Salazar insiste en la responsabilidad, pero también en la capacidad de los sociólogos para orientar los procesos institucionales de tal manera que políticas diferentes a las neoliberales pudiesen ser posibles. En vez de negar la necesidad de la izquierda, Salazar invita a revitalizar la posibilidad de una izquierda para recuperar una agenda política y social profundamente arraigada en los valores de la justicia social y comprometida con las instituciones sociales —no con este o aquel grupo de personas que se distingue de otros por cuestiones de identidades étnicas, nacionales o culturales—. Una izquierda sociológicamente ilustrada no solamente sería una respuesta al descontento de un Nassehi sino posiblemente también a los desarrollos tóxicos de los fundamentalismos religiosos y los nuevos populismos. En ella se rearticularía la

responsabilidad con las instituciones sociales históricamente crecidas y los valores en ellas depositadas.

La necesaria crítica del capitalismo y el regreso a la modernidad

Una sociedad capitalista, o una sociedad que está habitada por una economía capitalista, es una sociedad que tiene que solucionar permanentemente el modo en que se conectan e interactúan sus relaciones sociales económicas, sus relaciones de producción e intercambio específicas, con sus relaciones sociales no económicas.

(Wolfgang Streeck 2017: 240)

¿En qué resultaron las iniciativas de orientar a la izquierda a través de la sociología? Para el caso de México podemos decir que ya desde los años 1980 se destacaron por debates teóricos muy efervescentes. Lidia Girola y Gina Zabłudovsky describen esa época como “[...] una década de búsqueda que implica por un lado una revisión de los esquemas aceptados anteriormente y por otro la lectura ávida de autores que por una u otra razón no habían entrado a México” (Zabłudovsky/Girola 1995:173). También Fernando Castañeda reconoce esta apertura a debates “meta-teóricos, epistemológicos y filosóficos” a través de los cuales se “fomentaba una actitud intelectual de ambiciones teóricas y filosóficas [...]” (Castañeda 2004:188s.).

Puede decirse que también en otras partes del mundo los años 1980 y sobre todo los 1990 se destacaron por una intensificación significativa de debates teóricos. Hay por lo menos dos debates que claramente coinciden con los acontecimientos de finales de los años 1980 que culminaron en la preocupación por la “globalización”, así como en renovadas concepciones de “modernidad” (véase Kozlarek 2014).

Sin embargo, la propuesta de Salazar no se limitaba en reanimar simplemente los debates teóricos, más bien pretendía que recordar ciertas tradiciones del pensamiento sociológico como alternativa a un marxismo ortodoxo pudiese generar debates orientados a resolver problemas políticos y sociales en las sociedades actuales. No se trataba simplemente de revisar esta con aquella teoría en un ejercicio filológico interminable, sino de redefinir al mismo tiempo el papel de las ciencias sociales y culturales y las estrategias políticas y sociales de acuerdo con las necesidades actuales.

¡Este programa queda pendiente! Y es posible que nos encontremos ahora más lejos de él que a finales de los años 1980. No obstante, me parece que retomarlo sería la única posibilidad para revitalizar una *cultura* de la izquierda que se encuentra comprometida con las instituciones democráticas de nuestras sociedades y que pudiera oponerse exitosamente a las culturas no solamente neoliberales, sino también fundamentalistas y populistas.

Este proyecto requiere de una crítica del capitalismo que debe evitar dos tipos de malentendidos: 1. aquello que parte de la presuposición de que el capitalismo representa nuestra civilización. 2. La idea de que el capitalismo fuese la forma natural de la vida económica y social del ser humano que se orienta directamente en condiciones antropológicas universales. Puesto en términos más positivos: se trataba de demostrar el carácter contingente del capitalismo.

Podemos citar en este contexto a otro pensador latinoamericano: me refiero en esta ocasión al filósofo marxista Bolívar Echeverría. Después de 1989 y bajo la impresión de los acontecimientos relacionados con esta fecha, Echeverría resumió en una colección de artículos sus ideas sobre el tema. Llama la atención que Echeverría ubica la problemática en el contexto de una reflexión sobre la modernidad (Echeverría 1995). Uno de los textos emblemáticos de esta colección tiene el título: “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” (Ibid. 133-197). En él Echeverría define los dos conceptos de la siguiente manera: “Por *modernidad* habrá que entender el

carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo* una forma o modo de reproducción económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos” (Ibid. 138).

Y, ¿cuál sería la relación entre ambos? “Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización” (Ibid.). Quien quisiera entender la modernidad y sobre todo sus “efectos contraproducentes”, es decir quien pretenda evaluar la modernidad desde una perspectiva crítica, debería, según Echeverría, centrar el análisis en la marca que el capitalismo le imprime sobre la modernidad. Pero lo que habrá que señalar en este momento es que la comprensión de la modernidad de Bolívar Echeverría no está limitada a una sola forma, sino que dicha comprensión se da precisamente en y a través de los diferentes intentos y “proyectos” de realizar la modernidad que han inscrito en el tejido social, político y cultural de tantas sociedades rostros de modernidad diferentes.

Ciertamente, esta visión de la modernidad, que ya no se entiende como “proyecto” *único* al que todos los intentos de “modernización” conducen imparablemente, no la encontramos solamente en Echeverría. Se trata de una de las consecuencias de las reflexiones teóricas posmodernas (si por posmodernidad entendemos sobre todo el fin del monopolio de la interpretación de la modernidad) (véase: Kozlarek 2014) que se fortalecen después de 1989 en y a través del debate sobre la globalización y de nuevas investigaciones sobre la modernidad. En la propuesta de las modernidades múltiples tal como la articuló Shmuel N. Eisenstadt y otros encontramos una suerte de confluencia de ambos debates.

Pero encuentro en la decisión de Bolívar Echeverría por regresar a la modernidad también una alternativa a los discursos críticos que se agrupaban bajo la marca del postmodernismo en cuanto rechazo a las

comprensiones normativas de la modernidad y del postcolonialismo. En sintonía con la crítica postcolonial Gennaro Ascione, por ejemplo, se interesa por “la posibilidad de elaborar categorías post-eurocéntricas para poder pensar al mundo” y sospecha que “Modernidad” sería más bien el vehículo conceptual y epistemológico más importante a través del cual el eurocentrismo se reprodujera una y otra vez (véase Ascione 2016: 2ff). Por esta razón cualquier intento serio de superar al eurocentrismo debería, según Ascione: “unthink modernity”.

También el pensamiento decolonial —una corriente latinoamericana del pensamiento crítico que surgió de discusiones sobre la teoría postcolonial— considera imperativo acabar de una vez por todas con la “modernidad”. Tal como lo dice Walter D. Mignolo, uno de los protagonistas de esta corriente, en un libro reciente:

La tesis básica [...] es la siguiente: ‘modernidad’ es una narrativa compleja cuyo origen era Europa; una narrativa que construye la civilización occidental, celebrando sus alcances mientras al mismo tiempo esconde su lado oscuro, la ‘colonialidad’. Colonialidad, en otras palabras, es constitutiva de modernidad. No hay modernidad sin colonialidad (Mignolo 2011: 2-3).

No obstante, es importante señalar que muchos pensadores latinoamericanos no están dispuestos a abandonar la categoría de la modernidad y mucho menos los valores depositados en ella. Y creo que lo están haciendo con buenas razones. A pesar de todas las diferencias que pudiesen existir entre ellos, tanto Luis Salazar como Bolívar Echeverría no solamente mantienen sus ideas dentro del paradigma de la modernidad, sino también encuentran en esta categoría la clave para una crítica del capitalismo.⁵ Mientras Echeverría enfatiza la crítica de la Modernidad,⁶ Salazar propone reiniciar un proyecto político y social en México a través de una suerte de “ilustración sociológica”, recordando la importancia de las instituciones.

Creo que una izquierda que de esta manera se asegura de su compromiso con la modernidad y al mismo tiempo con las instituciones políticas y

sociales no sería obsoleta, sino posiblemente la única alternativa para el rescate de una civilización que pudiera convertirse en una opción para todos.

* * *

En esta ocasión el *Dossier* de nuestra revista está dedicado a discutir algunas de las tendencias políticas y culturales que se imponen en el mundo actual: por una parte, el fundamentalismo islámico, por la otra, el populismo de la derecha. En su colaboración, Arturo Ponce Guadian recuerda algunas etapas en la evolución del fundamentalismo islámico actual. Llama la atención que este no rompa radicalmente con una cierta idea de modernización. A su vez John Abromeit recuerda algunas ideas de la Escuela de Frankfurt y trata de comprender con ellas fenómenos de la derecha en EE.UU., en particular: el así llamado *Tea Party* y el más reciente “fenómeno Trump”. Creo que la realidad de ambos fenómenos no solamente obliga a hacer un balance de los recursos normativos de la modernidad, sino también a repensar si una crítica de la modernidad capitalista neoliberal por parte de una izquierda arraigada en los valores de la modernidad sería una alternativa no solamente posible sino incluso necesaria.

El *Dossier* también quiere conectar con la tradición que mencionamos al inicio de este texto cuando nos hemos referido a las iniciativas de dos grandes intelectuales mexicanos, Paz y Fuentes, de principios de los años 1990. Creo que es una nueva preocupación mexicana por los problemas internacionales nutrida de una voluntad de protagonismo intelectual que en nuestros días hace mucha falta.

Notas

¹ Bannon ha sido asesor de Trump. Es también director del documental *Generation Zero* que es un ejemplo claro de la propaganda en contra de la cultura de la izquierda por parte de los grupos de la extrema derecha.

² Una reacción interesante ha escrito Stephan Lessenich (Lessenich 2017).

³ En este contexto me parece obligatorio mencionar un libro de Fernando Escalante Gonzalbo (2015) en el cual el autor demuestra de manera contundente que el capitalismo neoliberal no solamente existe, sino que se trata de un programa ideológico altamente potente.

⁴ Que se viene articulando desde hace tiempo en diferentes momentos: los años 1920, los 1960 y a partir del “cataclismo” del 1989.

⁵ Es importante señalar que Walter Dignolo también se aleja de la crítica del capitalismo. Él entiende su apuesta por la “decolonización” como una opción que se encuentra más allá de la disyuntiva “capitalismo-comunismo”. Pero es posible que este “giro decolonial” y su crítica radical de la modernidad no solamente carezca de herramientas para comprender adecuadamente los problemas relacionados con temas de economía política, sino que también se abra hacia un vacío normativo que no queda claro cómo llenarlo (véase: Dignolo 2012).

⁶ Lo hace no en el sentido de Kant sino en el sentido de Marx. De esta manera la Modernidad en cuanto crítica no es solamente “crítica de la razón” sino, en primer lugar: crítica del capitalismo.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. (2004), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada, Obra Completa, 4*, Madrid: Akal.
- ASCIONE, Gennaro (2016), *Science and the Decolonization of Social Theory. Unthinking Modernity*, London: Palgrave Macmillan.
- BADIOU, Alain (2010), *The Communist Hypothesis*, London/New York: Verso.
- CASTAÑEDA Sabido, Fernando (2004), *La crisis de la sociología académica en México*, México: Miguel Ángel Porrúa.
- CROUCH, Colin (2011), *The Strange Non-Death of Neoliberalism*. Cambridge: Polity.
- ECHVERRÍA, Bolívar (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/Ithaca.
- ELEY, Geoff (2002), *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford/New York: Oxford University Press.

- ESCALENTE Gonzalbo, Fernando (2017), *El neoliberalismo*, México: Colegio de México.
- FUENTES, Carlos (1992), "Situación mundial y la democracia: los problemas del nuevo orden mundial, en: Carlos Fuentes (ed.) (1992), *Coloquio de Invierno. Los grandes cambios de nuestro tiempo: la situación internacional, América Latina*, México, Tomo I, México: UNAM/Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para las Artes.
- GAMBLE, Andrew (1999), "Why Bother with Marxism", en: Andrew Gamble, *et al.* (1999), *Marxism and Social Science*, Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1-8.
- HOFF, Jan (2009), *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*, Berlín: Akademie-Verlag.
- KEUCHEYAN, Razmig (2013), *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*, London/New York: Verso.
- KOZLAREK, Oliver (2014), *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*, México, D.F.: Siglo XXI.
- _____ (2017), "La guerra cultural en contra de la normalización de la extrema derecha y la Teoría crítica", en: *Oxímora*, Número 10, ene-junio 2017, 17-33.
- LESSENICH, Stephan (2017), "Warum e seine Linke braucht", en: *Zeit-Online*: <http://www.zeit.de/kultur/2017-07/g20-gipfel-linke-globalisierung> (consultado: 20 de julio 2017).
- MIGNOLO, Walter (2011), *The Darker Side of Western Modernity*, Durham/London: Duke University Press.
- _____ (2012), "Neither Capitalism nor Communism, but Decolonization: An Interview with Walter Mignolo, Part I", en: *Critical Legal Thinking*: <http://criticallegalthinking.com/2012/03/21/neither-capitalism-nor-communism-but-decolonization-an-interview-with-walter-mignolo/> (consultado: 8 de septiembre 2017).
- NASSEHI, Armin (2017), "Eine Linke braucht es nicht mehr", en: *Zeit-Online*: <http://www.zeit.de/kultur/2017-07/g20-linke-gewalt-kapitalismus> (consultado: 10 de julio 2017).
- RAHEL Jaeggi/Daniel Loick (eds.) (2013), *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 34, Berlín: Akademie-Verlag.
- RECKWITZ, Andreas (2016), "Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus", en: *Soziopolis*, <http://www.sozio-polis.de/beobachten/kultur/artikel/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus/1/13> (consultado: 26-10-2016).
- SALAZAR Carrión, Luis (1986), "Marxismo y sociología (notas para una discusión), en: *Sociológica*, vol. 1, número 1, México: UAM-A, <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/issue/view/92> (consultado: 15 de julio 2017).
- SMULEWICZ-Zucker, Gregory/Michael J. Thompson, "The Treason of Intellectual Radicalism and the Collapse of Leftist Politics", en: *Logos. A Journal of Modern Society and Culture*, <http://logosjournal.com/2015/thompson-zucker/> (consultado: 15 de agosto 2017).

STREECK, Wolfgang (2015), *Gekaufte Zeit*, Berlín: Suhrkamp.

_____ (2017), *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*, Madrid: Traficantes de Sueño.

WALZER, Michael (1992), "Scenarios for a Possible Left: Where can we go from Here?", en: *Dissent*, Otoño, 466-469.

ZABLUDOVSKY, Gina/Lidia Girola (1995), "La teoría sociológica en México en la década de los ochenta", en: Gina Zabłudovsky, *Sociología política, el debate clásico y contemporáneo*, México: Miguel Ángel Porrúa: 169-233.

ŽIŽEK, Slavoj (2017), *Ärger im Paradies. Vom Ende der Geschichte zum Ende des Kapitalismus*, Frankfurt/M.: Fischer.



Recepción: 15 de junio de 2017

Aceptación: 15 de septiembre de 2017

LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA PERSISTENCIA DEL POPULISMO AUTORITARIO EN ESTADOS UNIDOS

John Abromeit
SUNY, Buffalo State

Resumen/*Abstract*

La primera parte del ensayo ofrece una breve reseña de los estudios de los teóricos críticos sobre el autoritarismo y el populismo de derecha. La segunda parte examina la aparición del *Tea Party* y el éxito de Donald Trump en la expansión e intensificación de este movimiento populista de derecha al unirlo a su propio liderazgo autoritario. Aprovechando los recursos conceptuales esbozados en la primera sección, intento demostrar en la segunda sección cómo los análisis de los teóricos críticos sobre el populismo de derecha y el autoritarismo todavía pueden explicar los aspectos clave del *Tea Party* y Trump. A lo largo de este ensayo, la Teoría Crítica y el populismo de derecha se sitúan en dos niveles de periodización histórica: en primer lugar, la época burguesa moderna como un todo y, en segundo lugar, periodos específicos dentro de esa época. El objetivo de esta última periodización es ilustrar las condiciones históricas y sociales específicas que han inhibido o favorecido el surgimiento de movimientos populistas de derecha y autoritarios.

Palabras clave: Teoría crítica, populismo de derecha, autoritarismo, Escuela de Frankfurt.

The Critical Theory of the Frankfurt School and the persistence of authoritarian populism in the United States

The first part of the essay provides a brief overview of the Critical Theorists' studies of authoritarianism and right-wing populism. The second part examines the emergence of the Tea Party and Donald Trump's success in expanding and intensifying this right-wing populist movement by harnessing it to his own authoritarian leadership. Drawing on the conceptual resources outlined in the first section, I seek to demonstrate in the second section how the Critical Theorists' analyses of right-wing populism and authoritarianism can still explain key aspects of the Tea Party and Trump. Throughout this essay Critical Theory and right-wing populism is situated within two levels of historical periodization: first, the modern bourgeois epoch as whole and, second, specific periods within that epoch. The aim of the latter periodization is to illuminate the specific historical and social conditions that have inhibited or favored the emergence of right-wing populist and authoritarian movements.

Keywords: Critical Theory, right-wing populism, authoritarianism, Frankfurt School.

John Abromeit

Es Profesor Asociado de Historia en la Universidad Estatal de Nueva York, en Buffalo, donde enseña cursos sobre Historia europea moderna, historia intelectual y teoría social crítica. Es coeditor de *Herbert Marcuse: A Critical Reader* (Routledge, 2004) y *Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies* (Bloomsbury Academic, 2016). Es autor de *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School* (Cambridge UP, 2011). Sus artículos y reseñas de libros han aparecido en *Constellations; Theory, Culture and Society; The Journal of Modern History; The American Historical Review; Logos; Radical Philosophy; The German Quarterly* y *Cuadernos de Filosofía Alemana*.

Introducción

Aunque el crecimiento de los movimientos y partidos populistas de derecha en Europa en las últimas décadas, y el más reciente éxito del *Tea Party* en Estados Unidos, han recibido amplia atención entre científicos sociales, la continua expansión de estos partidos en Europa y la elección de Donald Trump a la presidencia de E.U. han sorprendido y confundido a muchos estudiosos. Hace diez años, pocos académicos habrían pronosticado que partidos populistas de derecha estarían actualmente gobernando (como en Hungría y Polonia), amenazando con gobernar (Francia, Suiza), formando poderosos e influyentes partidos de oposición (Austria, Holanda, Dinamarca, Eslovaquia), o surgiendo como una nueva fuerza en la política electoral (Inglaterra, Suecia, Finlandia e, incluso, Alemania). Hace apenas un año, pocos habrían pronosticado que los ingleses votarían a favor de salir de la Unión Europea, o que Donald Trump sería elegido. En este ensayo, sostengo que este asombro generalizado entre científicos sociales, y la dificultad que enfrentan para explicar el persistente y creciente éxito del populismo de derecha en Europa y E.U., revelan puntos ciegos teóricos históricos y críticos en su trabajo que podemos elucidar si revisamos el rico corpus de trabajo sobre el populismo y autoritarismo de derecha en los escritos de los miembros del *Frankfurt Institute for Social Research*. Desde finales de la década de 1920, y hasta la posguerra, Max Horkheimer y sus colegas en el *Institute* publicaron varios importantes estudios históricos, teóricos y empíricos que hoy sirven aún para aclarar la persistencia del populismo y autoritarismo de derecha desde el siglo xx hasta el xxi.

En el espíritu del tema general de este libro –y de la conferencia de donde surgió–, en este capítulo examino los aspectos decisivos del desarrollo y conformación de la teoría crítica durante su periodo de exilio en

E.U. en las décadas de 1930 y 1940. Luego, analizo cómo y por qué las “experiencias científicas” de los teóricos críticos en E.U. todavía son relevantes para explicar acontecimientos sociales y políticos contemporáneos en el país de exilio.¹ La primera parte del ensayo presenta un breve panorama de los estudios de los teóricos críticos sobre el autoritarismo y populismo de derecha centrado, mayormente, en trabajos empíricos que llevaron a cabo en E.U. en los años de 1940. Enseguida, examino conceptos claves de la obra *Dialectic of Enlightenment*, entre ellos el antisemitismo burgués. En la segunda sección analizo el surgimiento del *Tea Party* y el éxito de Trump en expandir e intensificar este movimiento populista de derecha al unirlo a su liderazgo autoritario. Aprovechando los recursos conceptuales esbozados en la primera parte, procederé a demostrar cómo los análisis del populismo y autoritarismo de derecha de parte de los teóricos críticos aún puede explicar algunos de los aspectos fundamentales del *Tea Party* y de Trump que han tomado por sorpresa a tantos científicos sociales contemporáneos. A lo largo del capítulo, situaré a la teoría crítica y al populismo de derecha en dos niveles de periodización histórica. El primero —que menciono sin profundizar en él— es la moderna época burguesa en general; el segundo consiste en etapas específicas dentro de una época: a saber, los periodos históricos que coinciden con la emergencia, el declive y el resurgimiento del populismo de derecha desde fines del siglo XIX hasta la fecha. El objetivo de esta periodización consiste en identificar las condiciones históricas y sociales específicas que han inhibido o favorecido la emergencia de los movimientos populistas y autoritarios de derecha.

Revisando los análisis del populismo y autoritarismo de derecha de los teóricos críticos

Los continuos esfuerzos por entender el fascismo fueron elementos cruciales del desarrollo de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. En térmi-

nos generales, lo llegaron a comprender como una expresión de populismo autoritario de derecha. Aunque alcanzó extremos sin precedente en la Alemania Nacional Socialista, no fue un fenómeno exclusivo de ese país. Lo veían como un resultado de poderosas tendencias socio-históricas y socio-psicológicas presentes en todas las sociedades capitalistas avanzadas: “Der Faschismus ist kein Zufall gewesen”, como alguna vez lo dijo Adorno.² Un buen punto de partida para reexaminar el rico corpus de trabajos sobre el autoritarismo de los teóricos críticos es el ensayo de Max Horkheimer de 1937, “Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Epoch”, que analiza los orígenes históricos del fascismo como una transformación de movimientos populares de protesta —lo que él llama “movimientos de libertad burgueses”— de izquierda y derecha, y que correspondió a la transformación histórica de la relación entre la burguesía y las clases bajas que ocurrió en Europa en el siglo XIX y principios del XX. Es importante retomar este ensayo no sólo por su argumento sobre la transformación de los movimientos de protesta populares y la ideología populista de sus líderes, sino porque estableció los cimientos históricos y teóricos de buena parte del trabajo empírico sobre el autoritarismo que el *Institute* llevaría a cabo en E.U. en los años 40. Refiriéndose a ese ensayo, Martin Jay escribió: “casi no tiene paralelo como un semillero para mucho del posterior trabajo de la Escuela de Frankfurt”³

En su ensayo “Egoism”, Horkheimer examina varios líderes de movimientos sociales populares en el temprano periodo moderno, cuyos intentos de movilizar, o controlar, a las clases bajas contribuyeron a consolidar el poder de la sociedad burguesa. Sus estudios de caso son de Cola di Rienzo y Savonarola, líderes de movimientos de protesta popular en Roma y Florencia en los siglos XIV y XV; Martín Lutero, John Calvin y la Reforma; y Robespierre y la Revolución francesa. En cada caso, Horkheimer enfatiza la peculiar relación que emergió entre los líderes burgueses y las clases bajas durante la trayectoria de los movimientos. A este respecto observó:

Los esfuerzos de la burguesía por lograr la aceptación de sus demandas de una administración más racional frente a los poderes feudales, apoyada por las desesperadas masas populares, mientras que consolidaba simultáneamente su dominio sobre esas masas, juntos explican la peculiar manera en que se llevó a cabo la lucha para “el pueblo” en esos movimientos.⁴

Por un lado, Horkheimer remarca los aspectos genuinamente progresivos de esos movimientos sociales, generados por el interés compartido por los burgueses y las clases bajas para derrocar a gobiernos aristocráticos o absolutistas; pero, por el otro, se enfoca en los aspectos autoritarios de los movimientos, donde se asoma la incipiente divergencia entre los intereses de esos dos grupos. Tras las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII, este latente conflicto de intereses emergería en el poderoso movimiento socialista que surgió en el siglo XIX para desafiar a la nueva hegemonía burguesa. El surgimiento del fascismo en Europa en los años 20 representó algo cualitativamente nuevo, en el sentido de que rompió con el tradicional conservadurismo del siglo XIX e implicó la movilización “del pueblo” contra la percepción de una inminente amenaza desde la izquierda socialista. Observando la creciente marea del fascismo europeo en 1937, Horkheimer escribió,

En el pasado más reciente, los levantamientos ocurridos en algunos estados europeos no son [...] reacciones absolutistas o religiosas, sino la escenificación de una pseudo-revolución burguesa con ciertos ‘adornos’ radical populistas, totalmente contraria a cualquier posible reorganización de la sociedad. Las formas que adoptan parecen ser una pobre imitación de los movimientos discutidos anteriormente.⁵

Aquí podemos ver que Horkheimer enfatiza no sólo los elementos populistas del fascismo sino, también, la diferente función que ellos cumplen en las condiciones sociales e históricas, ya modificadas, del temprano siglo XX europeo. Simplificando un poco, podríamos decir que desaparecieron los elementos progresivos que caracterizaban a los tempranos movimientos modernos, quedando únicamente los aspectos autoritarios.⁶

El principal punto para nuestros propósitos es que el ensayo de Horkheimer enmarca un análisis histórico de la transformación del populismo en el contexto mayor de la transformación de la sociedad burguesa, haciendo hincapié en el surgimiento de poderosas tendencias populistas de derecha en Europa hacia finales del siglo XIX que propiciaron exitosos movimientos fascistas en varios países en los años 20 y 30. Aquí es preciso detenernos para reflexionar sobre el hecho de que, en esa época, la mera idea de un “populismo de derecha” probablemente parecía un oxímoron. El populismo y apelaciones “al pueblo” (“*das Volk*”) fueron aspectos fundamentales de los movimientos liberal-democráticos del siglo XIX; en contraste, los conservadores tradicionales de entonces eran sólidamente antidemocráticos y antipopulistas. No obstante, para finales del siglo XIX, ya entendían que la batalla contra la democracia estaba perdida y que si las élites conservadoras querían conservar sus posiciones de poder frente a una “época de las masas” tendrían que aprender a jugar el juego de la democracia para lograr que sus desenlaces les fuesen favorables.⁷ Un síntoma de la nueva estrategia populista de derecha fue la archiconservadora *Kreuz-Zeitung* que, después de la Segunda Guerra Mundial, cambió su encabezado de “*Vorwärts mit Gott für König und Vaterland*” a “*Für das deutsche Volk*”.⁸ Sin embargo, como la historiografía más reciente enfatiza, ese nuevo populismo de derecha no fue un simple invento de élites conservadoras.⁹ Ciertamente es que ellas ansiaban manipularlo, pero sus orígenes fueron genuinamente espontáneos y populares. El surgimiento del populismo de derecha a principios del siglo XX como una fuerza social y política cualitativamente nueva en las sociedades industriales avanzadas debe entenderse, en otras palabras, como una combinación del activismo genuino de las bases (*grassroots*) con intentos de las élites conservadoras de manipular los movimientos para sus propios propósitos.

Horkheimer y sus colegas en el *Institute* se interesaban por ambos aspectos del populismo de derecha. De hecho, en su primer estudio empírico mayor sobre trabajadores de cuello azul y blanco en los últimos años de la República Weimar, Horkheimer y Fromm intentaron determinar

qué tan susceptibles eran esos trabajadores alemanes ante las tentaciones de los movimientos políticos autoritarios de derecha.¹⁰ En sus análisis encontraron que si un movimiento de esa índole intentara tomar el poder en Alemania, sería mínima la resistencia de esos grupos. Pocos años después, sus hallazgos se confirmaron. El siguiente estudio empírico importante del *Institute* indagó en la cuestión de cómo las actitudes autoritarias de las clases medias y bajas de Europa y E.U. fueron condicionadas por la cambiante estructura de la familia. Para mis propósitos es preciso examinar en más detalle los estudios empíricos realizados en E.U. en los años de 1940, que ilustraron el supuesto básico de que las populares y autoritarias tendencias sociales y políticas de derecha no fueron circunscritas únicamente a Alemania o Europa.

Pero antes de entrar en la discusión de ciertos hallazgos de esos trabajos, quisiera examinar, brevemente, el cambio de paradigma en la teoría crítica que ocurrió alrededor de 1940, reflejo de las más amplias transformaciones socioeconómicas, históricas y políticas acaecidas en Europa y E.U. en la década de 1930. Para resumir rápidamente, podríamos decir que en Europa la Gran Depresión condujo al colapso final del viejo orden económico liberal, y al surgimiento de nuevas formas de capitalismo centrado en el estado.¹¹ Esta realineación económica y política global se registró de manera más clara en la teoría crítica de Horkheimer, quien adoptó la tesis del capitalismo del estado de su amigo Friedrich Pollock, que tuvo profundas implicaciones para los trabajos teóricos y empíricos del *Institute* en las décadas siguientes.¹² Mientras que la teoría crítica de Horkheimer de los años 30 descansaba firmemente en una teoría marxista crítica y no dogmática de la transformación histórica de la moderna sociedad burguesa, la tesis del capitalismo del estado de Pollock sugería que la crítica de la economía política de Marx ya no tenía la misma importancia, ya que la dinámica independentista del capitalismo había sido controlada por estados relativamente autónomos. Ahora, la dominación social se ejercía directamente a través de la política, y no indirectamente mediante las relaciones económicas subyacentes. Otros síntomas de ese giro paradigmático en la

teoría crítica fueron la teoría de *rackets* y de la sociedad administrada, que Horkheimer y Adorno introdujeron en su *Dialectic of Enlightenment*. Estas categorías teóricas reflejaban la nueva hegemonía del modelo de capitalismo fordista-keynesiano desarrollado en E.U. en las décadas de 1930 y 1940, y consolidado en Europa occidental durante la posguerra. Nuestra perspectiva actual nos permite ver que ese periodo de capitalismo del siglo xx —que duró hasta finales de los años 60 en Europa y E.U.— fue una anomalía, una que historiadores y economistas como Eric Hobsbawm y Thomas Piketty han descrito como una “Edad Dorada” debido al crecimiento del capitalismo que no tenía precedente en la historia, y a la redistribución de la riqueza hacia abajo que ocurrió entonces.¹³ La hegemonía de los modelos económicos keynesianos y la aceptación generalizada de un robusto estado asistencialista en aquella época también crearon un clima histórico desfavorable para movimientos populares de derecha en Europa y E.U., aunque hubo unas pocas excepciones, como el macarthismo en E.U. y el movimiento Poujadist en Francia.

Dicho lo anterior, los estudiosos del *Institute* que realizaron sus principales estudios empíricos del antisemitismo, racismo y autoritarismo en E.U. en los años 40 estuvieron mucho más preocupados por la cuestión: “¿podría esto pasar aquí?”.¹⁴ El hecho de que el *Institute* diera tanta importancia a esta problemática demuestra, una vez más, que creían que el autoritarismo populista de derecha no era sólo una patología de la cultura —o retraso— alemán, sino una potencial amenaza para todas las sociedades capitalistas avanzadas que podría volverse más potente si llegaran a cambiar las condiciones objetivas. En su prefacio al *Prophets of Deceit* de Lowenthal y Guterman (1949), Horkheimer justifica su estudio de las técnicas de los agitadores autoritarios así:

Los odiosos [*batemongers*] americanos están, ahorita, en un momento bajo de influencia y prestigio. [...] Pero porque el libro enfatiza el significado del fenómeno analizado, el agitador debe estudiarse a la luz de su *potencial efectividad* en el contexto de la sociedad actual y sus dinámicas, no en términos de su efectividad inmediata.¹⁵

En pocas palabras, y aunque las condiciones objetivas en E.U. en los años 40 fueron desfavorables para movimientos sociales autoritarios, Horkheimer y sus colegas del *Institute* dedicaron mucha energía y cuantiosos recursos a estudiarlas. *Prophets of Deceit* es un excelente ejemplo. En el prefacio al libro, reconocieron explícitamente su deuda teórica al análisis de Horkheimer de las dinámicas sociales y socio-psicológicas que operaron en movimientos de protesta popular anteriores.¹⁶ Mediante un análisis del contenido de los discursos y escritos de agitadores populares de derecha en América en las décadas de 1930 y 1940, Lowenthal y Guterman buscaron descubrir las dinámicas inconscientes que operaban en la relación entre los líderes de movimientos autoritarios y sus seguidores. En su obra, aíslan alrededor de veinte diferentes temas que recurren en los textos de esos agitadores, muchos de los cuales conservan una notable relevancia para el análisis de los movimientos populares de derecha en Europa y E.U. en la actualidad. En la siguiente sección, me concentraré en algunos temas que son directamente relevantes tanto al movimiento populista de derecha que empezó en E.U. con el *Tea Party* como a su persistencia hoy bajo el liderazgo de Trump.

Lowenthal y Guterman enfatizan, en contraste a los movimientos fascistas europeos, que el agitador autoritario americano no tiene el respaldo de una tradición democrática, pre-liberal, aunque esta carencia “no impide que transmita a su público los fundamentales principios sociales del totalitarismo”.¹⁷ Escriben, “El agitador americano se apoya en clichés del patriotismo profesional, el americanismo del 4 de julio”.¹⁸ “Todo lo que puede ofrecer es una re-dedicación al marco institucional e ideológico establecido de la república americana que ha perdurado desde los padres fundadores. [...] Si acaso algo haya salido mal, sólo puede ser porque nosotros los americanos [...] nos hemos desviado del ‘*American way*’”.¹⁹ Así, el agitador apela a “individualistas que siguen creyendo en el gobierno constitucional y en el estilo de vida norteamericano”.²⁰ El anti-intelectualismo populista también figura prominentemente en su arsenal retórico, pues escribieron, “Retomando el tema de la ‘gente sencilla’ como

pretexto para fomentar una actitud agresivamente anti-intelectual, el agitador describe a sus norteamericanos como gente de buenos instintos y, le da gusto decir, poca sofisticación”.²¹ A pesar de esas apelaciones a la tradición conservadora y a la gente común, el agitador era hostil a los políticos y al gobierno, especialmente Franklin D. Roosevelt y su *New Deal*. Le “asombra la falta de valentía exhibida por los más destacados ejecutivos y gerentes comerciales de América para resistirse a las agresiones de los burócratas políticos y revolucionistas en Washington”.²² Luego Lowenthal y Guterman agregan, “Estos comentarios, aparentemente triviales, sirven para exaltar el gobierno directo de grupos de poder económico a expensas del gobierno representativo”.²³ Finalmente, aunque el agitador muestra hostilidad ante el gobierno, “invariablemente se identifica con las fuerzas de la ley y el orden, especialmente la policía”.²⁴

En su contribución a *The Authoritarian Personality*, Adorno examina varios de estos temas, especialmente cuando discute el concepto del pseudo-conservadurismo en su intento más directo de describir las típicas creencias y la estructura del carácter de la gente que en E.U. se siente más fuertemente atraída por movimientos sociales populares autoritarios. En contraste con el conservador genuino, quien está dispuesto a defender instituciones básicas de la democracia como los derechos de las minorías y el gobierno representativo, el pseudo-conservador “es un hombre que, en nombre de sostener los tradicionales valores e instituciones americanos y defenderlos contra amenazas más o menos ficticias pretende, consciente o inconscientemente, abolirlos”.²⁵ La desconfianza de los pseudo-conservadores en las instituciones democráticas existentes se basa en lo que Adorno llama un “complejo de usurpación”; es decir, la idea de que dichas instituciones han sido capturadas por fuerzas hostiles a los “verdaderos norteamericanos”. En los años 40, este vitriolo pseudo-conservador se lanzaba a menudo contra Roosevelt, quien ellos consideraban no sólo un socialista sino también un esnob elitista. Roosevelt y otros progresistas eran vistos como usurpadores porque, “asumen puestos de poder que deben reservarse a la ‘gente de derecha’ [...] los gobernando

tes legítimos son aquellos que en realidad comandan la maquinaria de producción —no los que deben su efímero poder a los procesos políticos formales—. ²⁶ Adorno sostiene que “la mentalidad pseudo-conservador busca —difusa y semiconscientemente— establecer una dictadura del grupo económicamente más fuerte; fin que se logrará mediante un movimiento masivo que promete al llamado ‘hombre pequeño’ seguridad y privilegios”. ²⁷ La profunda desconfianza de los pseudo-conservadores en el gobierno y en los políticos como especie va de la mano con su falta de empatía por los pobres y tajante rechazo de programas de asistencia. Firmes creyentes en ese “tosco individualismo económico”, los pseudo-conservadores objetan la interferencia del estado en las leyes “naturales” del mercado y acogen el espíritu del dicho que dice: “El que no trabaja, no debe comer”. Este desprecio por los pobres, vistos como parásitos, suele acompañarse de una fuerte admiración por la gente rica y exitosa que son —supuestamente— los miembros más productivos de la sociedad.

Esta ideología de productores y parásitos reaparece en un estudio del *Instituto* de los años 40 sobre el antisemitismo entre los obreros norteamericanos. ²⁸ Esa investigación reveló que, al comparar a E.U. con Europa, el antisemitismo no sólo fue más generalizado entre los obreros que en la clase media, sino también asumían formas más “modernas”. Es decir que en buena medida esos obreros no manifestaban las formas más vulgares y crudamente conspiratorias del antisemitismo europeo que concebían a los judíos como lascivos o violentos depredadores. Las formas de antisemitismo más ampliamente difundidas entre los obreros norteamericanos solían centrarse, más bien, en temas económicos y en la creencia de que los judíos trataban de evitar, a todo costo, el trabajo manual, sobreviviendo mediante la decepción y manipulación como parásitos y explotadores entre la mayoría de virtuosos trabajadores gentiles. Es interesante notar que esta forma de antisemitismo entre los obreros norteamericanos correspondía más bien a lo que Horkheimer y Adorno describieron en *Dialectic of Enlightenment* como el antisemitismo “burgués”, concepto que descansaba en la distinción ideológica entre

los “*schaffend*” y los “*raffend*”. La primera de estas dos categorías incluía a ‘virtuosos productores’, obreros y campesinos, pero también fabricantes y trabajadores de las industrias pesadas; la segunda se refería a los parásitos inmorales: burócratas, políticos, comerciantes y, especialmente, banqueros. Influidos por la crítica de Marx y Engels de Proudhon, Eugen Dühring y las formas del antisemitismo popular de izquierda y derecha del siglo XIX, Horkheimer y Adorno señalan que el antisemitismo burgués descansa sobre el ocultamiento del dominio social sobre la propiedad de los medios de producción. En contraste con Marx y Engels, quienes enfocaron su crítica en la explotación del trabajo asalariado por capital, el antisemitismo popular y el fascismo conciben al trabajo asalariado junto con el capital como aliados productivos en la lucha contra parásitos políticos y banqueros. El que estas formas burguesas de antisemitismo fueron tan ampliamente difundidas entre los obreros norteamericanos señala lo que Adorno más tarde describiría como el carácter “radicalmente burgués” de la sociedad norteamericana en general; es decir, el hecho de que la consciencia socialista –que en Europa criticaba al antisemitismo por ser el “socialismo de tontos”– casi no existía entre esos trabajadores.²⁹ Su antisemitismo fue, más bien, una distorsionada protesta contra la explotación de la mano de obra por el capital cuyos cimientos incluían la completa identificación de los obreros con los valores burgueses del trabajo duro y autodisciplina.³⁰

Antes de iniciar la fundamentación de mi tesis de que el *Tea Party* y Trump ejemplifican muchas de las características de los movimientos populares de derecha que Horkheimer, Adorno y Lowenthal identificaron, quiero regresar a mis anteriores reflexiones sobre la manera en que el desarrollo de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt se inserta en la más amplia historia del siglo XX. Comenté arriba que el surgimiento de formas ‘estado-céntricas’ del capitalismo a mediados del siglo XX creó condiciones que fueron desfavorables para los movimientos sociales autoritarios en E.U. y Europa Occidental. Pero los años de 1970 atestiguaron la transición del modelo fordista-keynesiano del capitalismo de

los años 50 y 60 a la fase post-fordista, neoliberal, que perdura hasta hoy. Aunque brevemente, quisiera proponer que estas cambiadas condiciones sociales crearon un clima que se asemejaba —en varios sentidos— más bien al de los años de 1920 y 1930, y que era mucho más propicio para movimientos populares de derecha en Europa y E.U. Tras un periodo de transición en la década de 1970, la nueva hegemonía de ideas neoliberales quedó firmemente plantada con las elecciones de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, así como la de Helmut Kohl y el “*Tendenzwende*” conservador en Alemania Occidental a principios de los 80. En los tres casos, partidos conservadores que apenas habían tomado las riendas del poder adoptaron y pusieron en práctica ideas claves del populismo de derecha, si bien sólo en forma moderada. Incluso François Mitterand en Francia se vio obligado, entrada la década de 1980, a abandonar sus ambiciosas promesas de campaña de implementar reformas económicas socialistas y, en contraste, adoptar políticas más ‘amigables’ para el comercio. En este sentido, Francia ofrece un ejemplo particularmente claro, no sólo de la derrota de las tradicionales ideas socialistas en los años 80, sino también del surgimiento de nuevos movimientos políticos autoritarios y populares de derecha. Mientras el partido socialista francés hacía serias concesiones a la nueva ortodoxia neoliberal, y el partido comunista entraba en un periodo de declive terminal, el popular derechista *Front Nationale* emergía como una nueva fuerza en la política electoral del país. Como señala el científico político holandés, Cas Mudde, la *Front Nationale* fue sólo un miembro de una nueva familia de movimientos y partidos populares de derecha que emergerían en Europa en las décadas de 1980 y 1990.³¹ El colapso del comunismo soviético en 1989 vino a reforzar la, ahora triunfalista, hegemonía del neoliberalismo y del “Consenso de Washington”, mientras que Bill Clinton y Tony Blair no dejaron duda de que los “nuevos” demócratas y el “nuevo” partido laborista habían acogido plenamente las ideas neoliberales. Cuando le preguntaron a Margaret Thatcher en 2002 sobre su mayor logro, ella contestó, “Tony Blair y el nuevo partido laborista”.

El punto central que intento establecer aquí —muy brevemente— es que las décadas de 1980 y 1990 se distinguen por un muy significativo desplazamiento hacia la derecha del espectro político en Europa y en E.U. El acogimiento del neoliberalismo por socialistas, demócratas y socialdemócratas por igual; los crecientes niveles de desigualdad y desempleo; y la amenaza de nuevas crisis capitalistas, como la del 2008, han creado un suelo fértil para que surjan nuevos movimientos populares de derecha. Claro está que las instituciones y tradiciones democráticas europeas son mucho más fuertes ahora que en los años 20 y 30, y los nuevos partidos populares de derecha reconocen las precondiciones de la democracia en lugar de oponerse a ellas. No obstante, las tres y media décadas de hegemonía neoliberal han creado condiciones —mayores niveles de pobreza, inseguridad y desesperanza— más similares a las de los años 20 y 30 que a las de las décadas de 1950 y 1960. Es por esta razón que sostengo que vale la pena revisar lo que, en otro lugar, he llamado el modelo de la temprana teoría crítica que orientó al trabajo del *Institute* en los años de 1930 y exploró la relación entre las crisis capitalistas y los movimientos sociales autoritarios. El ensayo de Horkheimer sobre “Egoism and Freedom Movements” es —como ya dije— paradigmático en este sentido, pero los escritos de Fromm en los años 30 están muy relacionados, pues tratan de las dinámicas socio-sicológicas del autoritarismo y merecen mención en este contexto.³² En contraste con el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando las condiciones sociales y económicas no fueron propicias para la emergencia de movimientos autoritarios, los escritos de Horkheimer y Fromm de la década de 1930 se basan en observaciones directas de los vínculos entre las crisis del capitalismo y el populismo de derecha; por lo tanto, es preciso revisitarlos a la luz de la reciente re-emergencia de crisis y del autoritarismo en E.U. y Europa.

El resurgimiento del populismo de derecha en E.U.: el *Tea Party* y Donald Trump

En esta sección propongo examinar más de cerca el movimiento del *Tea Party* en E.U. que irrumpió en el escenario político norteamericano en la primavera de 2009 en respuesta a la elección de Barack Obama y la crisis económica de 2008. La primera llamada a mítines del *Tea Party* la emitió un reportero en Chicago llamado Rick Santelli, alarmado cuando el recién electo presidente Obama declaró su intención de ayudar a la gente amenazada con perder sus casas debido a la crisis del 2008 propiciada por el colapso de la ‘burbuja’ hipotecaria. En su diatriba, que pronto fue ‘viral’ en *YouTube*, Santelli acusó al gobierno de “premiar la mala conducta” y llamó a los “capitalistas norteamericanos” a protestar contra las medidas propuestas que “subsidiarían las hipotecas de ‘perdedores’”.³³ Pronto, el *Tea Party* se expandió hasta convertirse en uno de los más grandes movimientos de activismo político ‘desde abajo’ en E.U. desde la década de 1960. Este activismo popular, en combinación con generosas aportaciones de organizaciones políticas nacionales acaudaladas y ultraconservadoras y de poderosas empresas mediáticas también muy conservadoras —como *Fox News*— convirtieron al *Tea Party* en una nueva fuerza política sumamente relevante. Durante las elecciones de medio periodo de noviembre del 2010 —el punto más álgido de su influencia política— el *Tea Party* contribuyó significativamente al contundente triunfo republicano en que ese partido ganó 63 curules en la Cámara de los Representantes, seis curules en el Senado, seis nuevas gubernaturas, y avances igualmente impresionantes en las legislaturas estatales en toda la nación. Muchos de los candidatos triunfantes que fueron apoyados por el *Tea Party* habían vencido a Republicanos más moderados en las elecciones primarias. El efecto general de este acontecimiento consistió en desplazar al espectro político de E.U. marcadamente hacia la derecha.³⁴ Una y otra vez, sondeos realizados entre 2010 y 2011 demostraron que alrededor de 30% de los norteamericanos “apoyaban” al *Tea Party*

y que otro 20% lo hacían “fuertemente”. Aunque no pudieron impedir la reelección de Obama en 2012, sí jugaron un papel importante en las amplias ganancias de los Republicanos en las elecciones de medio periodo en 2014. En su reciente estudio, *The Tea Party and the Remaking of Republican Conservatism*, una socióloga y una científica política de la Universidad de Harvard, Theda Skocpol y Vanesa Williamson, argumentan que el *Tea Party* logró revitalizar al partido Republicano que, en fecha tan reciente como 2009, parecía estar en declive. En ese proceso, el *Tea Party* también ha empujado al partido Republicano hacia la derecha respecto de muchos temas; podríamos decir, usando la distinción de Adorno mencionada arriba, que los seudo-conservadores del *Tea Party* han tenido éxito en fortalecer su posición *vis-à-vis* con los conservadores tradicionales en el partido.

Contra algunos comentaristas que vieron en el *Tea Party* una nueva e independiente fuerza en la política norteamericana, Skocpol y Williamson argumentan convincentemente que representa “la más reciente encarnación del populismo conservador norteamericano”.³⁵ Así, al analizar el *Tea Party* más detalladamente, no nos debe sorprender que encontremos un impactante grado de correlación entre sus creencias unificadoras y las principales características de los agitadores populares y figuras autoritarias de derecha que Horkheimer, Adorno y Lowenthal estudiaron en E.U. en la década de 1940, incluido el hiperbólico “patriotismo del 4 de julio”, las frecuentes referencias a los padres fundadores, y las llamadas para un retorno al gobierno basado directamente en la constitución, documento interpretado dogmáticamente para sostener la doctrina del *Tea Party*. De hecho, un libro muy popular entre los apoyadores del *Tea Party*, titulado *The Five Thousand Year Leap* (*El salto de los cinco mil años*), presume explicar los vínculos entre la Biblia y la constitución.³⁶ Este fundamentalismo histórico ilustra, además, la ampliamente difundida creencia en el *Tea Party* de que E.U. ha sido corrompido por elementos foráneos y, por lo tanto, necesita una purga para poder volver a su anterior estado prístino; es decir, el “complejo de usurpación” de Adorno. Entre esos elementos foráneos

están los migrantes indocumentados que 82% de los miembros del *Tea Party* ven como un “muy serio” problema. Pero mucho más serio para casi todos sus partidarios es el mismo (ex)presidente Obama. No es coincidencia el que el *Tea Party* haya emergido poco después de su elección. Similar a los agitadores de Lowenthal y las figuras autoritarias de Adorno, que consideraban a Roosevelt un comunista y esnob elitista, los miembros del *Tea Party* sostienen no sólo que Obama es un socialista y condescendiente elitista, sino un extranjero y musulmán. Skocpol y Williamson enfatizan que este enfoque en Obama como “el diablo encarnado” y la “desenfrenada paranoia anti-Obama” son, para el *Tea Party*, temas de todos los días. Pero su odio por Obama es impulsado también por la desconfianza general en el gobierno que caracteriza al *Tea Party*, cimentada en sus principios económicos ultra-liberales y su orientación social-darwinista. Según ellos, hay que dejar que las leyes “naturales” del mercado operen sin intervenciones por parte del gobierno para ayudar a los pobres. Por estas mismas razones, el *Tea Party* es anti-sindicato y pro-comercio. Además, no ven distinción alguna entre pequeños negocios y grandes corporaciones, y se oponen tajantemente a aumentos de impuestos para quien sea, incluidos los norteamericanos más acaudalados. Excepciones interesantes a su visión anti-gobierno son su indiferencia ante los enormes presupuestos para el ejército, su postura pro-policía y pro-militar, y su creencia de que es necesario imponer un control mucho más estricto sobre los migrantes indocumentados. Aquí vemos la misma actitud anti-gobierno y pro-policía que Adorno describió en *The Authoritarian Personality*, que él vinculó con el surgimiento del fascismo en Europa.

Quisiera extenderme un poco sobre la otra excepción a la perspectiva anti-gobierno del *Tea Party*, pues es uno de los más interesantes hallazgos de Skocpol y Williamson. Ellas encontraron que la mayoría de los miembros locales del *Tea Party* apoya algunos programas del gobierno, como el Seguro Social y *Medicare*, porque consideran que ayudan a ciudadanos norteamericanos “merecedores”. Algunas organizaciones nacionales libertarias de ultraderecha han apoyado y financiado a grupos locales del *Tea*

Party que abogan por privatizar el Seguro Social y el *Medicare*, pero sus posturas son poco populares entre la mayoría de los miembros, cuyo sentido de cuáles ciudadanos “merecen” y cuáles “no merecen” es más fuerte incluso que su oposición al gobierno. Skocpol y Williamson escriben,

Por encima de todo, los activistas del *Tea Party* se ven a sí mismos como miembros productivos de la sociedad. [...] Una tajante distinción entre trabajadores y no trabajadores —entre ciudadanos productivos y gorriones— es central en la cosmovisión del *Tea Party* y su concepción de América. Según los del *Tea Party*, sólo el trabajo duro conduce a la obtención de buenos ingresos y beneficios públicos honorables.³⁷

Aquí, creo, podemos percibir otro vínculo clave con las anteriores formas de populismo de derecha que analizaron Horkheimer, Adorno y Lowenthal; a saber, la ideología de productores y parásitos.³⁸ Ya vimos cómo esta ideología figuró prominentemente no sólo entre los agitadores populistas y figuras autoritarias de derecha, sino también entre los obreros antisemíticos norteamericanos. Y es la misma ideología que detectamos en la distinción nazi entre los “*schaffend*” y los “*raffend*”. El análisis de la formación histórica de las estructuras de carácter predominantes en la moderna época burguesa que Horkheimer presentó en “Egoism and Freedom Movements” puede aún ofrecer penetrantes observaciones sobre los orígenes y la función de esta ideología. Se trata, pues, de una actitud que se generalizó, primero, dentro de la burguesía ascendente, y que gradualmente fue impuesta sobre las clases bajas durante el largo y doloroso proceso mediante el cual fueron integrados en la moderna sociedad capitalista.³⁹ De hecho, se utilizó la ideología de productores y parásitos en la Revolución francesa para justificar la rebelión contra la aristocracia, y fue adoptada en el siglo XIX por algunos socialistas no marxistas para atacar a la burguesía. Pero también fue incorporada fácilmente en el arsenal ideológico de los fascistas.⁴⁰ Este giro en la ideología de “productores y parásitos” es un claro ejemplo de la transformación del populismo de izquierda al populismo de derecha que comenté al inicio en relación con el texto de Horkheimer sobre “Egoism and Freedom Movements”.

Más recientemente, Trump ha logrado dominar y expandir los movimientos populares de derecha que irrumpieron en el escenario político con la emergencia del *Tea Party*.⁴¹ Para entender el notable éxito político de Trump —pese a la oposición de la mayoría de los líderes tradicionales del partido Republicano— necesitamos examinar a detalle algunas similitudes y diferencias entre su retórica y la del *Tea Party*. En muchos sentidos, Trump sigue enfatizando elementos claves de la ideología del *Tea Party*, entre ellos la a veces virulenta y conspiratoria denigración del (ex)presidente Obama;⁴² la celebración de la policía y del derecho de portar armas consagrado en la Segunda Enmienda, junto con cáusticos ataques contra el gobierno en turno y el gobierno en general; llamadas híper-patriotas para volver a poner a E.U. en su nostálgicamente imaginado estado de grandeza, ya perdido; y diatribas contra migrantes. Respecto a este último —como es bien conocido— Trump rebasó por mucho al *Tea Party* al exigir la inmediata deportación de más de diez millones de trabajadores indocumentados, la revocación de la ciudadanía de sus hijos nacidos en E.U., y la construcción de la pared a lo largo de la frontera con México en un intento por detener futuras migraciones que, según él, será pagada por el gobierno mexicano. La afirmación de Trump de que muchos migrantes mexicanos son homicidas y violadores, más su insistencia en la popular y perjudicial asociación de musulmanes con el terrorismo y su amenaza de acotar severamente la inmigración de musulmanes a E.U., demuestran su disposición a ir más allá incluso del *Tea Party* en sus excesos retóricos xenofóbicos.⁴³ Otro aspecto clave de la retórica del *Tea Party* que Trump ha adoptado y amplificado lo podemos relacionar con lo que Adorno llamó el “complejo de usurpación”. Al igual que el *Tea Party*, Trump sugiere constantemente que el gobierno ha sido apresado por intereses especiales (ej., políticos comprometidos con cabilderos) y que es preciso “recuperarlo” para que pueda servir a la gente de la manera correcta. Trump reitera su condición de ‘hombre de fuera’ (*outsider*) financiado con recursos propios que no recibe el dinero corrompido de grupos de interés especiales y busca la presidencia sólo porque está “harto” del “sistema chueco” que

destruye la democracia norteamericana y sofoca la expresión de la voluntad del pueblo.⁴⁴ Una y otra vez, asegura a su público que “la última cosa que pensé que haría fue volverme un político”, pero en palabras que podríamos tomar textualmente de muchos de los agitadores proto-fascistas que Lowenthal estudió en los años 40, explica que aceptó a regañadientes entrar en la política porque E.U. necesita poner su casa en orden y él es el hombre perfecto para ese trabajo. Insiste en que sus logros como rico hombre de negocios y exitoso desarrollador de bienes raíces, junto con su reputación como un duro negociador, son los requisitos y cualidades ideales para “hacer América grande de nuevo”. Aquí percibimos, con incluso más claridad que en el caso del *Tea Party*, el atractivo de Trump entre la gente que cree que el gobierno debe ser manejado como un negocio y que el poder político debe estar en manos de “los que en efecto comandan la maquinaria de producción, no los que deben su poder efímero a procesos políticos formales”, tal como escribió Adorno en su análisis de la actitud pseudo-conservadora hacia el gobierno.⁴⁵

Trump también adopta la retórica de “productores y parásitos”, cuyo papel central en la ideología del *Tea Party* hemos comentado. De hecho, en un discurso que ofreció en una convención del *Tea Party* en Carolina del Sur el 16 de enero de 2016, pasó casi la mitad del tiempo describiendo el proyecto de la construcción de una cancha de hielo que él rescató del gobierno de la ciudad de Nueva York porque estaba atrasado y había excedido el presupuesto asignado. Se jactó de que, bajo *su* dirección, se terminó el proyecto antes de la fecha programada y dentro del presupuesto a fin de contrastar *su* eficiencia productiva con la derrochadora incompetencia del gobierno.⁴⁶ Trump insiste que su actividad profesional como desarrollador de bienes raíces contribuye directamente a la productividad de E.U. al emplear muchos miles de personas, también directamente. Quizá el elemento más importante que distingue a Trump de los demás candidatos republicanos –especialmente los ‘establecidos’ del partido– es que acogió el populismo económico y el proteccionismo. Promete hacer América poderosa otra vez al repatriar cientos de miles de empleos del sector manu-

facturero que han desaparecido del país desde los años 70 por culpa de acuerdos comerciales como NAFTA que benefician a las grandes empresas a expensas de los obreros norteamericanos. Además, promete castigar a las corporaciones que optan por producir en el extranjero al imponer pesados aranceles a sus productos. Crítica virulentamente al gobierno y a las élites corporativas que han olvidado por completo a, o están en contra de, “los asalariados”,⁴⁷ y promete transformar al partido Republicano en un partido de los trabajadores.⁴⁸ Muchos comentaristas sostienen que son su xenofobia y racismo los que más atraen a la gente, pero algunos estudiosos experimentados del populismo de derecha norteamericano consideran más importante su populismo económico.⁴⁹ La ideología de “productores y parásitos” aparece también en sus frecuentes diatribas contra el sector financiero —como los gestores de fondos de cobertura que sólo “barajan papeles”— y los bancos. Trump criticaba incesantemente a su más serio rival para la nominación Republicana, Ted Cruz, por recibir dinero de los grandes bancos de *Wall Street*.⁵⁰ En contraste con Cruz y los demás candidatos del partido en las elecciones primarias, Trump nunca dejó que su público olvidara que *él* financiaba su campaña con dinero propio. Incluso, extendió su aplicación de la retórica de “productores y parásitos” a las relaciones militares y comerciales internacionales. Una de las primeras medidas que prometió aplicar una vez en la presidencia fue obligar a países como Alemania, Japón y Arabia Saudita que, supuestamente, dependen de la generosidad de E.U. para su defensa militar, a pagar por este servicio o a encargarse de su propia defensa. De manera similar, en la esfera del comercio internacional, identifica reiteradamente a México y China, en particular, como países que engatusaron al ingenuo o inepto gobierno de E.U. (Obama) y aprovechan al pueblo norteamericano al mantener enormes balances comerciales a su favor.

La última, pero probablemente más importante, manera en que Trump ha adoptado e intensificado la retórica del *Tea Party* reside en el conjunto de ideas que Adorno identifica como el “seudo-conservadurismo” a que me he referido arriba. A fin de vincular explícitamente el concepto clave

del seudo-conservadurismo encontrado en su *The Authoritarian Personality* con el anterior análisis de Horkheimer de las tendencias autoritarias en los movimientos burgueses de liberación del periodo temprano moderno, debemos recordar que Adorno veía al seudo-conservadurismo como una profunda tendencia histórica que acompañó al surgimiento del capitalismo moderno en general, pero cuya expresión está impedida o facilitada por las condiciones sociales y políticas existentes en diferentes momentos de la moderna época burguesa.⁵¹ Para comprender el reciente éxito del *Tea Party* y de Trump es útil recordar también la razón por la cual Adorno distinguió entre los conservadores “seudo” y genuino; a saber, para contrastar las tendencias autoritarias de aquéllos con la, más o menos, exitosa identificación de estos últimos con los ideales de la democracia liberal. Según Adorno, una crucial característica definitoria de la aceptación por parte de los ‘genuinos’ de los aspectos “anti-represivos y sinceramente democráticos” de los ideales políticos de E.U. es un “rechazo incondicional del prejuicio contra las minorías”.⁵² El pronóstico de Adorno de que “los ‘genuinos’ conservadores se verán obligados a entrar al campo liberal por las actuales dinámicas sociales” pareció haber sido confirmado por las hondas divisiones que surgieron en el partido Republicano en los últimos diez años, primero con el *Tea Party* y ahora – incluso en mayor grado– con la abierta rebelión de Trump contra las tradicionales élites conservadores del partido.⁵³ Pero, ahora que la rebelión seudo-conservadora iniciada por el *Tea Party* y expandida por Trump ha tomado el control del partido Republicano y llevado a su autonombrado líder hasta la Casa Blanca, varios Republicanos de alto rango que anteriormente fueron muy críticos de Trump –incluidos el actual presidente de la Casa de Representantes, Paul Ryan, y el candidato Republicano a la presidencia en 2012, Mitt Romney– se muestran mucho más dispuestos a trabajar con Trump.⁵⁴

Si uno se pregunta cómo la retórica de Trump refleja el contenido del seudo-conservadurismo descrito por Adorno, muchas continuidades con los puntos esbozados arriba con relación al *Tea Party* resultan evidentes. Pero también percibimos lo que yo sostendría como la mayor diferencia

entre Trump y el *Tea Party*; a saber, la retórica y auto-presentación tan más explícitamente autoritarias de aquél. El *Tea Party* se enorgullecía de ser un movimiento descentralizado desde abajo, pero el liderazgo pomposo y agresivo de Trump ha dado al movimiento un enfoque nuevo y más centralizado. Adorno describe el deseo entre los pseudo-conservadores de un liderazgo autoritario en las siguientes palabras:

Su idea del hombre fuerte [...] está teñida de una imagen de fuerza real; el apoyo de los más poderosos grupos industriales. Para ellos, los progresistas en el gobierno son los verdaderos usurpadores [...] porque asumen posiciones de poder que deberían estar reservadas para la 'gente correcta.' Subyace a los pseudo-conservadores un sentido de 'legitimidad': los gobernantes legítimos son los que realmente dirigen la maquinaria productiva —no los que deben su efímero poder a procesos políticos formales [...] Para esta forma de pensar, la democracia formal parece estar muy distante de 'la gente,' y la gente sólo obtendrá sus derechos [cuando] los 'ineficientes' procesos democráticos sean reemplazados por un sistema —aún no bien definido— de mano dura.⁵⁵

Aunque Trump no es un industrial —un hecho que podría ser menos importante en un periodo “postindustrial”— sin duda se presenta como un productivo y eficiente hombre de negocios que cuenta con un íntimo entendimiento de “cómo hacer que se hagan las cosas” en el “mundo real” de la economía, alguien que aplicará esos métodos para “hacer América grande de nuevo”. Estudiosos y periodistas siguen debatiendo la cuestión de si Trump es más autoritario o más populista, pero su discusión pierde de vista una realidad: a menudo el populismo y el autoritarismo de derecha van de la mano, como dejó muy en claro la experiencia del fascismo europeo en las décadas de 1920 y 1930.⁵⁶ Esto no quiere decir, como algunos comentaristas aducen, que Trump sea un absoluto fascista. Aunque sus llamadas a deportar a más de diez millones de trabajadores indocumentados y sus amenazas de desatar la violencia contra sus enemigos y oponentes —junto con la tolerancia de estas ideas manifestada por sus seguidores— sin duda colocan a su retórica sólidamente en las tradiciones fascistas, Trump no ha emitido una llamada para derrocar a las instituciones políticas de E.U., y

no ha formado aún un partido político o milicias anti-democráticos propios, aunque varios grupos militantes de ultraderecha o de supremacistas blancos lo apoyan expresamente.⁵⁷

Sin embargo, Trump y muchos de sus seguidores caben en el molde del populismo autoritario de derecha; es decir, el “seudo-conservadurismo” de Adorno. Y, como reiteraría Adorno hasta su muerte en 1969, la amenaza del autoritarismo que surge *del interior* de la democracia en las modernas sociedades capitalistas es, probablemente, mayor que la que presentan los movimientos explícitamente antidemocráticos.⁵⁸ En *The Authoritarian Personality*, Adorno describe esta amenaza así:

No se puede negar que la democracia formal, bajo el actual sistema económico, no basta para garantizar permanentemente, y para lo grueso de la población, la satisfacción de los más elementales deseos y necesidades, aunque al mismo tiempo la forma democrática de gobierno es presentada como si [...] se acercara lo más posible a una sociedad ideal. El resentimiento causado por esta contradicción es vertido, por los que no logran reconocer sus raíces económicas, contra la forma de democracia en sí. Porque no cumple lo que promete, la consideran una ‘estafa’ y están listos para cambiarla por un sistema que sacrifica todo reclamo de dignidad humana y justicia, pero del cual esperan, vagamente, algún tipo de garantía para sus vidas gracias a una mejor planeación y organización.⁵⁹

Trump juega, precisamente, con este tipo de resentimiento populista y anti-político cuando anuncia y reitera en sus discursos que el actual sistema político es corrupto, pero que él es el individuo que posee lo que se necesita para no sólo revertir el lamentable declive de Norteamérica, sino hacerlo rápidamente. Por ejemplo, frente a una multitud en Rochester, Nueva York —una ciudad severamente golpeada por la decadencia postindustrial— el 10 de abril del 2016, Trump dijo: “Se necesita alguien rápido”, “Será rápido”, y “Sólo yo puedo resolver este problema”. Su mensaje de proteccionismo económico (que, ciertamente, lo aparta de otros candidatos republicanos y de la ideología neoliberal de las élites conservadoras norteamericanas en general) fue confeccionado intencionalmente para audiencias predominantemente blancas de clase baja y media-baja, como la

que asistió aquel día en Rochester. Similar a la promesa de los Nacional Socialistas de restaurar un poderoso *Volksgemeinschaft*,⁶⁰ Trump alienta a los que le escuchan a unirse a su “movimiento” para restaurar un mítico Estados Unidos en que “protegeremos y amaremos los unos a los otros”. Lanza diatribas contra los grandes bancos y cabilderos corporativos y dice a la multitud que él es “El único que puede salvar la seguridad social”.⁶¹ Aquí, una vez más, vemos a Trump colocarse, perspicazmente por cierto, al lado de los activistas locales del *Tea Party*, y contra el neoliberalismo de miembros de la élite conservadora como son los hermanos Koch y Paul Ryan, quienes abogaban por privatizar el Seguro Social. Es así como Trump se ha apropiado de los elementos comunitarios de la ideología del *Tea Party* y, al mismo tiempo, los ha intensificado al combinarlos con su atractivo como un líder autoritario que, supuestamente, posee el poder de implementarlos y de castigar a los “enemigos del pueblo” –domésticos y extranjeros por igual– que son los responsables de la decadencia de E.U.

Conclusión

*Una razón de por qué el fascismo tiene una oportunidad es que en nombre del progreso sus oponentes lo tratan como una norma histórica. El actual asombro ante el hecho de que las cosas que estamos experimentando ‘todavía’ sean posibles en el siglo XX no es filosófico. Este asombro no es el principio del conocimiento –a menos que sea el conocimiento de que la perspectiva de historia que da lugar a él es insostenible–.*⁶²

Walter Benjamin

Estas palabras de Benjamin ante el atractivo no diluido y el inexorable avance del fascismo en Europa hacia finales de la década de 1930 aún pueden iluminar las actitudes históricas dominantes e irreflexivas del siglo XXI que han generado una significativa subestimación de la amenaza –y consecuente asombro ante el actual estallido– del populismo

de derecha en Europa y E.U. Como hemos visto, Horkheimer, Fromm, Adorno y Lowenthal cimentaron sus análisis del fascismo, autoritarismo y populismo de derecha en una teoría histórica de la moderna época burguesa en sí. La provocativa tesis del ensayo parteaguas de Horkheimer, “Egoism and Freedom Movements” –que proporcionó los fundamentos históricos y teóricos para mucho del trabajo posterior del *Institute* sobre el autoritarismo– fue que las particulares dinámicas sociales y socio-psicológicas que condujeron al fascismo en Europa en las décadas de 1920 y 1930 estuvieron presentes desde el inicio mismo de la moderna sociedad burguesa. Sin duda, la constelación de relaciones sociales entre la aristocracia y las clases medias y bajas experimentó una transformación conforme la burguesía paulatinamente establecía su hegemonía a lo largo de varios siglos. No fue sino hasta que esta *dialéctica de la sociedad burguesa* alcanzara sus etapas posteriores que el fascismo se convirtiera, primero, en una posibilidad objetiva, y luego en una catastrófica realidad histórica.⁶³ En contraste con muchos teóricos “progresivos” y “evolucionarios” del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, quienes atribuían el éxito del fascismo en Alemania e Italia a un *Sonderweg* –es decir, un “déficit de modernización” comparado con las otras democracias occidentales– Horkheimer y los teóricos críticos reconocieron que el fascismo había brotado de algunas de las tendencias más profundas y poderosas que yacían latentes en las modernas sociedades capitalistas; tendencias que no fueron eliminadas con la incondicional rendición de los fascistas en 1945. La reformulación de parte de Adorno del imperativo categórico de Kant en la década de 1960 –“la humanidad no libre [debe] arreglar sus pensamientos y acciones para que Auschwitz no vuelva a suceder, para que nada semejante pueda ocurrir”– fue una expresión viva de su convicción de que esas tendencias aún existían, incluso en las democracias liberales de la posguerra. De hecho, para los que –como yo– impugnamos las afirmaciones que sostienen que el *Tea Party*, y más explícitamente, el autoritario Trump, pueden ser descritos como “fascistas”, la elucidación de los teóricos críticos de que el fascismo re-

presenta una forma extrema de tendencias del populismo de derecha con profundas raíces en las modernas sociedades capitalistas constituye una correctiva clave para las aproximaciones ingenuas y ahistóricas al estudio del populismo y autoritarismo de derecha, que se han dejado sorprender por la reciente reemergencia de estos fenómenos en E.U. La teoría crítica ofrece una explicación mucho más incisiva que aquellos acercamientos ahistóricos a la (no tan) sorprendente *persistencia* del populismo de derecha en pleno siglo XXI.

Ejemplos de aproximaciones históricamente ingenuas pueden encontrarse en varios recientes ensayos periodísticos sobre Trump que describen el reciente “redescubrimiento” del autoritarismo entre científicos sociales académicos en E.U. En vez de explorar los méritos y deméritos de esta literatura científica social aquí, quisiera simplemente notar su displicente rechazo de todo el corpus de estudios del autoritarismo elaborados por los teóricos críticos. Por ejemplo, en marzo del 2016, Amanda Taub publicó un artículo que fue ampliamente discutido en la revista política en línea, *Vox*, en que explora el nuevo corpus de análisis del autoritarismo y sus implicaciones en un intento por entender el sorprendente éxito de Trump. Su frívola confianza en una inexorable marcha hacia adelante del progreso en las ciencias sociales emerge claramente en las siguientes afirmaciones: “tras un periodo de ciencia chatarra a mediados del siglo XX, un grupo de estudiosos más serios se ha dirigido a este [fenómeno] al examinar, específicamente, cómo se escenifica en la política norteamericana”. Para eliminar cualquier duda sobre quiénes son los culpables, Taub continúa,

El trabajo temprano no fue particularmente riguroso a la luz de los estándares actuales. El teórico crítico Theodor Adorno, por ejemplo, desarrolló lo que él llamó la ‘escala F,’ que pretendía medir tendencias fascistas. La prueba no era exacta. Replicadores sofisticados pronto descubrían cuáles respuestas eran ‘correctas’ y así pasaban la prueba. Además, no hubo pruebas que demostraran que el tipo de personalidad que supuestamente medía realmente apoyaba al fascismo.⁶⁴

Afortunadamente para nosotros, sin embargo,

a principios de los años de 1990, un científico político llamado Stanley Feldman cambió todo. [...] Se dio cuenta de que si el autoritarismo era un perfil de personalidad, y no una simple preferencia política, podría lograr que los respondientes revelaran esas tendencias al plantearles preguntas sobre un tema aparentemente mucho menos controvertido: [...] las metas de la crianza [*parenting goals*].⁶⁵

Estas caracterizaciones de Taub no son inusuales, pues encontramos afirmaciones similares en varios artículos recientes sobre el autoritarismo y Trump. Desafortunadamente, lo único que reflejan son las actuales equivocaciones respecto de los sofisticados y substantivos estudios del autoritarismo producidos por los del *Institute*. Muchas de las supuestas deficiencias en sus trabajos que Taub y otros resaltan fueron, en realidad, elementos integrales de los métodos que aplicaban en su trabajo. Por ejemplo, el supuesto descubrimiento en trabajos recientes de que las actitudes hacia la crianza de los niños son claves para identificar el autoritarismo fue utilizado en varios estudios del *Institute*.⁶⁶ No es necesario refutar la absurda afirmación de que el *Institute* consideraba el autoritarismo una preferencia política más que una compleja constelación de rasgos de personalidad, porque ésta fue, precisamente, la más básica hipótesis de *The Authoritarian Personality*. Además, Adorno y los otros miembros del *Institute* nunca cometieron el error de asumir que el autoritarismo coincidía de manera simple con visiones políticas “izquierdistas” o “derechistas”, “liberales” o “conservadoras”, como debió haber quedado claro en la discusión aquí del pseudo-conservadurismo. Los análisis de los teóricos críticos de la “rebelión conformista”, motivada por la debilidad de ego, más no por perspicacia crítica, es otro ejemplo de una postura “pseudo-crítica”. Finalmente, desde muy temprano, ellos reconocieron claramente que era preciso obtener información empírica relacionada con el autoritarismo usando medios indirectos, para evitar que los respondientes se autocensuraran. Su pericia psicoanalítica les ayudó enormemente a desarrollar técnicas cada vez más refinadas para

ganar acceso no sólo a las actitudes que manifestaban abiertamente los participantes en sus estudios, sino también a las que eran encubiertas o incluso inconscientes.⁶⁷

El resurgimiento de un poderoso movimiento populista de derecha en E.U. en las secuelas de la Gran Recesión de 2008, y la más reciente expansión de ese movimiento seudo-conservador y la intensificación de los aspectos autoritarios de su retórica, deben ser señales que nos induzcan a recuperar los importantes descubrimientos de los teóricos críticos sobre las raíces del populismo autoritario en las modernas sociedades capitalistas, porque pueden contribuir significativamente a explicar su *persistencia* desde el siglo XX hasta el XXI. La reacción más común de la históricamente miope ciencia social contemporánea al *Tea Party* y, especialmente, al éxito de Donald Trump, ha sido una vergonzosa sorpresa. La reemergencia del populismo de derecha (primero en Europa y ahora en E.U.) durante la consolidación y, más recientemente, la crisis del capitalismo global neoliberal, de ninguna manera constituiría una sorpresa para personas que están familiarizadas con los estudios del autoritarismo de los teóricos críticos. Pero, por varias razones, hoy la memoria de esos estudios se ha debilitado sustancialmente. El intento de teóricos más recientes en Alemania –quienes se colocan orgullosamente en la tradición de la “Escuela de Frankfurt”, aunque al mismo tiempo suelen descartar la importancia contemporánea de sus fundadores– de erigir a la teoría crítica sobre firmes cimientos “normativos” ha desviado la atención de las tendencias catastróficas que existen en el aquí y el ahora. Al igual que los antiguos socialistas utópicos, los teóricos normativos piensan que nos pueden decir cómo la sociedad *debería* desarrollarse, pero están perdidos cuando deben explicar por qué, hoy en día, se está moviendo en la dirección opuesta. Como hemos visto, Horkheimer y sus colegas estaban convencidos de que la amenaza del autoritarismo era mínima en el inmediato periodo de posguerra, y de que la prosperidad económica y la relativa seguridad de las décadas de 1950 y 1960 seguían deteniendo esta amenaza. Pero los crecientes niveles de desigualdad, frustración y

ansiedad que vienen desde los años 70 han creado condiciones mucho más favorables para los movimientos populares de derecha. Así, aun cuando el recuerdo de los estudios del autoritarismo y del populismo de derecha elaborados por los teóricos críticos se haya debilitado, debemos aferrarnos a él ahora que destella en este momento de peligro.

Traducción: Paul C. Kersey

Notas

¹ Para la propia versión de Adorno de sus “experiencias científicas” en E.U., véase su ensayo, “Scientific Experiences of a European Scholar in America”, en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, eds. D. Fleming y B. Baimenten (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969), 338-70.

² “Fascism was not a coincidence”. “Vorlesungen zur Ästhetik”, noviembre 30, 1967; citado en *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, vol. 2, ed. Wolfgang Kraushaar (Hamburg: Zweitausendeins, 1998), 328.

³ Martin Jay, “Introduction to Horkheimer”, *Telos*, Núm. 54 (diciembre, 1982), 5.

⁴ Max Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, trad. G.F. Hunter, M.S. Kramer y J. Torpey (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 61-62.

⁵ *Ibid.*, 97.

⁶ Aquí, el análisis de la transformación del populismo de Horkheimer anticipa trabajos históricos más recientes sobre la relación entre fascismo y populismo por estudiosos como Peter Fritzsche, Geoff Eley, Ernesto Laclau y Zeev Sternhell. Para una discusión de este conjunto de obras y su reconceptualización de la relación entre populismo y fascismo, véase mi ensayo, “Transformations of Producerist Populism in Western Europe”, en *Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies*, eds. J. Abromeit, B. Chesterton, Y. Norman y G. Marotta (Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2016), 231-64.

⁷ El libro de Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, publicado originalmente en 1895, es un excelente ejemplo de esta amplia tendencia. Allí, Le Bon se presenta como un Macchiavello contemporáneo que escribe un práctico manual político para las élites conservadoras que les enseña cómo manipular a las masas y conservar su poder. No es coincidencia el que Mussolini fuera un ávido lector y admirador del trabajo de Le Bon.

⁸ Peter Fritzsche, *Germans into Nazis* (Cambridge, MA: Harvard University Press), 111.

⁹ Para una discusión más detallada de esta línea de investigación, véase la referencia en la nota 5.

¹⁰ Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: Eine sozialpsychologische Untersuchung*, ed. Wolfgang Bons (Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1983).

¹¹ Para una versión clásica de este giro, véase Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Nueva York: Rinehart, 1944).

¹² Para una discusión del giro en la teoría crítica de Horkheimer ocurrido *ca.* 1940 cuando adoptó la tesis de Pollock del capitalismo de estado, véase Moïse Postone y Barbara Brick, "Critical Theory and Political Economy", en *On Max Horkheimer: New Perspectives*, eds. S. Benhabib, W. Bons y J. McCole (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), pp. 215-56; para una interpretación distinta, véase mi estudio, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, *op. cit.*, 394-424.

¹³ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991* (Nueva York: Vintage Books, 1994), 257-88; Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 20-27, 271-303.

¹⁴ Como señala Eva-Maria Ziege en su *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie: Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009), 169-71.

¹⁵ Max Horkheimer, "Introduction", a Leo Lowenthal y Norbert Guterman, *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator* (Nueva York: Harper & Brothers, 1949), xii (énfasis agregado).

¹⁶ Lowenthal y Guterman, "Preface", *Ibid.*, xvi.

¹⁷ *Ibid.*, 135.

¹⁸ *Ibid.*, 106.

¹⁹ *Ibid.*, 96.

²⁰ *Ibid.*, 108.

²¹ *Ibid.*, 109.

²² Citado por Lowenthal y Guterman, *Ibid.*, 48.

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, 100.

²⁵ Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality* (Nueva York: Harper & Brothers, 1950), 676.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, 685.

²⁸ Para una discusión más detallada del estudio del *Institute* del antisemitismo entre obreros norteamericanos, véase Mark P. Worrell, *Dialectic of Solidarity: Labor*,

Antisemitism and the Frankfurt School (Chicago: Haymarket Books, 2008), y Eva-Maria Ziege, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*, *op. cit.*, 180-228.

²⁹ Adorno refirió a Estados Unidos como un “país radicalmente burgués” en su ensayo “Über Tradition”, *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1, ed. Rolf Tiedemann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977), 310. Para un análisis del papel más significativo del racismo en la formación de identidades “blancas” entre la clase trabajadora norteamericana (identidades que también tenían claras características burguesas) véase John Abromeit, “Whiteness as a Form of Bourgeois Anthropology? Historical Materialism and Psychoanalysis in the Work of David Roediger, Max Horkheimer, Erich Fromm, and Herbert Marcuse”, *Radical Philosophy*, vol. 16, No. 1 (2013), 325-343.

³⁰ Worrel, *Dialectic of Solidarity*, 119-88.

³¹ Cas Mudde, “Populist Radical Right Parties in Europe Today”, *Transformations of Populism in Europe and the Americas*, *op. cit.*, 295-307.

³² Para un panorama general de la obra de Fromm en los años de 1930 sobre las dimensiones socio-psicológicas del autoritarismo, véase Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, *op. cit.*, 201-11, 282-88.

³³ Citado en Theda Skocopl y Vanesa Williams, *The Tea Party and the Remaking of American Conservatism* (Nueva York: Oxford University Press, 2012), 7.

³⁴ El científico político de Stanford, Adam Bonica, sostiene que la Casa de Diputados (*House of Representatives*) experimentó su más pronunciado giro ideológico hacia la derecha en las secuelas de las elecciones del 2010, incluso más radical que después de la llamada “Revolución Republicana” encabezada por Newt Gingrich en 1994. Véanse las discusiones de Skocopl y Williams sobre las tesis de Bonica en *The Tea Party and the Remaking of American Conservatism*, *op. cit.*, 168-70.

³⁵ *Ibid.*, 81.

³⁶ Sobre la interpretación muy selectiva y tendencialmente fundamentalista de la constitución de E.U. del *Tea Party*, véase Jill Lepore, *The White of their Eyes: The Tea Party's Revolution and the Battle over American History* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2010), especialmente 118-25.

³⁷ *The Tea Party and the Remaking of American Conservatism*, *op. cit.*, 65-66. Estas creencias pueden verse asimismo en los mítines del *Tea Party*, donde participantes llevan pancartas que dicen, “Redistribuyan mi ética de trabajo”, o “Sigán trabajando; miles que reciben asistencia pública dependen de Uds.”.

³⁸ Sobre la importancia de la ideología de “productores y parásitos” para el *Tea Party*, véase también Ronald P. Formisano, *The Tea Party: A Brief History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012), 20.

³⁹ Para un análisis de las maneras en que este proceso difirió entre E.U. y Europa, debido a la presencia de una amplia sub-clase negra, véase mi ensayo, “Whiteness as a Form of Bourgeois Anthropology?”, citado arriba, nota 28.

⁴⁰ Para un análisis más detallado de la transformación de la ideología populista de “productores y parásitos” desde la izquierda a la derecha en Europa en el periodo desde la revolución francesa hasta el fascismo, véase mi ensayo, “Transformations of Producerist Populism”, citado en la nota 5.

⁴¹ El siguiente análisis de Trump se enfoca en las estrategias retóricas que él desarrolló durante su campaña. No es éste el lugar para indagar en cómo –desde que ganó la elección– se haya distanciado de algunos de sus más absurdos pronunciamientos, porque este proceso seguía mientras yo escribía el presente ensayo.

⁴² Donald Trump fue uno de los primeros en cuestionar la ciudadanía de Obama y participó activamente en el llamado movimiento “birther”.

⁴³ Sobre la disposición de Trump de violar los tabúes que sostienen los conservadores tradicionales, véase el siguiente artículo de Rick Perlstein, connotado historiador de los movimientos políticos conservadores contemporáneos en E.U.: <http://washingtonspectator.org/donald-trump-y-la-f-word/>. Allí, sostiene que “Donald Trump es el primer candidato líder republicano para la presidencia en atreverse a adoptar una demagogia tan pura”.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, el discurso de Trump en Rochester, Nueva York el 10 de abril del 2016, en: <https://www.youtube.com/watch?v=NqRMaD3HWHo>.

⁴⁵ Citado arriba, p. 8.

⁴⁶ Este discurso de Trump puede encontrarse en: <https://www.youtube.com/watch?v=n-zN5k4Gu40>.

⁴⁷ Del discurso de Trump en Rochester en abril del 2016, citado en la nota 43.

⁴⁸ Como reportó la revista en-línea, *Político*, el 26 de mayo del 2016: <http://www.politico.com/story/2016/05/trump-gop-workers-party-223598>.

⁴⁹ Para un argumento que enfatiza el populismo económico de Trump, véase Thomas Frank, “Millions of ordinary Americans support Donald Trump. Here’s why”. *The Guardian* (marzo 7, 2016): <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/mar/07/donald-trump-por-que-americans-support>

⁵⁰ Aquí, es evidente el eco populista de derecha de las críticas populistas de izquierda de Bernie Sanders hacia Hillary Clinton.

⁵¹ Adorno argumenta, por ejemplo, que “La razón de por qué el seudo-conservador parece ser un fenómeno característicamente moderno no es que se haya agregado algún nuevo elemento psicológico a este síndrome particular, que se estableció probablemente durante los últimos cuatro siglos, sino que las condiciones social objetivas hacen más fácil que esta estructura de carácter llegue a expresarse en sus opiniones declaradas”, *The Authoritarian Personality*, 676.

⁵² *Ibid.*, 675.

⁵³ Antes de que Trump capturara la nominación republicana y, ahora, la presidencia, muchos poderosos miembros de la élite del partido, como George H.W. Bush,

George W. Bush y Mitt Romney, así como algunos de los donadores más acaudalados, como los hermanos Koch, se rehusaron a apoyarlo.

⁵⁴ Durante las primarias del 2016, Trump creó una suerte de prueba litmus que obligaba a los republicanos a identificarse con él, como pseudo-conservadores, o en su contra, como conservadores genuinos. Pero el que la mayoría ahora ha demostrado su disposición a trabajar con Trump parece impugnar a Adorno cuando argumenta que los compromisos de las élites conservadoras con los principios liberal-democráticos las llevarían a rechazar a los pseudo-conservadores para gravitarse hacia los liberales moderados.

⁵⁵ *Ibid.*, 677-78, 686.

⁵⁶ Para una crítica de varios artículos que sostienen que Trump es un autoritario, véase Wendy Rahn y Eric Oliver, “Trump’s voters aren’t authoritarians, new research says. So what are they?” *Washington Post*, marzo 9, 2016.

⁵⁷ Sobre el apoyo para Trump entre la extrema derecha, los supremacistas blancos y los neo-nazis en E.U., véase Peter Holley y Sarah Larimer, “How America’s dying white supremacist movement is seizing on Donald Trump’s appeal”, *Washington Post*, febrero 29, 2016.

⁵⁸ En las célebres palabras de Adorno de 1959, “Considero que la sobrevivencia del Socialismo Nacional *dentro de la* democracia es potencialmente más amenazante que la sobrevivencia de tendencias fascistas *contra la* democracia”. Theodor W. Adorno, “The Meaning of Working through the Past”, en *Critical Models: Interventions and Catchwords*, ed. y trad. Henry Pickford (Nueva York: Columbia University Press, 1998), 90.

⁵⁹ *Authoritarian Personality*, *op. cit.*, 678.

⁶⁰ Sobre la importancia del concepto de *Volksgemeinschaft* (“la comunidad de la gente”) para la ideología nazi, véase Peter Fritzsche, *Germans into Nazis* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

⁶¹ Como Trump declaró en su discurso en abril del 2016 en Rochester, citado en la nota 43.

⁶² Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, en *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn (Nueva York: Schocken, 1968), 257.

⁶³ Para una discusión del concepto de la “dialéctica de la sociedad burguesa”, que he acuñado para describir ciertos presupuestos históricos y teóricos claves que guían el trabajo temprano de Horkheimer, véase mi estudio, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, 4, 394-95, 425-32.

⁶⁴ Amanda Taub, “The rise of American Authoritarianism”, *Vox*, marzo 1, 2016: <http://www.vox.com/2016/3/1/11127424/trump-authoritarianism>.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Desde el primer estudio empírico mayor del *Institute* —sobre las actitudes de trabajadores de cuello azul y cuello blanco en la Alemania Weimar— Horkheimer y Fromm incluyeron preguntas sobre la crianza de niños que concebían como indicadores indirectos de autoritarismo, manifiesto o latente. En su gran proyecto empírico, *Studies on Authority and Family*, las actitudes hacia las prácticas de crianza ocuparon, nuevamente, un lugar central, como sugiere el título. En estudios posteriores, este tema siguió presente, pero los teóricos críticos fueron demasiado sofisticados como para creer que esas actitudes, por sí solas, bastaban para dar indicaciones confiables de predisposiciones autoritarias.

⁶⁷ Para una discusión de esas técnicas, véase mi reseña de la primera traducción al inglés del “Group Experiment”, el primer gran estudio empírico realizado por el *Institute* tras su restablecimiento en Frankfurt después de la Segunda Guerra Mundial: *Journal of Modern History*, vol. 85, no. 1 (marzo 2013), 161-168.

Referencias

- ABROMEIT, John, “Book review of Theodor W. Adorno, *Guilt and Defense: On the Legacies of National Socialism in Postwar Germany*; Friedrich Pollock and Theodor W. Adorno, *Group Experiment and Other Writings: The Frankfurt School on Public Opinion in Postwar Germany*; Mark P. Worrell, *Dialectic of Solidarity: Labor, Antisemitism, and the Frankfurt School*”, *Journal of Modern History*, vol. 85, Núm. 1 (marzo 2013), 161-168.
- _____, “Transformations of Producerist Populism in Western Europe”, en *Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies*, eds. J. Abromeit, B. Chesterton, Y. Norman y G. Marotta, Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2016.
- _____, “Whiteness as a Form of Bourgeois Anthropology? Historical Materialism and Psychoanalysis in the Work of David Roediger, Max Horkheimer, Erich Fromm, and Herbert Marcuse”, *Radical Philosophy*, vol. 16, No. 1 (2013).
- ADORNO, Theodor W., “Scientific Experiences of a European Scholar in America”, en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, eds. D. Fleming y B. Baimenten, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- _____, “Vorlesungen zur Ästhetik”, noviembre 30, 1967; citado en *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, vol. 2, ed. Wolfgang Kraushaar, Hamburg: Zweitausendeins, 1998.
- _____, “The Meaning of Working through the Past”, en *Critical Models: Interventions and Catchwords*, ed. y trad. Henry Pickford, Nueva York: Columbia University Press, 1998.

- _____, "Über Tradition", *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1, ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- ADORNO, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Nueva York: Harper & Brothers, 1950.
- BENJAMIN, Walter, "Theses on the Philosophy of History", en *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn, Nueva York: Schocken, 1968.
- FORMISANO, Ronald P., *The Tea Party: A Brief History*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012.
- FRANK, Thomas, "Millions of ordinary Americans support Donald Trump. Here's why". *The Guardian* (marzo 7, 2016): <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/mar/07/donald-trump-por-qué-americans-support>
- FRITZSCHE, Peter, *Germans into Nazis*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- FROMM, Erich, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: Eine sozialpsychologische Untersuchung*, ed. Wolfgang Bons, Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1983.
- GASS, Nick, "Trump: GOP will become 'worker's party' under me", *Político*, disponible en: <http://www.politico.com/story/2016/05/trump-gop-workers-party-223598>.
- HOBBSAWM, Eric, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*, Nueva York: Vintage Books, 1994.
- HOLLEY, Peter y Larimer, Sarah, "How America's dying white supremacist movement is seizing on Donald Trump's appeal", *Washington Post*, febrero 29, 2016.
- HORKHEIMER, Max, "Introduction", a Leo Lowenthal y Norbert Guterman, *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator*, Nueva York: Harper & Brothers, 1949.
- _____, *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, trad. G.F. HUNTER, M.S. Kramer y J. Torpey, Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- JAY, Martin, "Introduction to Horkheimer", *Telos*, Núm. 54 (diciembre), 1982.
- LEPORE, Jill, *The White of their Eyes: The Tea Party's Revolution and the Battle over American History*, Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2010.
- PIKETTY, Thomas, *Capital I the Twenty-First Century*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- POLANYI, Karl, *The Great Transformation*, Nueva York: Rinehart, 1944.
- POSTONE, Moishe y Brick, Barbara, "Critical Theory and Political Economy", en *On Max Horkheimer: New Perspectives*, eds. S. Benhabib, W. Bons y J. McCole, Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- RAHN, Wendy y Oliver, Eric, "Trump's voters aren't authoritarians, new research says. So what are they?", *Washington Post*, marzo 9, 2016.

- RICK Perlstein, "Donald Trump and the 'F-Word'. An unsettling symbiosis between man and mob", *The Washington Spectator*, disponible en: <http://washingtonspectator.org/donald-trump-y-la-f-word/>
- SKOCOPL, Theda y Williams, Vanesa, *The Tea Party and the Remaking of American Conservatism*, Nueva York: Oxford University Press, 2012.
- TAUB, Amanda, "The rise of American Authoritarianism", *Vox*, marzo 1, 2016: <http://www.vox.com/2016/3/1/11127424/trump-authoritarianism>.
- TRUMP, Donald, discurso en Rochester, Nueva York, 10 de abril del 2016, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=NqRMaD3HWHo>.
- WORRELL, Mark P., *Dialectic of Solidarity: Labor, Antisemitism and the Frankfurt School*, Chicago: Haymarket Books, 2008.
- ZIEGE, Eva-Maria, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie: Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009.



Recepción: 3 de mayo de 2017
Aceptación: 23 de agosto de 2017

CONSIDERACIONES SOBRE FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO Y *ÛIHĀDISMO* EN MEDIO ORIENTE

Arturo Ponce Guadian
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

El presente artículo tiene como propósito principal, por una parte, deslindar algunos aspectos ideológicos que faciliten la comprensión de la situación política actual en Medio Oriente y, por otra, analizar cómo influyen esos aspectos en el desarrollo específico de las diversas facetas del fundamentalismo islámico. En este sentido, se exponen algunos elementos básicos que definen, en general, al fundamentalismo, posteriormente se presentan de manera específica las fases y el desarrollo del fenómeno del fundamentalismo en el Islam a fin de analizar las diferencias ideológicas entre el resurgimiento islámico y el *Ûihādismo*, destacando los aspectos que los distinguen para comprender el desarrollo y la articulación política del islamismo radical en su faceta *Ûihādí*, que pone en el centro de su acción política la noción de “guerra santa” (*Ûihād*).

Palabras clave: Medio Oriente, Islam, Fundamentalismo, Yihadismo, Política Internacional.

Considerations on Islamic fundamentalism and *Jihadism* in the Middle East

This article has two principle objectives: first, to clarify some ideological aspects that will permit a better understanding of the current political situation in the Middle East and, second, to analyze how those aspects have influenced various specific pro-

cesses of Islamic fundamentalism. To this end, it elucidates some basic elements that define fundamentalism in a general way. The essay then discusses the phases and development of the phenomenon of Islamic fundamentalism in an approach that identifies the ideological differences between Islamic resurgence and *Jihadism*, emphasizing the key elements that distinguish them and allow the reader to comprehend the development and political articulation of radical Islamism in its *Jibadi* manifestation, which sustains as its center of political action the idea of “Holy War” (*Jihad*).

Keywords: Middle East, Islam, fundamentalism, *Jihadism*, international politics

Arturo Ponce Guadian

Cursó la Licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Posee una maestría en Estudios Diplomáticos por el Instituto de Matías Romero de Estudios Diplomáticos, de la Secretaría de Relaciones Exteriores, y tiene maestría y doctorado en Estudios de Asia y África, con la especialidad en Medio Oriente, en el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México. Fue Profesor-investigador en el CEAA de El Colegio de México y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Nivel I. Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Sus líneas de investigación son Historia del Islam en Medio Oriente; Filosofía y Pensamiento Político en el Islam; Arte y Cultura en Medio Oriente.

Introducción

El desarrollo de varios movimientos políticos actuales en Medio Oriente tiene su origen y fundamento en la vertiente política del Islam que ha desarrollado un papel crucial en el entorno actual de la región. Las facetas en las que se ha manifestado esta vertiente en el mundo islámico son múltiples. El presente artículo tiene como propósito principal, por una parte, deslindar algunos aspectos ideológicos que faciliten la comprensión de la situación política actual en Medio Oriente y, por otra, analizar cómo influyen esos aspectos en el desarrollo específico de las diversas facetas del fundamentalismo islámico. En este sentido, se exponen algunos elementos básicos que definen, en general, al fundamentalismo, posteriormente se presentan de manera específica las fases y el desarrollo del fenómeno del fundamentalismo en el Islam a fin de analizar las diferencias ideológicas entre el resurgimiento islámico y el yihādismo, destacando los aspectos que los distinguen para comprender el desarrollo y la articulación política del islamismo radical en su faceta yihādí, que pone en el centro de su acción política la noción de “guerra santa” (yihād).¹

Durante el siglo XX, el Medio Oriente experimentó acontecimientos decisivos que tendrían repercusiones y consecuencias dramáticas en la situación política internacional contemporánea. Algunos de esos acontecimientos son antecedentes clave en el desarrollo político de la región. Si bien por razones de espacio no serán tratados en extenso, serán mencionados en el texto como sustrato histórico fundamental.

Hemos resumido esos acontecimientos de la manera siguiente:² 1) la caída del Imperio otomano: división de las provincias otomanas del Medio Oriente (1918-1922), abolición del sultanato (1922) y del califato (1924); 2) creación del Reino de Arabia Saudita (1925-1932) y triunfo del *wahhābismo*; 3) pérdida de Palestina y creación del Estado de Israel (14 de

mayo de 1948); 4) Revolución Islámica en Irán (enero 1978-febrero 1979) y establecimiento de la República Islámica de Irán; 5) Guerra Irán-Iraq (1980-1988), Guerra del Golfo (1991) y caída de Şaddām Ḥusayn (2003).

Elementos básicos del fundamentalismo

El fundamentalismo³ es un tipo de pensamiento (ideología) y de acción religiosa que trata de instaurar un orden político basándose en la interpretación de las fuentes religiosas originarias. En este aspecto, se plantea de modo radical el problema del fundamento ético-religioso de la organización política. Desde esta perspectiva, el Estado debe basarse en un pacto de fraternidad religiosa. Este pacto puede ser entendido de dos maneras: como actualización del pacto original que un grupo de creyentes cree haber establecido con Dios, o como el conjunto de valores irrenunciables en los que se creen y por los cuales es necesario actuar con los medios de la política.⁴ El fundamentalista, en tanto defensor de reglas que se encuentran en un Libro considerado sagrado por ser la manifestación directa de Dios, intenta adaptar no sólo su comportamiento religioso sino también su actividad social y política a cuatro principios que han sido expuestos por Enzo Pace y Renzo Guolo,⁵ los cuales se resumen a continuación:

1. *Inerrancia*, es decir, la ausencia de error respecto al contenido del Libro sagrado, considerado íntegramente como una totalidad de sentido y de significados que no pueden ser interpretados libremente por la razón humana sin alterar la verdad que el Libro encierra;

2. *Abistoricidad* de la verdad contenida en el Libro revelado, lo cual significa que el mensaje religioso no puede ser considerado desde una perspectiva histórica, ni adaptarlo a las condiciones cambiantes de la sociedad humana, pues se considera que su verdad trasciende la razón humana;

3. *Superioridad* de la Ley divina con respecto a la terrena, a partir de cuyas prescripciones contenidas en el Libro sagrado se cree que surge un

modelo integral de sociedad perfecta, superior a cualquier tipo de sociedad formada por los seres humanos;

4. *Supremacía del mito de fundación*. El mito de los orígenes tiene la función de señalar el carácter absoluto del sistema de creencias, al que cada uno de los fieles es llamado a seguir, con lo que se otorga un sentido de cohesión que agrupa a todos los que se sujetan a esas creencias (ética de la fraternidad político-religiosa).

Fundamentalismo islámico y yihādismo

El islamismo, considerado como el Islam político, es una gama de corrientes doctrinales cuya característica común es el propósito de “islamizar” a la sociedad, esto es, de crear el entorno que garantice la primacía del principio coránico de “ordenar lo aceptado y prohibir lo reprobable” (*tā'murūna bi-l-ma'rūfi wa tanhawna 'ani al-munkar*),⁶ mediante la aplicación rigurosa de la ley islámica (*šar'ā*).

Por otra parte, el llamado yihādismo es un islamismo radical, en el sentido de que considera que la tarea de alcanzar un orden islámico resulta inseparable de la práctica de yihād, como combate en la senda de Dios (*fī sabīl Allāh*), en tanto que las otras corrientes islamistas si bien casi siempre asumen el deber del yihād en cuanto lucha armada, lo hacen en circunstancias excepcionales, por lo que condenan el terror y optan por una vía progresiva y legalista.⁷

El fenómeno comúnmente señalado como fundamentalismo islámico (*al-ušūliyya al-islāmiyya*)⁸ es en realidad el producto de la acción de movimientos que han operado en fases históricas diversas, que pueden ser definidas así:⁹ 1) la edad de la renovación (*taydīd*);¹⁰ 2) del reformismo (*išlāh*);¹¹ 3) del islamismo¹² y 4) del yihādismo.¹³ Cada una de estas fases se analiza a continuación.

1. El surgimiento a escala mundial de movimientos renovadores en el Islam en el siglo XVIII es un aspecto esencial para comprender el desa-

rrollo de los movimientos reformistas y radicales islámicos en el mundo contemporáneo. El mundo islámico experimentó en el siglo XVIII una oleada renovadora que se extendió por todo el mundo musulmán, desde África hasta Asia. De esta manera, esos movimientos se extendieron desde el Sudán (Muḥammad Aḥmad ‘Abd Allah, el Maḥdī, 1844-1885), Chad y Libia (Muḥammad ‘Alī al-Sanūsī, 1787-1859), Nigeria (el jeque ‘Uṭman Dan Fodio, el Maḥdī, 1754-1817, que fundó el califato de Sokoto, 1809-1903), Guinea, Senegal y Mali (Al-Ḥāỵy ‘Umar Tal, 1794-1865) pasando por la península arábiga (Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb, 1705-1787) y el subcontinente Indio (Sayyid Aḥmad Šahīd, 1786-1831), hasta el Sudeste Asiático.¹⁴

El movimiento de renovación islámico (*taḥdīd*) es una especie de fundamentalismo que durante los siglos XVIII y XIX se manifestó en diferentes áreas periféricas de los imperios musulmanes, caracterizado principalmente por el activismo de actores sociales de origen básicamente tribal.¹⁵

Los movimientos de renovación fueron la respuesta a una crisis política y socio-religiosa en el mundo islámico. En este sentido, el Islam asumió algunos rasgos característicos. Por una parte, se opuso a la penetración de las potencias occidentales; por otra, a la influencia de otras religiones. Estos dos factores fueron considerados como causa de la decadencia en el Islam.

Otro rasgo característico de los movimientos de renovación fue la aparición de figuras carismáticas que se presentaron como “renovadores” de la continuidad de la tradición religiosa, algunos de ellos considerados como el *Maḥdī*, el esperado o el enviado de Dios para restaurar un orden político y religioso basado en una vuelta a los orígenes.¹⁶

El movimiento más importante de la renovación islámica se desarrolló en Arabia central a partir del siglo XVIII. El fundador de este movimiento fue Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb (1703-1787) que predicó un retorno a las fuentes, a un Islam puro y liberado de todas las innovaciones censurables introducidas hasta entonces. El *wahhābismo* se basa principalmente en el concepto de la absoluta soberanía de Dios, que

debe ejercitarse incluso en el plano mundano. Se trata de un monoteísmo rígido y, por lo tanto, del rechazo absoluto de todo politeísmo, al cual se le asocia cualquier forma de adoración hacia los seres humanos, incluidos los santos.¹⁷

‘Abd al-Wahhāb unió su prédica religiosa a un movimiento político encabezado en Arabia central por Muḥammad Ibn Sa‘ūd, un jefe tribal local con quien fundó un movimiento religioso-político. Ibn Sa‘ūd utilizó el *wahhābismo* como un ideal religioso para legitimar su guerra (yihād) y someter a las otras tribus de la península arábiga.¹⁸ Con las circunstancias de la Primera Guerra Mundial, las intrigas del gobierno británico en Medio Oriente y después de la caída del Imperio Otomano, los *sa‘ūdíes* vencieron a las diferentes tribus de la Arabia central y el Ḥiyyāz (conquista de La Meca, 1924) con lo que unificaron la mayor parte de la península bajo su liderazgo, fundando el Reino de Arabia Saudita (monarquía absoluta), con su capital en Riad.¹⁹

A partir de entonces, el credo *wahhābī* se institucionalizó y se ha difundido a lo largo de Medio Oriente, el Norte de África y Asia Central. La instauración del Reino de Arabia Saudita llevó consigo la victoria ideológica del *wahhābismo* en el Islam *sunní*, con la que se cristalizó la corriente teológica formulada por Ibn Taymiyya (1263-1328),²⁰ cuya importancia radica en haber sistematizado con un celo extremo la *sunnā* como la “ortodoxia islámica”,²¹ a partir de la escuela jurídica rigorista constituida en el siglo IX por el teólogo y jurista Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855),²² que, apoyándose en El Corán y los dichos y hechos (*aḥādīṭ*, hadices) del Profeta, preconizaba el regreso a la religión pura de los antiguos, rechazando otro consenso (*iymā‘*) que no fuera el de los Compañeros (*ṣaḥāba*) del Profeta y condenando toda innovación (*bid‘a*).²³

2. La corriente más importante del reformismo (*iṣlāḥ*) es la *salafīyya* (vuelta a los ancestros) que se desarrolló a finales del Imperio Otomano, con su primer expositor Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1839-1897)²⁴ y después en Egipto con Muāammad ‘Abduh (1849-1905) y su discípulo Rashīd Riḍā (1865-1935).²⁵

La corriente desarrollada por al-Afgānī creía que el renacimiento musulmán debía darse por una vía política. En este sentido, los reformistas hacen hincapié en la reforma de la administración, la burocracia y la autoridad política. El desafío reformista giraba en torno a la posibilidad de conciliar la modernidad europea con el Islam de finales del siglo XIX, intentando adaptar a un lenguaje islámico algunos conceptos sociales y políticos de origen europeo.²⁶

Después de la caída del Imperio Otomano, el reformismo dio un curso notable a las reivindicaciones de carácter nacionalista y a las luchas por la independencia en algunos países del Medio Oriente y el Norte de África. Sin embargo, el reformismo no logró ubicarse como un factor de liderazgo y cambió en estos movimientos, a diferencia del naciente nacionalismo árabe.

3. El declive del Islam como elemento fundacional de los nuevos países surgidos a partir del desmembramiento del Imperio Otomano, con el surgimiento del nacionalismo árabe y del socialismo, marcó un momento clave en el descenso del reformismo islámico. En este aspecto, se ha señalado que “la tendencia predominante en el periodo posterior a la independencia (después de la Segunda Guerra Mundial) fue fomentar formas seculares de identidad nacional y solidaridad y limitar la religión a la vida privada más que a la pública. Así, predominaron formas de nacionalismo o socialismo locales (egipcio, sirio, libio) o regionales/lingüísticas (árabe o baaz). Esta tendencia secular cambió de forma casi imperceptible en los años sesenta y se volvió más acusada en los años setenta (...)”.²⁷

Sin embargo, con el posterior fracaso del nacionalismo y el socialismo árabes, el surgimiento del islamismo²⁸ marcará el rumbo del desarrollo político actual en Medio Oriente, el Norte de África y el Asia Central. En los orígenes del islamismo está la creación de la organización llamada Hermanos Musulmanes, fundada en 1928 por el egipcio Hasan al-Bannā (1906-1949),²⁹ en donde se desarrolló la ideología del Islam político. En el pensamiento de al-Bannā surgió la idea de hacer hincapié en una organización político-religiosa como instrumento revolucionario de la

unidad islámica para hacer posible una salida final a los procesos de independencia de los países árabes e islámicos.

4. El radicalismo islámico, en su vertiente ŷihādī,³⁰ tiene su origen en el pensamiento del egipcio Sayyid Quṭb (1906-1966),³¹ quien definió teóricamente los fundamentos de ese radicalismo. En la base de esta ideología se encuentra la idea coránica del combate en el camino de Dios (*fi sabīl Allāh*).³² En este radicalismo, esa idea se traduce en una declaración de guerra “contra todos los poderes humanos” en cualquier forma que se presenten y en cualquier orden que adopten. En el pensamiento de Quṭb la noción de “ŷihād” es central, porque de ser un concepto que asumía una función defensiva en el territorio del Islam, en la nueva visión se convierte en un principio ofensivo en donde la violencia abarca todos los ámbitos. En este sentido, la idea de “ŷihād” que Quṭb expone es maximalista y ofensiva, pues piensa que el Islam debe destruir cualquier fuerza que se interponga entre Dios y los hombres, criticando a los que han sostenido que el “Islam ha prescrito sólo la guerra defensiva”.³³ Quṭb expresó esa concepción en su libro *Ma’ālim fi l-ṭarīq* (*Señales en el camino*) de la siguiente manera.³⁴

Puede decirse que Mahoma era capaz de suscitar entre sus compatriotas el nacionalismo árabe y, así, los hubiera unido, pues ellos habrían respondido favorablemente a ese llamado porque estaban cansados de las continuas guerras tribales y venganzas sangrientas. Por tanto, habría tenido la capacidad de liberar las tierras árabes de la dominación de los imperialismos romano y persa para establecer un Estado árabe unido. Pero Dios no dirigió a su Profeta por esa vía (...), pues el camino no era liberar a la tierra de la tiranía romana y persa para remplazarla con la tiranía árabe (...). La tierra pertenece a Dios y debe ser purificada por Él, pues no hay más soberanía que la de Dios, ni ley que no sea la suya, ni autoridad de un hombre sobre otro, pues todo poder pertenece a Dios Todopoderoso. La comunidad de hombres que el Islam proclama está basada sólo en la fe, en la cual todos los pueblos de cualquier raza o color, árabes, romanos o persas son iguales bajo la divisa de Dios Todopoderoso.

El establecimiento del dominio de Dios Todopoderoso sobre la tierra, la abolición del dominio del hombre, quitarle la soberanía al usurpador para restituirla a Dios Todopoderoso así como la aplicación de la Ley Divina (*sharī'a*) y la abolición de las leyes hechas por el hombre, no puede lograrse sólo por medio de la prédica. Los que han usurpado la autoridad de Dios Todopoderoso y oprimen a sus creaturas no van a dejar su poder sólo a través de la prédica.

Cualquiera que entienda el carácter particular de esta religión, entenderá también el lugar de la lucha por medio de la espada (*ḡihād bi l-sayf*) (...), se comprenderá que el Islam no es un “movimiento defensivo” en el sentido estrecho de lo que hoy se llama técnicamente una “guerra defensiva”.

Características del resurgimiento islámico

Como se ha señalado anteriormente, el resurgimiento islámico, en su vertiente política, es un fenómeno resultado de la acción de diversos movimientos que han operado en diferentes contextos históricos y que han definido, a su vez, múltiples facetas de esa vertiente política. A pesar de que existen algunas diferencias entre esos movimientos de renovación, existe un conjunto ideológico común que enmarca el resurgimiento islámico en general. En este sentido, John L. Esposito³⁵ ha destacado seis elementos de ese marco común, que se resumen a continuación y que incluyen las ideas siguientes:

1. El Islam es una forma de vida total y global, por lo que la religión es parte integral de la política, el derecho y la sociedad.

2. El fracaso de las sociedades musulmanas se debe a su desviación del camino del Islam y la adopción de una vía secular occidental, con su ideología y valores.

3. La renovación de la sociedad exige un retorno al Islam, una reforma o una revolución político-religiosa y social-islámica que se inspire en *El Corán* y en el primer movimiento islámico encabezado por Mahoma (*summa*).

4. Para restaurar la soberanía de Dios e inaugurar un orden social islámico, las leyes civiles de inspiración occidental y secular deben ser reemplazadas por la ley islámica (*šar‘īa*), único proyecto aceptado para la sociedad musulmana (*umma*).

5. No obstante que la occidentalización de la sociedad musulmana se condena, la modernización como tal es aceptada. Sin embargo, la ciencia y la tecnología deben subordinarse y adaptarse a las creencias y valores islámicos para evitar la occidentalización y secularización de la sociedad musulmana.

6. El proceso de re-islamización requiere la creación de organizaciones o asociaciones de musulmanes (como los Hermanos Musulmanes) que mediante su ejemplo y actividades inviten a otros a convertirse en militantes que luchen contra la corrupción y la injusticia social.

Elementos distintivos del yihādismo

La irrupción del islamismo radical, en su vertiente *yihādī*, representa un cambio fundamental en la ética y la práctica política, pues la visión maniquea de los militantes radicales pone en el centro de su comportamiento y su acción política la “guerra santa” (*yihād*), para hacer cumplir los designios y la voluntad divinos. En este sentido, los *yihādīes* van más allá de los seguidores de los movimientos musulmanes de renovación, pues, por una parte, destacan la vía violenta como una acción legítima para obtener sus fines. Por otra parte, reducen a los “otros”, los infieles, a ser simplemente enemigos seguidores de Satán. John L. Esposito,³⁶ por ejemplo, ha expuesto los elementos característicos de los movimientos *yihādīes* que conforman su base ideológica y los supuestos de su acción política, los cuales resumimos a continuación:

1. Una mentalidad de lucha religiosa y política que tiene como base la idea de que el neocolonialismo inglés, francés, norteamericano y soviético, así como el poder del sionismo, han enfrentado a Occidente con el mundo islámico.

2. El establecimiento de un gobierno islámico no es una alternativa, sino un imperativo basado en el mandato o la voluntad de Dios. En consecuencia, todos los musulmanes deben cumplir con ese mandato divino esforzándose por aplicar íntegra y literalmente la ley de Dios (šar‘īa).

3. En tanto que la legitimidad de los gobiernos musulmanes se fundamenta en la šar‘īa, los gobiernos que no la siguen son ilegítimos. Por lo cual, los musulmanes que no siguen la ley islámica son acusados de infidelidad, cuyo descreimiento exige una “guerra santa” que los enfrente.

4. La “guerra santa” contra el descreimiento y los no creyentes es un deber religioso, por lo cual, todos los creyentes verdaderos están obligados a combatir a los gobiernos desviados y a quienes los apoyan, individuos o gobiernos extranjeros. Para los militantes radicales se es un verdadero creyente o se es un infiel. La lucha a muerte se da entre el ejército de Dios y los seguidores de Satán.

5. Los cristianos y los judíos, en lugar de ser reconocidos como “Gente del Libro” (*Ahl al-Kitāb*)³⁷ y de haber tenido un estatus legal (*ḍimmis*),³⁸ protegidos) en los gobiernos islámicos, son considerados ahora como no creyentes debido a sus vínculos con el colonialismo occidental cristiano y el sionismo. En este aspecto, cristianos y judíos son vistos como socios en una conspiración judeocristiana contra el Islam y el mundo musulmán. Asimismo, los diversos grupos religiosos no musulmanes son objeto de persecución.

El autodenominado Estado Islámico (EI), conocido también como *Dā‘iṣ* (por sus siglas en árabe),³⁹ es uno de los ejemplos más representativos de esos grupos *ŷihādīs* que han adoptado ese ideario y que con base en él han desarrollado todo un proyecto político, yendo más allá incluso de grupos como Al-Qaeda, con los que comparten la misma vertiente radical y violenta.

En este aspecto, el EI se distingue de otros grupos radicales por los objetivos de su programa político, que pone como objetivo principal el establecimiento de un estado islámico, en donde se aplique de una manera literal y rigurosa la ley islámica (šar‘īa). El medio para lograr

ese objetivo es el yihād, la “guerra santa”, que se dirige no sólo contra los no musulmanes sino, de manera particular, contra individuos y gobiernos musulmanes que no comparten ese ideario político-religioso.

Desde esa perspectiva, el EI se ha propuesto eliminar las delimitaciones políticas en Medio Oriente para formar un “califato” bajo su liderazgo, de manera específica en las fronteras creadas para separar Siria e Iraq surgidas a raíz del acuerdo del 16 de mayo de 1916 entre Mark Sykes y François Georges-Picot, los diplomáticos británico y francés que acordaron secretamente la partición territorial en Medio Oriente.

Por ello, el EI considera un imperativo derrocar a los gobiernos árabes que considera infieles e ilegítimos, así como luchar contra las potencias occidentales que los apoyan. Además, como parte de su programa de “reislamización”, el EI ha decidido limpiar el Medio Oriente de minorías religiosas consideradas heréticas o politeístas (šī‘íes, *yazīdīes*, cristianos y judíos), que estén en el territorio conquistado.

Conclusiones

El fundamentalismo islámico sufrió un proceso de transformación ideológica y de articulación de una praxis política que fue centrándose en ciertas ideas clave que constituyen el núcleo de una concepción radical del islamismo, haciendo hincapié en el enfrentamiento con los “otros”, es decir, con todos aquellos que no piensan igual y que, por lo tanto, actúan de manera diferente. En este sentido, para los movimientos islamistas radicales, yihādíes, la observancia estricta y rigorista de la ley islámica es el punto nodal para reinsertar a la religión en la vida pública y en el escenario político.⁴⁰

Para lograr este objetivo, ha sido necesario poner como medio estratégico fundamental la idea de yihād como “guerra santa” activa contra todo lo que se opone o que se considere contrario al proyecto del establecimiento de un gobierno regido por la ley de Dios (šar‘īa) y de sus seguidores.

De esta manera, el enfrentamiento y la lucha no sólo se dan contra los no creyentes o los seguidores de otras religiones, sino contra los musulmanes que no profesan las mismas ideas de los *ÿihād*ís. En esta perspectiva, adquiere relevancia el enfrentamiento, de manera particular, contra el Islam *shī‘í*, por lo que se ha sugerido que a este *ÿihād*ismo habría que añadirle un *antišī‘ismo* visceral. A pesar de que en 1959 se emitió una *fatwa* de la Universidad de al-Azhar, en la que se reconocía al *šī‘ismo* como la quinta escuela jurídica del Islam, para los *ÿihād*ís, por el contrario, el *šī‘ismo* es una herejía y combatirlo se ha convertido en una obligación religiosa.⁴¹

Notas

¹ *ÿihād*, de género masculino en árabe, significa propiamente “esfuerzo” y “lucha”, aunque se le traduce generalmente por “guerra santa” (E. Tyan, “Djihad”, en H. Gibb *et al.*, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, 1986, p. 538-540; Felipe Mailló Salgado, *Diccionario de historia árabe e islámica*, 2013, p. 278-279). Véase el uso especial que se hace de este término en el versículo coránico (25:52): “No obedezcas a los infieles, lucha contra ellos con gran esfuerzo (*ÿihādan kabīran*), por medio de él [El Corán]”. La segunda parte del versículo también podría traducirse: “lucha contra ellos como en una gran guerra (*ÿihādan kabīran*), por medio de él”. Véase texto árabe en Gustave Flügel (ed.), *Corani Textus Arabicus*. 1881, p. 189; para el texto en español véase Julio Cortés (trad.), *El Corán*, 2005, p. 388. Para la concepción de la idea de “guerra santa”, no sólo en el Islam sino en el occidente cristiano, véase James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, 1997.

² Algunos de esos acontecimientos históricos, para comprender el avance en Medio Oriente del islamismo radical, han sido señalados por Georges Corm, *Religión y conflicto en Oriente Próximo. Una visión laica*, 2013, pp. 65-71, quien destacó cinco grandes sucesos: 1) el triunfo del wahabismo saudí en el Islam, 2) la secesión de los musulmanes de la india, 3) el sionismo y la creación del estado de Israel, 4) la creación de la Organización de la Conferencia Islámica, 5) la revolución religiosa iraní. Por otra parte, Olivier Roy hizo hincapié en “tres traumas del Oriente Próximo árabe”: 1) el fracaso en 1918 del proyecto de creación de un gran reino árabe sobre las ruinas del Imperio Otomano; 2) la creación del estado de Israel; 3) la inversión de los equilibrios entre *šī‘ismo* y *sunnismo*. Véase, Olivier Roy, *El Islam y el caos*, 2007, pp. 62-66.

³ Los fundamentalismos surgen como respuesta a una crisis amenazante y están inmersos en un conflicto con enemigos cuyas políticas y creencias laicistas les parece que se oponen a la religión. M. E. Marty y R. S. Appleby, (eds.), “Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family”, en *Fundamentalisms observed*, 1991, pp. 822-823; Karen Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, 2004, pp. 22-23.

⁴ Enzo Pace y Renzo Guolo, *Los fundamentalismos*, 2006, pp. 8-9.

⁵ *Ibíd.*, pp. 10-11.

⁶ Parece más apropiado traducir *al-ma'rūf* por “lo aceptado”, no por “el bien”, así como *al-munkar* por “lo reprochable”, no por “el mal”. Juan Vernet (trad.), *El Corán*, 1980, p. 99. También véase, Julio Cortés (trad.), *El Corán*, 2005, p. 65 (3: 104 y 110). Para el texto árabe, Flügel, G. (ed.), *op. cit.*, p. 31. Para un análisis detallado de este principio coránico, véase Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*, 2003.

⁷ Antonio Elorza, *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica*. 2008, p. 183.

⁸ “El término *al-usulīyyah al-islāmīyya* connota una búsqueda por los fundamentos de la fe, la fundación de la comunidad política islámica (*umma*) y las bases de la autoridad legítima (*šar'īyyah al-hukm*). Tal formulación hace hincapié en la dimensión política del movimiento islámico más que en su aspecto religioso”. R. H. Dekmejian, *Islamism in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*. 1995, p. 4.

⁹ A este respecto puede verse Enzo Pace y Renzo Guolo, *op. cit.*, 2006, p. 42. Véanse además las tres etapas del desarrollo del fundamentalismo islámico, a saber, el revivalismo, el reformismo y el radicalismo, expuestas en Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism. The Story of Islamist Movements*, 2010, pp. 2-4, 13-26, 35-57 y 65-86.

¹⁰ La idea de “renovación” en el Islam tiene como base la referencia a un dicho (hadiz) del Profeta, según el cual éste predijo que “al principio de cada siglo, Dios enviaría a alguien para renovar la religión”. J. J. G. Jansen, “Tadjdīd”, en H. Gibb, *et al.*, *op. cit.*, vol. 10, pp. 61-62.

¹¹ *Iṣlāḥ* es un término coránico para describir la reforma predicada y emprendida por los profetas al advertir a las comunidades impías y exhortarlas a volver al camino de Dios reorganizando sus vidas, como individuos y como comunidad, dentro de las normas de la *šar'ī'a*. Este precepto coránico (azoras 7:170, 11:117, 28:19) constituye uno de los fundamentos del reformismo islámico. Véase, John L. Esposito, *op. cit.*, p. 143; A. Merad, “*Iṣlāḥ*”, en H. Gibb, *et al.*, *op. cit.*, vol. 4, 1986, pp. 141-163.

¹² Para un estudio sobre el concepto de “islamismo”, véase M. Mozaffari, “What is Islamism? History and definition of a concept”, en *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8. núm. 1, 2007, pp. 17-33, y Roxane L. Euben y Muhammad Qasim Zaman (eds.), *Princeton Readings in Islamist Thought*. 2009.

¹³ Para un análisis acerca del desarrollo de la idea de “*ŷihād*” en el Islam radical, véase Michael Cook, “Islamism and Jihadism: The transformation of classical notions of Jihad into an Ideology of Terrorism”, en *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 10, núm. 2, 2009, pp. 177-187. Véase especialmente para los diversos movimientos del *ŷihādismo* en Medio Oriente y Norte de África, A. Plebani, (ed.), *New (and old) patterns of jibadism: Al-Qa’ida, the Islamic State and beyond*, 2014.

¹⁴ Enzo Pace y Renzo Guolo, *op. cit.*, pp. 44-45; John L. Esposito, *op. cit.*, 2003, p. 63 y Youssef M. Choueiri, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵ Youssef M. Choueiri, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶ Enzo Pace y Renzo Guolo, *op. cit.*, pp. 42-43 y Youssef M. Choueiri, *op. cit.*, pp. 24-25.

¹⁷ Elorza, A., *Umma. El Integrismo en el Islam*, 2002, pp. 122-124.

¹⁸ M. Al-Rasheed, *Historia de Arabia Saudí*, 2003, p. 37.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 66-74.

²⁰ Henri Laoust, “Ibn Taymiyya”, en Gibb, H. *et al.*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 951-955.

²¹ Ibn Taymiyya denominó a los seguidores de esa “ortodoxia islámica” como la “Gente de la *Sunna* y la Comunidad” (*abl al-sunna wa l-ŷamā’a*). Ibn Taymiyya, *Sbarb al-Aqeedat-il-Wasitiyah. Text on the fundamental beliefs of Islam and rejection of false concepts of its opponents*, 1996, pp. 144-154 y Antonio Elorza, *op. cit.*, 2002, pp. 70-71.

²² Henri Laoust, *op. cit.*, 1986, pp. 272-277.

²³ *Ibid.*, p. 275.

²⁴ Para una biografía y selección de textos de al-Afgani, véase Nikki Keddie, *An Islamic response to imperialism. Political and religious writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn ‘al-Afghānī’*. 1983.

²⁵ Véase la biografía intelectual y política de ‘Abduh en Mark Sedgwick, *Muhammad Abdub*, 2010. Riḍā publicó una biografía y selección de artículos de su maestro ‘Abduh, véase, R. Riḍā, *Tā’rīj al-ustād al-imām al-shayj Muhammad ‘Abub*. 1931, 3 vols.; también véase Ruiz Figueroa, Manuel. *Islam: Religión y Estado*, 1996, pp. 145-172.

²⁶ Antonio Elorza, *op. cit.*, p. 102.

²⁷ John L. Esposito, *op. cit.*, p. 197.

²⁸ El islamismo hace referencia a movimientos contemporáneos que “intentan regresar a los fundamentos escriturales de la comunidad islámica” con la finalidad de “restaurar la primacía de las normas derivadas de esos textos fundacionales para la vida colectiva” de una manera “explícita e intencionalmente política”, Roxane Euben y Muhammad Qasim Zaman (eds.), *op. cit.*, p. 4.

²⁹ Roxane Euben y Muhammad Qasim Zaman (eds.), *op. cit.*, pp. 49-55.

³⁰ Felipe Maíllo Salgado, “El yihad. Teoría y praxis en el mundo islámico actual” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, (10), 2003, pp. 111-117 y Rudolph Peters, *La yihad en el Islam medieval y moderno*, 1998.

³¹ Para una biografía del desarrollo político e ideológico de Qutb, véase John Calvert, *Sayyid Qutb and the origins of Radical Islamism*, 2009.

³² “Que combatan en la senda de Alá aquellos que compran la vida de este mundo (*al-hayāwa al-dunyā*) a cambio del otro (*al-ajira*)”; “quienes creen, combaten en la senda de Alá”, *El Corán* 4:74 y 4:76. Juan Vernet (trad.), *op. cit.*, 1980, p. 116.

³³ Sayyid Qutb, *Milestones. Ma’ālim fi l-tareeq*, 2006, p. 65; Enzo Pace y Renzo Guolo, *op. cit.*, pp. 52-55 y Olivier Roy, *op. cit.*, pp. 43-44.

³⁴ Sayyid Qutb, *op. cit.*, pp. 39-40, 68, 71. Véase, Olivier Carré, “Sayyid Qutb, Teórico del Islamismo”, en Paul Balta (comp.), *Islam. Civilización y Sociedades*, 2006, pp. 179-180.

³⁵ John L Esposito, *op. cit.*, 2006, pp. 192-193.

³⁶ Esposito, J.L., *ibíd.*, 2006, pp. 193-194.

³⁷ La noción de “Gente del Libro” se refiere, en principio, a judíos y cristianos que recibieron los libros revelados, la Torá (*al-Tawrā*), los Salmos (*al-Zabūr*) y el Evangelio (*al-Injīl*). “Él ha hecho descender sobre ti el Libro (*al-Kitāb*) con la verdad como una confirmación de lo que le ha precedido. Él hizo descender la Torá y el Evangelio anteriormente como una guía para los hombres”; “Si la Gente del Libro (*Ahl al-Kitāb*) creyera, sería mejor para ellos”; “Y dimos a David los Salmos (*al-Zabūr*)”. Véase *azoras*, 3: 3 y 110; 4:163, en Julio Cortés (trad.), *op. cit.*, pp. 51, 66, 103. Vajda, G. “*Ahl al-Kitāb*” en H. Gibb *et al.*, *op. cit.*, vol. 1, 1986, pp. 264-266.

³⁸ *Dimma* es el pacto de protección entre la Gente del Libro y los musulmanes, los que se someten reciben el calificativo de *dimmīs* (protegidos) y pueden conservar sus creencias y prácticas religiosas a cambio de una capitación (Claude Cahen, “*Dimma*”, en Gibb, H. *et al.*, (eds.) *op. cit.*, vol. 2, 1986, pp. 227-231 y Felipe Maíllo Salgado, *op. cit.*, 2013, pp. 67-68.

³⁹ Los diversos nombres del grupo reflejan los objetivos y la aplicación programática de su ideología. El grupo fue fundado, en 1999, con el nombre de *Ŷamā’at al-Tawhīd wa l-Ŷihād* (La Organización del Unitarismo y el Ŷihad), por el jordano radical Abu Musab al-Zarqawi (1966-2006), quien había llegado a Afganistán al final de la guerra en 1989 y después participó en la insurgencia iraquí, durante la invasión de Iraq en 2003. Cuando al-Zarqawi se unió a Osama bin Laden, en octubre de 2004, cambió el nombre del grupo a *Tanzīm Qā’idat al-Ŷihād fi Bilād al-Rāfidayn* (La Organización del Ŷihad de *Al-Qā’ida* en Mesopotamia), conocida como Al-Qaeda in Iraq (AQI). En 2006, al unirse con otras facciones insurgentes, adoptó el nombre de Estado Islámico de Iraq (*al-Dawlat al-‘Irāq al-Islāmiyya*). En 2013, el grupo *ŷihādī* extendió sus operaciones a Siria y con ello cambió su nombre a Estado Islámico de Iraq y Siria (*al-Dawlat al-Islāmiyya fi l-‘Irāq wa l-Šām (Dā’iš)*). Finalmente, el 29 de junio de 2014, el grupo

se denominó simplemente Estado Islámico (*al-Dawlat al-Islāmiyya*) y se declaró como un “califato”. Las referencias a Iraq y Siria (Šām) fueron eliminadas.

⁴⁰ “(...) la resurrección del Islam bajo forma política no es sino la parte más visible de un amplio movimiento de fondo empeñado en reislamizar la vida cotidiana y las costumbres, en reorganizar la existencia individual partiendo de los mandatos sagrados. Este movimiento se adjudica la empresa de romper culturalmente con la lógica de la modernidad secular, a la cual atribuye todas las deficiencias de las sociedades del Tercer Mundo, desde las desigualdades sociales al despotismo y desde el subempleo endémico a la corrupción generalizada. Formado en buena parte por estudiantes y graduados, en particular de carreras científicas, ambiciona disociar las técnicas más sofisticadas –que espera llegar a dominar– de los valores laicos de que abomina, a fin de promover una ética vital dominada por el sometimiento a la razón divina”. Gilles Kepel, *op. cit.*, p. 15.

⁴¹ Olivier Roy, *El Islam y el caos*, 2007, p. 79.

Referencias

- AL-Rasheed, M. (2003). *Historia de Arabia Saudí*. Madrid, Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, Karen. (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. México, Tusquets Editores.
- CAHEN, Claude. (1986). “*Dhimma*”, en Gibb, H. *et al.* (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, E. J. Brill, vol. 2, pp. 227-231.
- CALVERT, John (2009). *Sayyid Qutb and the origins of Radical Islamism*. Nueva York, Oxford University Press.
- CARRÉ, Olivier. (2006). “Sayyid Qutb, Teórico del Islamismo”, en Paul Balta (Comp.). *Islam. Civilización y Sociedades*, Madrid, Siglo XXI, pp. 169-180.
- CHOUERI, Youssef M. (2010). *Islamic Fundamentalism. The story of Islamist Movements*. Londres y Nueva York, Continuum.
- COOK, Michael. (2003). *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. (2009). “Islamism and Jihadism: The transformation of classical notions of Jihad into an Ideology of Terrorism”, en *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 10, Núm. 2, pp. 177-187.
- CORM, Georges. (2013). *Religión y conflicto en Oriente Próximo. Una visión laica*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- CORTÉS, Julio. (trad.). (2005). *El Corán*. Barcelona, Herder.

- DEKMEJIAN, R. H. (1995). *Islamism in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse, Syracuse University Press.
- ELORZA, Antonio. (2002). *Unma. El integrismo en el Islam*. Madrid, Alianza Editorial.
- _____. (2008). *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica*. Barcelona, Ediciones B.
- EUBEN, Roxane L. y Muhammad Qasim Zaman, (eds.). (2009). *Princeton Readings in Islamist Thought*. Princeton, Princeton University Press.
- ESPOSITO, John L. (2003). *Guerras profanas*. Barcelona, Paidós.
- _____. (2006). *Islam, pasado y presente de las comunidades musulmanas*. Barcelona, Paidós.
- FLÜGEL, Gustav (Ed.). (1881). *Corani Textus Arabicus*. Leipzig, Ernest Bredt.
- HEGGHAMMER, Thomas. (2006). "Global Jihadism after the Iraq War", en *Middle East Journal*, 60/1, pp. 11-32.
- IBN Taymiya, A. (1996). *Sharh al-Aqeedat-il-Wasitiyah. Text on the fundamental beliefs of Islam and rejection of false concepts of its opponents*. Riad, Dar us-Salam Publications.
- JANSEN, J. J. G. (1986). "Tadjid". En Gibb, H. et al. *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, vol. 10, pp. 61-62.
- KEDDIE, Nikki. (1983). *An Islamic response to imperialism. Political and religious writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī"*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- KEPEL, Gilles. (1995). *La revanche de Dios*. Madrid, Grupo Anaya.
- LAOUST, Henri. (1938). *Le califat dans la doctrine de Rashid Ridā; traduction annotée d'al-Hilāfa au al-imāma al-'uzmā (Le califat ou l'imāma suprême)*. Beirut: Institut Français de Damas.
- _____. (1986). "Aḥmad B. Ḥanbal", en Gibb, H. et al. *Eycyclopaedia Islamica*. Leiden, E. J. Brill, vol. 1, pp. 272-277.
- _____. (1986). "Ibn Taymiyya", en Gibb, H. et al. *Eycyclopaedia Islamica*. Leiden, E. J. Brill, vol. 3, pp. 951-955.
- MAÍLLO Salgado, Felipe. (2003). "El yihad. Teoría y praxis en el mundo islámico actual", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 10, pp. 111-117.
- _____. (2013). *Diccionario de historia árabe e islámica*, Madrid, Abada Editores.
- MARTY, M. E. y Appleby, R. S. (Eds.). (1991). "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family", en *Fundamentalisms Observed*. Chicago y Londres, University of Chicago Press, pp. 814-842.
- MERAD, A. (1986). "Iṣlāḥ". En Gibb, H. et al. *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, E. J. Brill, vol. 4, pp. 141-163.
- MOZAFFARI, M. (2007). "What is Islamism? History and definition of a concept", en *Totalitarian Movements and Political*, 8/ 1, pp. 17-33.

- PACE, Enzo y Renzo Guolo, (2006). *Los Fundamentalismos*. México, Siglo XXI.
- PETERS, Rudolph (1998). *La yihad en el Islam medieval y moderno*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- PLEBANI, A. (Ed.). (2014). *New (and old) patterns of jihadism: Al-Qa'ida, the Islamic State and beyond*. Milán, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale.
- QUTB, Sayyid (2006). *Milestones. Ma'ālim fi l-tareeq*. Birmingham, Maktabah Booksellers and Publishers.
- RIDĀ, Rašād. (1931). *Tā'rīj al-ustād al-imām al-shayj Muhammad 'Abuh*. El Cairo, Al-Manār Press, 3 vols.
- ROY, Olivier. (2000). *Genealogía del islamismo*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- _____. (2007). *El Islam y el caos. El mundo islámico ante los retos del siglo XXI*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- RUIZ Figueroa, Manuel (1996). *Islam: Religión y Estado*. México, El Colegio de México.
- SEDGWICK, Mark (2010). *Muhammad Abdub*. Londres, Oneworld Publications.
- TURNER Johnson, James. (1997) *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Pennsylvania, Pennsylvania State University.
- TYAN, E. "Djihad" (1986), en Gibb, H., *et al. Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 538-540.
- VAJDA, Georges. (1986). "Ahl al-Kitāb", en Gibb, H. *et al. Encyclopaedia Islamica*. Leiden, E. J. Brill, vol. 1, pp. 264-266.
- VERNET, Juan. (Trad.). (1980). *El Corán*. Barcelona, Plaza y Janés.



Recepción: 25 de agosto de 2017
Aceptación: 7 de septiembre de 2017

*Miscelánea:
Traducción
In Memoriam*

LA TERCERA MESA¹

Graham Harman²

Traducción de Laureano Ralón³

En los últimos años, he sido vinculado con un movimiento filosófico denominado “realismo especulativo”. Sin embargo, mi propia versión del realismo especulativo, conocida como filosofía orientada a objetos, se remonta a fines de la década de 1990. Podríamos resumir los principios de la filosofía orientada a objetos en unos pocos enunciados. Primero, la filosofía debe poder tratar con todos los objetos individuales en vez de reducirlos a un tipo de ente privilegiado: las cebras, los duendes y los ejércitos son tan dignos de una discusión filosófica como los átomos y los cerebros. Segundo, los objetos son más profundos que sus apariciones ante la mente humana, pero también más profundos que sus relaciones con otros objetos, de manera que todo contacto entre ellos debe ser indirecto o vicario. Tercero, los objetos sufren dos tipos de polarizaciones: hay una distinción, por un lado, entre los objetos y sus cualidades; y por el otro lado, entre los objetos reales que se substraen de todo acceso y los objetos sensuales que existen para un observador (humano o no humano). Por último, los problemas básicos de la ontología deben reformularse en términos de una estructura cuádruple que emerge de estas dos polarizaciones en el interior de los objetos. En un breve artículo como este sería imposible tratar todos estos temas de manera exhaustiva. Por el contrario, intentaré esclarecer la naturaleza de lo que he denominado “objetos reales” a través de una interpretación de la famosa discusión de Eddington sobre las “dos mesas”.

Sir Arthur Stanley Eddington fue un astrofísico británico conocido por sus observaciones acerca del eclipse solar de 1919, el cual confirmó la teoría general de la relatividad de Einstein. Fue criado como un cuáquero, y también fue un objetor consciente de la participación británica en la Primera Guerra Mundial. Pero el principal aporte de Eddington a la filosofía fue su famosa parábola de las dos mesas. En su introducción al seminario Gifford (1927) en Edimburgo, Escocia, describe la situación en los siguientes términos: “Me he abocado a la tarea de redactar estas clases en torno a mis dos sillas y mis dos mesas. ¡Dos mesas! Sí. Hay duplicados de cada objeto con el que tratamos —dos mesas, dos sillas, dos lápices—”.⁴ Como el lector se podrá imaginar, las dos mesas en cuestión son la mesa familiar (cotidiana) y la misma mesa tal como es descrita por la física. Por mucho tiempo, nos hemos acostumbrado al concepto de las “dos culturas” de Charles Percy Snow,⁵ el cual traza una distinción entre los intelectuales y los científicos. Las simpatías de Eddington yacen con su propio grupo, el segundo. Sin embargo, reconoce que el primer grupo no puede ser ignorado:

No hace falta que les diga que la física moderna, a través de la experimentación meticulosa y la lógica implacable, me ha convencido de que mi segunda mesa científica, donde sea que se encuentre, es la única que realmente existe. Por otro lado, no hace falta que les diga que la física moderna nunca logrará exorcizar aquella primera mesa —extraña mezcla de naturaleza exterior, imaginería mental y prejuicio heredado— que se manifiesta ante mis ojos y mis manos. Le diremos adiós por el momento, pues estamos a punto de pasar del mundo familiar al mundo científico que nos revela la física. Este es, o se supone que es, un mundo totalmente externo.⁶

Por su parte, las humanidades podrían verse tentadas de refutar las conclusiones de Eddington argumentando que la mesa de todos los días es tan real —incluso más real— que la mesa de los científicos. En este contexto, la primera mesa y la primera cultura se oponen a las segundas, y el resultado sería una guerra de trincheras entre las humanidades y la ciencia. Por contraste, mi posición es que ambos grupos están igual de errados acerca de la mesa, y por exactamente la misma razón. Si evaluamos los respectivos méritos de las mesas científica y cotidiana, concluiremos que ambas

son *igualmente irreales*, pues suponen dos formas opuestas pero complementarias de reduccionismo. El científico reduce la mesa hacia abajo, es decir, a un agregado de partículas invisibles a los ojos; el humanista la reduce hacia arriba, es decir, a una serie de efectos sobre las personas o las demás cosas. En pocas palabras, las dos mesas de Eddington son un completo engaño que confunde la mesa real con sus configuraciones internas y externas respectivamente. De hecho, la mesa real es una tercera mesa que se sitúa entre las otras dos; y si las dos mesas de Eddington nos proporcionan una justificación para las dos culturas (científica y humanista) de Snow, es probable que nuestra tercera mesa requiera una tercera cultura totalmente distinta a las demás. Esto no significa que nuestra tercera cultura sea del todo nueva; tal vez sea la cultura “de las artes”, que no parece reducir las mesas a *quarks* y electrones o a efectos-mesa sobre los seres humanos.

Lo que denominamos la tercera mesa no puede ser reducido hacia abajo a una mesa científica. Como señala Eddington, “[la] mesa científica es mayormente vacío. Dispersas en este vacío hay numerosas descargas eléctricas que se desplazan a gran velocidad; pero su masa combinada equivale a menos de una billonésima parte de la masa de la mesa”.⁷ Así pues, la mesa del hogar familiar se disuelve en una tormenta de descargas eléctricas y otros tantos elementos minúsculos. Pero mientras que las ciencias naturales deben ser respetadas por haber descubierto estos entes diminutos, la mesa de todos los días no puede ser eliminada de manera prematura y remplazada por partículas. En primer lugar, la mesa como un todo posee cualidades que las partículas que la constituyen no poseen de forma aislada. Con frecuencia denominamos estas cualidades “propiedades emergentes”, y no hay nada místico respecto de ellas. La cuestión no es que la transición de los *quarks* y los electrones a las mesas cotidianas sea algo milagroso (la teoría cuántica puede explicar estas transiciones bastante bien), sino simplemente que la mesa es una realidad autónoma que trasciende sus componentes causales, del mismo modo en que los seres humanos individuales no pueden ser reducidos a las partes que los conforman. De hecho, se puede reemplazar o directamente retirar una cantidad

de componentes de la mesa sin por ello destruirla. Tiendo a estar de acuerdo con el principio de que todos los entes son agregados compuestos que están formados por elementos más básicos, en vez de ser unidades simples e indivisibles; pero esto de ninguna manera prueba que sólo las cosas más pequeñas puedan ser reales, un prejuicio que se remonta a los tiempos de la filosofía presocrática. Aun cuando toda cosa física está hecha de átomos y un juego de básquetbol de jugadas singulares, estos objetos no sólo son agregados de átomos o de jugadas, como tampoco una nación es un mero agregado de personas individuales. La muerte de un egipcio en combate en la calle Mohamed Mahmoud es trágica, pero no significa la muerte de Egipto; de hecho, todo lo contrario.⁸

Al defender la existencia de las mesas contra su disolución en manos de la ciencia, podríamos creer que estamos defendiendo la primera mesa de Eddington, la única que realmente cuenta en la cotidianidad. De acuerdo con su descripción de la mesa de todos los días, “[ella] me ha sido familiar desde mi infancia. Es un objeto común de ese medio que llamo mundo... posee una extensión, es relativamente permanente, está pintada, es por sobre todo substancial”.⁹ Ignoremos por el momento la palabra “substancial”, que Eddington utiliza de manera imprecisa y confusa desde un punto de vista filosófico. Lo importante, por el momento, es que la primera mesa está asociada con el uso cotidiano: la mesa que vemos, a la que nos sentamos, sobre la cual golpeamos, la que acariciamos gentilmente. Sin embargo, esta primera mesa no es aún la que buscamos. Y resulta sorprendente que la persona que mejor nos explica por qué no sea Martin Heidegger, considerado por muchos como el defensor de los útiles cotidianos contra una ciencia que “no piensa”.¹⁰ Ya la fenomenología de Edmund Husserl nos exigía evitar toda teoría científica relativa a una realidad que no percibimos en forma directa; se nos solicitaba que abandonáramos la segunda mesa preferida por Eddington y que sólo describiéramos lo que aparece en la conciencia. Contra esto, Heidegger objeta que la mayoría de nuestros encuentros con las cosas no son para nada una cuestión de experiencia consciente. La sangre circula

libremente, los vehículos y plataformas que nos transportan y sostienen trabajan sin dificultad hasta que dejan de funcionar, y entonces solicitan nuestra atención.¹¹ Para expresarlo con ejemplos del propio Eddington, la mesa que observo es un derivado de la mesa que utilicé sin darme cuenta en mi rutina diaria. Pero ni siquiera esta reformulación va lo suficientemente lejos. Después de todo, ni siquiera la mesa que encontramos mediante el uso práctico agota la realidad total de la mesa. En un momento dado, sostiene una pila de papeles y nuestro almuerzo al mediodía; en otro momento, colapsa sobre el piso y lo destruye todo. Esto demuestra que, del mismo modo en que la mesa real puede ser identificada con la mesa que observamos, tampoco es la misma mesa que utilizamos. La mesa real es una realidad auténtica, más profunda que cualquier encuentro teórico o práctico con ella. Es más: si un conjunto de rocas u otros objetos pesados golpearan contra la mesa, también fracasarían en alcanzar sus profundidades subterráneas. La mesa es algo más profundo que las relaciones en las que se encuentra involucrada, ya sea con los seres humanos o con entes inanimados. En pocas palabras, la mesa cotidiana número uno de Eddington no es superior a la mesa científica número dos. Del mismo modo en que no podemos reducir la mesa hacia abajo, a descargas eléctricas que se desplazan en un espacio vacío, tampoco podemos reducirla hacia arriba, a sus efectos teóricos, prácticos o causales sobre los humanos o cualquier otro ente.

Hemos localizado entonces la ubicación de la tercera mesa, la única "real". La primera mesa de Eddington destruye las mesas al transformarlas en nada más que sus efectos cotidianos sobre nosotros o algo más. La segunda mesa de Eddington también las destruye al desagregarlas en nada más que descargas eléctricas o débiles destellos materiales. La tercera mesa se sitúa justo entre las otras dos, ninguna de las cuales es realmente una mesa. Esta tercera mesa emerge como algo distinto a sus componentes y también se oculta detrás de sus efectos externos. Nuestra mesa es un ser intermedio que no es localizable a partir de la física subatómica ni de la psicología humana, sino que habita una zona permanente y autónoma

donde los objetos son simplemente ellos mismos. A mi juicio, este es el significado más preciso de la palabra “substancia”, que Eddington utiliza de manera muy vaga para referirse a la mesa número uno, tal como es revelada por la experiencia humana. En la tradición aristotélica, el término “substancia” (*hypokeimenon*) se refiere a la realidad autónoma de las cosas individuales. A diferencia de Platón, para quien existe una forma-mesa de la que incontables mesas “participan”, para Aristóteles cada mesa posee su propia forma: una forma substancial en vez de una forma que existe apenas en relación con alguien que percibe o con cualquier otra cosa. Podría resultar extraño levantar las banderas de Aristóteles, un filósofo que suele ser considerado como aburrido, obsoleto y reaccionario, cuyos seguidores medievales fueron derrotados por la revolución libertadora de Descartes y otros modernos. Pero lo más fascinante del concepto aristotélico de substancia es lo mucho que tiene en común con la tercera mesa; esto, siempre y cuando, se le brinde a Aristóteles una interpretación lo suficientemente ingeniosa. Porque, por un lado, Aristóteles no reduce las cosas individuales a sus componentes más básicos; y por otro, al contrario de la creencia habitual, tampoco reduce las substancias hacia arriba, a lo que los humanos puedan captar de ellas mediante el uso de la razón. Después de todo, las cosas son siempre singulares, mientras que el conocimiento es siempre de los universales (verde, pesado, cuadrado); y los universales pertenecen a muchas otras cosas. Esto significa que, incluso para Aristóteles, la realidad de las cosas está fuera del alcance del conocimiento humano.

Al localizar la tercera mesa (reiteramos, la única mesa real) en un espacio entre la “mesa” como partículas y la “mesa” como efectos sobre los seres humanos, pareciera que hemos encontrado una mesa que no puede ser verificada de modo alguno, ni por la ciencia ni a través de los efectos tangibles en la esfera humana. Y este es precisamente el punto: ninguna filosofía está a la altura de su nombre si trata de convertir los objetos en las condiciones por las cuales son conocidos o verificados. El término *philosophia*, posiblemente inventado por Pitágoras, no significa “sabiduría”, sino “amor por la sabiduría”. Lo real no puede ser conocido, apenas amado. Esto no significa

que el acceso a la mesa sea imposible, sino que debe ser indirecto. De la misma forma en que el discurso erótico funciona cuando está compuesto de pistas, alusiones e insinuaciones en vez de proposiciones declarativas y enunciados bien formulados, y del mismo modo en que las bromas y los trucos de magia pueden ser fácilmente desbaratados cuando se explican cada uno de sus pasos, el pensamiento no es pensamiento a menos que comprenda que su aproximación de los objetos sólo puede ser oblicua. No podemos ser reduccionistas científicos hacia abajo ni reduccionistas humanistas hacia arriba. Sólo podemos ser *cazadores de objetos*, y debemos ser cazadores no letales, pues los objetos nunca pueden ser atrapados o destruidos. El mundo no está formado principalmente por electrones o por la praxis humana, sino por objetos fantasmas que se abstraen de todo acceso humano y no humano, objetos que sólo resultan accesibles por vía de la alusión y que nos seducen con su encanto [*allure*]. Lo que sea que capturemos —la mesa en la que nos sentamos o que destruimos— no es una mesa real.

Ahora bien, si tanto la primera como la segunda mesa son irreales, entonces en cierto modo el concepto de las dos culturas de C. P. Snow resulta ser un fracaso. Sea cual fuese su éxito práctico en los respectivos ámbitos del realismo científico y del construccionismo social, ambas son un fracaso en términos filosóficos. Esto fue lúcidamente advertido hace dos décadas por Bruno Latour en su famosa polémica sobre el hiato moderno entre la naturaleza y la cultura.¹² Sin embargo, hay un sentido en el que Latour mantiene intacta la primera mesa de Eddington (la de todos los días) mediante la expansión de su alcance: todos los electrones, todos los personajes de historieta y todas las mesas reales y ficticias son tratadas en los mismos términos. La razón es que, para Latour, un objeto (o “actuante”) se define únicamente por su manera de transformar, modificar, perturbar o crear otros actuantes. En su filosofía no hay nada que se oculte en las profundidades, pues todas las cosas están involucradas en duelos y negociaciones con las demás cosas. Por contraste, la filosofía de la tercera mesa que propongo aquí se compromete con mesas que existen en un nivel más profundo que todas sus posibles transformaciones, modificaciones, perturbaciones o creaciones.

También he sugerido al pasar que sería necesario fabricar una tercera cultura que se corresponda con la tercera mesa. Tampoco basta (aunque podría resultar interesante) con otorgarle el título de tercera cultura a los científicos naturales que se interesan en problemas filosóficos mediante la fusión de los dos mundos correspondientes a las mesas de Eddington. John Brockman refleja este prejuicio cuando afirma en su fascinante antología que “la tercera cultura consiste en aquellos científicos y demás pensadores del mundo empírico que, a través de su trabajo y escritura expositiva, están ocupando el lugar del intelectual tradicional a la hora de volver visible los significados más profundos de nuestras vidas, redefiniendo quienes y qué somos”.¹³ Lejos de postular una tercera cultura verdadera, Brockman se limita a plantear una victoria total de la segunda, la científica, aunque de manera más atractiva y menos nihilista. En el mejor de los casos, los autores de su antología tratan de hacer que las dos mesas de Eddington se comuniquen entre sí; no persiguen la tercera mesa elusiva que emerge de sus componentes a la vez que se substrahe de todo acceso directo. Como afirmamos antes, bien podrían ser los artistas de todos los géneros quienes mejor encajan con esta descripción. Porque, por un lado, el arte no funciona disolviendo ballenas blancas, mansiones, balsas, manzanas, guitarras y molinos de viento a sus substratos subatómicos. Está claro que los artistas no proveen una teoría sobre la realidad física, y la segunda mesa de Eddington es lo último que les interesa. Pero por otro lado, tampoco pueden ser vinculados con la primera mesa, como si el arte se limitara a replicar los objetos de la vida cotidiana o se propusiera generar efectos en nosotros. En cambio, hay una tentativa de explorar los objetos como realidades más profundas que las cualidades mediante las cuales se manifiestan, o aludir a objetos que no pueden hacerse del todo presentes. Durante siglos, la filosofía ha aspirado a determinar las condiciones de una ciencia rigurosa, aunando fuerzas con las matemáticas o la psicología descriptiva. Pero, ¿qué pasaría si el contra-proyecto de los próximos siglos transformara a la filosofía en un arte? El resultado sería una “filosofía como arte vigoroso” en vez de la “filosofía como ciencia rigurosa” propuesta por Husserl. Al ser reconvertida de ciencia en

arte, la filosofía recuperaría su carácter original en cuanto Eros. En cierto sentido, este modelo erótico es la aspiración básica de la filosofía orientada a objetos: es la única manera, en el clima filosófico actual, de ser justos con el amor por el conocimiento que jamás pretendió ser conocimiento a secas.

Notas

¹ Artículo publicado originalmente en inglés y en alemán: Harman, G. "The Third Table", Serie DOCUMENTA (13): 100 Notes - 100 Thoughts / 100 Notizen - 100 Gedanken, Ostfildern: Hatje Cantz Verlag, 2012.

² Graham Harman es profesor de Filosofía en la Universidad Americana de El Cairo, Egipto.

³ Laureano Ralón es licenciado y magíster en Ciencias de la Comunicación por la Simon Fraser University de Canadá.

⁴ Eddington, A.S., *The Nature of the Physical World*, New York: MacMillan, 1929, p. ix [trad. Laureano Ralón].

⁵ Snow, C. P., *Two Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

⁶ Eddington, A.S., *The Nature of the Physical World*, New York: MacMillan, 1929, p. xii [trad. Laureano Ralón].

⁷ *Ibid*, p. x

⁸ Nota del traductor: Harman se refiere aquí a los violentos enfrentamientos que tuvieron lugar en el centro de El Cairo en noviembre de 2011, los cuales terminaron con decenas de muertos y miles de heridos.

⁹ *Ibid*, p. ix

¹⁰ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?* [trad. Raúl Gabás], Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 9.

¹¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo* [Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

¹² Latour, B., *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica* [trad. Víctor Goldstein], Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.

¹³ Brockman, J. (ed.), *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*, New York: Touchstone, 1996.



IN MEMÓRIAM: TZVETAN TODOROV

Un adiós desplazado

Carlos Alberto Bustamante Penilla
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En 1963 París despertaba de la pesadilla de la guerra de Argelia. La orgullosa cuna de los derechos del Hombre había descubierto, en el horror colonial, que tampoco ella escapaba del dilema que parece acompañar a Occidente desde el momento de su agitado origen: nosotros o los otros. Ya unos años antes, tras los campos de Hitler, la modernidad europea había aprendido a sentirse avergonzada de sí misma. Ahora surgía con más fuerza la pregunta acerca de si esa modernidad y sus valores tendrían aún la fuerza de dar la cara ante sus otros, aquellos sobre cuyos cadáveres se levantaba el ya maduro siglo xx.

Pero Francia seguía siendo, por otra parte, un país fascinado con los desencuentros de sus intelectuales. Eran los años de Sartre, de Simone de Beauvoir, de la existencia como compromiso en los morrales de los jóvenes que ya marchaban hacia el 68. Las lágrimas por Camus aún estaban frescas. Pero por otro lado, mientras Lacan enseñaba cómo leer ese intrincado lenguaje que resultó ser el inconsciente, Lévi-Strauss parecía divertirse estudiando a los seres humanos como si fueran hormigas, según conocido reproche sartreano. El humanismo existencialista encontraba su rival más formidable no en los comunistas o católicos como en los años cuarenta, sino en el marco teórico que Claude Lévi-Strauss había importado desde las ciencias del lenguaje: el estructuralismo.

Estructuralismo. Casi nadie reparó en el joven búlgaro que un día de 1963 bajó del tren lejos de París, en la estación de Lyon. Pero en el “casi” estuvo el elegante Roland Barthes. El muchacho a quien el gobierno comunista de Bulgaria había permitido pasar un año en Francia para completar sus estudios era ya un especialista en el formalismo ruso, una corriente que Barthes encontraba especialmente atractiva para el propósito que lo animaba por entonces: trasladar el rigor del estructuralismo justamente a los difusos terrenos de la crítica literaria. Barthes le abrió las puertas a Tzvetan Todorov para publicar sus aportaciones en *Tel Quel*, la revista de los estructuralistas, y la estancia de un año del joven doctor se convirtió en toda una vida.

Estructuralismo. Las pretensiones de Barthes tenían que ver con otorgarle algo como un carácter científico al trabajo del crítico literario. Pero esta idea rectora conduce, en una lectura más bien simple, a identificar la crítica con un trabajo inmanente al mismo texto: encontrar sus piezas y discernir su funcionamiento. De esta manera no habría que apelar a elementos exteriores al texto, tales como los eventos históricos que rodean al surgimiento de una obra, o bien la psicología del autor. Desplazar así al autor y su contexto de las preocupaciones del teórico parece anunciar “la muerte del hombre”, que pocos años más tarde se achacaría a la pluma de Michel Foucault, si no es que al propio Barthes. Pero para el Todorov de los años sesenta las cosas no eran exactamente así. La obra literaria, una obra literaria en particular, debía medirse contra un elemento distinto a ella misma: la literaturidad, el discurso literario:

...uno se ha engañado bastante tiempo [al buscar la literaturidad y no la literatura], pues no apunta a sustituir el enfoque trascendente (psicológico, sociológico o filosófico) que reinaba hasta entonces por un estudio inmanente (...). Sería más justo decir que, en lugar de proyectar la obra sobre otro tipo de discurso, se la proyecta aquí sobre el discurso literario... (Todorov, 1966, p. 155).

Para Todorov, ciertamente había que contar con algo más allá de tal o cual ejemplo del discurso literario: estaba ahí afuera el discurso literario mismo, la literaturidad. De modo que la presunta crítica inmanente

del estructuralismo no dejaba de contar con un horizonte normativo, un “más allá” del cual obtendría su valor. Acaso esta familiaridad con lo que queda más allá del objeto de estudio, simplemente dado al crítico, permitiría a Todorov defender años más tarde una posición muy ajena a la idea de que el arte no debe medirse contra nada que no sea él mismo. Así, habría que intentar responder la pregunta sobre el significado del texto, pero no sólo quedarse en ella sino, como dice el autor, complementarla además con las interrogaciones “¿Es esto cierto? ¿Es esto justo?”.

Estamos súbitamente en 1996. No hace falta decir que lo “cierto” y lo “justo” pertenecen a un registro tan diferente al de la literaturidad que vale la pena preguntarse cómo es que la mano de Todorov, el muchacho búlgaro de la estación de Lyon, el inexperto en Occidente pero experto en el formalismo ruso, alcanzó a tocarlo por entonces. 1996: Berlín ya no tenía su muro, Barthes y Sartre llevaban quince años muertos, aquello lucía como un invierno europeo y soplaban aires de fin de la historia. Tzvetan es un hombre canoso que mira París desde su ventana, y también uno de los intelectuales más célebres del mundo. Por ese entonces aparece *El hombre desplazado*, un libro-biografía donde Todorov se pronuncia a favor de algo que llama “humanismo crítico”. ¡Qué lejos quedan los combates de los años sesenta, cuando Sartre defendía al “hombre nuevo” proclamado por el Che Guevara mientras el hombre en general se disolvía entre las manos de Lévi-Strauss, Foucault y Derrida! La posmodernidad de los noventa parecía identificarse con el triunfo del capitalismo global, un compañero de viaje más bien peligroso. ¿Por qué hablarle de “humanismo” a una Europa hastiada de grandes verdades? ¿Por qué sacar de la caja de los desechos culturales nociones como “lo cierto”, “lo justo” y “lo humano”?

Pero Todorov sabía de qué hablaba. Él venía de Bulgaria, país al que no dudaba en llamar “estado totalitario”. Las catástrofes de la modernidad reclamaron su atención con fuerza, desde el descubrimiento de América hasta los campos de concentración, los de los nazis pero también los de los comunistas. Proclamar la “muerte del hombre” era un lujo que no podía darse él, que sabía de hombres de carne y hueso muer-

tos en nombre de una gran idea: “Mientras se refiera a las palabras, el antihumanismo puede parecer seductor; pero convertido en actos se torna inadmisibles” (Todorov, 1998, p. 239).

El viaje de Tzvetan Todorov lo había llevado, treinta años después, mucho más allá de la crítica estructuralista de la literatura. La obra literaria no era una totalidad cerrada que pudiera estudiarse sin atender a su afuera. La historia europea tampoco. La modernidad de la vieja Europa nació el día en que Cristóbal Colón se encontró con los otros, los americanos que rebasaban las posibilidades de interpretación de los marineros españoles, portugueses e italianos. En 1982 Todorov publica *La conquista de América. El problema del otro*. Ahí puede leerse una verdad sencilla e hiriente, como todas las verdades:

Escribo este libro con el fin de que no caiga en el olvido este relato, ni otros miles más del mismo tenor. A la pregunta acerca de cómo comportarse frente al otro no encuentro otra manera de responder que contando una historia ejemplar: la del descubrimiento y conquista de América. Al mismo tiempo, esta investigación ética es una reflexión sobre los signos, la interpretación y la comunicación: pues la semiótica no puede pensarse fuera de la relación con el otro” (Contraportada del libro de Todorov, 2010).

La semiótica no puede pensarse fuera de la relación con el otro. Los indios americanos emitían signos que Colón y sus secuaces no podían leer. O mejor: eran signos que los europeos interpretaban como podían, de acuerdo con sus códigos culturales. Pero ocurría que esta interpretación, al mismo tiempo, ocultaba la realidad de los otros –convertidos así en mero objeto de conquista–. Ahora bien: si la historia del descubrimiento de América era leída por europeos no dispuestos a aceptar que más allá de su interpretación estaban los hechos, ¿cómo evitar la masacre? Si los hechos no se ajustaban a la interpretación, ¡peor para los hechos! La conquista española de América, para este búlgaro vecindado en Francia, resultó ser la historia ejemplar de un trágico desencuentro marcado por signos que no pudieron, o no quisieron, ser leídos por sus destinatarios.

Una historia ejemplar, en la medida en que revelaba algo sobre la condición humana. Los signos que emite el otro a veces no pueden ser comprendidos. ¿Por qué? Acaso sencillamente porque el otro es un límite infranqueable, alguien que está ahí y que intenta comunicarse, pero que puede no ser comprendido. Ahora bien: dado el paso de la incompreensión, el asesinato está a la vuelta de la esquina. El otro puede ser confinado, por ejemplo, en campos de concentración con el fin de exterminarlo y deshacerse de esa molesta fuente de signos. En 1991, Todorov escribe *Frente al límite*, un ensayo sobre aquellos campos escrito en perspectiva moral, cuya contraportada de la edición de 2003 reza:

El siglo xx toca a su fin y estamos tentados a preguntarnos: ¿Cuál será su lugar en la historia? ¿Cómo se le recordará? Como cualquier persona, no conozco la respuesta completa a estas preguntas, pero estoy seguro de que uno de los inventos del siglo estará ligado por mucho tiempo a su recuerdo: los campos totalitarios. Descubrimos el régimen político extremo, el totalitarismo, y su extremo mismo, los campos. Esta institución macabra se presta a toda suerte de comentarios históricos, políticos, psicológicos. El que aquí propongo es diferente: recurre a la moral. Al contrario de lo que muestra un prejuicio muy expandido, la vida moral no desapareció de los campos, sino que es muy posible que en ellos encontremos la base para fundar una moral cotidiana a la medida de nuestros tiempos.

Resulta que en los campos de la muerte la política se manifestó en un extremo inconcebible: el otro era confinado ahí de donde nunca más saldría, no en principio. Los Estados totalitarios extendían su dominio, más allá de la metáfora, hasta el punto en que literalmente se decidía quién podría vivir y quién tendría que morir. Pero lo que importaba a Todorov no era el recuento del horror, sino el de la esperanza. Ahí, frente al límite, tuvo lugar el milagro que Todorov no se cansó de buscar: al menos algunos de los presos estuvieron dispuestos a dar su vida a favor no de un familiar o un amigo, sino de un desconocido. En el límite, la humanidad del otro seguía emitiendo signos, signos que eran hechos, y que en su crudeza se resisten a ser interpretados como no sea a partir de su propia condición, de ser aún en las cámaras de gas lo otro respecto al totalitarismo.

El milagro que el joven Tzvetan buscaba en los relatos literarios se lo dio el relato histórico. El hombre desplazado de Bulgaria se resistía a ser desplazado, en París como en Harvard, de su propia humanidad. Por eso no tuvo concesiones ante lo que sus ojos no podían ver sino como gesto frívolo de los intelectuales que hablaban alegremente del fin de la historia y del fin de la propia humanidad. Por eso reclamó el derecho de seguir hablando de nosotros y los otros, como en el libro que lleva ese título, tomando posición a favor de lo correcto y lo justo: “(...) mi objetivo ha sido aprender no sólo cómo han sido las cosas, sino también cómo deben ser; he querido conocer y juzgar. No podemos solamente estudiar a los otros: siempre, en todas partes, en todas las circunstancias, vivimos con ellos” (Contraportada de *Nosotros y los otros*, edición de 2003).

El Tzvetan Todorov de los años de invierno de los noventa no olvidó nunca lo que buscaba el crítico que llegó a Francia durante el agitado verano de los sesenta. La literatura debía ser confrontada con la literaturidad, el discurso de su deber ser, algo externo a ella misma. Pero ahí apenas comenzaba su propia historia ejemplar. El discurso de la obra literaria en sí mismo es un conjunto de infracciones respecto a la vida que lo rodea. Un relato, también el de la historia, se constituye infraccionando su propio deber ser. Pero el movimiento inverso también llega a ocurrir: un relato puede ser infraccionado por lo que le rodea, por la vida misma que lo rodea. ¿Qué tal si esa infracción, esa ruptura, al menos en algunas ocasiones es provocada por el otro, por los otros que pugnan por su propia humanidad? En esos lejanos sesenta, Todorov decía respecto a las novelas lo que después buscó en las personas y sus historias concretas:

(...) Podemos suponer que la posibilidad inversa también existe: el relato que explicita, en su desarrollo, el orden existente fuera de él y cuyo desenlace introduce un orden nuevo (...) en el desenlace se produce un milagro (...) Este nuevo orden, el reino de la virtud, sólo existe evidentemente en el libro, pero es el que triunfa después del desenlace (Todorov, 1966, p. 192).

Tzvetan Todorov, el hombre desplazado que no quiso ver a la humanidad despojada de sí misma. Ésta, acaso, haya sido su frágil felicidad.

Referencias

- TODOROV, Tzvetan (1966). “Las categorías del relato literario”, en Roland Barthes *et al.*, *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo. Recuperado de: https://monoskop.org/images/2/26/Barthes_Roland_Todorov_Tzvetan_El_analisis_estructural_del_relato_1970.pdf
- _____ (1998). *El hombre desplazado*, Madrid: Taurus.
- _____ (2003). *Frente al límite*, México: Siglo XXI.
- _____ (2003). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México: Siglo XXI.
- _____ (2010). *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI.



IN MEMÓRIAM:

León Olivé, una vida en defensa del pluralismo

Mario Alberto Cortez Rodríguez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La situación de la filosofía en nuestros días es bastante particular. Se le percibe como una disciplina que se ocupa de las preguntas fundamentales que nuestra condición humana, caracterizada esencialmente por nuestra finitud, nos obliga a plantear, generando la convicción de que todo ser humano debería ocuparse en algún momento de ella. Sin embargo, cuando alguien hace caso de esta recomendación y se acerca a lo que de filosofía se publica en revistas y libros se topa con que, en su gran mayoría, se trata de asuntos técnicos y especializados que son de difícil acceso. Ciertamente es que el estudioso de la filosofía se ve con frecuencia en la necesidad de hacer uso de un lenguaje y planteamientos que no son del dominio de cualquier posible lector de su trabajo. Pero, ¿dónde quedan entonces aquellas “preguntas fundamentales” que todo ser humano consciente debe formularse y tratar de responder?

No son muchos los filósofos que en el medio académico universitario de nuestro país se atreven a acercarse a estas preguntas, tratando de esclarecerlas, plantarse ante ellas, decir algo significativo y, de ser posible, original. Y menos aun los que se acercan a ellas a partir de las áreas de su trabajo cotidiano dentro de la filosofía.

León Olivé no se sustrajo del todo a esta tarea. En el primer capítulo de un breve texto titulado *Cómo acercarse a la filosofía* se ocupa de una de

estas cuestiones fundamentales, la de la muerte. Su intención es la de ilustrar la forma en que procede el análisis filosófico ante un tema como éste. Con el análisis filosófico nos esforzamos en plantear correctamente la pregunta, establecer desde qué ámbitos podemos ensayar una respuesta, a qué evidencias, experiencias o conocimientos podemos apelar, y qué clase de respuesta podemos esperar. Así, respecto a la pregunta de qué es la muerte,

una reflexión filosófica debe dejar en claro el papel de la ciencia, su alcance y sus limitaciones, para la comprensión de la vida y la muerte. Por otra parte, debe establecer la esfera de legítima competencia del propio análisis filosófico y, por consiguiente, indicar dónde comienza lo que está más allá de la reflexión racional: el campo de la mística y de las religiones.¹

De esta manera, la pregunta por la muerte puede ser abordada desde la perspectiva de la biología, y dado que en ella se la entiende en oposición a la vida, entonces el uso correcto del concepto dependerá de que se pueda establecer con precisión qué es la vida. Pero hay aquí dos problemas centrales, uno teórico y otro empírico. El primero se refiere a establecer qué se quiere decir cuando se afirma que una entidad tiene vida; el segundo, a establecer las condiciones bajo las cuales podemos aplicar correctamente el concepto de vida a algo.

Llegamos entonces a obtener una idea lo que es la muerte en un terreno de conocimientos bien establecidos, aunque puede ser modificada conforme aquellos se desarrollan. Y sí, obtenemos una respuesta científica, concreta, funcional, que se aplica por igual a todos los seres vivos, humanos o no.

La muerte sería un estado definido por la ausencia de valores dentro de rangos bien establecidos, de las variables que corresponden a los parámetros que identifican los signos vitales de las entidades que la propia biología define como vivas, estado que debe ser posterior a otros en los que esos parámetros hayan tenido todos sus valores dentro de los rangos establecidos para considerar a la entidad como viva.²

Pero esta respuesta no nos dice nada sobre otros aspectos de la pregunta que no han sido tocados siquiera, por ejemplo sobre la conciencia de la muerte, que da origen a otras preocupaciones que también debemos atender. Algunos de estos aspectos pertenecen a la dimensión en la que se establecen deberes, obligaciones y derechos, en la que nos planteamos cuestiones como la de si es legítimo quitar la vida a una persona y en qué condiciones lo sería, o la de si existen razones por las cuales nosotros mismos debemos aceptar morir o al menos poner en riesgo nuestra vida. Es claro que en esta dimensión existen diversas creencias sobre hechos, principios, valores morales e incluso convicciones religiosas que hacen que sea poco razonable esperar respuestas únicas.

Aunque en este ámbito normativo y valorativo podemos plantear muchas y difíciles preguntas, queda pendiente “uno de los mayores problemas con respecto a la vida y la muerte que pueden plantearse los seres vivos que tienen conciencia, [...] el del ‘sentido de la vida’”.³

Uno puede pensar que el hecho de que haya nacido, de que viva, es contingente, es decir, que no había ninguna *necesidad* en el universo de que uno naciera y viviera, pero dado que ya se ha producido el hecho, contingente, de que uno ha nacido y vive —lo cual admite una explicación biológica—, uno puede plantearse el problema filosófico de por qué continuar viviendo y qué *sentido* puede tener eso.⁴

De alguna manera, encontrar la respuesta a la pregunta “¿por qué debo yo vivir?” es una forma de dotar de sentido a nuestra vida, una respuesta que no puede ser ajena a los valores, convenciones y condicionamientos a los que nos vemos sujetos desde nuestro nacimiento, pero con la que debemos tratar de ir más allá de ellos. Platón, Cicerón y Montaigne sostenían que aprender a filosofar es aprender o prepararse para morir y que responder con sabiduría a esta pregunta es fruto de este aprendizaje, una respuesta que dote de algún sentido a nuestra vida y nos haga aceptar nuestra finitud sin estridencias ni temor. Por otra parte, el consuelo que la religión propone ante la inevitabilidad de la muerte excede los límites de lo que la filosofía puede manejar.

En las páginas de este texto de divulgación aparecen con claridad los rasgos más notables de todo su trabajo filosófico: la claridad, el rigor conceptual y argumentativo, su preocupación por ocuparse de temas de gran importancia en nuestra sociedad, evitando siempre la tentación de la certeza, de sentirse poseedor de una verdad sin fisuras; pero huyendo también del relativismo facilón, irresponsable y paralizante. Intenta elaborar “un relativismo que no excluya la posibilidad de crítica desde puntos de vista diferentes, sino que, por el contrario, dé cuenta de cómo la crítica es indispensable para el progreso del conocimiento”.⁵ Es esto lo que denomina pluralismo. Para Olivé,

la visión pluralista sostiene que en virtud de la diversidad de recursos, siempre variables, así como por la diversidad de principios que establecen lo que significa comportarse racionalmente en cada contexto de interacción, no es posible aspirar a un consenso universal. El pluralismo significa la aceptación de la diversidad en asuntos factuales, y en asuntos cognoscitivos, éticos y estéticos. El pluralismo epistemológico nos acerca más a lo que realmente ocurre cuando usamos la noción de verdad y cuando ejercemos la capacidad que llamados razón.⁶

Piensa además que este pluralismo es razonable no sólo en el ámbito epistemológico, sino también en los ámbitos ético y político. Es absurdo todo proyecto político que pretenda eliminar la diversidad cultural, por ejemplo, e institucionalizar un solo modelo de organización de la vida social y una jerarquía de valores absoluta, definitiva. Lo deseable es construir una sociedad global en la que las diversas culturas puedan preservar su identidad, abiertas a enriquecer a otras pero también con la posibilidad real de beneficiarse de los logros alcanzados por el resto a través de contactos e intercambios basados en algunos principios básicos de convivencia que puedan ser consensados, al menos en lo general, por todas ellas. Lo mismo debería suceder en el ámbito ético, en el que debemos aceptar la existencia de una diversidad de valores, normas y objetivos, sin que ello conduzca a la parálisis o a la separación, sino a aceptar la necesidad de comunicarnos y colaborar para acordar algunas

metas comunes que nos permitan llevar a cabo nuestros proyectos de vida, personales y comunitarios, sin interferencias injustificadas.

Creo que, para Olivé, es el pluralismo un intento de apreciar el valor de la diversidad, esa que muchos siguen viendo como síntoma de inmadurez epistemológica, en el ámbito del conocimiento, y como fuente de división y hasta de conflictos, en el ámbito de la vida práctica. A fin de cuentas, la filosofía tiene como una de sus tareas centrales la de aprender a tratar con la diversidad de manera razonable, sin desesperarnos ante ella deseando encontrar un punto arquimédico que nos sirva de asidero o sucumbiendo ante el “todo vale”, sino buscando convertirla en acicate para dar respuesta a esas preguntas fundamentales que trae consigo nuestra condición humana de manera siempre creativa y con la pretensión de sean significativas para todos, a pesar de esa diversidad.

El 10 de febrero de 2017 apareció en la página electrónica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM la noticia de la muerte del filósofo mexicano León Olivé Morett, institución a la cual estaba adscrito desde 1985 y en la que ocupó diversos cargos directivos. En su actividad filosófica se centró en áreas como la epistemología, filosofía de la ciencia y de la tecnología; y en el análisis de los problemas éticos y políticos que surgen de las relaciones entre culturas diversas. Pionero en nuestro país en esos ámbitos, creador de tesis originales y análisis profundamente esclarecedores, Olivé es sin duda un filósofo de referencia no sólo en México sino, al menos, en toda la América de habla española.

En diversas ocasiones fue profesor invitado en algunos diplomados de Filosofía de la Ciencia y en la Maestría en Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, y en el año 2000, conformó el comité organizador del I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología “El conocimiento y el desarrollo en el siglo XXI”, que tuvo lugar en nuestra Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Montaigne insiste en que “[n]o sabemos dónde nos espera la muerte; esperémosla en cualquier lugar. La premeditación de la muerte es pre-

meditación de la libertad. El que aprende a morir, aprende a no servir. El saber morir nos libera de toda atadura y coacción”.⁷ Creemos que el Dr. León Olivé nos ha dejado estando libre de ataduras y de toda coacción.

Notas

¹ Olivé, León, *Cómo acercarse a la filosofía*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Limusa, 1991, p. 16.

² *Ibid.*, p. 20.

³ *Ibid.*, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ Olivé, León, “Constructivismo, relativismo y pluralismo”, en *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, México, UNAM, 2000, p. 183.

⁶ Olivé, León, “Pluralismo epistemológico”, en *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, México, UNAM, 2000, p. 194.

⁷ Montaigne, Michel de, *Ensayos (Vol. I)*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 130.



IN MEMÓRIAM: TOM REGAN

Derecho animal, bioética y filosofía de la cultura.

Obituario de T. R. (1938-2017)

Ana Cristina Ramírez Barreto

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El pasado 17 de febrero de 2017, a la edad de 78 años, murió Thomas Howard Regan, eticista, profesor emérito en la universidad estatal de Carolina del Norte. Sin duda un líder en el movimiento y teorización del reconocimiento de derechos morales y jurídicos a animales no humanos. Junto con su esposa Nancy creó la Fundación Cultura y Animales¹ dedicada a fomentar actividades artísticas y culturales relacionadas con la consideración ética a los animales, otorgando becas para estudios y financiamiento para exposiciones y trabajo artístico en diversas áreas.

En 1980 Tom Regan contribuyó notablemente a la bioética editando el libro *Cuestiones de vida y muerte. Nuevos ensayos introductorios en filosofía moral*. En poco más de diez años esta obra se publicó hasta en tres ediciones, con una muy buena crítica por cuanto el rigor conceptual no iba en demérito de la claridad ni del propósito básicamente didáctico de sus numerosos colaboradores, entre ellos James Rachels, John B. Callicot, Peter Singer, Tom Beauchamp (quien apenas un año antes publicaba con James F. Childress *Principios de Ética Biomédica*). La mayor contribución de Tom Regan, como decía antes, es en el trabajo teórico, filosófico, en torno a los derechos de animales y el deber humano de no vulnerarlos justificándose en el mayor beneficio para la especie humana. A reserva de

profundizar en ello, su obra es pionera en abordar de modo sistemático, teórico y sólido la cuestión de la inviolabilidad de los derechos básicos (a la vida, a la libertad, a no sufrir daño innecesario) de los animales. Como los humanos, algunos animales son “sujetos de una vida”; tienen experiencias, deseos, percepción, memoria, proyectan a futuro una vida emocional que depende de estar bien o estar mal. Si ésta es la base por la que los Derechos Humanos son reconocidos y respetados firmemente en la mayor parte de las sociedades humanas contemporáneas, es claro que, según Regan, al menos algunos animales tienen derechos que deben también ser respetados sin condición. Por tanto, deben ser abolidas² las actividades ampliamente justificadas bajo el supuesto de que los animales no tienen lo que los humanos sí —derecho a la integridad física y a no ser torturado—, aunque esta abolición afecte los intereses humanos, sean estos económicos, estéticos, lúdicos o vitales.

Tom Regan fue un académico con enormes méritos como docente, como funcionario universitario y como autor de más de treinta libros publicados; el último, un año antes de morir: *The Moral Rights of Animals*. Su más influyente libro en esta línea ha sido traducido al castellano y publicado en el Fondo de Cultura Económica en 2016: *En defensa de los derechos de los animales*.³

Regan nació en Pittsburg en el seno de una familia obrera. En su juventud trabajó como carnicero para pagar sus estudios.⁴ A su posicionamiento fuerte en favor del reconocimiento de los derechos de los otros animales lo llevaron sucesos como la sentida muerte de su perro (sobre la cual se cuestionó por qué mantenerse indiferente ante la muerte de los animales criados para el consumo u otro beneficio humano), la movilización civil no-violenta y el trabajo cercano con Peter Singer desde 1973,⁵ con quien compartía importantes convicciones éticas y políticas, si bien éste último siempre se ha distanciado de la posición que sostiene que los animales (o los humanos) *tienen* algo llamado “derechos”, que estos brillan en su propia verdad y que, como sostenía Ronald Dworkin, son ases, cartas de triunfo que ganan toda partida en el juego moral.

Sue Donaldson y Will Kymlicka han señalado en *Zoopolis* que en el actual estado de cosas es poco y lento lo que podrá avanzar la teoría fuerte del derecho animal, la cual suscriben. Impulsan una teoría política que ponga la existencia de los animales no humanos en el lenguaje de la ciudadanía ya teorizada para humanos.

Beauchamp ha escrito un capítulo muy valioso sobre las teorías de derechos y los derechos de los animales en el no menos relevante *Manual de Oxford de Ética Animal* (2011). Ahí sostiene una posición de reconocimiento de algunos derechos a animales:

Los ‘derechos de animales’ frecuentemente han funcionado como un término polarizante, sugiriendo tanto que hay un conflicto inherente o un golfo infranqueable entre proteccionistas y bienestaristas [*‘rightist’ and ‘welfarist’*] y que este conflicto inherentemente existe entre proteccionistas y algunos grupos profesionales como los científicos de laboratorio experimental, veterinarios y directores de zoológicos. En este capítulo yo no sigo tal presupuesto. Rechazo la distinción polarizante entre proteccionistas y bienestaristas en favor de un espectro continuo [*continuum account*] que enseguida propongo (p. 201).

Con esto, Beauchamp está haciendo habitable para el diálogo y la argumentación un territorio que ha devenido árido por décadas de mala polémica. Enfrentados como “proteccionistas/abolicionistas” vs “bienestaristas”⁶ se ha arraigado la sordera, el insulto mutuo, la violencia injustificable y, eventualmente, para “proteger las ganancias de las industrias” la absurda prohibición de grabar videos de las prácticas que efectivamente se realizan con animales y publicarlos.

Tom Regan expresó que lo que él buscaba era una revolución mucho mayor que la de cambiar hábitos alimenticios o de vestir a fuerza de imposiciones legales. Pretendía cultivar en millones de personas la necesidad de que aflorara un “nuevo entendimiento de lo que es ser humano”. Él mismo se expresó así en una entrevista realizada en julio del 2007, que es una lección para recordarlo ahora:

Stephen Douglas fue un gran líder del movimiento anti-esclavista. Estando en su lecho de muerte un joven fue a visitarlo y le dijo ‘Lo respeto mucho. Usted ha estado en esta lucha por tanto tiempo y yo apenas empiezo. ¿Cuáles son las tres cosas más importantes que debo hacer?’ Douglas, dice el relato, moriría en cosa de horas o días. Y así le dijo: ‘Agitar. Agitar. Agitar’. Y yo frecuentemente pienso en esto porque si alguien me preguntara cuáles son las tres cosas más importantes que debe hacer para el futuro del movimiento yo lo pondría de una manera ligeramente diferente. Yo diría: ‘Educar. Educar. Educar.’ Y quiero decir educar en términos de informar al público acerca de cómo los animales son tratados, pero también educar en una forma más profunda [...] en términos de un cambio en la cultura en la cual hemos vivido a través del trabajo de artistas, escritores, en ciencias sociales y humanidades. Un cambio cultural profundo, no sólo una moda. Lo último que queremos es que el derecho animal sea un capricho.⁷

Estas palabras de Regan son un viento fresco que llega oportunamente a situar el tema en el contexto mexicano. Invocar derechos (de “minorías” vulnerables) suele empatarse con la necesidad de hacer cumplir la ley, disponer de la fuerza pública que haga uso legítimo de la violencia, jueces que administren justicia en tiempo afín al ciclo de vida humana (no en eras geológicas) y, eventualmente, enjaula a humanos infractores de los derechos de otros.⁸ En México, todo este procedimiento está corrompido de raíz. El cambio cultural al que Regan se refiere nos viene muy bien aquí. No tenemos otra opción.

Celebramos la vida y obra de este filósofo que se atrevió a sostener con argumentos las intuiciones que nuestra civilización había arrinconado como ridiculizable “misericordia mujeril” —como diría Spinoza,⁹ en esto, el más célebre de los “valemadristas” no mexicanos—.

Notas

¹ Culture and Animals Foundation, <http://www.cultureandanimals.org>

² Regan, Tom, “The Rights of Humans and Other Animals”, 1997, *Ethics and Behavior*, 7, 103-111.

³ Para una detallada exposición de esta obra, con información y comentarios esclarecedores, ver Óscar Horta, “En defensa de los derechos de los animales”, en <https://masalladelaespecie.wordpress.com/2017/02/18/en-defensa-de-los-derechos-animales/>

⁴ Staff, “Thomas Regan Obituary” *The News & Observer*, 2017. Accesible en <http://www.legacy.com/obituaries/newsobserver/obituary.aspx?n=thomas-howard-regan&pid=184246597&fhid=6292>.

⁵ Que daría por resultado el libro colectivo *Animal Rights and Human Obligations*, publicado en 1976.

⁶ Y en México al menos, es preciso añadir la categoría de “valemadristas”, aquellos para quienes el asunto no importa en absoluto: “disponer como sea de cualquier animal es una prerrogativa humana y todo lo demás son mariconadas”.

⁷ Página oficial de Tom Regan, accesible en <http://tomregan.info/for-liz-cherrys-dissertation/>

⁸ Al respecto ver mi capítulo “Diálogo y especismo”, en Iván Darío Ávila Gaitán, *La cuestión animal(ista)*. 2016, Bogotá: Desde abajo, pp. 27-46, Accesible en <http://tratarde.org/wp-content/uploads/2016/10/La-cuestión-animalista-Bogotá-2016.pdf>.

⁹ *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte IV De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos, proposición 37, escolio 1.



Reseñas

Dale Jamieson, *Reason in a Dark Time*, New York, Oxford University Press, 2014¹

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El reciente libro de Dale Jamieson, cuyo título traduzco como *Razón en una era tenebrosa. Por qué la batalla en contra del cambio climático fracasó - y qué significa esto para nuestro futuro* (2014), es uno de los documentos más logrados en la actualidad sobre por qué la crisis del cambio climático que enfrentamos no se puede “resolver”, aunque llegara a reconocerse que la causa de la misma crisis es antrópica, es decir, se debe a patrones de acción de una sola especie biológica, la humana, en un planeta que todavía está habitado por cerca de una decena de millones de especies más. Esta obra revisa los elementos de ética y de economía que, desde ángulos diferentes, podrían abonar en las políticas públicas establecidas por cada país comprometiéndose a reducir su emisión de gases de efecto invernadero. Quiero destacar los aportes de esta obra de Jamieson en la línea de una filosofía ambientalista que se toma en serio la existencia en un planeta más que humano.

El autor declara que este libro no fue escrito para salvar la Tierra, no es un manifiesto ni una llamada a la acción. Es una contribución para ayudarnos a comprender por qué fracasamos en la prevención del cambio climático antrópico de graves dimensiones y qué significa esto para nuestro futuro. Declarar la derrota de lo que tiene ya algunas décadas construyéndose internacionalmente como política pública para mitigar o detener el cambio climático es peor que ser sólo pesimista. Sin embargo, Jamieson se dice a sí mismo realista (p. ix). El recorrido

por los argumentos que sostienen esta terrible realidad es sólido y contundente: los obstáculos para actuar eficazmente hacia la reversión de la emisión de gases de efecto invernadero son muchos y poderosos. En el primer capítulo, el autor los narra detalladamente, como en las novelas policíacas, manteniendo en suspenso al lector/a sobre el resultado final, cómo se desarrolló y convirtió en un asunto de política pública, de diplomacia incluso, la ciencia del cambio climático.

Luego detalla los diversos obstáculos para la acción: la ignorancia científica, la ciencia politizante, el negacionismo organizado... Jamieson cree que la evolución no diseñó a la humanidad para “resolver” un problema que ni siquiera puede reconocer como tal. Estamos evolutivamente orientados para percibir lo inmediato y lo obvio, no lo incierto y gradual como el cambio climático (p. 102).

El capítulo “Los límites de la economía” le sigue la pista muy de cerca a los argumentos sobre la racionalidad de combatir el cambio climático (disminuyendo la expectativa de riqueza monetaria) o, por el contrario, dejar de hacerlo y aceptar las pérdidas en biodiversidad y medio ambiente. Nos dice Jamieson:

La economía por sí sola no nos dice qué hacer de cara al cambio climático. En su estado óptimo, la economía es una ciencia y, por lo tanto, no puede decirnos qué hacer. En su estado pésimo es una ideología, un panorama normativo disfrazado de reporte de la naturaleza de las cosas. El poder legítimo de la economía está en su habilidad para proveer instrumentos y herramientas que permitan alcanzar nuestros objetivos (p. 143).

Jamieson enlaza estas consideraciones instrumentales de la economía con los límites (fronteras) de la ética. Podríamos pensar que éste es el capítulo donde el autor sentaría las bases del “rescate” ambientalista en la firmeza y claridad del deber moral. Pero no es así. Jamieson dice que así como los problemas del cambio climático desbordan los sistemas cognitivos y afectivos, así también atascan la maquinaria

de la moralidad como la conocemos. Por lo tanto, se necesitaría una moral revisada, una ética para el Antropoceno que acepte vivir lo mejor posible en un planeta cambiante, que aprecie el valor de las acciones individuales aunque en el panorama cercano el éxito global y la “recuperación” climática no se vislumbren siquiera. “Soy responsable de tratar de hacer de este mundo algo mejor. Si lo logro o no, no depende totalmente de mí” (p. 184).

La ética para el Antropoceno, considera Jamieson, se basa en cultivar lo que él llama virtudes verdes, a las cuales clasifica en tres categorías: las que reflejan valores ya existentes, aquellas que esbozan virtudes existentes pero con un matiz diferente y aquellas que reflejan nuevos valores. Preservación, rehabilitación y creación, respectivamente (p. 186).

Humildad sería una virtud de preservación, templanza de rehabilitación, y conciencia [*mindfulness*] de creación. “Estas virtudes no son un algoritmo para resolver el problema [del cambio climático] sino una orientación para vivir agradadamente en un mundo cambiante mientras que nos ayudamos a restaurarnos un sentido de agencia” (p. 200). Entiendo este “restaurar un sentido de agencia” como sentir que vale la pena hacer algo (ser agente) en la línea de estas virtudes verdes, agradecer a quienes hacen algo e invitar a la acción a quienes todavía no.

El último capítulo está dedicado a explorar el terreno dado, la política y las políticas dentro de los límites de estas modestas pero esperanzadoras aspiraciones (p. 201). De ello, destaco la propuesta de Jamieson de renombrar lo que generalmente se designa de manera tripartita: prevención, mitigación y adaptación (o también: mitigación, adaptación y geoingeniería) y, en vez de eso, hablar de mitigación (medidas que reduzcan la concentración de Gases de Efecto Invernadero en la atmósfera –GHG por sus siglas en inglés–), adaptación (políticas dirigidas a reducir las consecuencias negativas del cambio climático),

abatimiento (reducción de gases GHG) y administración de la radiación solar (alterando directamente el balance energético de la Tierra) (p. 207). La prevención ya no es posible ni hay para qué hablar de ella.

En el trayecto de este realismo para una era siniestra, Dale Jamieson nos clarifica problemas en los que los profesionistas en humanidades no solemos manifestar mucho interés, por ejemplo, la complejidad de la química atmosférica (a saber, que en un sistema bastante caótico, como la atmósfera, los gases de efecto invernadero no se depositan pasiva y gradualmente en alguna capa atmosférica, sino que reaccionan con la hidrósfera, se absorben a diferente ritmo y pueden detonar cambios climáticos abruptos. Nos muestra la conexión entre esta dimensión geoquímica y las dificultades para atribuir igual responsabilidad a quien *causa* determinado efecto que a quien *contribuye* a causarlo.

Jamieson termina su libro diciendo:

Más que como un problema, el cambio climático cada vez más se nos presentará como una serie de desafíos que tendremos que administrar, vivir de la mejor manera posible y esperar que los escenarios más tenebrosos no ocurran. Tenemos que abandonar el sueño prometeico de hallar una solución decisiva y, en vez de eso, comprometernos con el desordenado mundo de la política climática extendiéndose por diferentes jurisdicciones. Ésta es la vida en el Antropoceno. El cambio climático nos va a atormentar pero no hay una bala mágica como solución. John Wayne está muerto y no hay un pacificador con su Colt 45 a la vista. Lo que queda es el espíritu humano y su permanente lucha por sobrevivir y florecer en un planeta cambiante (p. 238).

Descontando a quienes niegan la realidad del cambio climático y también a quienes se encogen de hombros y prefieren no atribularse por lo que no pueden resolver; si, además, la “administración de desafíos” resulta una meta insuficiente o frustrante ¿hay acaso quien se postule a ser John Wayne y de un mágico plomazo solucionar “el problema”? Lamentablemente, sí lo hay. Se trata de una línea de investigación en geoingeniería, específicamente la que quiere resolver “el problema” manipulando la radiación solar [*solar-radiation management*

(SMR)] para que el Planeta tenga más sombra y no se siga calentando, de la cual el presidente George W. Bush fue un entusiasta financiador con fondos públicos. Hay varias instancias científicas formalmente constituidas a nivel internacional que desaconsejan seguir esa vía, pues los costos económicos y los riesgos globales apuntan a que el tiro saldrá por la culata y le pegará, injustamente, a poblaciones empobrecidas. En esto, es recomendable apoyar y darle seguimiento a la propuesta que encabeza la filósofa feminista Nancy Tuana (2012) de exigir el acoplamiento del análisis ético al parejo del análisis científico de las promesas de la SMR y que todas las instancias de financiamiento de este tipo de investigaciones exijan la revisión sistemática de los proyectos considerando Implicaciones Éticas, Legales y Sociales (ELSI por sus siglas en inglés).

Que debemos decirle adiós al sueño prometeico, es decir, a la esperanza de que una solución tecno-científica genial resuelva “el problema” del cambio climático no anula el valor que le damos a Prometeo y su amorosa labor por las criaturas mundanas. Hace bien en acercar la chispa del ingenio y la civilidad a los humanos. Pero Prometeo tiene que ser “encadenado” al cultivo de la responsabilidad y la justicia de sus actos. Debe asumir la revisión ética de lo que pretende hacer, no sólo al análisis de su viabilidad técnica. Este es un reclamo para que todas las instancias académicas y de investigación se fortalezcan invitando activamente a la participación de las áreas en ciencias sociales y humanidades.

La urgencia es enorme en tiempos en que el presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, considera cancelar el presupuesto de los programas sobre Cambio Climático que, como el de la NASA (Milman 2016), dan luz e información científica sobre la variación climática y las estrategias para actuar con responsabilidad, justicia y consideración moral de todos los afectados, sean de la “especie” biológica que sean.

Notas

¹ Presenté una versión previa de este texto en El Antropoceno y la Nueva Biología de la Conservación, 19 de agosto, 2015. Morelia. Videos y documentos importantes relacionados con el evento se encuentran disponibles en el sitio: <https://sites.google.com/site/proyectoceidbaumsnh/home/actividades-2015/el-antropoceno-y-la-nueva-biologia-de-la-conservacion> Agradezco las preguntas, comentarios y sugerencias de los estudiantes del seminario Mundo Contemporáneo, del Liceo Michoacano, muy especialmente a Eduardo Omar Ángel, su profesor, quien me invitó a conversar en dicho seminario.

Bibliografía

- MILMAN, Oliver, “Trump to scrap Nasa climate research in crackdown on ‘politicized science’”. *The Guardian*, 23/11/2016. Accesible en <https://www.theguardian.com/environment/2016/nov/22/nasa-earth-donald-trump-eliminate-climate-change-research>
- TUANA, Nancy, Ryan Sriver, Toby Svoboda, Roman Olson, Peter J. Irvine, Jacob Haqq-Misra y Klaus Keller, “Towards Integrated Ethical and Scientific Analysis of Geoengineering: A Research Agenda”. *Ethics, Policy & Environment*, 2012: 136-57. Accesible en <http://philpapers.org/archive/TUATIE.pdf>



Adriana Sáenz Valadez *et al.* (Coords.), *Erotismo, Cuerpo y Prototipos en los textos culturales*, Morelia, UMSNH/UANL/UDG/Centro de Estudios de Género/Silla vacía Editorial, 2015

MÓNICA LORENA MURILLO ACOSTA
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El libro que se reseña a continuación está compuesto por doce artículos, los autores elaboraron sus trabajos sobre tres grandes tópicos: Erotismo, cuerpo y prototipos en los textos culturales. Los estudios discuten, desde distintas áreas del conocimiento, la racionalidad patriarcal, la violencia simbólica, los prototipos y la performatividad de género y proponen un análisis exhaustivo en torno a las formas en las que nos entendemos y nos relacionamos. Los temas en los que se dividió el libro abonan a la comprensión de los mecanismos de poder por medio de los cuales se han normado a los sujetos en las sociedades.

Las contribuciones presentes en el libro son relevantes en cuanto a los temas y a su abordaje, dado que las reflexiones que se proponen en los artículos aportan en la forma en la que concebimos el cuerpo, el erotismo y las prácticas normativas, que han estereotipado los comportamientos y haceres de los géneros, encasillándolos en categorías “naturalizantes” por medio de las cuales evaden, eluden y esconden una realidad compleja y diversa. En nuestras vivencias cotidianas hemos realizado un ejercicio de aceptación y reproducción, a veces de manera poco perceptible, de un código de valores anclados en la racionalidad patriarcal; asumimos ideales normativos que marcan nuestro ser y hacer. El libro es una invitación a la reflexión y al cuestionamiento para de este modo poder reconfigurar la manera en la que nos entendemos y nos relacionamos.

Los artículos transitan desde la teoría y se van amalgamando con algunos ejemplos cotidianos o ficcionales que abordan las realidades de un determinado espacio y tiempo, lo que nos permite dialogar y hacer un ejercicio de comprensión de las posturas al respecto tanto del pasado como del presente. Debido a la congruencia temática se encuentran divididos en cinco apartados: las teorías del erotismo, las teorías literarias, el cuerpo, el erotismo y los estudios *queer*.

En el primer apartado Gloria Prado Garduño, Neri Aidee Escorcía Ramírez y Carlos Alberto Bustamante Penilla van guiando al lector por los caminos de la teoría del erotismo a partir de algunas categorías de análisis a través de los postulados de teóricos como Butler, Derrida, Braidotti, Kristeva, Deluze, Guattari, entre otros, generando un diálogo con la teoría al aterrizarla con vivencias cotidianas en las que se hacen presentes los estereotipos de género, por ejemplo la veda que se mantenía frente a que las mujeres escribiesen en torno a temas como el erotismo. Asimismo, observamos también los supuestos que damos como inamovibles tales como la naturalización del sexo y el género, admitiendo posturas normativas desde la racionalidad patriarcal, que determina como “correctas” ciertas conductas y prácticas dejando en el terreno de lo abyecto lo que desde ese posicionamiento se considera fuera de la norma. En este sentido, nos son propuestas nuevas formas de interpretación a partir de nuestra percepción acerca de los mecanismos de poder, las formas en las que los hemos interiorizado y cómo nos percibimos y relacionamos a partir de ellos.

En el segundo apartado, Nattie Golubov, Adriana Sáenz Valadez y Carlos González Di Pierro abordan el diálogo sobre los prototipos de género y la racionalidad patriarcal desde la literatura, hacen una invitación al lector a realizar un ejercicio de comprensión en torno a los mismos a través de algunas obras literarias donde se ejemplifican episodios que muestran el problema de la anulación de la figura femenina y el confinamiento a cierto tipo de comportamientos que se han tenido como deseables. Muestran la permanencia en el imaginario social de ideales de feminidad y cómo permean aún, así como las pugnas que desde la

autoría y la lectura femeninas se han hecho. Analizan la problemática respecto a la creación cultural femenina y cómo ciertos espacios o temas se han tenido por “ideales” para las mujeres, restringiéndoseles de otros.

En el apartado dedicado al cuerpo, Cándida Elizabeth Vivero Marín y Ruth Alejandra Dávila Figueroa analizan el cuerpo como tema central de análisis, señalan la representación que se hace de la figura femenina y cómo la misma es blanco de la cosificación y de los estereotipos sociales. La figura corporal femenina es idealizada y llevada al extremo; el cuerpo se modela a partir de los mecanismos de poder imperantes y como efecto de los mismos, ello se ve reflejado en la estandarización de la belleza a partir de códigos o normas que ponderan cuerpos juveniles, delgados. Haciendo objeto el cuerpo es publicitado en los medios de comunicación, donde es exhibido para el mercado y el consumo y, al mismo tiempo, reproduce los estereotipos.

En el espacio dedicado al erotismo, Olga Martha Peña Doria, Rosa Ma. Gutiérrez García y Roberto Briceño Figueras presentan las reflexiones sobre la racionalidad patriarcal y el poder en torno al erotismo con el objetivo de quitar los cerrojos que han normado las prácticas, incluso invisibilizándolas, colocando al erotismo como una más de las elaboraciones culturales, donde se contraponen los espacios de poder y las representaciones patriarcales arquetípicas que interiorizamos de nuestro entorno.

En el último apartado, Gerardo Bustamante Bermúdez da espacio al tema de lo *queer*, aquí se vislumbran las posibilidades existentes a partir de la disidencia heteronormativa. Se propone que las identidades de género son performativas y se analizan las estrategias discursivas por medio de las cuales desde la literatura se presenta un contradiscurso que rebate el rechazo y los prejuicios a partir de un rescate de la alteridad que confronta los sistemas normativos regulados por el poder.

Todos los artículos reunidos en el libro son reflexiones en torno a las formas en las que nos hemos apropiado de los discursos de poder y cómo los reproducimos en nuestras sociedades a partir de los mecanismos sociales que se encuentran presentes en nuestro quehacer cotidiano, que

algunas veces pasan inadvertidos. En su conjunto, la obra nos ofrece un espacio donde cabe la provocación, la denuncia y la necesidad de la resignificación. Es un libro indispensable para quienes pretendemos estudiar sobre género, pues ofrece un abanico de posibilidades explicativas y de análisis de las diferentes posturas que abonan al entendimiento de las prácticas normativas, de poder y de resistencia.



Mariano Crespo, *El perdón, una investigación filosófica*, Madrid, Encuentro, 2016, Segunda Edición corregida y ampliada.

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ
Universidad Veracruzana

El perdón, una investigación filosófica de Mariano Crespo es un estudio fenomenológico del acto de perdonar desde el punto de vista de la aclaración de su especificidad esencial. En esta medida, aunque reconoce la importancia que podría tener una psicología o una sociología del perdón, los alcances del proyecto de Crespo, en apariencia modestos, se dirigen a un punto más elemental y por tanto más radical: ¿qué quiere decir, a final de cuentas, perdonar?, ¿qué distingue al perdón de otras vivencias? y, sobre todo, ¿qué nos revela el perdón acerca de la esencia de la persona humana?

El libro está dividido en cinco capítulos, en los cuales Crespo avanza desde las precisiones metodológicas sobre la especificidad de un análisis filosófico del perdón, a través de la dilucidación de su esencia en cuanto tal, hasta el deslinde de aquellas vivencias o complejos de vivencias tradicionalmente asociadas con el perdón, pero que el análisis riguroso exige distinguir. Asimismo, Crespo sostiene que, en la medida en que el perdón comparece como un acto intencional, está dirigido a un objeto, el cual, de acuerdo con su apreciación, se trata de un “mal objetivo” reconocido como tal y dirigido a una persona en concreto. Así, el perdón no supone la mera apreciación negativa sobre el valor en general de una acción, sino que siempre tiene como punto de referencia un daño, en sentido amplio, cometido contra una persona concreta y dirigido específicamente a ella. Por otra parte, en los últimos capítulos, el autor avanza de la determinación de las condiciones de posibilidad del per-

dón a una apreciación positiva de su esencia en cuanto tal y su relación explícita con la persona, así como la vinculación entre el perdón con el amor y la prudencia.

Una de las tesis más importantes del libro, que casi funciona como premisa mayor de su argumento, es asumir que la persona no es reducible a sus acciones (Crespo, 2016:22). Si la persona es más de lo que muestran sus acciones, incluso en el caso de un acto que ha dado por resultado un daño objetivo, siempre es posible perdonar bajo la premisa de que la persona es más de lo que hizo. Así, el acto de perdonar pone de manifiesto una generosidad que revela a un tiempo una potencialidad irreductible tanto a lo que se esperarí­a de quien ha sido herido, como de la consecuencia casi natural manifiesta en las inclinaciones negativas de la ira o el odio. El perdón revela a la persona como “más que sus actos” al tiempo que muestra a quien perdona como una subjetividad libre y por tanto no determinada por la mera inclinación de los afectos negativos, y enteramente individual como fuente de sentido de *ese* perdón: “Todo perdón surge de la libertad de la persona. Por eso se trata de *su* perdón” (Crespo, 2016:90). De este punto Crespo no deriva un “deber perdonar”, en sentido abstracto o como imperativo moral, sino que hace del perdonar un acto individual que reconoce una ofensa igualmente individual, dirigida a la dignidad de la persona en sentido positivo y singular, pero que permite sobreponerse a ella a partir de la revelación del ofensor como alguien que es más que aquello que le hizo.

No obstante, la cuestión de fondo de dicha tesis, señalada desde el inicio del libro: “las personas no pueden reducirse a la mera suma de sus actos” (Crespo, 2016:90), es que no está aclarado del todo en qué consiste dicha inadecuación. Es decir, si las personas no pueden reducirse a la mera suma de sus actos, esto puede significar que *a*) su ser-así (esencia en el sentido más general como *so sein*, que encontramos en autores de la tradición fenomenológica) es más que sus actos, en el sentido de que dicho ser así no se manifiesta por entero en las acciones atribuibles como tales a dicha persona, y en esa medida, al menos en lo que respecta a su

actuar, permanece en cierto grado oculta. Otra posibilidad *b)* es que el ser-así de la persona sea más que sus actos porque su esencia entrañe un sentido de trascendencia radical que hace a la realidad humana irreductible a su mera facticidad dada en un momento de su existencia y manifiesta en sus acciones ejecutadas.

Este punto estaría además conectado con otra cuestión apenas sugerida a lo largo del libro en relación con la ontología de la persona: su desarrollo temporal. La unidad de la persona incluye, como condición de posibilidad de su ser así el horizonte de una temporalidad relativa a su propia vida. Precisamente el perdón, y esto lo distingue del amor, tiene como punto de partida el reconocimiento de un mal objetivo pero *hecho* o cometido en el pasado, y la apertura hacia un horizonte a partir del presente, abierto hacia el futuro. Es decir, si el perdón es una generosidad y un abrirse a la persona del ofensor respecto de algo que hizo, dicha actitud presupone la experiencia del tiempo. El perdón reconoce que el valor y la esencia de la persona no es su mera facticidad sino lo que lo que puede ser, en su proyecto. En esa misma medida, el ofrecimiento de la persona en su concreción excede el horizonte de la presencia, como un ahí y aquí fácticamente dados (el orden de la representación) hacia una dimensión que es a la vez *en presencia viva*, compareciendo tal como es, pero irreductible a la representación. El perdón, en esa medida, rompe con la cadena de anticipaciones basadas en el modo de aparición de la persona como creemos que es, tomando en consideración lo que ha hecho hasta ahora. Perdono y hago posible que la persona se manifieste como algo más de lo que ha sido, pero esa posibilidad no es algo abstracto sino una posibilidad patente en la *presencia* misma de una persona singular y concreta, en relación con circunstancias igualmente dadas respecto de alguien en particular.

Otro aspecto muy interesante, consignado al final del libro y que merecería una apreciación más detallada por parte del autor, es la relación entre el perdón y la virtud, así como la constitución progresiva de la persona como alguien dispuesto a perdonar. En esta misma medida, el per-

dón auténtico supone la adquisición, a través de la experiencia, de una *prudencia* en el perdonar, la cual, una vez más, nos abre a la dimensión, de nueva cuenta, de un tiempo personal. Perdonar requiere “tiempo” pues un perdón demasiado apresurado tiene la desventaja de no conferir su auténtico lugar a su propio objeto: el mal objetivo.

En tiempos en los que el rencor y el resentimiento ocupa un lugar tan importante en la vida pública del mundo contemporáneo, la apuesta por una meditación sobre el sentido y la esencia del perdón, y sus consecuencias para la aclaración de la persona humana conecta la investigación filosófica con su lugar más apropiado: de vuelta con las cosas mismas, con las humanas y casi siempre difíciles circunstancias que tenemos que afrontar día con día.



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), apegándose a la última versión disponible del formato de la American Psychological Association (APA) (año de publicación y número de página de donde se extrajo la idea).

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.

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

El espacio del poema

Indagación sobre
lo poético
en Walter Benjamin

Emiliano Mendoza Solís

DEVENIRES
Textos

Devenires, Núm. 36
se terminó de imprimir
el 30 septiembre de 2017 en los talleres
de Silla vacía Editorial,
con un tiraje de 225 ejemplares.