







# 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 XIX, Núm. 37, Enero-Junio 2018, 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. Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN: 1665-3319, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres gráficos de Silla vacía Editorial, Miguel Cabrera Núm. 88-A, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 15 de octubre del año 2018 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 XIX, NÚM. 37, ENERO-JUNIO 2018

---

## Índice

### Artículos

- Saliendo de la oscuridad: Mary y Lizzy Burns, las compañeras de Engels,  
en la génesis del socialismo científico*  
EDUARDO NAVA HERNÁNDEZ 11
- Historia, crítica y política*  
MAXIMILIANO VALLE CRUZ 39
- Spinoza y la cuestión judía*  
VÍCTOR MANUEL PINEDA SANTOYO 69
- La libertad del pensar las cosas juntas o cómo leer a Adorno*  
OLIVER KOZLAREK 87
- El noble juego de la creación poética en la ensayística de Octavio Paz*  
MARGARITA GUEORGUEVA 107
- Dossier: Fenomenología de la Institución**
- Presentación al Dossier*  
MARIANA I. LARISON 131
- Genealogía de la noción de Stiftung:  
sus antecedentes teológico-reformistas en Husserl*  
FRANCISCO DíEZ FISCHER 135

*La “significación abierta” de las instituciones*  
ROBERTO J. WALTON 187

*Fenomenología de la institución, entre filosofía  
y ciencias humanas: la vida, el tiempo, lo común*  
MARIANA I. LARISON 217

### **Miscelánea: Entrevista/Nota**

*“Sólo existe de veras quien dialoga”. Un encuentro con  
Roberto Fernández Retamar a casi cincuenta años de su Caliban*  
MARIA ISABEL RODRÍGUEZ MARTÍNEZ 239

*En busca de la justicia social: propuestas, compulsas  
y una posible superación ante la incommensurabilidad*  
SANDRA MACERI Y CYNTHIA SRNEC 251

### **Reseñas**

Pablo Lazo, Charles Taylor, *Hermenéutica,  
Ética y Política*, Ciudad de México, Gedisa, 2016  
FERNANDO J. VILLALOVOS MARISCAL 273

Irmgard Rehaag (coord.), *Sustentabilidad sensible  
al género. Una herramienta analítica para el trabajo  
empírico*, Quito, Ecuador, Abya-Yala/UV, 2015  
DIANA ISABEL MEJÍA LOZADA 279

Rubén Sánchez Muñoz, *Introducción  
al personalismo de Edith Stein*, Ciudad de México,  
Universidad Pontificia de México, 2016  
CHRISTIAN GOERITZ ÁLVAREZ 285

# *Artículos*



# SALIENDO DE LA OSCURIDAD: MARY Y *LIZZY* BURNS, LAS COMPAÑERAS DE ENGELS, EN LA GÉNESIS DEL SOCIALISMO CIENTÍFICO

Eduardo Nava Hernández  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Resumen/*Abstract*

Este artículo apunta a destacar las aportaciones de dos hermanas, Mary y Lydia *Lizzy* Burns, en la formación de la conciencia ideológico-política de Friedrich Engels como uno de los fundadores del llamado socialismo científico y la crítica de la Economía Política desarrollados junto con Karl Marx. Ambas fueron en diferentes etapas compañeras de vida de Engels y fortalecieron en algunos aspectos su consolidación intelectual, aunque sus aportaciones no han sido siempre valoradas por los biógrafos y estudiosos de la obra engelsiana.

El conocimiento de esos aportes vitales e ideológicos a través de algunas fuentes secundarias lleva a concluir que ambas mujeres fueron parte de la maduración del pensamiento del alemán en sus inicios y durante un largo periodo de su vida.

**Palabras clave:** Friedrich Engels, Mary Burns, *Lizzy* Burns, irlandeses en Manchester.

## Out of the darkness: Mary and *Lizzy* Burns, Engels' partners in the genesis of scientific socialism

This article elucidates the contributions of the two Burns sisters, Mary and Lydia (*Lizzy*), to the formation of the political and ideological consciousness of Friedrich

Engels, one of the founders of so-called scientific socialism and the critique of political economy, developed with Karl Marx. In different stages of Engels' life, both women were his partners, and in some respects strengthened his intellectual consolidation, though their contributions have not always been recognized by biographers and scholars of Engels' works. The knowledge of these vital and ideological contributions obtained by examining secondary sources leads to the conclusion that both women played roles in the maturation of Engels' thought from the outset and during a long period of his life.

**Keywords:** Friedrich Engels, Mary Burns, *Lizzy* Burns, Irishmen in Manchester.

### **Eduardo Nava Hernández**

Lic. en Ciencias Políticas y Administración Pública. Dr. en Ciencia Política. Profesor de carrera en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), 1983-1990; profesor e investigador titular en la UMSNH desde 1990. Líneas de investigación: Movimientos sociales; Estado y sociedad, Historia Económica y Social de México y Michoacán. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, con Nivel I, 2006-2008 y 2014-2016. Autor de 40 artículos en revistas nacionales e internacionales y 15 capítulos en diversos libros: *Tierra, Estado y privatización*. Morelia, Escuela de Economía de la UMSNH, 1991; *Isaac Arriaga. El humanismo militante*. Morelia, UMSNH, Archivo Histórico, 1999; *Michoacán bajo el porfiriato*. Morelia, UMSNH, Facultad de Economía "Vasco de Quiroga", 2006; Pablo Chauca Malázquez y Eduardo Nava Hernández (Coords.), *Relaciones, contextos y actores sociales para el desarrollo local en México*. Morelia, UMSNH-Facultad de Economía "Vasco de Quiroga"/Cuerpo Académico 16 "Desarrollo Económico y Organizaciones", 2010; Jorge Martínez Aparicio y Eduardo Nava Hernández (Coords.), *Sistema de jubilaciones y pensiones. Un tema a debate en la Universidad Michoacana*. Morelia, UMSNH-Facultad de Economía/Sindicato de Profesores de la Universidad Michoacana (SPUM)/SPUM-Sección Economía, 2012.

## Como preámbulo

La biografía de Friedrich Engels nos remite de inmediato a la amistad y, con ella, a una lealtad a toda prueba y con pocos paralelos en la historia mundial. Desde luego, a uno de esos excepcionales momentos en que dos genios reúnen sus talentos y logran una compenetración e identificación prácticamente total; pero también nos habla de una vida de colaboración abnegada con Karl Marx, a quien él siempre consideró un genio superior y por quien realizó durante casi cuarenta años múltiples sacrificios. Sin el respaldo económico y moral de Engels, como es bien sabido, Marx no hubiese escrito la crítica de la economía política ni otras obras fundamentales. Y aun después de la muerte de éste, fue su fiel amigo quien se echó a costas la publicación de los tomos II y III de *El capital* a partir de los avances que el filósofo de Tréveris dejó inconclusos. Y no sólo en sus obras fueron complementarios los dos prusianos, sino que incluso la vida de cada uno de ellos no se explica sin la otra.

Tal vez por esas razones las aportaciones de Engels a la teoría socialista han sido vistas en un segundo plano, aunque en realidad hayan sido, en muchos sentidos, decisivas en la construcción del pensamiento marxista y del materialismo histórico. Y un aspecto más oculto aún en lo que al proceso de configuración del pensamiento socialista de Engels mismo se refiere, y aunque no hayan tenido más que un papel complementario, es la aportación de las hermanas Mary y Lizzy Burns, las dos mujeres del acompañante y mecenas de Marx. De hecho, aunque menos visibles, sin su presencia acaso no se explicarían algunos aspectos cardinales de la obra engelsiana. Y la relación que el alemán mantuvo con ellas a lo largo de 35 años dice mucho de lo que fue también su vida privada y su evolución intelectual y política.

¿Qué aportaron estas dos mujeres, obreras de origen irlandés al pensamiento y a la acción revolucionaria de Engels? Probablemente más de lo que podría sospecharse.

## Mary, primer amor y guía por el mundo proletario

Engels conoció a Mary Burns durante su primera estancia en Manchester, probablemente a principios de 1843, cuando él tenía 22 años y ella unos veinte. El joven alemán había llegado a esa ciudad industrial británica a participar como administrador contable en la fábrica textil Ermen & Engels, a la que su padre, copropietario de la misma, lo había enviado. De ella se sabe muy poco y no hay certeza de cómo estableció con el joven alemán esa relación afectiva que duraría, a pesar de las diferencias sociales y de los prejuicios de los círculos burgueses en los que también Engels se desenvolvía, hasta su muerte en enero de 1863.<sup>1</sup>

Para algunos biógrafos del cofundador del materialismo científico, como Edmund Wilson,<sup>2</sup> Mary trabajaba como obrera en la propia empresa E&E cuando Friedrich la conoció. Para otros, laboraba en otra firma. Según las versiones de Tristram Hunt<sup>3</sup> y de John Green,<sup>4</sup> Mary y su hermana menor Lydia –más conocida con el diminutivo de *Lizzy*– habían dejado ya el ambiente fabril y trabajaban como empleadas domésticas.<sup>5</sup> Un censo de 1841 sugiere que Mary y su hermana laboraban en ese año en el servicio doméstico con un maestro pintor de nombre George Chadfield, y por tanto ya no vivían con su padre y la segunda esposa de éste. En la versión de Webb, el trabajo doméstico resultaba más cómodo y remunerador que el fabril, y les habría dado las aptitudes para atender la casa de Engels, como lo hicieron por 35 años a partir de 1843. Para Edmund y Ruth Frow,<sup>6</sup> en cambio, es seguro que Mary y *Lizzy* no trabajaban ya en las fábricas ni Mary en el servicio doméstico.

Como queda dicho, no hay modo de saber a ciencia cierta cómo se conoció con el joven Friedrich; pero, según Francis Wheen,

Esta vivaracha pelirroja de estirpe proletaria irlandesa le enseñó a Engels, al menos, tanto como aprendió de él [...] él admiraba su “apasionado amor por los de su clase, algo innato, que significaba para mí, y me servía de apoyo en todos los momentos críticos, infinitamente más de lo que podría haber hecho toda la lindeza estética y sabihonda de las educadas y sentimentales hijas de la burguesía”.<sup>7</sup>

Se sabe, sí, que, aunque nacidas en Manchester, la capital mundial de los textiles de algodón en aquellos años, las dos hermanas eran hijas de Michael Burns, un obrero y tintorero originario del sur de Irlanda que arribó a Inglaterra a principios de los años 1820, y de Mary Conroy. Muy pronto la pobreza de la que querían escapar al emigrar persiguió al tintorero y a su esposa. La pequeña Mary, al parecer, entró a trabajar alrededor de los nueve años en la insalubre actividad de recuperar de entre la basura los desechos de algodón para ganar algunos peniques, trabajo relativamente normal para los niños proletarios de Manchester en aquellos días.<sup>8</sup> Su madre, Mary Conroy, murió en 1835 y su padre casó en segundas nupcias con Mary Tuomey un año después. Él habría de terminar en un asilo para pobres de New Bridges Street donde murió, como tantos otros obreros, enfermo y en la miseria.<sup>9</sup>

Según Belinda Webb, quien escribió como tesis doctoral una obra teatral acerca de Mary Burns, Mary seguramente no estaba ya en el servicio doméstico cuando llegó el joven Engels a Manchester, sino ejerciendo el recurso de la prostitución. Razona que en el trabajo doméstico no hubiera tenido tiempo ni energía para guiar al joven alemán, como lo hizo, por las barriadas obreras de Manchester y particularmente por las irlandesas.<sup>10</sup> También se basa en un poema escrito en alemán por un amigo de Engels, George Weerth, titulado “Mary” y que se refiere a una chica irlandesa en Liverpool. En él hay una referencia a los muelles del puerto donde Mary, una joven irlandesa de ojos oscuros, vendía sus “juicy fruits” (jugosas frutas) a “bearded acquaintances” (conocidos barbados).

“Vender frutas” o “vender naranjas” era en la época un eufemismo para referirse a la prostitución. También en ese poema aparece la expresión “Die dirne Mary”. “Dirne” en alemán era el término para referirse a una niña o joven trabajadora doméstica, pero también a una prostituta.<sup>11</sup> Según la autora, el recurso a la prostitución era una situación transitoria para muchas mujeres en tiempos difíciles y de desempleo, y no una actividad permanente de perdición sin retorno, como era presentada en las novelas y escritos de la época victoriana.

Muchos años después del encuentro del joven Engels con Mary, Eleanor Marx la describiría en los siguientes términos:

Era muy bonita e ingeniosa, una chica realmente encantadora. [...] Era una obrera de Manchester, por supuesto, sin estudios, aunque sabía leer y escribir un poco, pero mis padres [Karl y Jenny Marx] la querían mucho y siempre hablaban de ella con muchísimo cariño.<sup>12</sup>

Friedrich Engels, por su parte, había participado ya en el debate filosófico alemán en el que se involucraron los nuevos pensadores que se autodenominaban “jóvenes hegelianos de izquierda”, y a través de su estudio autodidacta de la filosofía, había evolucionado intelectualmente —como Karl Marx, un poco mayor que él— de la crítica antirreligiosa encabezada por Ludwig Feuerbach, al comunismo. Para su padre, del mismo nombre, obligar a Friedrich a abandonar sus estudios para enviarlo a Manchester a aprender la administración fabril en la empresa que poseía en sociedad con el también prusiano Peter Ermen era, seguramente, una forma de alejarlo de ese ambiente de pensamiento improductivo y de darle una ocupación más fructífera, por lo que a la familia tocaba. No sabía el progenitor que la estancia en Inglaterra le abriría al joven alemán, en el conocimiento de la Economía Política, un nuevo horizonte para criticar y combatir al capitalismo, como muy pronto lo evidenciaría.

Manchester era en ese tiempo la verdadera sede de la industria textil de Inglaterra —y por tanto, de Europa entera—, pero por esa razón también de una potente clase obrera. Un año antes del arribo del joven

Engels, en 1842, había surgido ahí la Liga contra la Ley del Trigo, que había protagonizado un ese año una huelga general, y “una ciudad repleta de cartistas, owenistas y agitadores sindicales de todo tipo. Aquí, como en ningún otro lugar, [Engels] descubriría el verdadero carácter de la bestia”.<sup>13</sup>

Lo cierto es que Friedrich mantuvo siempre una particular discreción en cuanto a su relación con Mary. No escribía de ella a su familia en Alemania. La moral burguesa y la rígida religiosidad que caracterizaba a su padre no veían con buenos ojos que el hijo mayor y heredero de los negocios familiares se relacionara con una sencilla obrera sin cultura ni roce con la sociedad burguesa. Engels se vio así obligado a llevar una doble vida en la que, por una parte, participaba en el mundillo de los negocios y asistía a los clubes donde se reunía la burguesía alemana de Manchester, y por la otra mantuvo y defendió por veinte años esa difícil situación personal y familiar con Mary Burns, con quien nunca se casó. Con Mary –y después de la muerte de ésta con su hermana menor *Lizzy*, de quien también enviudaría a una edad más avanzada– compartía, en cambio, los círculos políticos y los de sus amistades más íntimas, como el poeta alemán Georg Werth, y los cartistas ingleses Julian Harney y James Leach. Ante éstos y otros participantes en el movimiento obrero, Friedrich no ocultaba su relación con la obrera irlandesa, como tampoco a Karl Marx y su familia.<sup>14</sup>

Y también cierto es que el joven Engels conocería por medio de Mary Burns el Manchester marginal, y que por ella se introdujo en el mundo de los trabajadores migrantes irlandeses. De su mano recorrió los barrios empobrecidos y cambió su percepción del boyante capitalismo industrial británico. Probablemente fue su canal más eficaz para tomar contacto con el segmento más empobrecido, incluso el más degradado, del proletariado de Inglaterra.

De ahí derivaría Friedrich una crítica moral del capitalismo que se refleja en dos de sus obras de ese periodo. La primera, el “Esbozo de crítica de la Economía Política”, escrito en 1843 para el único número

de los *Anales germano-franceses* que Karl Marx y Arnold Ruge publicaron en Alemania y al que, sin mucho éxito, invitaron a colaborar a diversos socialistas franceses. En ese ensayo –calificado por Marx como “genial”– Engels rompe con la crítica filosófica cultivada por los llamados jóvenes hegelianos e inicia la caracterización de las contradicciones del capitalismo, combatiendo de manera radical la propiedad privada como origen de todos sus males:

La exposición de Engels acerca de los efectos humanos degradadores de la concurrencia capitalista –opina Franz Mehring–, acerca de la teoría de la población de Malthus, acerca de la fiebre cada vez más ardiente de la producción capitalista, acerca de las crisis comerciales, de la ley del salario, de los progresos de la ciencia que, sojuzgados por la propiedad privada, acaban siempre por convertirse, de medios de emancipación de la humanidad, en medios de esclavizamiento de la clase obrera, etc., encerraba ya los gérmenes fecundos del comunismo científico en su aspecto económico, que Engels fue, en efecto, el primero en descubrir.<sup>15</sup>

La agudeza de esa crítica difícilmente podría haberse dado sin la duplicidad de conocimiento que le implicaba su trato con el Manchester burgués, el de los clubes de fabricantes, y el Manchester de las barriadas y las luchas del Cartismo, el Manchester de Mary Burns, además de su previa inmersión en la crítica filosófico-religiosa de los Jóvenes Hegelianos.<sup>16</sup>

En la segunda obra, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, muchas de estas tesis serán desarrolladas más ampliamente e ilustradas con dramáticas estampas acerca de las penurias y formas de vida padecidas por los obreros ingleses y también por los irlandeses. Aún sin teorizarlo y sin haberlo enunciado, es una obra que concreta y aplica el análisis materialista de la historia, así como la sociología de la sociedad fabril manchesteriana a través de la descripción y análisis de la vida cotidiana de los trabajadores y de las relaciones de producción capitalistas ya desarrolladas. Lejos de su crítica originaria de las ideas, así como de la visión antirreligiosa feuerbachiana, se adentra aquí en el mundo material de los resultados concretos de la sociedad basada en la explotación del trabajo asalariado.

Con esa obra, en la que trabajó en forma intensiva desde su regreso de Inglaterra [a Alemania] en octubre de 1844 hasta mediados de marzo de 1845, realizaba el proyecto formulado en común por él y Marx en el prefacio a *La sagrada familia*: el de trabajar, después de la polémica contra *La crítica crítica*, por separado y en forma independiente en la elaboración de su nueva concepción materialista del mundo.<sup>17</sup>

El propósito de Engels con *La situación de la clase obrera en Inglaterra* era despertar una conciencia social en la misma clase fabril a partir de la denuncia de las condiciones de vida de ésta; pero también buscaba criticar a la burguesía inglesa y a la alemana, que seguía los pasos de aquélla en cuanto a la explotación de los trabajadores.<sup>18</sup>

De los obreros irlandeses y de la capital de su país, Dublín —que no conocía—, el joven Engels anota en esta investigación:

[...] los barrios pobres de Dublín pueden figurar entre los más feos y repelentes del mundo. No deja de tener su parte de culpa en ello, ciertamente, el carácter de los irlandeses, que a veces parece como si sólo se sintieran a gusto en la suciedad; sin embargo, como en todas las grandes ciudades de Inglaterra y Escocia encontramos a miles de irlandeses, y como toda población pobre se halla condenada a irse hundiendo poco a poco en la inmundicia, no cabe duda de que la miseria que encontramos en Dublín no es nada específico que deba achacarse al carácter irlandés de la ciudad, sino un espectáculo que se da por igual en todas las grandes ciudades del mundo entero.<sup>19</sup>

Dentro del libro se incluye un capítulo, basado en una cita de Thomas Carlyle que el mismo Engels complementa con la observación propia, acerca de los migrantes irlandeses. Si bien coincide en describir a esos trabajadores como el sector más pauperizado y degradado en Inglaterra, les concede algo que el autor inglés no observa: “Carlyle tiene razón en todo lo que dice, si descartamos su exagerado y altivo desprecio por el carácter nacional de los irlandeses”. Pero va más lejos al señalar el efecto pernicioso que la presencia de ese grupo migratorio está ejerciendo sobre los obreros ingleses:

[...] los irlandeses han descubierto, como dice el Dr. Kay\*, el secreto de vivir reduciendo a su mínima expresión las necesidades y están enseñando ahora ese

secreto a los ingleses. Y están propagando también a éstos la suciedad y la embriaguez. Esta suciedad, que en el campo [...] no produce gran daño, pero que para el irlandés es como su segunda naturaleza, se convierte en algo aterrador y verdaderamente peligroso, cuando se concentra en las grandes ciudades.<sup>20</sup>

Por sobre todo, el trabajador irlandés se convertía en un competidor del inglés obligando a éste a aceptar un salario cada vez más bajo. A continuación, vuelve Engels al análisis económico de los salarios:

Tal es el competidor con el que se ve obligado a luchar el trabajador inglés; un competidor que se halla en el nivel más bajo de la miseria concebible en un país civilizado, razón por la cual puede contentarse con un salario menor que otro cualquiera. De ahí que [...] el salario del obrero inglés, en todas las ramas en que se ve obligado a afrontar la competencia del trabajador irlandés, vaya bajando cada vez más.<sup>21</sup>

Como Hobsbawm lo destaca, en *La situación de la clase obrera* Engels elabora ya una teoría del salario que dista de la creada por Malthus y otros economistas ingleses. Para él, la competencia entre capitalistas para hacerse de trabajadores seguros impulsaba los salarios al alza; la competencia entre obreros por ganar las plazas de trabajo genera un “excedente de población” –lo que más adelante Marx llamará *sobrepoblación relativa*– que los lleva a la baja. Es decir, lejos de buscar explicaciones “naturalistas” que parten de considerar como absoluto el excedente de habitantes de un país, el joven Engels busca explicar por leyes económicas, como la de la oferta y la demanda, el nivel de los salarios.<sup>22</sup>

Engels no menciona a Mary Burns en sus escritos; sin embargo, las vívidas estampas que describe de los barrios miserables de Manchester, y en particular de las condiciones de vida de los obreros irlandeses, denotan el conocimiento directo de un grupo social al que, sin aquélla, difícilmente hubiera tenido acceso, y de lugares donde no habría estado seguro.<sup>23</sup> Y de los barrios irlandeses en esa ciudad industrial da una imagen dantesca, impresionante por su sordidez:

La *ciudad nueva* de Manchester, llamada también la ciudad irlandesa (*the Irish Town*) se extiende más allá de la ciudad vieja, sobre una colina enclavada entre el Irk y St. George's Road. Aquí se ha borrado toda apariencia de ciudad; son grupos de casas y de calles que parecen pequeñas aldeas y que se alzan, aquí y allá, sobre el suelo desnudo, un suelo arcilloso en el que ni siquiera crece la hierba; las casas, o por mejor decir *cottages*, se hallan en mal estado, jamás han sido reparadas, aparecen sucias y todas ellas tienen húmedos y repelentes sótanos habitados; las callejuelas, sórdidas y sin pavimentar, sin alcantarillas; por todas partes se ven colonias de cerdos, encerrados en pequeños patios o establos o paseándose libremente por la calle. Los caminos se hallan tan enfangados, que solamente en los tiempos de gran sequía se puede transitar por ellos sin enterrarse en el lodo hasta los tobillos. [...] Es cierto que, al llegar aquí, abundan cada vez más las calles pavimentadas o provistas, por lo menos, de pasos y atarjeas, pero la suciedad y el mal estado de las casas y, sobre todo, de los sótanos, siguen siendo los mismos.<sup>24</sup>

Las referencias, siempre negativas, a los migrantes irlandeses en Manchester son abundantes en esta obra juvenil de Engels. No obstante estar iniciando su relación con Mary Burns —o quizá por ello mismo— sus descripciones de los barrios en que se concentraba esa población son descaradas, brutales. En otro pasaje, se refiere a otra área de la ciudad, conocida como *Little Ireland*, la Pequeña Irlanda, donde la situación era peor aún que la ya descrita. Allí,

vemos unos 200 *cottages*, la mayoría de ellos con muros comunes para dos viviendas cada uno, en los que viven aproximadamente 400 personas, casi todas irlandesas. Los *cottages* son viejos, sucios y de la peor calidad, las calles empinadas, irregulares y, muchas de ellas, sin pavimentar y sin desagüe; una cantidad innumerable de basura, desperdicios y fango asqueroso aparece regado entre innumerables charcos; la atmósfera contaminada por el humo de las chimeneas de una docena de fábricas es pestilente y difícilmente respirable; un tropel de niños y mujeres andrajosos pululan por estos parajes, tan sucios como los cerdos que retozan en los montones de basura y en los charcos; en una palabra, todo el lugar ofrece un espectáculo tan desagradable y repelente como los peores patios de vecindad situados junto al Irk. Los seres humanos que viven en estos *cottages* ruinosos, detrás de ventanas tapadas con papeles engrasados, de puertas rotas y jambas podridas, y no digamos los condenados a vivir en los sombríos y húmedos sótanos, entre esta masa indescriptible de basura y malos olores, en esta atmósfera que parece confinada a propósito, estos seres humanos han descendido realmente al escalón más bajo de la humanidad.<sup>25</sup>

En realidad, probablemente las condiciones de vida de los irlandeses no eran tan diferentes de las que padecían los obreros ingleses en las barriadas de Manchester y de otras ciudades industriales, a juzgar por las descripciones que el propio autor hace de ellas: hacinamiento, suciedad, fango, delincuencia, desnutrición, alcoholismo, enfermedades epidémicas, mendicidad, mortalidad prematura, ignorancia y falta de instrucción, etcétera. Pero el énfasis en los migrantes irlandeses no escapa a cierto desprecio hacia ellos por parte del cronista.<sup>26</sup>

Engels no simpatizaba tampoco con el dirigente nacionalista irlandés más importante de ese momento, Daniel O'Connell, a quien consideraba simplemente un demagogo cuyos incendiarios discursos lo aislaban de los propósitos de unidad obrera del movimiento de la Carta del Pueblo. Pero, por otra parte, su simpatía por la combatividad irlandesa provenía también, de seguro, de su relación sentimental con esa obrera y activista de origen gaélico. Reconocía en el pueblo irlandés una capacidad de transformación que iba más allá del seguimiento al caudillo del momento. “¡Qué gente!”, exclamaba,

hombres que no poseen ni un centavo, que en su mayoría no tienen ni una chaqueta que ponerse, auténticos proletarios y descamisados, y además, irlandeses, gaélicos salvajes, indómitos y fanáticos. Quien no haya visto a un irlandés no se lo puede imaginar. Dadme 200 000 irlandeses y haré añicos a toda la monarquía británica.<sup>27</sup>

En agosto de 1844 Engels regresó a Alemania y terminó de escribir el libro, que dedicó a “las clases trabajadoras de la Gran Bretaña”, lo que incluía evidentemente a los obreros irlandeses asentados en ésta.<sup>28</sup> No obstante, paradójicamente, la obra se publicó en alemán en Leipzig y la traducción inglesa sólo se editó en 1892, tres años antes de morir su autor. El retorno de Engels a su tierra natal pareció poner fin a su relación con Mary.

Friedrich se reencontró con Marx en ese verano de 1844 en París, donde éste había llegado, expulsado de Alemania, desde el otoño anterior. Fue en esa etapa que su amistad se consolidó. En Barmen el joven

Friedrich retomó su actividad revolucionaria y se dedicó a hacer contacto con los núcleos locales de demócratas y socialistas.

Harto, sin embargo, de enfrentar la situación familiar, abandonó Barmen y regresó a Manchester en 1845, no sin convencer a Marx de acompañarlo. Durante esa primera visita del *Moro* a la capital algodonera, que duró seis semanas, Engels se reencontró también con Mary Burns y reinició con ella su relación. Más adelante, tuvieron que desplazarse a Bruselas, tras de que el gobierno francés expulsara al filósofo de Tréveris, donde escribirían conjuntamente *La ideología alemana*, la obra fundacional del materialismo histórico que, si bien inédita, les permitió “romper con su conciencia filosófica anterior”. Mary Burns acompañó a Engels y permaneció en Bruselas un año, entre mediados de 1845 y mediados de 1846. Fue, al parecer, un periodo de mucha soledad para ella mientras su amante y *El Moro* se dedicaban a organizarse con otros exiliados. Sin manejar el francés, le era imposible comunicarse con los círculos locales, y sólo conversaba con Werth y de manera limitada con la familia de Marx.<sup>29</sup> Después de ese periodo, regresó a Manchester sola, sin Friedrich, que permaneció en la capital belga.

Sobre la situación intelectual de Mary, Belinda Webb pone en cuestión otro de los clichés más difundidos por los biógrafos de Engels: su analfabetismo. Aunque es cierto que carecía de una instrucción formal, algunos indicios permiten suponer que sí leía y escribía. Así lo señala Eleonor Marx en su ya citada carta a Karl Kautsky de 1898: “Era una obrera de Manchester, por supuesto, sin estudios, aunque sabía leer y escribir un poco”. Además, el papel que se le reconoce en la elaboración de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels y su visión de los irlandeses en particular, difícilmente se corresponde con alguien sin una cierta formación crítica. Mary era cartista; y los cartistas no eran iletrados, pues promovían y valoraban la formación autodidacta de sus integrantes, por su potencial emancipador. El cartismo recurría a proclamas y manifiestos, lo mismo que a pancartas para difundir su ideario y su programa. De manera que una mujer analfabeta difícilmente hubiera tenido cabida en ese medio. Relata Webb:

Fui viendo cada vez más el analfabetismo de Burns como imposible —más aún cuando uno considera el gran valor en que Engels, él mismo un letrado y siempre dispuesto a aprender, tenía puesto en la lectura y el aprendizaje—. Antes de que yo empezara lo que sería la tercera versión de *Mary Burns*, me encontraba describiendo a un amigo a Burns como iletrada, a lo cual su réplica fue “Bueno, y Engels ¿no le enseñaría?”. El hecho de que esto no era considerado por sus biógrafos revela mucho acerca de la relación que ellos asumieron que Engels y Burns tenían.<sup>30</sup>

Tras la derrotada revolución en Alemania, en la que tanto Marx como Engels participaron activamente, el segundo en las barricadas, ambos se dirigieron a Inglaterra, en donde establecerían su residencia definitiva. Marx se asentó en Londres, donde tenía acceso a la biblioteca del Parlamento, en tanto que su amigo volvió a Manchester a trabajar una vez más en la empresa de la que su familia era socia. Es claro, por su correspondencia, que el regreso a Manchester limitaba su libertad personal para participar en el movimiento revolucionario, y que sentía también su alejamiento de Marx; pero era también la única posibilidad de obtener recursos económicos suficientes para apoyar a su amigo mientras éste estudiaba y escribía, y también una oportunidad para retomar su relación con Mary Burns, que mantendría hasta el fallecimiento de ésta. Esperaba Engels, además, que la sucesiva crisis comercial barrería con las empresas de la ciudad industrial y anunciaría la siguiente y definitiva revolución proletaria que le permitiría reintegrarse al movimiento y que pondría fin al capitalismo.

En ese periodo en Manchester —que Engels no sabía habría de prolongarse por veinte años más— el activista empezó a asumir una doble vida. Él y Mary, llevando frecuentemente consigo a *Lizzy*, se mudaron de casa una y otra vez, quizás para conservar la privacidad de su vida familiar y no exponer demasiado a Mary a las críticas de la sociedad capitalista de Manchester. Necesitaba de una casa en la que pudiera tratar de negocios con los comerciantes algodoneros y recibir a su padre y sus hermanas cuando viajaban a Manchester; y otra para compartir su vida con Mary. Simultáneamente, apoyaba a su amigo en Londres, casi siempre desempleado y con mayores compromisos familiares, a sufragar sus gastos para que pudiera escribir la crítica de la Economía Política, lo que con

frecuencia ahogaba también sus finanzas personales. En abril de 1854 escribió a Marx, refiriéndose a su propia familia: “ya tenían que saber los filisteos que estoy viviendo con Mary”.<sup>31</sup> Pero según la interpretación de Hunt, no sólo eran los filisteos industriales de Manchester quienes se escandalizaban de la vida privada –y virtualmente secreta– de Friedrich. Acaso también para Jenny, la aristocrática esposa de Marx, se trataba de una relación criticable.

Mujer imperturbable en tantos aspectos, dispuesta a ser testigo de un alzamiento revolucionario y del derrocamiento de la burguesía, aún conservaba suficiente sentido del decoro –o del pudor– burgués como para escandalizarse ante la idea de que un hombre y una mujer viviesen juntos fuera del vínculo matrimonial, sobre todo cuando la mujer en cuestión era una obrera que no sabía leer ni escribir.<sup>32</sup>

Y aún más, la presencia de Mary Burns al lado de Engels no sólo irritaba a la familia de éste, a los miembros de la burguesía manchesteriana y posiblemente a Jenny Marx, sino también, como se hizo evidente en diversas ocasiones, a los activistas obreros y exiliados desde su estancia en Bruselas. Éstos consideraban insultante que un empresario acaudalado se mostrara en público con una amante obrera, lo cual era percibido como un abuso que los hijos de los propietarios solían cometer con frecuencia por razones meramente sexuales.<sup>33</sup>

En 1856 Friedrich y Mary viajaron a Irlanda y particularmente a Dublín (visita que aquél repitió en 1869 con *Lizzy* y con Eleanor, la menor de las hijas de Marx), de donde Engels comenzó a modificar la visión racial y prejuiciosa que acerca de los irlandeses había tomado de Carlyle, y también a entender el fenómeno del colonialismo. Dejó de ver en Inglaterra al país progresista llamado a modernizar a los “pueblos sin historia” (expresión hegeliana que en alguna ocasión el propio Engels utilizó) y comenzó a apreciar la acción colonial como un acto de injusta opresión.

Mary Burns falleció repentinamente el 7 de enero de 1863 por una apoplejía o problema cardíaco, sin haberse casado nunca con Friedrich Engels. Se desconoce el lugar donde fue enterrada, pero el deceso ocurrió

en lo que parece haber sido uno de los peores momentos para la economía familiar de Marx. En carta desde Manchester, aquél le exponía a su amigo con profundo dolor: “No acierto a escribirte lo que siento. La pobre muchacha me quería con todas las fuerzas de su alma”.

Pero desde Londres, el de Tréveris le respondió con un escueto péssime que de ninguna manera se correspondía con la tragedia que Engels estaba viviendo, y le pasaba a relatar su propio drama económico. Aunque reconocía que era “espantosamente egoísta” tratar en ese momento tales temas, le tranquilizaba, decía, y creía que también a Friedrich le tranquilizaría, como con un “remedio homeopático” el espantar “una desdicha con otra”. Agregaba que “Sólo el diablo sabe por qué la desgracia persigue a todos los de nuestro grupo en este preciso momento”, y concluía confesándole a su amigo “¿Qué otra cosa puedo hacer?” y le preguntaba en una posdata cómo se las arreglaría habiendo perdido el hogar que compartía con Mary en el cual y sólo ahí “podía sentirse libre y retirado del mundo y de todas las basuras humanas”.<sup>34</sup>

Relata Gustav Mayer, el gran biógrafo de Engels, que

No poseemos ningún testimonio de que Engels se sintiera, nunca ni en ninguna otra ocasión, tan profundamente dolido con Marx. Su disgusto fue tremendo. Al recibir aquella carta, no pudo resistir la tentación de pensar que su amigo, casado con mujer [la aristócrata Jenny von Westphalen] digna de él en el plano social y en el espiritual, era incapaz de sentir lo que la muerte de Mary, cuyo cuerpo aún no había sido sepultado, representaba para él.<sup>35</sup>

Cuando, una semana después, Engels se decidió a responderle a Marx, prefirió primero hacer un borrador en el que le expresaba:

Espero que no te parecerá raro el que, esta vez, mi mala suerte y tu frialdad en deplorarla me hayan hecho positivamente imposible contestarte antes. Todos mis amigos, incluyendo a los filisteos que apenas me tratan, me han demostrado, ante este golpe que tanto me ha afectado, [...] mayor simpatía y amistad de las que de ellos podía esperar. Tú, por tu parte, encontraste el momento propicio para hacer sentir la superioridad de tu manera de pensar, fría e imperturbable. Puedes recrearte en tu triunfo, que nadie te disputa.<sup>36</sup>

Al parecer, sin embargo, Engels se arrepintió de la dureza de su respuesta y en la versión definitiva de la carta suavizó varias frases. Comenta la situación económica de Marx y al final concluye: “Haré lo que pueda”. Marx se disculpó a su vez en una nueva misiva, que también demoró varios días en escribir, y con la extensa explicación que ahí le dio a su amigo, Engels dio por saldado el asunto expresándole que “tu última carta la he borrado y estoy contento de no haber perdido con Mary a mi más viejo y mejor amigo”.<sup>37</sup>

Después de ese episodio, finiquitado con ese intenso intercambio epistolar, ni Engels ni Marx volvieron al tema de Mary y su inesperada muerte. Su correspondencia continuó tratando los temas habituales que a ambos interesaban, mientras Friedrich intentaba, desde unos meses después, resarcir la pérdida y rehacer una vida matrimonial.

## **Lizzy, una nacionalista radical**

*Lizzy* Burns entró a la vida de Friedrich a través de su hermana mayor, y le correspondería en los años siguientes a su muerte ocupar el lugar que ésta había dejado vacante. Nacida en 1827, era cinco años menor que Mary.<sup>38</sup> La relación con Engels pudo haberse dado con gran naturalidad cuando, de tiempo atrás, había estado presente en el hogar del alemán, donde había pasado algunas temporadas. Esa relación parece haber estado consolidada para un año y meses después, cuando se fundó la Asociación Internacional de los Trabajadores. Aunque Engels, desde Manchester, aún no confiaba en que el proyecto perdurara y se mantenía en general distanciado de éste, realizaba aportaciones económicas y pidió un carnet de afiliación para él y otro para *Lizzy*.

Ésta era, al igual que Mary, una auténtica hija del proletariado, que apenas sabía leer y escribir. Su aportación al pensamiento político de Engels, a partir de vivencias concretas, no habría de ser menor que la de su hermana.

Nacionalista sincera, *Lizzy* simpatizaba con el Sinn Fein, el grupo radical que luchaba por la independencia de Irlanda por medios terroristas, conocido también como los fenianos. Engels, desde luego, despreciaba esa forma de lucha; pero en 1867, dada la cercanía de su mujer con algunos miembros del grupo, se unió a las protestas por la libertad de cinco de sus líderes que el gobierno inglés se negó a considerar presos políticos cuando, en una acción para liberar a un feniano preso en Manchester, abatieron a un sargento de la policía. Paul Lafargue, el cubano-francés yerno de Marx, habría de recordar años después que, a instancias de *Lizzy*, “más de un feniano encontró hospitalidad en la casa de Engels, y [...] consiguió esquivar a la policía el hombre que lideró el intento de liberar a Kelly y Deasy, los condenados del Sinn Fein, cuando se dirigían al cadalso”. Max Beer coincidió también en que la casa de los Engels era “el refugio más seguro para los fenianos que huían de la justicia; la policía ni imaginaba que ése pudiera ser su escondite”.<sup>39</sup>

En el verano de 1869, Engels hizo con *Lizzy* —a quien ya presentaba como su mujer desde que se liberó de los compromisos familiares y la estancia obligatoria en la empresa textil manchesteriana— su segundo viaje a Irlanda, en el que también los acompañó Eleonor, la hija menor de los Marx, conocida familiarmente como *Tussy*. Durante ese recorrido observó directamente y con mayor detenimiento las condiciones sociales de la nación y concibió la idea de escribir una historia de ese país al que ahora reconocía como verdadera y legítimamente diferente de Inglaterra. Antes, había concebido que la emancipación irlandesa sólo se resolvería si en Inglaterra la insurrección obrera, que no ocurrió, derrocaba a la monarquía. Al tomar contacto directo con Irlanda, empezó a reconocer la legitimidad de la lucha independentista de ese país y sus diferencias geográficas, culturales y sociales con la nación opresora. Poco a poco, sus simpatías se fueron acercando al pueblo sojuzgado, más que a confiar en que ni siquiera el proletariado del país dominante lo emancipara. Lo que hacía crecer en él esa simpatía era, según dejó ver en testimonios escritos, la tenaz resistencia del pueblo irlandés al colonialismo británico.<sup>40</sup>

En 1870 Engels liquidó su parte del negocio fabril en Manchester vendiéndola a uno de los hermanos Ermen. Junto con Lydia y la problemática sobrina de ésta, Mary Ellen (“Pumps”), se mudó de Manchester a Londres, y alquiló una vivienda en Regent’s Park Road, lo que le permitió retomar sus vínculos directos con Marx en largas y virtualmente cotidianas conversaciones, y a su mujer estrechar la relación con la esposa y las hijas del *Moro*, particularmente con Jenny. De esa cercanía se deriva en gran medida el que tengamos más elementos de conocimiento de *Lizzy* que de su hermana mayor Mary. Fue sin duda un periodo de gran felicidad para un Engels que, desprendido de sus obligaciones empresariales, pero conservando su solvencia económica, tenía cerca de sí a su mejor amigo y a la segunda mujer de su vida.

La salud de *Lizzy* mermó, sin embargo, a partir de 1877, y un año después, el 11 de septiembre de 1878, falleció. El asma, la ciática y un tumor, al parecer maligno, en la vejiga, pusieron fin a su vida. Engels envió por segunda ocasión cuando tenía 57 años de edad. Del cariño que por ella sentía da testimonio el hecho, de otro modo incomprensible, de que el recalcitrante ateo y enemigo jurado de la institución burguesa del matrimonio –como lo habría de demostrar varios años más tarde en su crítica a la familia, la propiedad privada y el Estado y lo había hecho ya en otros de sus escritos– aceptara buscar, en la víspera del fallecimiento de su segunda mujer, a un sacerdote anglicano para que, en el lecho de muerte, los casara, cumpliendo así para ella un íntimo y último deseo. Enterrada como Lydia, sus restos reposan en el cementerio católico de Santa María, al noroeste de Londres. Engels mismo redactó una nota oficial: “Por la presente comunico a mis amigos en Alemania que la pasada noche la muerte me privó de mi mujer, Lydia, de soltera Burns”.<sup>41</sup>

Muchos años después, en 1892, en una carta a Julia Bebel, el comunista alemán se seguía refiriendo a su *Lizzy* como “una auténtica proletaria irlandesa, y los sentimientos apasionados de aquella mujer por la clase a que pertenecía y que le eran innatos valían para mí mil veces más que toda la

sutileza de ingenio y toda la arrogancia que hubiera podido encontrar en cualquier señorita ‘culta’ y ‘sentimental’, hija de la burguesía”.<sup>42</sup>

## Un manto de oscuridad

Provenientes del ambiente oscuro de la pobreza y la migración irlandesa implacablemente subsumida por el desarrollo del capitalismo industrial británico, y recluidas en los sucios barrios obreros de Manchester, Mary y *Lizzy* Burns parecen haber vuelto a ese mundo de tinieblas tras de sus respectivas muertes, y cual si su paso por la vida del cofundador del materialismo científico hubiese sido fugaz, a pesar de haber compartido con él 20 y 15 años respectivamente. Le entregaron su vida en las etapas en que éste se encontraba más necesitado de apoyo moral ante una situación que en lo personal no eligió, y también cuando desarrolló ulteriormente con más libertad su fecunda productividad. Si Engels, siempre con excesiva modestia, se refirió alguna vez a sí mismo como un segundo violín con respecto de Marx, esto fue aún más contundente en el caso de sus fieles mujeres, relegadas a meros instrumentos de acompañamiento.

El manto de oscuridad que las cubre inició probablemente por la privacidad con que Engels manejó casi siempre su vida personal por razones de negocios y familiares. Pero se extendió en la historia envolviéndolas también, más allá de la hipocresía de los círculos burgueses, entre los propios correligionarios del par de comunistas y entre los historiadores convencionales o apologéticos. Franz Mehring, el primer biógrafo importante de Marx, y quien trató al Engels viejo en sus últimos años, no las menciona y menos aún las considera en la génesis del pensamiento socialista moderno que los dos amigos protagonizaron.

Pero es cierto que los datos acerca de sus vidas son escasos, particularmente en el caso de Mary. No contamos con ninguna fotografía de ella, y sólo una de *Lizzy*, mas no al lado de Friedrich. De la hermana mayor no se sabe tampoco dónde quedaron sus restos tras de su súbito

fallecimiento, y ni el mismo Marx, por razones económicas y familiares, asistió a su funeral.

Y si a la aristocrática Jenny Westphalen Marx todos los biógrafos de éste le reconocen al menos su lealtad a su combativo marido, las Burns se mantienen casi siempre en la penumbra, apenas iluminadas por la tenue luz de algunos datos aislados y muchas veces no valorados como trascendentes. Una injusticia más es la de Terrell Carver<sup>43</sup> y otros biógrafos que consideran que más que el amor personal, a Engels y las hermanas Burns los unió el interés de aquél por tener siempre una mujer que se hiciera cargo del hogar, conforme a los cánones del patriarcado victoriano de la época. “En el amor, sugiere ese autor, Engels no parece haber buscado a su equivalente intelectual”, ignorando las correrías de los jóvenes Engels y Burns por los barrios bajos de Manchester y por el mundo en diferentes momentos.

Además porque, desde luego, no se trataba, y difícilmente se trataría, de que las parejas sentimentales del docto alemán se le equipararan en el plano intelectual. Sin duda su papel fue otro; tras las fastidiosas jornadas de negocios en Ermen & Engels, o en los momentos de tensión política y debate con sus adversarios, sin duda pudo siempre encontrar Friedrich el reconfortante ambiente doméstico y la paz espiritual que, entre otras cosas, le permitió no interrumpir del todo la investigación y la polémica acerca de diversos temas de política, economía, historia, y seguir apoyando a su genial amigo en la gestación de la crítica de la Economía Política.

Incluso, la iniquidad mayor con Mary consiste en considerar que, por haber sido *Lizzy* la que en su lecho mortal se casó con Friedrich, es ésta la única que puede ser considerada su auténtica esposa, relegando a la hermana mayor a la condición de mera amante e ignorando la ética atea y la crítica a la moral burguesa con que siempre Engels condujo su vida privada. No hay duda, en sus documentos, del cariño y compromiso que con ambas hermanas éste profesó a lo largo de los treinta y cinco años que, entre ambas, estuvieron a su lado.

El oscurecimiento de este aspecto personal de la vida del cofundador del materialismo histórico y de la crítica de la Economía Política no deja de ser un contrasentido en medio de la diversidad de biografías personales e intelectuales del genio de Tréveris y de su *segundo violín*, en realidad no menos virtuoso que el primero. La correcta exposición y valoración del aporte epistemológico y teórico de éste —una tarea ya parcialmente desarrollada— no debiera dejar de lado su ambiente familiar y sentimental. Porque si, en el caso de Marx, éste logró desarrollar su formidable obra sobreponiéndose una y otra vez a la persecución política, la pobreza y las desgracias personales, Engels por su parte tuvo que luchar constantemente contra el adverso ambiente de la familia paterna y el hastío del trabajo administrativo y de negocios. Prefirió, incluso, llevar una doble vida, incluso triple: pública, privada y secreta, que lo inmunizara contra *el conocimiento abstracto* y, en sus propias palabras, “la buena sociedad”. En ambas circunstancias los genios germanos contaron con el respaldo y la tutela moral de sus respectivas parejas: Jenny von Westphalen siempre con *El Moro*, y al lado del de Barmen las humildes gaélicas Mary y *Lizzy Burns*.

Pero el compromiso mayor de la Historia debería ser no sólo la reivindicación de ellas como personas y como acompañantes de los inquietos revolucionarios, sino la elucidación de sus posibles aportes a la formación del pensamiento y del temple que éstos mostraron desde su temprana juventud hasta sus respectivas desapariciones. Y un acto de justicia, para las tres pero particularmente para las hermanas irlandesas, el sacarlas de su mundo casi siempre de oscuridades para que sean por siempre conocidas y valoradas por las nuevas generaciones.

## Notas

<sup>1</sup> Por ejemplo, para Jim Dixon: “[...] nadie había escuchado de Mary Burns. Y nadie puede verla todavía. Ella es un misterio total. No hay ningún registro de su nacimiento, ni fotos supervivientes, y aquellos que están mencionados en este material han pasado años tratando de averiguar más sobre ella. Sin mucho éxito”. Jim Dixon, “Mary Burns Superstar”. *Salford Star issue* No. 6, Winter 2007. Disponible en <http://www.salfordstar.com/article.asp?id=461>.

<sup>2</sup> “Friedrich Engels was not an hypocrite”. *The Guardian*, 7 de mayo de 2009. Cit. en Belinda Webb, “Who was Mary Burns?” *Belinda Webb-Boloffeld*, 2 de mayo de 2010. Disponible en <http://belindawebb.blogspot.mx/2010/05/who-was-mary-burns.html>

<sup>3</sup> *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*. Barcelona, Ed. Anagrama, 2011, p. 101.

<sup>4</sup> John Green, “Friedrich Engels was not an hypocrite”. *The Guardian*, 7 de mayo de 2009. Cit. en Belinda Webb, “Who was Mary Burns?” *Op. Cit.*

<sup>5</sup> No obstante, en otro pasaje Hunt reclama a Engels haber incurrido en la práctica de otros dueños de fábrica jóvenes de tener relaciones sexuales con sus obreras: “Engels una vez condenó la tendencia de los dueños de las fábricas textiles a tomar ventaja de las manos femeninas; pero justamente, es lo que él hizo”. Sobre ello, Green ha respondido que no hay evidencia de que cualquiera de las Burns trabajara en la fábrica Ermen & Engels. J. Green, *Op. Cit.*

<sup>6</sup> Cit. por Belinda Webb, “Who was Mary Burns?” *Op. Cit.*

<sup>7</sup> Francis Wheen, *Karl Marx*. Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 2015, p. 265.

<sup>8</sup> Mike Dash, “How Friedrich Engels’ radical lover helped him father socialism”. Disponible en <http://www.smithsonianmag.com/history/how-friedrich-engels-radical-lover-helped-him-father-socialism-21415560/#bte4ybHaMLW4bgsp.99>. Belinda Webb, “Who was Mary Burns?”. *Op. Cit.*

<sup>9</sup> *Ibíd.*

<sup>10</sup> Belinda Webb, “My PhD critical paper”, *Belinda Webb-Boloffeld*, 7 de enero de 2012. Disponible en <http://belindawebb.blogspot.mx/2012/01/i-thought-id-upload-critical-element-of.html>. pp. 6-7.

<sup>11</sup> Belinda Webb, “My PhD critical paper”. *Op. Cit.*

<sup>12</sup> Marx-Aveling, E., Cit. por Tristram Hunt, *Op. Cit.*

<sup>13</sup> Francis Wheen, *Op. Cit.*, p. 96.

<sup>14</sup> Belinda Webb, “My PhD critical paper”. *Op. Cit.*

<sup>15</sup> Mehring, Franz, *Carlos Marx. Historia de su vida*. Barcelona, Eds. Grijalbo, 1967, p. 107.

<sup>16</sup> T. Hunt, *Op. Cit.*, p. 103.

<sup>17</sup> Cornu, Auguste, *Carlos Marx. Federico Engels*. Tomo cuatro. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1976. pp. 114-115.

<sup>18</sup> El 19 de noviembre de 1844, desde Barmen, Engels escribió a Marx: “Voy a dibujar un lindo cuadro de todos los crímenes sociales cometidos por los ingleses. Acuso públicamente a la burguesía inglesa de asesinato, hurto y de todos los crímenes. Escribo una introducción inglesa especial que haré tirar aparte y enviaré a los jefes de partido, a los escritores y a los parlamentarios ingleses. Se acordarán de mí. Por lo demás, sobra decir que me dirijo también a la burguesía alemana, a la que digo claramente que no vale más que la burguesía inglesa, que es sólo más cobarde, menos consecuente y menos hábil que ella en el arte de explotar al pueblo”. Y el 20 de enero de 1845, en otra carta, lo reiteró: “Mis trabajos sobre Inglaterra no dejarán ciertamente de dar en el blanco, porque los hechos son demasiado impresionantes; pero quisiera tener las manos más libres para exponer algunas cosas que, para el momento presente y para la burguesía alemana, serían aún más impresionantes y tendrían más efecto”. Cit. en A. Cornu, *Op. Cit.*, p. 116.

<sup>19</sup> Federico Engels, “La situación de la clase obrera en Inglaterra” en *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 310.

\* El médico James Philipps Kay-Shuttlewort, que actuaba en el distrito de Armen, en Manchester, es varias veces citado por el joven Engels en esta obra.

<sup>20</sup> La opinión de Carlyle era también lapidaria: “El irlandés es el peor de los males con que tiene que luchar este país. Vestido de harapos y con la falsa sonrisa en la cara, está siempre dispuesto a aceptar cualquier trabajo que requiera brazos fuertes y espaldas vigorosas, contentándose con ganar lo necesario para comprar patatas. [...] duerme a pierna suelta en cualquier cubil de cerdos o en cualquier perrera, anida en los pajares y viste un traje hecho de harapos [...] El irlandés salvaje, y no por su vigor, sino por lo contrario de él, desplaza al sajón de nacimiento y ocupa su puesto. Vive en medio de la suciedad y de la incuria, entregado a la violencia y a la falsedad del borracho, como un foco siempre activo de degradación y confusión”. Cit. en F. Engels, *Op. Cit.*, pp. 357-358.

<sup>21</sup> F. Engels, *Op. Cit.*, pp. 359-360.

<sup>22</sup> Eric Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo*. Barcelona, Ed. Crítica, 2011, p. 103.

<sup>23</sup> “[...] Manchester es el tipo clásico de la moderna ciudad industrial, [...] yo la conozco como si fuese mi propia ciudad natal —mejor que la mayoría de sus habitantes—”, afirma Engels. *Op. Cit.*, p. 317.

<sup>24</sup> F. Engels, *Op. Cit.*, pp. 327-328.

<sup>25</sup> *Ibidem.* pp. 332-333.

<sup>26</sup> Otro párrafo revelador: “Han sido también los irlandeses quienes han introducido en Inglaterra a costumbre, antes desconocida aquí, de andar descalzo. En todas las ciudades fabriles podemos ver hoy gran cantidad de gente, principalmente mujeres y niños, que marchan así por las calles, y esta costumbre va extendiéndose también entre los ingleses pobres”. *Ibidem.* p. 339. Sería difícil establecer si el desuso del calzado se debía en realidad a imitación de los hábitos irlandeses o a los raquíuticos salarios que no permitían comprar zapatos para toda la familia; pero no deja de estar presente la tendencia a explicar diversos fenómenos vinculados a la pobreza recurriendo a la primera de esas apreciaciones.

<sup>27</sup> Cit. por Gustav Mayer, *Friedrich Engels: una biografía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 133.

<sup>28</sup> En esa dedicatoria escribe: “Os dedico esta obra, en la que intento ofrecer a mis compatriotas alemanes una imagen fiel de vuestras condiciones de vida, de vuestros sufrimientos y vuestras luchas, de vuestras esperanzas y vuestras perspectivas. He residido entre vosotros lo bastante para poder conocer algo acerca de las circunstancias en que vivís; he dedicado la mayor atención a estos asuntos; he estudiado los documentos oficiales y no oficiales a los que he podido tener acceso. Pero no me he contentado con esto, pues no me interesaba tanto el conocimiento *abstracto* del tema como el veros en vuestras propias viviendas, el estar cerca de vosotros en vuestra vida cotidiana, el conversar con vosotros acerca de vuestras condiciones de vida y vuestras penalidades, el ser testigo de vuestras luchas contra el poder social y político de vuestros opresores. Sabía cómo debía proceder para ello: renunciando a la buena sociedad y a los banquetes, al oporto y al champaña de la burguesía, consagré casi exclusivamente mis horas libres al comercio con los simples *obreros*, y me siento satisfecho y orgulloso de haberlo hecho así. [...] F. Engels, *Op. Cit.*, p. 281.

<sup>29</sup> J. Green Cit. por B. Webb, “Who was Mary Burns?”. *Op. Cit.*

<sup>30</sup> B. Webb, “My PhD critical paper”. *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>31</sup> Cit. por Michael Herbert, “Frederick Engels and Mary and Lizzy Burns”. *Manchester Radical History*, 15 de marzo de 2010. Disponible en <http://radicalmanchester.wordpress.com/2010/03/15/frederick-engels-and-mary-and-lizzy-burns/> p. 3.

<sup>32</sup> F. Wheen, *Op. Cit.*, p. 265.

<sup>33</sup> T. Hunt, *Op. Cit.*, p. 131.

<sup>34</sup> En F. Wheen, *Op. Cit.*, pp. 266-267.

<sup>35</sup> G. Mayer, *Op. Cit.*, p. 488.

<sup>36</sup> Cit. en G. Mayer, *Loc. Cit.*

<sup>37</sup> G. Mayer, *Op. Cit.*, p. 489.

<sup>38</sup> B. Webb, “Who was Mary Burns?” *Op. Cit.*

<sup>39</sup> Cit. por T. Hunt, *Op. Cit.*, p. 234.

<sup>40</sup> En una nota póstuma acerca del imperio británico, encontrada entre los papeles de Engels, éste escribió: “Los ingleses han tratado de atraer a su dominación a las diversas razas. Los galeses, tan celosos de su lengua y nacionalidad, se han fundido totalmente con el imperio británico. Los celtas escoceses, que se mantuvieron en rebeldía hasta 1745 y que desde entonces aquí han sido casi exterminados, primero por el gobierno y después por su propia aristocracia, no piensan ya en sublevarse. Los franceses de las islas normandas pelearon furiosamente contra Francia durante la gran revolución. Hasta los frisones de Heligoland, vendidos a Inglaterra por Dinamarca, se sienten contentos con su suerte y tendría que pasar mucho tiempo hasta que los laureles de Sadova y las conquistas de la Confederación de la Alemania del Norte les hicieran clamar por reunirse con la gran patria. Los únicos con los que Inglaterra no ha podido son los irlandeses. La enorme elasticidad de esta raza se lo ha impedido. Después de cada represión o intento de exterminio, los irlandeses vuelven a dar nuevas señales de vida, más fuertes todavía que antes... Y se da el caso de que, cuanto más adoptan la lengua inglesa y más se olvidan del irlandés, más irlandeses se sienten”. Cit. por G. Mayer, *Op. Cit.*, pp. 545-546.

<sup>41</sup> T. Hunt, *Op. Cit.*, pp. 266-267.

<sup>42</sup> Cit. por G. Mayer, *Op. Cit.*, p. 688.

<sup>43</sup> Cit. por M. Dash, *Op. Cit.*

## Referencias

- CORNU, Auguste, *Carlos Marx. Federico Engels*. Tomo cuatro. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1976.
- DASH, Mike, “How Friedrich Engels’ radical lover helped him father socialism”. Disponible en <http://www.smithsonianmag.com/history/how-friedrich-engels-radical-lover-helped-him-father-socialism-21415560/#bte4ybHaMLW4bgsp.99>. Recuperado el 4 de noviembre de 2014.
- DIXON, Jim, “Mary Burns Superstar”. *Salford Star issue* No. 6, Winter 2007. Disponible en <http://www.salfordstar.com/article.asp?id=461>. Recuperado el 8 de mayo de 2017.
- ENGELS, Federico, “La situación de la clase obrera en Inglaterra” en *Escritos de juventud* (Obras fundamentales de Marx y Engels, Núm. 2). México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

- GREEN, John, "Friedrich Engels was not an hypocrite". *The Guardian*, 7 de mayo de 2009. Disponible en <https://www.theguardian.com/commentisfree/2009/may/07/friedrich-engels-feminism-socialism-marx>. Recuperado el 8 de mayo de 2017.
- HERBERT, Michael, "Frederick Engels and Mary and Lizzy Burns". *Manchester Radical History*, 15 de marzo de 2010. Disponible en <http://radicalmanchester.wordpress.com/2010/03/15/frederick-engels-and-mary-and-lizzy-burns/>. Recuperado el 4 de noviembre de 2014.
- HOBBSAWM, Eric, *Cómo cambiar el mundo*. Barcelona, Ed. Crítica, 2011.
- HUNT, Tristram, *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*. Barcelona, Ed. Anagrama, 2011.
- MARX-Aveling, Eleonor, "Carta a Karl Kautsky, 15 de marzo de 1898". Cit. por Hunt, T. *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*. Barcelona, Ed. Anagrama, 2011.
- MEHRING, Franz, *Carlos Marx. Historia de su vida*. Barcelona, Eds. Grijalbo, 1967.
- MAYER, Gustav, *Friedrich Engels: una biografía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- WEBB, Belinda, "Who was Mary Burns?" *Belinda Webb-Boloffeld*. 2 de mayo de 2010. Disponible en <http://belindawebb.blogspot.mx/2010/05/who-was-mary-burns.html>. Recuperado el 22 de octubre de 2015.
- \_\_\_\_\_, "My PhD critical paper", *Belinda Webb-Boloffeld*. 7 de enero de 2012. Disponible en <http://belindawebb.blogspot.mx/2012/01/i-thought-id-upload-critical-element-of.html>. Recuperado el 22 de octubre de 2015.
- WHEEN, Francis, *Karl Marx*. Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 2015.



Recepción: 27 de abril de 2018  
Aceptación: 28 de junio de 2018



# HISTORIA, CRÍTICA Y POLÍTICA

Maximiliano Valle Cruz  
Universidad Autónoma del Estado de México

## *Resumen/Abstract*

El presente ensayo pretende mostrar el modo en que Gramsci y Benjamin recuperan los principios del materialismo histórico de Marx para realizar la crítica de la praxis política, durante el periodo fascista. A partir de ellos es posible comprender la indisoluble relación entre historia, política y ética en toda praxis política, así como la crítica como movimiento inherente a todo conocimiento y práctica que se propone conocer, y modificar, las estructuras de coerción que se instauran en el conocimiento y en la praxis política. Desde Marx, Gramsci y Benjamin es posible emprender la tarea, necesaria en el presente, de crítica del conocimiento político y la praxis política, pues se está imponiendo un discurso unilateral en la concepción de la sociedad, de la vida y creencias de los sujetos concretos.

**Palabras clave:** Historia, política, crítica, praxis política.

## **History, critique and politics**

The aim of this essay is to demonstrate the way in which Gramsci and Benjamin took up the principles of Marx's historical materialism to elaborate their critique of political praxis in a period marked by the emergence of fascism. This approach makes it possible to understand, (1) the indissoluble connection among history, politics and ethics in all political praxis; and (2) critique as a movement inherent in all knowledge and practice that sets out to understand, and modify, the structures of coercion established in knowledge and political praxis. Using Marx, Gramsci and Benjamin it becomes possible to undertake the task—necessary in today's world— of critiquing

political knowledge and political praxis, since a unilateral discourse is being imposed on the conception of society, life and the beliefs of concrete subjects.

**Keywords:** history, politics, critique, political praxis.

### **Maximiliano Valle Cruz**

Originario de Tuxtepec, Oaxaca, México. Licenciado en Sociología, Maestro en Sociología y con estudios de Doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México, integrante del Cuerpo Académico en Educación y Políticas Educativas y de la Red de Cuerpos Académicos en Educación, Política y Universidad. Es autor del libro: *Ciencia y Método, entre el Control y la Emancipación*; coautor de los libros: *El redimensionamiento de la esfera de lo público y el proyecto de universidad*, *La evaluación como racionalización en la universidad: estrategia de control y vigilancia*, *La universidad pública, pasado, presente y futuro. 12 ensayos*, y *Economía, Estado y profesiones*, así como autor de capítulos en libros y artículos en revistas tales como: *Iniciativa*, *Papeles de Población y Administración y Política*. Obtuvo el Premio Limaclara Internacional 2016 de Ensayo, con el trabajo: *Capital y Trabajo. La constitución de los sujetos sociales*.

## Preludio

Desde Maquiavelo, pasando por Hobbes, Locke, Rousseau, hasta llegar a Hegel y Kant se fue forjando un modo de teoría y praxis política que, a cada momento en que se produjo una politización (movilización y organización) de las clases sociales emergentes, ocurrió un contraflujo de despolitización que ha configurado un lenguaje y una práctica política dominantes que tienden a deshistorizar la política al reducirla a cuestiones técnicas (administrativas) que anulan la crítica que toda praxis política supone: con ello la política pierde sus vínculos con la base material sobre la que actúa y de la cual emerge, a la vez que diluye sus nexos con el pasado y el futuro. Tal situación obliga a repensar las relaciones entre historia, política y crítica; para apuntar hacia un horizonte que haga posible esa reconstrucción se procede a recuperar algunos de los planteamientos que van de Marx a Antonio Gramsci y Walter Benjamin.

Desde el lenguaje de los gobernantes del capitalismo de integración monopólica, así como de los llamados medios de comunicación de masas, se ha convertido en uso corriente emplear el término *politizar* para mostrar que las cuestiones del orden público, las cuestiones del gobierno, no tienen un contenido político, sino sólo técnico, y para ello se ha elaborado un intrincado lenguaje donde la política se trata de expurgar de todo contenido ideológico o de intereses particulares, es decir, a la acción gubernamental, legislativa y judicial. En realidad, esa tendencia lleva, irreductiblemente, a una deshistorización de la política, así como a un estrechamiento de la crítica hacia la censura de los dirigentes, al cumplimiento cuantitativo de políticas públicas. El trasfondo de ese proceder es una concepción de historia centrada en el jefe político o de empresa, como líder, donde los intereses y problemas de las clases subalternas desaparecen, o se tratan como resultado de condiciones in-

dividuales o de insuficiencias en el funcionamiento de las instituciones existentes.

Por ello es necesario volver la mirada hacia dos autores a quienes, de manera central, les ocupó la relación entre historia, política y crítica, desde una postura epistemológica crítico-dialéctica: Antonio Gramsci y Walter Benjamin; para después señalar algunos indicios de esa noción técnica de la política que impone una concepción unívoca de la realidad sociohistórica y lleva a la pasividad de los sujetos, donde las únicas posibilidades de construcción social —de futuros posibles— y de participación se restringen a plantear modos de ejecución de las políticas impuestas por el capital.

Pareciera que, en teoría social contemporánea, y en la praxis política misma, existe un abandono del modo de pensar histórico en torno a la política, así como de la crítica, acompañado de una profunda despolitización de las clases subalternas.

Tanto Gramsci como Benjamin parten de los principios epistemológicos y metodológicos de Marx para entender la historia, la política y la crítica y los emplean para cuestionar la manera en que la praxis política dominante, en su tiempo, contenía una concepción de historia, y de crítica, demasiado estrechas, al igual que Marx y Engels lo hicieron en su época.

En Marx encuentran los principios epistemológicos que aluden al modo en que la producción económica, y la estructura social que de ella se deriva, son la base de la historia política e intelectual, de allí que, como señala Marx, el primer hecho histórico es la producción de la vida material —la satisfacción de las necesidades materiales de existencia— que determina relaciones de clase y la superestructura jurídico, político, ideológica, de tal modo que las categorías —la teoría— tienen que ponerse en conexión con el desarrollo de la sociedad; de allí que Engels indique que la teoría puede entenderse como *desarrollo discursivo*, y como *praxis* cuando es referida a la relación contradictoria entre clases y sus luchas (Engels, 1980:51). Esta operación, necesaria para Marx y Engels, es para

romper con la concepción de *perennidad e inapelabilidad* (ideología) que instauran las categorías de la “ciencia burguesa”. Es así que, para Marx y Engels la historia no es más que la historia de la lucha de clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, con lo cual rechazan la idea de una historia “como acto genérico” o como espíritu y la crítica –el método de criticar, dirá Marx– como mera “guerra de frases”, pues la crítica es el movimiento propio del pensamiento que conoce y muestra su validez en la práctica (Marx, 1974:17-18; Marx, 1980:187-188).

### **Gramsci, unidad de historia, política y crítica**

En primer lugar, Gramsci reivindica dos principios metodológicos de Marx, a saber: 1) las tareas que se impone una sociedad exigen ciertas condiciones materiales y, 2) una sociedad no se modifica sino hasta desarrollar las formas implícitas en sus relaciones. Gramsci, por su misma praxis política, trata de mostrar los equívocos en las concepciones dominantes de su tiempo respecto a la organización de las masas, donde por una parte están las concepciones de Sorel y Croce y, por otro lado, la desfiguración de la filosofía de la praxis por el economicismo (Gramsci, 1999:32-33), e incluso insinúa un cuestionamiento al dogmatismo soviético. Gramsci sostiene una concepción de la historia donde, por una parte, se expresa como praxis política y, por otra, como proceso de conocimiento. En ambos casos la crítica queda incorporada como parte sustancial de la praxis como de la teoría (conocimiento).

Aunque llega a emplear prácticamente de modo indistinto política y praxis política, esta última categoría la emplea, fundamentalmente, para referirse a la formación de una voluntad colectiva para un determinado fin, allí la historia se distingue por el uso que tiene para configurar un mito, una ideología, una utopía para “suscitar y organizar una voluntad política”. La categoría de praxis política la utiliza, también, para recha-

zar la concepción de historia anclada a la figura de un individuo, o la idea de historia como imprevisible o irracional, desligada del análisis de clases sociales (fuerzas sociales) y de las condiciones materiales y superestructurales (cultura) en que emerge la voluntad política.

La historia, tanto en su forma de praxis política como de proceso de conocimiento, señala Gramsci, supone periodizar con base en las formas de organización de las fuerzas sociales, aprehendiendo sus contradicciones a partir de las relaciones entre estructura y superestructura, la relación entre movimientos orgánicos y coyunturales. Si la historia es empleada para crear una “voluntad colectiva nacional-popular” orientada al “cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna”, entonces la praxis política supone la concreción en un programa, en un discurso (Gramsci, 1999:13-17). Es en ese sentido que concibe la política como historia en acción.

Así, la historia como proceso de conocimiento supone el conocimiento de la estructura distinguiendo movimientos orgánicos (más o menos permanentes) de los movimientos coyunturales (ocasionales, inmediatos); de esta distinción depende la crítica que se hará como crítica *histórico social* o *de los dirigentes, del personal dirigente*. Tal distinción es crucial para diferenciar los movimientos orgánicos que sí tienden a transformar a la sociedad en cuanto suponen una reorganización de las fuerzas sociales de aquellos que sólo pueden constituir una organización de fuerzas sociales antagónicas que se expresan como “polémicas ideológicas, religiosas, políticas, jurídicas, etc.”. En la praxis política la transformación se presenta como *deber histórico*, con lo cual se evita confundir causas inmediatamente operantes de las mediatamente operantes ya que, si se confunden, la praxis política deviene en economicista (doctrinaria o ideologista), mecanicista, o bien, termina en voluntarismo e individualismo (Gramsci, 1999:32-33). Con ello, señala Gramsci, la reconstrucción de la historia pasada evita construir la presente o futura como resultado de deseos y pasiones personales que inhiben el medio consciente que estimula la acción.

De ese modo, la filosofía de la praxis orientada a la formación de una voluntad colectiva para un determinado fin permite mantener una específica relación de fuerzas ya sea para asegurar el orden social o para suscitar y organizar una voluntad política para transformar la sociedad; pero esta filosofía de la praxis se funda en un conocimiento histórico entendido como intentos y resultados para organizar una voluntad colectiva en relación con los movimientos de la estructura y las relaciones de fuerza: así la política es creación de nuevos equilibrios, nuevas relaciones de fuerza, por ello la praxis política se mueve dentro de un *deber ser* que permite advertir si “un acto es arbitrario o necesario, es voluntad concreta, o veleidad, deseo, amor a la fantasía”, la política es “concreción e interpretación, es historia y filosofía en acción... [por tal razón] ningún individuo solo o una obra (libro) pueden cambiar... la realidad sino sólo que la interpreten e indiquen la línea posible de acción”, es allí donde destaca el “hombre de Estado” que “tiene a su disposición las fuerzas de un Estado o de un ejército y no sólo ejércitos de palabras” (Gramsci, 1999:31-32) y no porque tal “hombre de Estado” realice eficazmente la acción inmediata, de corto plazo.

Finalmente, lo que Gramsci hereda es una comprensión de la política, del materialismo histórico, como filosofía de la praxis, en la cual advierte una forma degenerada “en su forma más difundida de superstición economicista” en la que se olvida la tesis según la cual los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías, tesis que no es de carácter psicológico o moralista, sino de carácter orgánico gnoseológico. Bajo esa forma degenerada política e historia se vuelven engaño, pues la historia se concibe como un continuo *marché de dupés*, y la “crítica” se reduce “a revelar trucos, a suscitar escándalos, a pedir cuentas a los hombres representativos” (Gramsci, 1999:45), reducen el Estado a mero interés de una fracción de la clase dominante, o a un supuesto realismo político que exalta la figura del jefe de gobierno y, aún más, se olvida a los hombres que representan la antítesis, es decir, “se ha olvidado además otra proposición de la filosofía

de la praxis: la de que las ‘creencias populares’ o las creencias del tipo de las creencias populares tienen la validez de las fuerzas materiales” (Gramsci, 1999:45-46).

Así, contra el economicismo y el reduccionismo del Estado a mero interés de una fracción de la clase dominante, Gramsci erige el concepto de hegemonía como fundamental y el estudio concreto de las ideologías para evitar las afirmaciones de sentido común o “acusación moralista de doblez y mala fe o de poca astucia, de estupidez (para los partidarios)” con el propósito de evitar la reducción de la política a “una serie de hechos personales... de quien es burlado por sus propios dirigentes y no quiere convencerse de ello por su incurable estupidez” (Gramsci, 1999:47) y, por supuesto, para cuestionar la historia que se hace en torno al gran jefe político, en torno a los jefes de gobierno.

### **Benjamin, la praxis política como forma crítica de teorizar y constitución de sujetos**

Benjamin asume los mismos principios epistemológicos que reivindica Gramsci, aunque los oponentes a los que se enfrenta son distintos, además de que agrega un elemento de discusión con la hermenéutica, visible en su planteamiento de cómo entender los acontecimientos sociohistóricos atendiendo a su *significado originario*, los modos *como ha llegado a nosotros*—como *forma de entender los acontecimientos* sociohistóricos—, es decir, como resultado de su propia historia y como un modo de pensar que permite captar el movimiento de las sociedades en el tiempo. Pero allí añade que, en una historia dialéctica, el investigador renuncia “a la actitud tranquila, contemplativa frente a su objeto, para hacerse consciente de la constelación crítica en la que dicho fragmento del pasado se encuentra precisamente con el presente, esto es: conecta la acción presente con una experiencia originaria para romper el continuum de la historia. A partir de ello cuestiona la idea de una *historia de la cultura* anclada a las ideas de “popularización

de la ciencia”, “labor cultural pública” (ligada al Estado) o “educación de los trabajadores”, o bajo la consigna de *saber es poder* —como lo planteó la socialdemocracia— suponiendo que el mismo saber del dominio burgués capacita al proletariado para emanciparse; muestra que en las formas de teorizar dominantes se exalta la técnica, olvidando su vínculo con la producción de mercancías (Benjamin, 1989:96-97).

Como se advierte, aquí ya atisba cómo la forma de teorizar, y el debate teórico, constituye una praxis política —o en el Marx de las tesis sobre Feuerbach: disolver el mundo abstracto, teórico, a su base terrenal, explicando sus contradicciones, “para criticar teóricamente y revolucionar prácticamente” la base material (Marx, 1980:2)— que, sobre todo en el ámbito de la historia, enfatiza que *lo histórico* —más allá de una fecha, un gran personaje o genio, un artefacto u obra de arte— se revela como una particular experiencia en el tiempo y en el espacio en que se articulan condiciones materiales de producción, la técnica que se le asocia, la relación entre sujetos a que da lugar —significado originario—, distinguiéndose del *devenir histórico* referido a los modos en que se comprendió y las formas en que se ha recibido —la manera cómo ha llegado al presente—, y permite tener una comprensión del pasado perfilando una praxis política concreta orientada al futuro. Aquí ya instala una crítica las formas anecdóticas donde los hechos se presentan desarticulados de la totalidad sociohistórica a la que pertenecen.

Benjamin denomina a la historia dialéctica, también, como *recuperación revolucionaria del pasado* mediante la cual se da vida a lo oprimido, a lo interrumpido (Cfr. Benjamin, 1989:190), como parte de una lucha política que transforma, pues contribuye a politizar al intelectual adherido a la clase burguesa por la educación, pero ello sólo se produce en la praxis política, no en el cambio de esquemas teóricos o políticos que dan lugar a pillajes semejantes a los de los políticos que secuestran autores, teorías (Aguirre, 1989:12-13).

Para la reconstrucción histórica, Benjamin establece una tensión entre *continuidad y discontinuidad* para romper con la visión —y la praxis políti-

ca— aferrada a la idea de un tiempo lineal que, de vez en cuando, es alterado y corregido para proseguir una marcha irrefrenable hacia el progreso, hacia la realización de la humanidad, como “tiempo homogéneo y vacío” tiempo que “las clases revolucionarias” hacen estallar “en el momento de su acción” (Cfr. Benjamin, 1989:187, 188). Esa tensión se presenta en las teorías sociales —de modo más específico, en las narraciones de la historia— y en la praxis política que se expresa en las *formas de teorizar* (positivistas e historicistas), en la justificación de situaciones de violencia (legítima/ilegítima) que parten de una concepción de una naturaleza humana bárbara o en relación con la persecución de fines considerados justos legalmente, o a estrategias que suponen la ampliación de la libertad y democracia sin relación con la particular constitución de las clases sociales (Benjamin, 2001:23 y ss), pero sobre todo en las formas de teorizar y práctica política que exaltan la técnica desligada de la producción de mercancías y de su carácter destructivo en las guerras (Cfr. Benjamin, 1989:99-100).

Ese mismo tiempo lineal está presente en la socialdemocracia que reivindica el desarrollo y uso de la ciencia y la técnica exclusivamente para mejorar el nivel de destreza de los trabajadores pensando que ello conduce a la mejora de las condiciones de trabajo y de vida, de tal modo que se transmuta el principio de que el proletariado es la última clase explotada y emprende la liberación de todas las clases dominadas invocando todas las clases sojuzgadas anteriormente, por la máxima de que el *proletariado emprende la emancipación de las clases futuras* (Cfr. Benjamin, 1989:186). Ambas formas de teorizar y actuar, nos indica Benjamin, mantienen la idea de un tiempo histórico continuo que lleva a comprender o no comprender (políticamente) la lucha de clases, así como la particular conexión del mecanismo técnico-productivo a partir del cual se constituyen determinados sujetos sociales y determinadas relaciones entre ellos que implican una barbarie, una violencia, de la cual hay que dar cuenta como materialista histórico preocupado por la emancipación.

Comprender esa conexión posibilita entender el tránsito entre sujetos sacerdotes-feligreses a productores-consumidores con lo cual se transmuta la comprensión de lo cultural como dominio de una imagen —como valor de exhibición— que convierte a la masa en público, somete al actor a exigencias del mecanismo técnico y no del espectador, y sin embargo, crea la ilusión del espectador como experto y hacen del arte (la cultura) arte de producción de efectos que el público busca, de tal modo que la masa tiende a amoldarse a “determinados efectos técnicos” con sus implicaciones para la praxis política visibles en la construcción de edificios (prototipo del arte) que impone un modo de ver y sentir, es decir, forma una sensibilidad mediante el uso y la contemplación cotidiana inhibiendo el valor cultural y dispersando en la masa. Lo anterior sirve —a Benjamin— para entender lo que ocurre con el fascismo y su relación con las masas cuando advierte que una proletarización del hombre, en aumento, conlleva una mayor alienación de las masas, a la vez que ocurre una tendencia a organizar a las masas proletarizadas inhibiendo sus exigencias de supresión de las condiciones de la propiedad (de explotación, de opresión); así el esteticismo de la política deviene en violencia como culto al caudillo (fabricación de valores culturales) y como supresión del derecho de las masas a exigir la eliminación de las condiciones de su opresión, llegando al extremo de presentar la guerra como mecanismo de desorganización para movilizar a las masas fuera de la acción política propia, ya que el pasado y presente (la reconstrucción de la historia) confluyen en la conservación de las condiciones de propiedad mutilando toda posibilidad de futuro de las masas haciendo que la barbarie se imponga al negar las exigencia de abolición de la opresión (Cfr. Benjamin, 1989:30, 55-57).

La tensión entre continuidad y discontinuidad —y el modo de entender la historia como centro de la praxis política correspondiente a determinadas condiciones materiales de producción con su técnica y la relación entre sujetos constituidos a partir de esas condiciones— le permite a Benjamin criticar la idea de *superación* —en la religión, en la filosofía o en teoría política— pues, de ese modo, tanto el pensamiento como la histo-

ria misma se conciben como una continuidad que remata en la “ilusión burguesa de eternidad, y de vigencia como última instancia de la producción capitalista”, imperantes en las corrientes teóricas dominantes, y en las interpretaciones y prácticas de la socialdemocracia, pues esos modos de entender y escribir la historia son parte de la conformación de los sujetos sociales.

En suma, Benjamin exige considerar las tendencias científicas dominantes –hegemónicas– y las condiciones materiales que se hacen presentes en una concepción de la historia, como, por ejemplo, el papel que tuvo el darwinismo en las concepciones evolucionistas de la historia, pues ello llevó a plantear una historia determinista, a la imposición de “leyes naturales”, y en la práctica política se traduce en tácticas específicas: pensar a la sociedad y la acción humana en términos orgánicos, fisiológicos... conduce a una concepción optimista de la historia, del progreso, donde se olvida la barbarie, o llevan a una concepción democrática de la historia, en el sentido de medir el progreso de la humanidad en términos de la ampliación del sufragio universal, borrando las distinciones de clase social, pues las clases dominadas acceden al voto, a derechos de humanidad (Benjamin, 1989:112-115).

Ejemplo claro de que la historia no es evolución, causalidad, queda ilustrado cuando cuestiona la idea de que la revolución proletaria se fraguaba en el espíritu de las revoluciones burguesas, en ellas halla su árbol genealógico: la objeción de Benjamin se urde en el develamiento de la moral burguesa expresada en sus revoluciones que reivindican la interioridad, la conciencia del ciudadano, el comportamiento burgués anclado a “sus propios intereses, pero referido a otro comportamiento complementario del proletariado, no correspondiente por cierto a los intereses de este último, proclamaba la conciencia como instancia moral”, una conciencia que pregona el altruismo, que aconseja “favorecer mediatamente a los otros propietarios, y con toda facilidad aconseja lo mismo a los que nada poseen” (Benjamin, 1989:121). Así se impone la moral de clase dominante que declara como útil todo comportamiento

que les favorece. Lo dramático, para Benjamin, es que la burguesía no ha requerido tanto de esa moral, aunque si es necesaria para el proletariado si pretende derrocar a la burguesía, tiene que desprenderse de la “buena conciencia” que cree en la democracia burguesa, esto es: tiene que desvelar la ideología que subyace a dicha concepción y que imposibilita pensar en torno a la “posición en el proceso de producción” de la clase proletaria, que impide, por tanto, la acción política propia, impide emanciparse y mantiene la acción política de los subordinados en los linderos de la negociación de las condiciones de explotación, mantiene la cosificación de los explotados, niega su expresión moral, humana, al interponer entre las condiciones materiales de existencia de los explotados y ellos mismos un aparato burocrático administrativo y jurídico que inhibe el ejercicio de funciones a tales sujetos, les niega plenitud moral (Benjamin, 1989:123).

Al hacer historia –lo cual tiene que entenderse como praxis política– hay que desprenderse de fetiches, como ilustra la situación y comprensión de la obra de arte en las condiciones de mercado: el fetiche es el autor, el maestro, no la obra de arte en conexión con la existencia de la sociedad, con los modos en que una “colectividad contempló... las cosas y el mundo” (Benjamin, 1989:132). Allí es donde el arte aparece como *lo histórico*, en la medida en que la emergencia del arte de masas está vinculada a la reproducción técnica, a la difusión masiva, que supone costo reducido (Benjamin, 1989:133) y encuentra en Fuchs la evidencia para reivindicar lo oprimido, lo despreciable, lo apócrifo, que discurre con el desarrollo de las fuerzas productivas y de las masas creando “imágenes del hombre histórico”, lo cual permite pronunciarse en contra del culto al caudillo como signo de humanización (Benjamin, 1989:135) de modo tal que el arte, también, implica una forma de la praxis política, o cuando menos la inspira.

Con Benjamin, podemos cuestionar las concepciones de la historia, de la teoría social y del arte, que borran la barbarie, o donde la barbarie misma se entiende como estética de la política ya que tienden a empobrecer

la experiencia vital. De allí que sea necesario hacer emerger la pobreza interna y externa no como añoranza ni como existencia plena de prodigios técnicos de los cuales también se ríen los hombres, idea que desarrolló Benjamin como una relación entre experiencia e historia, entre experiencia y pobreza, para expresar el modo en que se somete el cuerpo humano devaluando la experiencia con las “experiencias más atroces de la historia universal” durante la Primera Guerra Mundial, pues nos dice:

No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano (Benjamin, 1989a:168).

Así, se enfatiza la idea de que la historia es praxis política que, para comprenderla y actuar en ella, no pueden separarse los distintos ámbitos de la vida, como historias despojadas de sus horrores y de los sujetos dominados que han sido despojados de sus bienes, de la palabra y de sus posibilidades de acción propia.

Esa misma perspectiva se mantiene en las *Tesis de filosofía de la historia*, donde Benjamin parte de una alegoría: el autómatas que replica las jugadas de un ajedrecista asegurando, con ello, ganar siempre; así como en una idea de felicidad atada a lo vivido y a lo anhelado, como redención para decir que

[L]o mismo ocurre con la representación de pasado, del cual hace la historia asunto suyo. El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico (Benjamin, 1989b:178).

Aunque al mismo tiempo indica que nada, del pasado, tiene que darse por perdido, de allí que lo que se cuestiona es la idea de redención de la humanidad, pues “sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (Benjamin, 1989b:179).

Benjamin dirige la crítica hacia el tipo de historia que hace el materialismo histórico deformado que parte de la lucha de clases expresada como “una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales”, aunque en la lucha de clases se presentan “de otra manera a cómo nos representaríamos un botín que cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan”; esa modificación de las cosas “finas y espirituales” no puede escapar al materialista histórico (Benjamin, 1989b:179). Ello supone la creación de imágenes del pasado que emergen y desaparecen “en el instante de su cognoscibilidad”, pues “el materialismo histórico atraviesa la imagen del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella”; de allí que

[A]rticular históricamente lo pasado no significa conocerlo “tal y como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla (Benjamin, 1989b:180).

Allí encuentra una analogía con el pensamiento teológico que promete un Mesías redentor, vencedor del Anticristo. Asimismo ve en ese modo de historiar “el don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza que sólo es inherente *al* historiador que está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza.

Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 1989b:180-181). Como vemos, escribir una historia supone una praxis política concreta, al igual que debatir las diversas concepciones teóricas que se desvinculan de las condiciones materiales de las cuales emergen.

Benjamin insiste en la crítica a los historiadores que pretenden “revivir una época” y que utilizan “un procedimiento de empatía”, que, para el caso del “historiador historicista”, la empatía es con el vencedor, con los dominadores, y sus realizaciones que se presentan “como bienes de cultura” (Cfr. Benjamin, 1989b:181). Allí el materialista histórico se distancia y ve en “todos y cada uno [de esos bienes culturales] un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos” (Benjamin, 1989b:182):

Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo (Benjamin, 1989b:182).

Benjamin se vuelve hacia “la tradición de los oprimidos [que] nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de historia que le corresponda”, se trata, entonces, de “provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”, para que la lucha contra él no se haga en nombre del progreso, pues de lo contrario nos contentamos con el “filosófico asombro” que provoca, denotando *cómo* “la representación de la historia de la que procede se mantiene” (Benjamin, 1989b:182). No se trata de acumular datos tras datos sino de mirar la catástrofe que acumula ruinas, que convoca a “despertar a los muertos y recomponer lo despedazado”, pero en ese convocar a los muertos [mirar al pasado] se da la espada al futuro al cual se es empujado, aumentando las ruinas, por el progreso (Benjamin, 1989b:183); justo allí emerge la

exigencia de la historia como una praxis política actual que cuestiona las prácticas e ideas políticas que ofrecen liberar “a la criatura política”, embaucada en la fe del progreso, en la invocación de una “base en las masas” y “en la servil inserción [de los políticos] en un aparato incontrolable”, de allí la exigencia de una historia distinta, una “historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrándose” (Benjamin, 1989b:184).

Y la crítica es severa cuando refiere el conformismo promovido por la socialdemocracia aferrada a la idea de que se nada con la corriente del desarrollo técnico (progreso), cuyos vestigios están ya en el *Programa de Gotha* al declarar “el trabajo como ‘la fuente de toda riqueza y toda cultura’”, de lo cual ya desconfiaba Marx cuando decía “que el hombre que no posee otra propiedad que su fuerza de trabajo ‘tiene que ser esclavo de otros hombres que se han convertido en propietarios’” (Benjamin, 1989b:184-185), a pesar de ello se sigue insistiendo en que el “trabajo es el salvador” —el nuevo mesías— y que, por tanto, sólo se requiere una mejora del trabajo; Benjamin arremete contra el marxismo vulgarizado que

...no se pregunta con la calma necesaria por el efecto que su propio producto hace a los trabajadores en tanto no puedan disponer de él. Reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo. A éstos pertenece un concepto de la naturaleza que se distingue catastróficamente de las utopías socialistas anteriores a 1848. El trabajo, tal y como ahora se le entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado (Benjamin, 1989b:185).

Lo que ve allí Benjamin es el modo en que se concibe al proletariado y sus luchas como sujeto, primero de conocimiento histórico como ocurría en Marx y le lleva a concebirlo como la última clase social esclavizada, la que realizará “la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas”, pero que la socialdemocracia repudia y le asigna “a la clase obrera el papel de redentora de generaciones futuras. Con ello ha cortado los nervios de su fuerza mejor. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como

la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (Benjamin, 1989b:186). De allí que la crítica a la teoría socialdemócrata por sus pretensiones dogmáticas que se asientan en la idea de progreso del género humano como destrezas y conocimientos, del progreso técnico como inconcluyente e incesante da por resultado una representación de un tiempo lineal, homogéneo, vacío, por ello es necesario realizar la crítica a esa representación del progreso (Benjamin, 1989b:187), pues “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, ‘tiempo – ahora’”, es decir, como un presente que cita al pasado como retorno, pero es el espacio donde “manda la clase dominante”, por ello hay que alejarse de esa representación para poder entender la historia como un “salto dialéctico”, como hace Marx al hablar de la revolución, es decir, como una forma de hacer estallar la continuidad de la historia, pues:

El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo. Puesto que dicho concepto define el presente en el que escribe historia por cuenta propia. El historicismo plantea la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico en cambio plantea una experiencia con él que es única (Benjamin, 1989b:189).

Finalmente, la teoría socialdemócrata, o el materialismo histórico dogmatizado anclado a la idea de progreso, queda igualada con el historicismo:

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal de diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico por ser causa. Llegará a serlo póstumamente a través de datos que muy bien pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parta de ello, dejará de desgranar la sucesión de datos como un rosario entre sus dedos. Captará la constelación en la que con otra anterior muy determinada ha entrado su propia época. Fundamenta así un concepto de presente como “tiempo-ahora” en el que se han metido esparciéndose astillas del mesiánico (Benjamin, 1989b:191).

Y aún peor, el futuro pierde sentido, hasta el sentido mesiánico heredado del judaísmo (Cfr. Benjamin, 1989b:191). Así, se devela que la historia es praxis política y está signada por la violencia, en cuanto supone despojos, olvidos, barbaries, lo despreciable, lo apócrifo. Ello nos da paso a entender de otro modo el texto *Para una crítica de la violencia*, donde Benjamin plantea que “la tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la descripción de la relación de ésta respecto al derecho y a la justicia”, ello es posible sólo “dentro de un contexto ético” (Benjamin, 2001:21).

Lo que destaca es que, para Benjamin, la violencia forma parte de la praxis política ya sea por el modo en que sus variantes positivistas, historicistas, socialdemócratas y hasta del materialismo histórico dogmatizado eliminan el pasado subyugado; lo mismo que en la forma de orden político, de orden de derecho, que cubre la violencia como racionalidad, pues constituye uno de sus medios, pero ello plantea la cuestión de si la violencia “sirve a fines justos o injustos”, lo cual deja sin resolver “la cuestión de si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin” (Benjamin, 2001:23). De allí que cuestione la forma ideológica del uso de la violencia considerada como un dato, un hecho, natural, frente a su consideración histórica que la concibe como adquisición, lo cual ocurre con el derecho positivo que cuestiona “todo derecho en vías de constitución, únicamente a través de la crítica de sus medios” (Benjamin, 2001:24).

Una clave para entender la violencia en la praxis política se encuentra en la manera en que Benjamin plantea la conexión de todos los ámbitos de la vida al mecanismo de la reproducción técnica anclado a la satisfacción de necesidades y a partir del cual se constituyen sujetos sometidos, alienados, que, en el arte dominado por la reproducción para consumo masificado, sólo se afirma la relación entre sujetos productores-consumidores y la ilusión del espectador como público experto que es amoldado a la producción de efectos técnicos, con lo cual se somete la sensibilidad a la simple contemplación y la costumbre. Por ello el arte forma parte de la lucha po-

lítica, implica una violencia, en la medida en que esa constitución de sujetos sometidos al mecanismo técnico de la producción desorganiza a las masas proletarizadas en cuanto clases sociales que pueden exigir la supresión de las condiciones de propiedad sobre los medios de producción y, a la vez, suprime el derecho de las masas a reclamar la abolición de la opresión, en suma, inhibe la acción política propia. Por ello, no entender cómo el mecanismo técnico de la producción estructura los diversos ámbitos de la vida social lleva a tratar de modo aislado las cuestiones del arte, de la historia, de la política, de la economía, de la filosofía, del derecho.

La reconstrucción de las conexiones entre esos distintos ámbitos de la vida es tarea de una praxis política fundada en la crítica. Esta situación se reitera en Benjamin cuando distingue entre violencia legítima e ilegítima —fundada en la distinción entre fines naturales y fines de derecho—, rasga las estructuras del dominio de clases que aparece en la organización del Estado y la administración de los derechos. Esto se ilustra con el caso del derecho de huelga que confería a las organizaciones laborales el uso de la violencia, pero cuando éstas la ejercen el Estado retira tal derecho cuando traspasa la participación o abstención de la participación en una actividad o servicio “que equivale a una ‘ruptura de relaciones’”; no obstante, el derecho de huelga supone “sustraerse a la violencia de la patronal” mediante declaraciones de “‘aversión’ o ‘distanciamiento’ respecto a la patronal”. El momento violento, en forma de chantaje, necesariamente asoma cuando la reanudación de la actividad interrumpida, desde una posición de principio, se liga a condiciones que nada tienen que ver con la actividad o que significan modificaciones exteriores a ella. En este sentido el derecho de huelga representa, desde la perspectiva del sector laboral enfrentada a la violencia del Estado, “un derecho de utilización de la violencia al servicio de ciertos fines” como en el caso de una huelga revolucionaria y para el Estado es abuso del derecho de huelga (Benjamin, 2001:27). Esta es la “contradicción práctica del estado de derecho, y que consiste en que el Estado reconoce una violencia, cuyos

finés naturales le son indiferentes, excepción hecha del caso grave de la huelga general revolucionaria” (Benjamin, 2001:28).

Bien nos podríamos quedar extasiados en la argumentación de Benjamin en torno a la manera en que el derecho emerge de la violencia y el ejercicio de derechos implica otras formas de violencia, o en modo en que se asume la legitimidad del uso de la violencia. Sin embargo, para efectos de comprensión de la praxis política aquí se ubica otro elemento que no se puede omitir: para Benjamin el ejercicio de un derecho tiene un potencial de violencia en la medida en que tienda a derribar el orden legal, posibilite la organización de las masas para exigir intereses propios, por ello el uso de la violencia por parte del Estado no queda en la mera represión de los transgresores, sino que encuentra su punto culminante en la *conexión* de la violencia con el mecanismo técnico de la producción y queda signada en la violencia bélica.

Así puede haber violencia cuando se ejerce un derecho en la medida en que con esa acción se tienda a “derribar el orden legal”, de ese modo se devela que la violencia derivada del ejercicio de un derecho es temida porque altera el orden legal que protege tal derecho, por ello no importa cuando la violencia aparece como algo fortuito (un medio) para lograr un deseo o satisfacer una necesidad, pero no funda ni modifica el orden legal (Benjamin, 2001:28). Sin embargo, justamente en este tipo de violencia que Benjamin llama “pirata”, aparece la violencia bélica como una contradicción práctica del estado de derecho, pues la relación es entre sujetos de derecho (Estados) que persiguen fines de derecho o naturales, que llevan a “ceremonias de paz”, esto es, al reconocimiento de las victorias del vencedor y a fijar “las nuevas circunstancias... como nuevo ‘derecho’” (Benjamin, 2001:29). Aquí es fundamental el giro que produce Benjamin al declarar que la violencia bélica es “origen y modelo de toda violencia que persigue fines naturales” y, cómo “todas las formas de violencia fundan derecho”, pues lo que sucede es que no se reconoce a las personas privadas (sujetos de derecho) la posibilidad de ejercer violencia para satisfacer sus fines naturales, excepto en los casos “del gran

criminal”, por ello el Estado teme –y trata de controlar– la violencia que funda un nuevo derecho, sea en situaciones relativas a los grandes criminales, de guerra o de lucha de clases (Benjamin, 2001:29).

Si el mecanismo técnico de la producción somete todos los ámbitos de la vida y amolda a las masas como sujetos productores-consumidores, el derecho opera como otro mecanismo para el mantenimiento del orden establecido, pues somete a los ciudadanos a las leyes; pero allí radica el problema para realizar la crítica de la violencia de derecho: no puede realizarse como mera invocación pacifista, tampoco se puede hacer como simple rechazo a todo compromiso para invocar que “lo que apetece es lo permitido”, pues “una máxima tal no hace más que desvincular esta reflexión de lo ético-histórico, de todo sentido de la acción y de todo sentido de la realidad, ya que los derechos no pueden constituirse si la ‘acción’ es extraída de su contexto”, lo cual significa que la crítica de la violencia de derecho puede comenzar por “el reconocimiento de la salvaguarda y promoción de los intereses de toda la humanidad en la persona de todo individuo”, lo cual tiene que plantearse más allá del “establecimiento de un orden fatalmente necesario” fundado en “una simple referencia informal a la ‘libertad’”, pues la libertad requiere de un orden superior que la designe, a la vez que requiere discutir, también, “la validez del orden de derecho en su totalidad” ya que el orden de derecho es amenazado por la propia “violencia conservadora de derecho” (Benjamin, 2001:30), o bien, se vuelve a incurrir en una concepción de continuidad temporal, de marcha continua hacia el progreso.

## **Colofón, comenzar la crítica a nuestro presente**

A partir de Gramsci y Benjamin tenemos dos horizontes críticos para proceder a cuestionar el modo en que se ha constituido en sentido común una concepción de política, de praxis política, al igual que en cualquier otra disciplina social: primero una idea de autonomía de la polí-

tica respecto a otras disciplinas, que se aboca a estudiar el poder, o el conflicto, que supone la relación entre los hombres caracterizados ya sea por el egoísmo y los instintos o por las relaciones de amistad y enemistad. De allí que la política, deshistorizada, pierde su sentido de praxis transformadora para concentrarse sólo en la búsqueda y mantenimiento del poder o al manejo del conflicto entre los individuos para refrenar sus egoísmos naturales mediante el derecho, según las teorías liberales. Segundo, se pierde la relación con la crítica y la política termina por encerrarse en las cuestiones menudas, cotidianas, de la organización, dirección y control de una gran masa concebida como dirigidos, gobernados, subalternos, donde se destacan la figura de los gobernantes y, por tanto, del gobierno, para conducir al bienestar común, para preservar intereses generales (que son los del capital) expresados en el Estado como entidad neutra, todo se resuelve, supuestamente, controlando —moderando— el actuar individual y sus egoísmos, lo mismo que la posibilidad de corrupción de los gobernantes y mejorando el funcionamiento de las instituciones existentes, del orden legal, o la cultura de la legalidad y la equidad. La crítica, como diría Marx, se convierte en fraseología.

La concepción de las cuestiones de la política y el Estado como actividad neutra, técnica, al igual que otros ámbitos de la vida social y su conocimiento desarticulado, se han convertido en objeto de recomendaciones de los organismos financieros internacionales, en particular, de los cuales se destacan las reuniones de ministros y jefes de gobierno, pero casi nunca se habla de los grupos de investigadores, de intelectuales, que elaboran, a escala internacional, las recomendaciones, bajo la forma de estudios científicos de expertos, de nuevas teorías que son replicadas en los ámbitos académicos nacionales o en los medios de comunicación de masas imponiendo un lenguaje, significados en torno a cosas y relaciones entre sujetos que se presenta como “agenda pública”.

Un ejemplo de esos estudios y recomendaciones lo constituye el reporte de la OCDE, *Financiamiento de la democracia*, referido al financiamiento de los partidos políticos y las campañas electorales, así como lo

que denomina los riesgos de captura de las políticas públicas por intereses. Allí se delinea una concepción de política centrada en las cuestiones menudas, cotidianas, donde lo central es el financiamiento de los partidos políticos y las campañas electorales como garantía de democracia y neutralidad del Estado, de tal modo que conduce las exigencias de las masas hacia la discusión en torno a que las políticas públicas no tendrían que estar a la venta, lo cual se hace mediante donativos privados, para lo cual se recomiendan la regulación de las campañas electorales, no sólo la transparencia en el uso de recursos públicos para restaurar la confianza pública: lo que preocupa a la OCDE es mantener la competencia política como la clave del debate público en el terreno de las “opciones políticas” en términos de candidatos y partidos, competencia que se ve afectada por el papel que juega el dinero para que los ciudadanos promuevan a sus candidatos como para que los partidos lleguen a los electores, razón por la cual el acceso a recursos se torna parte de la competencia política entre partidos (Cfr. OECD, 2016:22, 66).

Como es evidente, aquí *no se trata de transformar la sociedad*, pues la participación de la ciudadanía-masa (sujeto de derechos) se restringe a las posibilidades de elegir candidatos y partidos, y a expresar su confianza en torno a las decisiones del jefe de gobierno y a las instituciones existentes.

La política se urde, pues, entre la organización estatal de la ciudadanía y el aseguramiento de las condiciones del proceso de acumulación, como lo muestra la abrumadora preocupación de los organismos internacionales al insistir que lo fundamental es el crecimiento económico que depende de los flujos de inversión extranjera, la cual se mueve, y recupera, a partir del manejo de las políticas públicas, los riesgos geopolíticos y, en especial, las políticas fiscales (UNCTAD, 2017:ix). De las políticas públicas se destacan las políticas de inversión que, por una parte, se dice, se han vuelto “más complicadas y multifacéticas” y, por otra parte, se declara han tendido a liberalizar las condiciones de ingreso, otorgar incentivos o continuar con procesos de privatización para la inversión

extrajera directa en 58 países, en tanto que la regulación de la inversión extranjera gira más en torno a la solución de controversias y las fusiones que implican absorciones desde el exterior (UNCTAD, 2017:XII-XIII).

Al examinar las recomendaciones de los organismos internacionales, se advierte que no existen fuerzas sociales (clases) dirimiendo un proyecto de construcción social; la estructura económico-social y su movimiento queda convertida en sustituta de las concepciones de perennidad cuando las desigualdades provenientes del modo de producción se atribuyen a problemas estructurales a corregir y la superestructura político-ideológica se restringe a cuestiones de cultura o mentalidad que facilita, u obstruye, el cambio estructural. De ese modo se pone de relieve una concepción de un tiempo lineal, una historia homogénea, donde se termina por exaltar la figura de los jefes políticos (de gobierno), de los empresarios que arriesgan sus capitales, frente a una masa-ciudadana empobrecida en cuanto a sus posibilidades de reivindicar sus propios intereses, como sujeto de derechos despojado de intereses propios. También se revela que las posibilidades de emprender una praxis política, en el terreno nacional, queda subordinada a las relaciones de cada país con el exterior.

Incluso, más allá del Estado, están las grandes transnacionales gobernando, ya que se plantea *que la transformación de la economía* descansa en la llamada economía digital, a la cual se atribuye la capacidad de "... impulsar la competitividad en todos los sectores, crear nuevas oportunidades para las empresas y la actividad empresarial, y abrir nuevas vías para acceder a los mercados extranjeros y participar en las cadenas de valor electrónico mundiales", además de propiciar una nueva "relocalización geográfica" de las industrias mediante la impresión tridimensional, así como llevar a "una mayor subcontratación externa de servicios" o a generar otro tipo de alianzas entre proveedores y receptores, sin embargo, el mismo informe de UNCTAD, señala que sólo 40% de los activos de las grandes multinacionales de tecnología de la información y las comunicaciones se desplaza fuera de sus países de origen y sus impactos mayores están en el "comercio electrónico y de contenidos digitales", aunque

se argumenta que la economía digital augura prosperidad, siempre y cuando se tienda a cerrar la brecha digital entre países y se regulen las operaciones de las multinacionales (UNCTAD, 2017:xvi-xvii).

La política —en el sentido técnico— se concentra en atender el crecimiento de la producción en relación con la expansión o contracción del comercio, vinculado al número de empleos y rentabilidad de las filiales extranjeras, pero haciendo descansar esa rentabilidad en una reducción salarial, con resultados adversos debido a que, aunque se reduzcan los costos de producción y, por tanto, la demanda de bienes y servicios, las crisis se describen como resultado de problemas estructurales ante los “nuevos roles... de los sectores público, privado y externos, la expansión de las finanzas y la creciente concentración de los ingresos [que] alteraron la estructura y dinámica de la demanda mundial de una manera que aumentó las vulnerabilidades y eventualmente condujo a la crisis” (UNCTAD, 2013:12-14). De nuevo la barbarie cometida sobre los grandes contingentes de trabajadores lanzados al desempleo, ahora se traslada a las capacidades individuales para convertirse en “empleable” o “emprendedor” sin conexión con el mecanismo de la producción y circulación de capital que se reorganiza para seguir expropiando riqueza socialmente producida, de tal modo que la miseria de las grandes masas desposeídas se atribuye a su falta de competencias y habilidades o por sus limitaciones para acceder al crédito.

Lo más paradójico es el modo en que se establece una relación entre política fiscal, democracia y legitimidad, pues se asevera que: “la política fiscal [es el] centro de la relación entre los ciudadanos y el Estado”, de tal modo que la legitimidad es reducida a “la confianza de los ciudadanos en la democracia frente a otras formas de gobierno... Igualmente, la legitimidad fiscal es reflejo de la confianza que las personas depositan en la labor del gobierno en la recaudación y el gasto de los ingresos tributarios”, pero la crisis de legitimidad (reducida a falta de confianza) en las políticas fiscales en América Latina, nos dice OCDE, se debe a que no logran un efecto redistributivo, “no logra cerrar la brecha entre ricos

y pobres [pues] las políticas fiscales de baja calidad obstaculizan la generación de ingresos tributarios, frustran el gasto público y socaban la legitimidad fiscal y democrática”, el remedio que proponen es aumentar la eficiencia fiscal, controlar el déficit público, leyes de responsabilidad fiscal, mejorar la transparencia para lograr predecir el entorno macroeconómico, reducir la inflación, sanear las finanzas públicas y un manejo razonable de la deuda, para lograr “la gobernabilidad democrática” restringida a aceptación y apoyo a la reforma fiscal (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:34).

¿Qué praxis política se puede hacer cuando se impone una concepción que dice que “la democracia permite a un país no sólo aprobar reformas, sino ajustar de forma pragmática el propio proceso de reformas de acuerdo con los cambios que se vayan produciendo en las condiciones locales o internacionales”? Y aún más si se dice que “si bien las finanzas públicas y la democracia no siempre van de la mano, la democracia es el régimen político en el cual la política fiscal puede alcanzar su potencial como herramienta para asignar recursos, redistribuir el ingreso y asegurar la estabilidad macroeconómica” (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:53), la política queda reducida a una actividad técnica donde la ciudadanía “participa” a través de mecanismos de transparencia y rendición de cuentas, la democracia se restringe a la representación política y el sufragio electoral que aseguran la gobernabilidad, pues no sólo se está dispuesto a pagar impuestos, sino que se despliegan “actitudes [favorables] de las personas hacia la democracia y su apoyo a los funcionarios gubernamentales” (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:39). La clave de esa política hegemónica se encuentra en un punto: cómo la reforma a las pensiones promueve “el desarrollo financiero, e incluso [facilita] el crecimiento del ahorro”, así como favorable para la inversión extranjera y la participación del sector privado en actividades “que mejoren el crecimiento a largo plazo, como más y mejor gasto en educación, capacidad innovadora e infraestructura” (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:30-31).

Toda esta situación, si la examinamos a partir del planteamiento de Gramsci, nos revela una concepción de historia centrada en el personaje, en el funcionario público y en la suplantación de los intereses propios de las clases subalternas en las políticas públicas de seguridad y bienestar social sujetas a las políticas fiscales y de inversión. La crítica queda restringida a la valoración del éxito de las políticas públicas, a los escándalos de los dirigentes de partidos y del Estado: no hay posibilidad de una praxis política transformadora. Y si añadimos la perspectiva de Benjamin se advierte que prevalece una reverencia a lo establecido y al progreso técnico cuando se propone mejorar o corregir lo existente para que incluya a los dominados, cuando en realidad se les constituye como sujetos amoldados a las condiciones de acumulación de capital.

Con Benjamín advertimos cómo desde el predominio del mecanismo técnico de las condiciones de producción se han ido conformando sujetos productores-consumidores que se han definido jurídicamente en función de derechos por género, etnia, edad, acceso al consumo, que han permitido expropiar la capacidad de los oprimidos de escribir su propia historia, anulando sus posibilidades de exigir la transformación de las condiciones de propiedad que son la base de su opresión, pues incluso las formas de opresión (explotación) se tematizan restringidas a grupos de mujeres (trabajadoras domésticas), de niños que trabajan, de explotación sexual, como si la producción de riqueza socialmente producida y apropiada de manera privada ya no fuera fuente de opresiones, sino de desarrollo de capacidades (competencias) individuales, de empoderamiento de grupos sociales específicos caracterizados como población vulnerable, donde la vulnerabilidad está medida, principalmente, en relación con el acceso al consumo.

Tenemos, en Benjamin y Gramsci, sendas propuestas que nos permiten, por una parte, develar la estructura de coerción —el mecanismo técnico de la producción— a partir del cual se constituyen sujetos dóciles al orden social y, por otro lado, una propuesta para romper con esa estructura de coerción mediante la organización de las clases subalternas; aprendiendo la lección de que tanto la historia como la política llevan

inscrita la crítica cuando se impone la tarea de transformar para emancipar, y suponen una relación indisoluble entre teoría y praxis que permite aprehender las realidades sociohistóricas como una totalidad. Por ello es necesaria la crítica de las teorías dominantes, reivindicando la categoría de *praxis política* para no quedar atrapados en la discusión y prácticas de la política como ámbito exclusivo del Estado, es decir, como políticas, en sentido técnico; para liberar la conciencia teórica, en cuanto se expresa en lenguaje, de su enajenación y, en consecuencia, contribuir a crear una conciencia colectiva orientada a la transformación de las condiciones de opresión.

## Referencias

- AGUIRRE, Jesús (1989). “Interrupciones sobre Walter Benjamin”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus.
- BENJAMIN, Walter (1989). “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus.
- BENJAMIN, Walter (1989a). “Experiencia y pobreza”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus.
- BENJAMIN, Walter (1989b). “Tesis de filosofía de la historia”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus.
- BENJAMIN, Walter (2001). “Para una crítica de la violencia”, en Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.
- CENTRO de Desarrollo de la OCDE (2007). *Perspectivas económicas de América Latina, 2008*. Paris, OCDE publishing, [https://books.google.com.mx/books?id=qt3VAgAAQBAJ&pg=PA13&lpg=PA13&dq=OCDE.+Coherencia+de+pol%C3%ADticas+para+el+desarrollo+America+Latina&source=bl&ots=LBnKd\\_chM6&sig=do2UPqB2Ghf\\_BoJ1rrxPIIf5q9A&hl=es-hUmXVQKHVoRCbUQ6AEISzAG#v=onepage&q=OCDE.%20Coherencia%20de%20pol%C3%ADticas%20para%20el%20desarrollo%20America%20Latina&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=qt3VAgAAQBAJ&pg=PA13&lpg=PA13&dq=OCDE.+Coherencia+de+pol%C3%ADticas+para+el+desarrollo+America+Latina&source=bl&ots=LBnKd_chM6&sig=do2UPqB2Ghf_BoJ1rrxPIIf5q9A&hl=es-hUmXVQKHVoRCbUQ6AEISzAG#v=onepage&q=OCDE.%20Coherencia%20de%20pol%C3%ADticas%20para%20el%20desarrollo%20America%20Latina&f=false).
- CONFERENCIA de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) (2017). *Informe sobre las inversiones en el mundo 2017. La inversión y la economía digital. Mensajes clave y Panorama General*. Ginebra, Naciones Unidas.

- ENGELS, Federico (1980). “Carlos Marx: Contribución a la crítica de la Economía Política”, en Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú, Progreso, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v2.pdf>,
- GRAMSCI, Antonio (1999). *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 5* (Ed. Crítica a cargo de Valentino Gerratana). México, Era.
- MARX, Carlos (1980a). “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú, Progreso.
- MARX, Carlos y Federico Engels (1974). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. (Trad. Wenceslao Roces). Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos/Grijalbo.
- MARX, Karl (1980). *Manuscritos economía y filosofía*. (Trad. Introducción y notas: Francisco Rubio Llorente). Madrid, Alianza Editorial.
- OECD (2016). *Financing democracy. Funding of political parties and election campaigns and the risk of policy capture*. Paris, OECD Publishing, [http://www.oecd-ilibrary.org/governance/financing-democracy\\_9789264249455-en](http://www.oecd-ilibrary.org/governance/financing-democracy_9789264249455-en)
- UNITED Nations Conference on Trade and development (UNCTAD) (2013). *Trade and development report, 2013. Adjusting to the changing dynamics of the world economy*. Geneva, United Nations, [http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/tdr2013\\_en.pdf](http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/tdr2013_en.pdf).



Recepción: 6 de junio de 2018

Aceptación: 2 de julio de 2018

# SPINOZA Y LA CUESTIÓN JUDÍA

Víctor Manuel Pineda Santoyo  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Resumen/*Abstract*

El tópico central que desarrolla este ensayo es la relación de Spinoza con el judaísmo, las implicaciones políticas que tiene, en general, toda religión, pero también las particularidades del espíritu religioso del “pueblo del libro”. De Hegel a Levinas, el viejo y el nuevo judaísmo le han suministrado a la filosofía un debate rico tanto en argumentos como en malos entendidos. El ensayo problematiza las consecuencias que tiene la construcción de la identidad social a través de un libro nacido de la revelación y de la profecía, su intervención en el mantenimiento de la cohesión de una comunidad que ha vivido en una diáspora inmemorial. Si, como dice Spinoza en su *Tratado Teológico-Político*, toda religión es una invitación a la obediencia, la práctica de la excomuniación forma parte de las reglas que mantienen la unidad del rebaño en tierra extranjera. Nos proponemos, asimismo, explicar el debate sobre Spinoza en el contexto del surgimiento del fascismo y de la irrupción en el horizonte del holocausto.

**Palabras clave:** judaísmo, holocausto, diáspora, integración, liberalismo.

## Spinoza and the Jewish Question

The central topic developed in this essay is Spinoza's relationship with Judaism in light of the political implications that religion –in general– contains and the particularities of the religious spirit of the “people of the book”. From Hegel to Levinas, Judaism, both old and new, has provided philosophy with a debate as rich in arguments as it is in misunderstandings. This article problematizes the consequences of constructing social identity through a book born of revelation and prophecy, and its participation in maintaining the cohesion of a community that has lived in a diaspora

since time immemorial. If, as Spinoza writes in his *Theological-Political Treatise*, every religion is an invitation to obedience, the practice of excommunication is integral to the rules that maintain the unity of the flock in foreign lands. We also propose to explain the debate around Spinoza in the context of the emergence of fascism and the looming irruption of the holocaust.

**Keywords:** Judaism, holocaust, diaspora, integration, liberalism.

### **Víctor Manuel Pineda Santoyo**

Es licenciado en Filosofía por la UMSNH, tiene estudios de Maestría en Filosofía integrada al Doctorado por la UNAM y es doctor en Filosofía por esta universidad, además, cuenta con una estancia posdoctoral en la Universidad de Hamburgo, Alemania, 2004-2006. Actualmente es profesor investigador adscrito a la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la UMSNH. Ha sido profesor en la Universidad Carolina de Praga, la Universidad Autónoma de Chihuahua, la Universidad Intercontinental y la Universidad de Zacatecas. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado diversos libros entre los cuales destacan: *De la literatura considerada como una taumaturgia* (1996); *El gobierno de los afectos en Baruch Spinoza* (2007); *Republicanos y republicanismos* (2008); y recientemente *El temor y la esperanza*, bajo el sello de la editorial Biblos. Ha sido coautor de las siguientes obras: *Claves de la razón poética* (2002) y *Horror vacui. Deseo y voluntad en el pensamiento de Spinoza* (2009), entre otras. Asimismo, ha publicado artículos en diferentes revistas de filosofía, nacionales e internacionales.

*En el destino el hombre reconoce su propia vida,  
y su súplica al destino no es la súplica a un Señor,  
sino una vuelta y un acercamiento a sí mismo*  
G. W. F. Hegel: *El espíritu del cristianismo y su destino*

## 1. Destino y excomunión

Como caída del cielo, la noción hegeliana de destino dio la clave desde la que se explicaría el retorno de una generación de judíos que habían optado por la asimilación. El Occidente liberal había ofrecido integración cuando se demandaba reconocimiento, ofrecía agua a quien tenía hambre, derrumbaba los muros de la judería, pero levantaba los de la sospecha de la conjura de los sabios de Sión. Esa generación de asimilados ya no vivió desagregada al resto de la sociedad, pero tampoco acabó por alcanzar las cumbres del deseo, esa otra categoría hegeliana en la que se cifra la más alta forma acceso a la humanidad: desear es desear el reconocimiento del otro. La falta de reconocimiento es la gran recriminación del judaísmo a Occidente. El concepto de un filósofo típicamente occidental fue la estrella desde la que se orientaría el viaje de retorno: destino no es otra cosa que avanzar hacia sí mismo. Se ofrecía el pasaje de retorno, pero, como todo lo que significa odisea para Hegel está lleno de obstáculos, esta generación de filósofos determinó que la traba estaba en aquellos que habían renegado del judaísmo mucho tiempo atrás, antes de la *teshubah*, la odisea del retorno. Al destino se enfrenta todo aquel cuya conciencia ha conocido la desdicha de “lo otro” pero que en esta escisión retorna con mayor determinación a su fuente: en esta especie de autorreconocimiento, el destino es coronado por una especie de jubileo para descarriados. La queja fundamental contra los desastres de la integración sería expresada como una denuncia contra los valores del liberalismo: la igualdad

ante la ley y los derechos universales no eran vistos como garantía de acceso a un mundo fraterno. Un hegeliano radical es aquel que tiene la misión de abrirle paso al reconocimiento, más que a la tolerancia. El destino ya no consistiría en ese plan que una providencia tiene trazado para un individuo; ni siquiera sería entendido por el joven Hegel como una determinación que se encuentra escrita, pero que es misteriosa: se trataba de despojarse del ropaje de la secularización, del racionalismo, del liberalismo y, posteriormente, agotar el camino de la súplica. La filosofía de Hegel no es el viento, solamente la brújula. Hermann Cohen, Leo Strauss, Martin Buber y Franz Rosenzweig no encontraron en la filosofía hegeliana un aliado incómodo, incluso a pesar de los rasgos antisemitas del maestro. El destino es la vía oblicua del perdón reconciliatorio, esa flexibilidad que desconoce, según Hegel, la ley. Lo que está en juego en el acto de la reconciliación es el antagonismo transitivo, aquello que supone la existencia de un paso en falso y una corrección del rumbo, una desviación y un retorno. El objeto de esa reconciliación no es una cosa abstracta e indeterminada sino que radica en el horizonte de las cosas perdidas pero recuperables, aquellas cosas que ofrecían algo más que una forma de hospitalidad, la sensación de estar en casa, convertir al desierto en *Heimat* y en Estado. Para que haya reconciliación es preciso que todo aquello que despierta esa pasión sea portador de un elemento en el cual hay algo propio. Dos extraños no se reconcilian porque no tienen nada en común: el destino, la súplica a sí mismo, acabó por ser más importante que el reconocimiento de los otros. El destino, mirada humillada de los contritos, hace que el retorno esté definido por un programa radical de reasimilación a la tradición.

La *teshubab*, el arrepentimiento, es una demanda de retorno. En esa generación, les hizo ganar un furor semejante al de los adeptos de nuevo cuño, los determinó a volver a las fuentes primordiales del judaísmo. Este giro hacia el Oriente —¿a dónde más podría apuntar la estrella de la redención?— se niega a beber de fuentes griegas pero está impregnado de filosofía alemana; incluso el aristotelismo de Maimónides no mostraba

suficiente castidad. Negaban a Spinoza pero no dudan en presentar a Hegel como su maestro. Este es el contexto de ratificación de la excomunión de Spinoza. La generación de judíos alemanes articulada en torno a la Academia de Ciencias Judía se había resistido a la rehabilitación de Spinoza bajo el argumento de que “el retorno a la ortodoxia solo sería posible si Spinoza estaba equivocado en todo sentido”.<sup>1</sup> La Academia se encargó, *ex officio*, de buscarle a su filosofía toda clase de objeciones. Estos son algunos de los adjetivos usados por Leo Strauss para describir a Spinoza: cabeza dura, obstinado, discípulo de Maquiavelo, demasiado condescendiente con las pasiones, fundador de una Iglesia en la que los soberanos no eran sacerdotes ni pastores sino filósofos y artistas.<sup>2</sup> Y estos son los de Hermann Cohen: incapaz de una auténtica moralidad,<sup>3</sup> imitador de los estoicos,<sup>4</sup> indolente frente al sufrimiento humano.<sup>5</sup> En cierto sentido, algunos de esos filósofos trataron con más indulgencia a los antisemitas que al propio Spinoza. Sin embargo, la ratificación de la excomunión de un filósofo no es un elemento pintoresco de la religiosidad ortodoxa sino un acto de consecuencias más profundas, pues la defensa de la exclusión, ya sea por razones teológicas o de cualquier otro tipo, implica clausurar las puertas y tribalizar al mundo.

Por contrapartida, en 1932, con ocasión del tercer centenario del nacimiento de Spinoza, se organizó en Ámsterdam un evento en su honor. Entre los organizadores y participantes se encontraban Carl Gebhardt, el primer editor de las obras completas de Spinoza; Romain Rolland, pacifista y premio nobel; Sigmund Freud y Albert Einstein participan enviando un par de cartas en las cuales el primero se disculpa por no participar aduciendo que “filósofos como Spinoza le imponen un pavor sagrado”, y el segundo hace pública su admiración sosteniendo que ha sido el primero en darle al determinismo un significado radical.<sup>6</sup> Pero no todas las personalidades participantes pertenecían al mundo académico o intelectual. Entre estas últimas se encontraba David Ben Gurion, personaje central en la historia de Israel. En su intervención compara la relación de Baruch Spinoza con la comunidad judía de Ámsterdam con

la que Sócrates tenía con la ciudad de Atenas. Estos dos emblemas de la filosofía fueron condenados o excluidos de su comunidad bajo la imputación de que corrompían sus costumbres. Sin embargo, a pesar de ese desencuentro, aduce Ben Gurion, Atenas y los griegos siguen considerando a Sócrates uno de los grandes maestros de la ciudad.<sup>7</sup> La comparación entre estos dos casos es, desde luego, justa. Pero Ben Gurion no tomó en cuenta que no es lo mismo absolver a Sócrates a partir de una religión que ya no existe que a Spinoza por una religión viva. Los atenienses o los griegos de hoy difícilmente se sentirían agraviados por Sócrates. No así Spinoza. La ortodoxia excomulgatoria no olvida los agravios.

También en Atenas y Ámsterdam, ciudades de una reputación cultural extraordinaria, se han cometido desafueros. Sin embargo, a la filosofía no le conviene afiliarse conceptualmente a la palabra martirio sin cometer un equívoco acerca de la naturaleza de su actividad. Spinoza no es un santo, ni un mártir, ni un apóstol. A diferencia de las religiones, la filosofía no puede encumbrar en el cuadro de virtudes al sacrificio, pues, como decía nuestro filósofo, “el hombre sabio piensa en la vida, no en la muerte”. Quien predica que es necesario morir por las ideas confunde la actividad intelectual con la de un devoto dispuesto a pagar el precio de la expiación. Detrás de la seducción que ejerce el martirio se oculta el fundamentalismo y la ortodoxia. Spinoza recuperó para la filosofía el significado de la virtud y de la salvación en un contexto en el que se dudaba de la posibilidad de ser ateo y virtuoso a un tiempo. Pero son las razones para vivir, y no la consolación frente a la muerte, las que hacen tomar distancia a la filosofía frente a la religión. La disputa entre *fides* y *ratio*, que en el tiempo de Spinoza se vuelven cruentas, es una de las causas de su excomunión, pero también de guerras por motivos de creencias. Acusado de desacatar los dogmas sagrados como la inmortalidad del alma, se encuentra a la edad de veinticuatro años fuera de su comunidad, pero también condenado a vivir al margen de cualquier otro vínculo. La desobediencia es uno de los crímenes que se pagaban caros en una época plagada por el fanatismo, la intolerancia y la persecución. La excomunión de Spinoza es emblemática no solo por las implicaciones

inmediatas sino también las remotas. La vuelta a la religión implicaba volver a ponerlo en el índice de los réprobos, pero, sobre todo, asumir que el fundamento del judaísmo solamente está sostenido en el pilar de la ley.

Ahora bien, ¿es el judaísmo una tradición solamente constituida en función de valores religiosos? La cuestión abierta por la interpretación de Ben Gurion es la siguiente: hay una cultura secular de la que poco se suele hablar cuando se habla de la cultura judía. La presencia de autores heterodoxos —judíos que escribieron en lengua árabe y de autores que citan al Nuevo Testamento sin perder su esencia judía, de teólogos heterodoxos como Walter Benjamin, de escritores como Kafka, de una amplia vinculación de los intelectuales judíos con la tradición política de izquierda— es una clara muestra de una cultura que posee una amplia textura, más allá de la religión. Si bien es difícil ignorar las entrañas bíblicas del pueblo judío, no todo se puede reducir al mito del pueblo de la alianza, la ley mosaica o el culto a la obediencia impuestos por el mito de Abraham. Ben Gurion tiene razón en argüir que es posible concebir de manera pluralista al judaísmo y de asumir a la obra de Spinoza como un fruto que nace de ese mismo árbol. Por lo demás, sabemos que hablaba ya como el fundador de un Estado, que sabe que éste no es concebible si no hay una cultura secular que sostenga la posibilidad de gestionar las cosas de la Tierra. Así como hay una Grecia dionisiaca, apolínea, homérica, socrática o platónica, también podemos decir lo mismo de la cultura judía. Su elogio de Spinoza pone énfasis en esa posibilidad plural: el judaísmo de Salomón es, en cierto sentido, panteísta, el contenido ético del *Levítico* expresa de una manera radical la necesidad de cíclica renovación de la Tierra, de la libertad de los esclavos, de la condonación de las deudas. El judaísmo del otro Salomón, Salomón Gabirol, (expulsado como Spinoza, esta vez por la ciudad de Zaragoza) es de una especie sensual y así podemos seguir citando otros ejemplos.

## 2. Wagnerizar la Biblia

Hacia 1922 tanto Martin Buber como Franz Rosenzweig emprendieron una nueva traducción de la Biblia. Inspirados por el alegato de Hegel en contra del cosmopolitismo, quisieron dar una versión judía a ese libro supuestamente injuriado por Spinoza. La Biblia reaparecía para librarse de los agravios de un excomulgado y lo hacía con resonancias de romanticismo, es decir, concibiendo a los libros como elementos de formación del espíritu nacional. En esa empresa de traducción, el nacionalismo no es visto todavía con suficiente perspicacia. El entusiasmo por Hegel y Heidegger tampoco. Las objeciones de Leo Strauss contra el liberalismo llegan a adquirir una aproximación insana con las tesis de Carl Schmitt. En el famoso debate de Davos, Cassirer *versus* Heidegger, los traductores toman partido por este último. ¿Era necesario wagnerizar la Biblia, para usar una conocida expresión de Siegfried Kracauer, para afianzar el retorno a las fuentes originales? En la historia de los desencuentros de Spinoza con la generación del retorno, el concepto de nación aparece como otra razón para ratificar su expulsión: el nacionalismo no tiene significado para un filósofo como Spinoza. Las preguntas centrales que se plantea pueden prescindir de la nacionalidad o de la religión, en la medida en que en la determinación de lo más original de la naturaleza humana están las pasiones, los dispositivos de conservación de la vida, el resorte anímico del temor y la esperanza. Pecado, religión y nación son nociones que adquirimos a través de la civilización. El racionalismo consiste en hacer tabla rasa de las circunstancias del mundo como, por ejemplo, ser judío, portugués u holandés.<sup>8</sup> Para Spinoza, los cuerpos políticos no nacen de una mitología nacional ni del *continuum* de la sangre, como suelen afirmar los románticos; tampoco se necesita de una corte de héroes y divinidades neopaganas, de la excomunión o de sustituir a Sansón por Wotan para cohesionar a la comunidad. No hay elementos étnicos o religiosos en la teoría política de Spinoza; la multitud se autoconstituye como pueblo en el mismo momento en que es capaz de determinar el

significado de su temor o de su esperanza. Fundamentación cívica se ha dado en llamar a aquel proceso de constitución de la ciudad en función del consenso. ¿Cómo es que alguien que sostiene que la idea de Dios es innata niegue al mismo tiempo que la religión forme una parte originaria de la naturaleza del alma? La diferencia radica justamente en eso, que de Dios hay una idea desde la cual se despliega el edificio de la razón, la fuente deductiva de cualquier construcción intelectual, el sedimento desde el cual se puede encontrar un punto sólido que ponga al alma al margen de los vaivenes de las pasiones y en contacto con las ideas.

El Dios de los filósofos tomaba distancia frente a la idea de un Dios trascendente que impone su orden moral a través de la revelación profética. Relevado del papel de juez de las acciones morales, o del de un príncipe despótico que ejerce su voluntad de una manera misteriosa e imprevisible, Dios cobra significado como esa realidad que integra todo lo que existe y todo lo que puede ser pensado, el pensamiento que se piensa a sí mismo, la potencia que piensa como actúa y actúa como piensa. El curso que toma la representación sufre un giro radical, pues no es lo mismo un Dios esbozado desde el misterio catecúmeno que uno construido con los rigores de Euclides. De los milagros como prueba de existencia se pasa a la tentativa de construir a Dios como una intuición originaria, la clave de comprensión de todos los órdenes de la realidad. No todos los filósofos estaban dispuestos a sostener una ruptura radical de estas tesis de Spinoza con algunos elementos propios de la cultura judía.<sup>9</sup> Wolfson rebautiza a la *Ética* de esta manera: *Ethica more rabbinicoque demonstrata*. Así sea al margen de una filosofía fundamentada en la revelación, Spinoza mantiene el significado del monoteísmo y una ética de la salvación. Esta es la religión cósmica que tanta perplejidad le causaba a Einstein, este es el significado de una filosofía cuya contribución al mundo moderno radica en la demanda de explicación natural del orden natural. Los milagros no caben en un mundo determinado a dar explicación de todo cuanto acaece. Cuando Leo Strauss se propone hacer una defensa de la religión, quizá elige uno de los temas más endeblés para su vindicación

en el contexto del mundo secularizado: los milagros. Todavía bien entrado el siglo xx, hablaba como hablaría un teólogo premoderno, como antes de que la secularización realizara la operación quirúrgica de separar las cosas divinas de las cosas humanas.<sup>10</sup>

Sin embargo, Spinoza pasa de la articulación de un Dios del intelecto a las imágenes que se tienen en el ámbito de las religiones reveladas, determinado a comprender la naturaleza de los conflictos nacidos del ámbito de las creencias. A la razón le pertenece la tarea de la concordia. Después de la guerra religiosa de Europa quedaba viva la siguiente cuestión: ¿a quién le corresponde el derecho de pontificar en materia de interpretación de los textos religiosos? La respuesta dependía de la posición en la contienda: para unos, la Iglesia debía mantener el monopolio de la interpretación; para otros, debían ser los individuos sin la intervención de ninguna autoridad ni civil ni eclesiástica; para los filósofos como Spinoza debía darse un paso hacia la desregulación de las actividades de la conciencia, ya de carácter religioso, ya de naturaleza estrictamente intelectual. Algunos tratados de filosofía política, como el *De Cive*, de Hobbes, todavía mantienen en el categorial de análisis a la palabra “pecado”. El *Tratado Teológico Político* se escribió más como alegato a favor de la *libertas philosophandi* que de cualquier otro propósito. La razón fundamental tiene que ver con una imposibilidad: es absurdo hacer leyes sobre cosas que no se pueden regular, como las cosas que pasan por la conciencia. Ya sea a través de la forma más empobrecida del alma, que es la imaginación, y su representación más temible, la superstición, ya a través de la razón, ese instrumento que sirve para crear un mundo común a todos, la conciencia individual es un poder soberano que no tiene por qué rendir cuentas a nadie. Hasta antes del surgimiento de este libro, era común todavía aludir a crímenes de la conciencia, como representarse a Dios de tal o cual manera o, más aún, castigar y perseguir las ideas que no encuadraban con la *imago mundi* autorizada o consagrada desde el poder. La primera gran defensa del derecho a la disidencia fue escrita por este filósofo. El disenso no cobraba todavía ese significado

de libertad que tiene en nuestros días; estaba más bien criminalizado. ¿Cuáles son los motivos que tiene Spinoza para volver sobre el mundo de Moisés? ¿Por qué, en todo caso, no enfoca su análisis en el Nuevo Testamento? No obstante que Spinoza se ocupa de los textos apostólicos para desentrañar sus diferencias con los del Antiguo Testamento, expone su principal idea de religión a partir del análisis del mundo judío. Se marca así un contraste frente al pensamiento de Marx:<sup>11</sup> “No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real”. Mientras que Marx encuentra que el único medio para suprimir la antítesis del mundo cristiano y el judío es la supresión de toda religión, Spinoza no quiere llegar a ese punto: la disolución de toda forma de religiosidad no solo eliminaría su lado oscuro, la superstición, sino también el contenido ético de ésta. Explicar el misterio de la religión a través del judaísmo implica sobre todo examinar el significado de la obediencia.

Una de las máximas de la teoría política de Spinoza es “mandar obedeciendo”. La naturaleza de una sociedad democrática consiste en que los ciudadanos asuman estos dos roles, pues quien solo se ocupa de mandar es un tirano y quien solo se ocupa de obedecer es un siervo. Mandar y obedecer son los actos políticos más fundamentales, pero para la teoría democrática solo cobran significado profundo cuando están ligados. Spinoza expone en el *Tratado Teológico Político* su propia idea de lo que significa la libertad: dejar que cada quien sea juez de lo que piensa y de lo que cree. Mientras alguna acción de los individuos no lesione los derechos del cuerpo social no hay nada perseguible. La demanda de inmunidad para las ideas forzó el nacimiento de una clase de cultura basada en la autoridad de los argumentos, más que en la autoridad sagrada. El proceso de “legitimación filosófica del pluralismo” toma así su primer paso: en Spinoza no está vinculado con las facciones o con los partidos sino con la conciencia del individuo. La desregulación de la conciencia es una garantía de libertad; a los individuos debemos juzgarlos por lo que hacen, no por lo que dicen o piensan. De una asociación modelada por

el mundo pastoral, Spinoza da el paso hacia una sociedad amoldada por el consenso, ese acto del sentido común y de definición del derecho de todos a todo. Una cultura plural no ocupa de la expulsión de nadie, porque ésta no tiene la necesidad de expulsar: la cohesión social la da la justicia, no las creencias, tal como Spinoza mismo se explica las causas de la fortaleza social del mundo judío en su etapa mosaica.

El viaje hacia las entrañas de la teocracia está destinado a discutir con la degeneración que puede sufrir una religión, no con su significado moral. Los planos de análisis de la religión se clasifican así: una cosa es el contenido puramente extrínseco —la religión entendida como un conjunto de ceremonias, relatos, la disciplina social, la obediencia y la humildad— y otra cosa es la religión entendida en su contenido estrictamente interno, la justicia y la caridad. El contenido ético del judaísmo pasa con creces la prueba de legitimidad, no así el aspecto puramente externo. En este último punto, la crítica de Spinoza es demoledora. No es la religión judía, ni cualquier otra religión en general, lo que está en cuestión: se trata de las formas degeneradas de religiosidad, su uso autoritario y excomulgatorio. Añadamos una virtud más de ese libro: la primera gran crítica a lo que hoy llamaríamos fundamentalismo está formulada por este filósofo. El público al que se dirigía este libro es, como afirma Leo Strauss,<sup>12</sup> un público cristiano, y parece poco dispuesto a irritarlo en la medida en que trata al Nuevo Testamento no en función de la revelación profética sino considerado a partir de una fuente humana, es decir, como originado por “textos doctorales”. Sin embargo, Spinoza recibió de ese público al que destinaba su obra una reacción furibunda. Por segunda ocasión es condenado, y a las 613 prescripciones del libro de la Ley se le suman las prescripciones del derecho canónico. Es ahora el mundo cristiano el que busca su cabeza. La razón es la siguiente: toda forma de religiosidad demanda más obediencia que verdad. En su obra ya está de salida la vía de la humildad. Así como hay razones para mandar, también las habría para obedecer: todo aquello que no acredite una *ratio* que justifique a la obediencia, con todo derecho, justificaría el derecho a la resistencia.

La vieja teología santificaba la obediencia, la pobreza y la ignorancia y, cuando alguien pone en cuestión esta trilogía, acaba fuera. La gratuidad de la obediencia es lo que está en crisis y el mundo de los siervos parece tomar el camino de su liberación. El orden democrático de una facultad instituyente, la razón, los quería abolir. De la Biblia habla tanto de los aspectos de interpretación y, con no menos rigor, habla de su uso. A menudo se le acusó de haber reducido a la religión a su versión más caricaturesca. Sin desconocer la importancia que tiene para Spinoza el estudio de la Biblia como tal, tampoco podemos omitir que una de las motivaciones centrales de su estudio era examinar los usos que se le ha dado: o bien para justificar las buenas obras o solamente para justificar la fe al margen de las obras. El otro objeto de la crítica es justamente las formas en que los libros sagrados se convierten en algo que no tiene fines sagrados: la superstición cultivada desde el púlpito constituye uno de los grandes peligros para la libertad. Hacer de la representación religiosa una “obra de arte total”, la wagnerización de las ceremonias, conlleva el riesgo de sacrificar el contenido ético, la piedad y la justicia, a favor de la mera retórica, el histrionismo de púlpito, la degeneración del templo en teatro.

### **3. Rehabilitar a Spinoza**

La excomunión es una manera de mantener la disciplina del rebaño, un pretexto para extirpar toda forma de disidencia. Se le puede llamar también ostracismo, exclusión, exilio. Ya por razones de religión, de género, de nacionalidad o de raza, la comunidad unida en función de la obediencia, no en función de la libertad, siempre encuentra en la homogeneización social un elemento religioso, la consagración teológica de la obediencia, la ortodoxia como administración de la cohesión y la lealtad. Los agobiados por la demanda de obediencia suelen ser los espíritus libres, aquellos que “amenazan” a la servidumbre proféticamente justificada, el orden social pasivamente aceptado. Al enfatizar la interpretación

de la religión como obediencia, Spinoza abrió la interpretación crítica de la autoridad religiosa y sus pretensiones de dominio en el espacio social. Abrió también una nueva perspectiva de interpretación de la Biblia: aquella que quiere enfatizar su mensaje en las acciones a favor de la justicia más que en la fe y en los aspectos puramente extrínsecos de ésta.

El debate sobre el significado de la Biblia sigue abierto porque los libros fundacionales tienen un poder que les permite constituirse en una fuente inagotable de significado. La cultura alemana, nos dice Nietzsche, fue fundada por una traducción de Lutero; en la misma dirección apuntaba la refundación del judaísmo emprendida por Buber y Rosenzweig, para quienes una traducción se formula enfatizando lo particular de cada pueblo. Traducir a la Biblia tenía, por lo visto, un significado trascendental: para aquéllos, traducir es construir una muralla, no un puente. Sin embargo, sería injusto señalar que todo el pensamiento judío se consagró a esa tarea de rearticulación de sí mismo acogiendo a la sombra de Wagner o de Spengler. La Biblia ha sido también un viaje hacia los otros, tal como lo atestigua la obra de Emmanuel Levinas; este libro ha servido para tejer una serie de relaciones y de articulaciones como ningún otro, porque ha sabido interpretar como ninguno el significado cultural que tiene este libro: *Occidente es la Biblia traducida por los griegos*. Un libro mesoriental y una traducción le dieron forma a un tipo de cultura que, más allá de las especificidades nacionales que tiene —incluyendo al Occidente extremo con el que Octavio Paz definió a México—, le dan algunos rasgos comunes a un conjunto de culturas. Descifrar el misterio de la Biblia no es, por tanto, un ejercicio de mera exégesis religiosa; comporta una dimensión política, cultural y social. Nadie puede negar el carácter específica y auténticamente judío de Levinas, pero, a diferencia de Hermann Cohen y de Leo Strauss, trata al caso Spinoza con un pudor admirable al sostener que en su rehabilitación no está comprometido el honor judío.<sup>13</sup> El problema no es la Biblia sino cómo nos relacionamos con la Biblia, si sirve para volverle la espalda a otros o para construir el entendimiento necesario entre los pueblos.

¿Merece Spinoza un trato semejante al que hace algunos años tuvo Galileo en la Iglesia romana? La verdad es que la excomunión de Galileo condenaba más a la Iglesia que al propio Galileo. Su reciente rehabilitación ha servido para limpiar la imagen de una institución que llegó a ser vinculada con la persecución de las nuevas ideas. Un filósofo situado en las antípodas de Spinoza ha hecho una demanda semejante a la que formuló David Ben Gurion en el homenaje de su tricentenario. Si bien Levinas no pertenece a la generación de la *teshubab* y quiere construir un pensamiento arraigado a la fuente judía, fue el más incisivo en la demanda de su rehabilitación. La reconciliación entre fe e Ilustración ya no tiene hoy un significado de capitulación, sino de reconocimiento de dos esferas que tienen significado divergente; entre las tareas de una y otra no hay una amenaza de la razón. Se entiende que la reconciliación del pueblo judío con su propia tradición consista en regresar a las fuentes religiosas. Pero para reconciliarse con los otros pueblos quizá deba regresar a los heterodoxos de la cultura judía, aquellos que admiten la posibilidad del diálogo con los otros. ¿A quién pertenece la obra de Spinoza? A los judíos, naturalmente, pero también a los otros. Se trata de una obra que ha sido hospitalaria con los románticos, con los marxistas, con los budistas de California, con el estructuralismo, con el postestructuralismo, con el movimiento de izquierda radical. No hay un Spinoza para cada gusto y, sin embargo, no hay filosofía que sea capaz de decirle cosas a las más divergentes filosofías: en la *koiné* de la razón caben todos.

## Notas

<sup>1</sup> Strauss, L., *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz editores, Buenos Aires, 2007, p. 345.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 347.

<sup>3</sup> Cohen, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004, p. 107.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 14.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 107.

<sup>6</sup> Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, pp. 196-197.

<sup>7</sup> Ben Gurion, D., “Lasset uns Gutmachen das Unrecht”, en Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, p. 3.

<sup>8</sup> Gebhardt, C., “Der gotische Jude”, en Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, p. 43. Gebhardt hace notar las dificultades de identificar a Spinoza con una nacionalidad en el sentido excluyente de la palabra.

<sup>9</sup> Wolfson, H. A., *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, 1934, p. ix. Por ejemplo Wolfson juega con la idea desde el título mismo de uno de los trabajos presentados en *Chronicon Spinozanum: Ethica more scholastico rabbinicoque demonstrata*. El supuesto de este título es que “Spinoza es el último medieval y el primer moderno”. Por otro lado, Sylvain Zac defiende una visión judaica del concepto de vida en Spinoza.

<sup>10</sup> Strauss, L., *Reason and revelation, lectures on theology*, 1948, disponible en: [https://issuu.com/bouvard6/docs/leo\\_strauss\\_-\\_reason\\_and\\_revelation](https://issuu.com/bouvard6/docs/leo_strauss_-_reason_and_revelation). Aunque Strauss admite que la crítica a la revelación tiene en Spinoza la idea más elaborada, sigue sosteniendo la imposibilidad de que la filosofía pueda refutar a la revelación, p. 150.

<sup>11</sup> Marx, K., *La cuestión judía*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2004, p. 44.

<sup>12</sup> Strauss, L., *La persecución y el arte escribir*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009, p. 208.

<sup>13</sup> Levinas, E., *Difficile Liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1976, pp. 158-169. A diferencia del judaísmo articulado en función de la obra de Hermann Cohen, los filósofos como Vladimir Jankélevitch o el propio Levinas no ven en el acto de citar o de apreciar al Nuevo Testamento, una traición. Incluso podemos advertir que algunos de los conceptos centrales de Levinas provienen más del cristianismo que del judaísmo.

## Referencias

- BEN Gurion, D., “Lasset uns Gutmachen das Unrecht”, en Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.
- COHEN, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004.

- GEBHARDT, C., “Der gotische Jude”, en Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.
- LEVINAS, E., *Difficile Liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1976.
- MARX, K., *La cuestión judía*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2004.
- MEMORIAS del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.
- STRAUSS, L., *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz editores, Buenos Aires, 2007.
- STRAUSS, L., *Reason and revelation, lectures on theology*, 1948, disponible en: [https://issuu.com/bouvard6/docs/leo\\_strauss\\_-\\_reason\\_and\\_revelation](https://issuu.com/bouvard6/docs/leo_strauss_-_reason_and_revelation).
- STRAUSS, L., *La persecución y el arte escribir*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009.
- WOLFSON, H. A., *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, 1934.



Recepción: 14 de mayo de 2018  
Aceptación: 5 de julio de 2018



# LA LIBERTAD DEL PENSAR LAS COSAS JUNTAS O CÓMO LEER A ADORNO

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana/Universidad Vechta

## Resumen/*Abstract*

La lectura de un libro como *Minima Moralia* o *Dialéctica negativa* puede fácilmente convertirse en una experiencia frustrante. El artículo trata de explicar por qué la escritura de Adorno se resiste a la inteligibilidad y la comunicabilidad. Las razones son epistemológicas, ontológicas, y responden a las exigencias de un pensamiento que se entiende como una suerte de crítica radical. A través de un permanente ejercicio lingüístico Adorno procuraba de acercarse a un pensamiento radicalmente diferente que perseguía el objetivo de imaginarse un mundo en el cual los “diferentes” pudieran coexistir armónica y pacíficamente.

**Palabras clave:** Adorno, Teoría crítica, pensamiento radical, ensayo, lenguaje.

## The Freedom to Think Things Together, or: How to Read Adorno?

Reading books like *Minima Moralia* or *Negative Dialectics* can easily become a frustrating experience. Hence, this paper intends to explain why Adorno seems to resist intelligibility and communicability. The reasons are epistemological and ontological but, above all, obey the demands of a form of thinking that seeks to be understood as a type of radical critique. Through an ongoing linguistic exercise, Adorno attempts to attain a radically-different way of thinking that sets out to imagine a world in which “differents” can co-exist peacefully and in harmony.

**Keywords:** Adorno, critical theory, radical thinking, essay, language.

## Oliver Kozlarek

Es profesor e investigador en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Michoacán, México. Actualmente es profesor invitado en la Universidad Vechta, en Alemania. Es doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín, y doctor en Humanidades (con especialidad en Filosofía Política) por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel III; Investigador-CLACSO (desde 2016); Edmundo O’Gorman Fellow (Columbia University, Nueva York 2015). Entre sus publicaciones destacan los libros *Universalien, Eurozentrismus, Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne (Universalidades, eurocentrismo, logocentrismo. Crítica al pensamiento disyuntivo de la modernidad)*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 2000; *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, México/Morelia, Dríada/UMSNH, 2004; *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; *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, D.F., Siglo XXI, 2014); con Jörn Rüsen y Ernst Wolff: *Shaping a Human World. Civilizations - Axial Times – Modernities – Humanisms*, Bielefeld, Transcript, 2012; *Multiple Experiences of Modernity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014; *Modernidad, crítica y humanismo*, Morelia, UMSNH, 2015; *Postcolonial Reconstruction. A Sociological Reading of Octavio Paz*, Nueva York/Berlín, Springer, 2016.

Para alguien acostumbrado a la lectura de textos académicos —incluso aquellos que nacen en el interior de la *filosofía* académica y que, de alguna manera u otra, siguen las instrucciones sobre el método que René Descartes expuso en su *Discours sur la méthode*— la lectura de un trabajo de Adorno puede resultar muy probablemente una experiencia bastante frustrante. Los escritos de Adorno se resisten a la sistematización de las ideas y estructuras argumentativas, no se centran en la definición de los conceptos que los componen y además parecen repetitivos, condensándose en enunciados que parecen expresar las mismas ideas una y otra vez. Y, como si esto fuera poco, también se refieren permanentemente a ideas de otros autores sin reconstruir éstas de manera sistemática. Alguien que no haya leído bien a “su Kant” o “su Hegel” tendrá serios problemas en seguir los argumentos de Adorno. Todo esto convierte la lectura de los textos de Adorno en una tarea difícil para la que las universidades actuales preparan cada vez menos.

Sin embargo, Adorno estaba consciente de esta situación que él incluso provocaba. Él sabía que la rigidez del pensamiento está claramente relacionada con los problemas políticos, sociales y obviamente culturales de las sociedades modernas actuales. Estas sociedades son, según Adorno, totalitarias y fomentan una forma de pensar igualmente totalitaria.

Adorno relacionaba el pensamiento de manera directa con el lenguaje. De tal manera que la búsqueda de un pensamiento disidente, un pensamiento “crítico”, era posible solamente en y a través de una “crítica del lenguaje”. En los años 1930, cuando Adorno diseñaba su proyecto filosófico que él siguió de manera muy disciplinada durante toda su vida, lo expresó en tonos muy claros: “Toda filosofía es hoy posible como crítica del lenguaje” (Adorno 1972: 396). Esto significa de manera enfática que las reflexiones de Adorno en torno al lenguaje no son marginales, sino que ellas conducen directamente al centro de sus preocupaciones

filosóficas. Pero algo más me importa resaltar desde ahora: el lenguaje que usa Adorno no es un lenguaje alternativo, sino en primera instancia una *práctica* de la crítica.

A diferencia de otras corrientes filosóficas Adorno no buscaba asegurarse de la “Razón” a través del análisis del lenguaje. El filósofo estadounidense Jay M. Bernstein constata en un estudio importante sobre la obra de Adorno: “[...] mientras el tema de la razón y de la racionalidad está omnipresente en el pensamiento de Adorno es la naturaleza y el estatus de los conceptos y de este modo: la conceptualidad humana lo que representa el objeto primario de análisis en sus escritos mayores” (Bernstein 2001: 3). Justamente en este sentido puede pensarse que la preocupación por los conceptos lleva a Adorno también más allá del lenguaje. Dicho de otra manera: según Adorno podemos pensar que hay siempre algo que no entra en los conceptos.

Esto queda de manifiesto si nos dedicamos brevemente a una reflexión en torno a la palabra alemana de “concepto”: *Begriff*. El verbo correspondiente a este sustantivo es *begreifen*. Pero “begreifen” no significa “conceptualizar”, sino “comprender”. Ahora bien, etimológicamente los significados de palabras como “begreifen” y consecuentemente “Begriff” se arraigan en el verbo “greifen”, lo que puede traducirse como “agarrar” y lo que es también la raíz de otro verbo, a saber, “ergreifen”: *aprehender*. Comprender a través de “conceptos” (*Begriffe*) no es, entonces, una actividad exclusivamente intelectual. Más bien la debemos entender claramente como una *práctica*: las palabras y los conceptos funcionan como extensiones de nuestros cuerpos con las cuales –al igual que con las manos– palpamos las cosas, los objetos en el mundo. Claro está que esto no significa que los conceptos se fusionen con las cosas. Esta idea da pauta a la famosa apuesta de Adorno a un pensamiento de la no-identidad.

Para Adorno el lenguaje y el pensamiento no existen por sí mismos. El objetivo de ambos consiste más bien en conectarnos con el mundo de las cosas y con los demás seres humanos. Podemos decir también: en y a través del lenguaje los seres humanos constituimos los mundos que

habitamos.<sup>1</sup> Esta comprensión práctica del lenguaje y del pensamiento es, según Adorno, también válida para la filosofía:

El lenguaje de la filosofía [escribió Adorno ya en los años 1930] está marcado por su orientación en los contenidos. El filósofo no expresa pensamientos libremente seleccionados, sino debe encontrar palabras que de acuerdo con el grado de verdad contenido en ellas sean las únicas legítimas para portar las intenciones que quiere expresar el filósofo y que no puede expresar de otra manera que acertar la palabra en la cual habita la verdad histórica (*Ibid.* 367).

El problema que Adorno veía era que la práctica del pensar y del uso del lenguaje se distanciaba cada vez más de sus objetivos. Consecuencia de ello era que la práctica del “*begreifen*” en y a través de conceptos (*Begriffe*) se imponía cada vez más sobre los objetos. En vez de *palpar* el mundo y las cosas en él, de tal manera que lo comprendiéramos en toda su riqueza, le empezábamos a imponer ‘conceptos’ (*Begriffe*) para *aprehender* las cosas e incluso *arrancarlas* de su imbricación y de su entrelazamiento en el mundo. La *híbris* de la civilización occidental —que para Adorno desemboca en su última consecuencia en “Auschwitz”— consiste en esta prepotencia de un sujeto que no solamente se enaltece cada vez más respecto del mundo, de las cosas, de la naturaleza, así como de los demás seres humanos, sino que ejerce una pretensión de dominación absoluta a través de prácticas del pensamiento y del uso de los conceptos contenidos en el lenguaje.

El lenguaje tal como lo receta el *Discours sur la méthode* de Descartes y tal como se impuso en los siglos subsecuentes sobre las prácticas no solamente científicas, sino también filosóficas, es para Adorno uno de los mejores síntomas de esta voluntad de dominación del mundo. Y algo más es importante para Adorno: la historia revela que en las sociedades que aumentan sus potenciales de dominar a la naturaleza, simultáneamente aumenta también la *violencia* entre las personas. Todo esto significa que el sueño de la emancipación del ser humano se ha pervertido, lo cual conduce a Adorno y Horkheimer al siguiente juicio: de que “por

qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Adorno 1998: 51).

Adorno no cultivaba ninguna esperanza de que esta situación pudiese cambiar fácilmente. En comparación a otros representantes de la Escuela de Frankfurt no apostaba mucha esperanza a la capacidad transformadora de los movimientos sociales.<sup>2</sup> Pero él estaba convencido de la posibilidad de una suerte de resistencia en y a través de una crítica radical del pensamiento y, consecuentemente, del lenguaje. En vez de un lenguaje que pretende *aprehender* (*begreifen* aunque también *ergreifen*) las cosas y los objetos a través de conceptos y estructuras o sistemas rígidos de conceptos, Adorno creía en un pensamiento que quería regresar a la práctica de *palpar* las cosas.

De manera más clara encontraba un ejemplo de esta ‘forma’ de pensar y de escribir en el *ensayo*. Más que un proceso pasivo de simplemente registrar datos, el pensamiento implicado en la escritura de un ensayo requiere de la reconstrucción para la que la intervención activa del sujeto es indispensable. Pero Adorno veía en la forma del ensayo también una modalidad de relacionarse con las cosas, con el mundo. Es más, el ensayista se acerca al ideal ilustrado de la autonomía: “En libertad piensa [el ensayo] junto lo que se encuentra en unidad en el interior del objeto libremente escogido” (Adorno 1974: 19).

El ensayo no es solamente representación de lo que es, pero tampoco se agota en la pura intencionalidad subjetiva o en aquello que se puede decir. Lo último sería más bien la tarea de la poesía la cual Adorno no quería confundir con la filosofía.<sup>3</sup> En y a través del ensayo se realiza, entonces, una modalidad de la relación entre el sujeto y las cosas en la que se resalta la interdependencia de ambas dimensiones sin perder de vista su relación intrínseca. No se trata de un procedimiento de la “verificación de cualquier tesis a través de la comprobación repetida, sino de la experiencia de una persona dada que combina la esperanza y la desilusión” (*Ibid.* 15). Al igual que para Walter Benjamin, la clave de la comprensión del mundo es, para Adorno, justamente la *experiencia*. Es en y a través de la

experiencia que nos constituimos como sujetos libres sin la necesidad de dominar al mundo, las cosas, los demás seres vivos y las demás personas en él.

Así como la experiencia vincula necesariamente el sujeto y el mundo de las cosas, y además reactualiza sus lazos sociales e históricos, así también en este sentido el ensayo puede jugar un papel central.

La referencia a la experiencia –y a ella el ensayo le dedica tanta sustancia como la teoría convencional a sus categorías puras– es a toda la historia; la experiencia simplemente individual con la cual la conciencia despega como si fuera lo suyo, se encuentra también mediada a través de la humanidad histórica en general; que ella sería mediada y lo propio, lo inmediato, es un auto-engaño de la sociedad individualista e ideológica. La subestimación de lo históricamente producido como un objeto de la teoría se encuentra cuestionando a través del ensayo (*Ibid.* 18).

El entramado de relaciones entre individuo e historia, sujeto y mundo de las cosas y objetos en y a través de la experiencia que el ensayo según Adorno pretende no solamente expresar, sino que el ensayo en cierta manera incluso constituye, remite, obviamente, a un programa muy ambicioso que requiere de formas de pensar y de escribir que se destacan por un grado de complejidad muy elevado. Adorno sabía que esta complejidad no puede priorizar la inteligibilidad de las expresiones:

De acuerdo con el compromiso de la inteligibilidad de la imaginación, de la verdad como una relación de efectos el ensayo obliga a pensar la cosa desde el primer paso de manera tan compleja como ella misma es. De esta manera, el ensayo se convierte en el correctivo de la primitividad obstinada que se junta con la *ratio* (*Ibid.* 23).

Finalmente, Adorno pretende algo más: que el ensayo no represente aquello que es como si se tratara de una estructura fija que corresponde a las estructuras igualmente fijas de los discursos científicos. El ensayo expresa, más bien, un compromiso incorruptible con una comprensión *dinámica* del mundo. No en última instancia es en este sentido que se debe comprender también el hecho de que Adorno reafirma una y otra vez su compromiso con la música:

También en esto el ensayo roza a la lógica de la música, el arte de paso riguroso pero carente de conceptos para proporcionarle al lenguaje hablado algo que ha perdido bajo el dominio de la lógica discursiva que, sin embargo, no puede superar, sino solamente engañar a través de sus propias formas gracias a la expresión subjetiva intrusa (*Ibid.* 31).

Aquí se tematiza un aspecto muy importante del pensamiento, a saber: su movimiento en el tiempo. Pero, ¿cuál es el movimiento del pensamiento? ¿Cómo actualiza el pensamiento la forma del tiempo? En nuestras sociedades habrá que mencionar sobre todo el imperativo de una “lógica temporal” que se dirige hacia el futuro en un movimiento lineal y que ha sido y sigue siendo<sup>4</sup> un objetivo de crítica importante.

Al igual que Walter Benjamin, Adorno entendía la importancia de las estructuras temporales como medida de las condiciones socioculturales. De ahí resulta también su crítica de la idea del progreso. Esto no significa –como lo puso de manifiesto recientemente la filósofa estadounidense Amy Allen (2016)– que Adorno no estuviera pensando en la posibilidad de un futuro mejor, sino más bien que él criticaba la idea de que la historia universal se dirigía imparablemente hacia este objetivo. Es en este sentido que podemos decir que para Adorno la narrativa del progreso –que es y ha sido sobre todo la narrativa del progreso de Occidente– forma parte elemental de la ideología dominante.

Pero la crítica de Adorno a la “lógica temporal” no es solamente una práctica en el interior de la filosofía de la historia. Las formas de organizar el tiempo en una cultura dada dominan más bien a todos los ámbitos diferentes de ésta y se manifiestan, consecuentemente, en muchas expresiones culturales de manera simultánea. De tal manera que la “lógica temporal” del pensamiento moderno se debería manifestar también en la música a la que Adorno prestaba mucha atención. Para él la música pierde en las sociedades modernas y –según Adorno: tendencialmente totalitarias– cada vez más su capacidad de ofrecer una modalidad libre de organizar el tiempo. La evidencia la encuentra Adorno en el *Jazz*.

Mucho se ha debatido sobre estas ideas en torno a este género de música, y no quiero aquí siquiera opinar de manera superficial sobre estas discusiones. Sin embargo, en el contexto de lo que estamos discutiendo aquí la crítica al *Jazz* —justificada o no— me parece reveladora, ya que pone de manifiesto una preocupación muy importante, a saber: la de que la música actual se somete al dictado de la pretensión de la “intemporalidad” (*Zeitlosigkeit*) de nuestras sociedades. “Intemporalidad” (*Zeitlosigkeit*) no significa que el tiempo realmente se supera o suspende, sino que logra de manera bastante exitosa crear la ilusión de que las cosas se instalaron definitivamente en el aquí y el ahora, que ya no podemos esperar grandes cambios en el futuro. Adorno entiende el *Jazz* como el himno de este “fin de la historia”, su máxima celebración que recupera en su forma musical no solamente la congelación del porvenir histórico, sino también un símbolo de la entrega de la cultura al “ritmo” incansable del *Fließbandverfahren* (de la dinámica de la banda de producción).<sup>5</sup>

La síncopa puede entenderse como metáfora de esta nueva forma temporal: ella simula un rompimiento de la temporalidad monótona pero solamente para crear una nueva forma de monotonía. De esta manera, se crea la ilusión de un dinamismo acelerado que en realidad solamente encubre la parálisis y el eterno retorno de lo mismo. Es como si los engranajes de la mecánica del reloj histórico estuvieran barridos: la máquina se acelera, aunque sin mover nada de manera significativa.

También las diferentes formas de escribir y de hablar contienen sus respectivas formas temporales. La “lógica discursiva” se orienta en la “lógica temporal” moderna y ordena las ideas, los argumentos, los conceptos, etc., de manera cronológica, esto es: uno después del otro, de tal manera que se evite la coincidencia de los *diferentes*. Es en el ensayo donde Adorno encuentra una forma de organización temporal del pensamiento alternativa a través de la cual los *diferentes*<sup>6</sup> se agrupan de manera sincrónica en “constelaciones” (Benjamin).

Todo esto explica el alto grado de complejidad del lenguaje de Adorno, pero ¿también lo justifica? ¿No lograría Adorno convencer a más

lectores si se hubiese preocupado un poco más por la “comunicabilidad” de su pensamiento? En verdad Adorno exige mucho de sus lectores. No obstante, esto es justamente el objetivo. El pensamiento de Adorno quiere ser radicalmente crítico. Este objetivo se logra sólo cuando arranca a sus lectores en cada movimiento de su pensamiento de la comodidad que les produce la permanente repetición de lo mismo.

Con lo que los escritos de Adorno recompensan a sus lectores son visiones de nuestros mundos en las que se vislumbran instantáneamente las relaciones complejas entre sus dimensiones diversas, parecidas a las famosas “imágenes dialécticas” de las que hablaba Walter Benjamin. Es en estos momentos en los cuales el pensamiento crítico alcanza su objetivo: romper —aunque sea por momentos— el cascarón de la comprensión convencional y aceptada de la “falsa conciencia”.

De esta manera no se logra reprogramar la cultura de una vez para siempre. Pero quizá —así la esperanza de Adorno— se puede suspender, aunque sea por instantes, la lógica dominante. En su libro *Minima Moralia* Adorno expresa este objetivo en las siguientes palabras: “Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica” (Adorno 2001: 250).

Los escritos de Adorno no requieren de paciencia sino de la disposición de abrirse hacia un pensamiento diferente que rompe con las formas rígidas del pensamiento convencional. La *radicalidad* del pensamiento de Adorno no se *arraiga* en el diseño de modelos de vida social y política alternativas sino que se expresa en el firme compromiso por una crítica radical del *pensamiento* que se logra solamente con una crítica radical del lenguaje.

El compromiso con la radicalidad del pensamiento de Adorno requiere de una actitud de lectura diferente. Los textos de Adorno no los podemos “escanear” para extraer la información contenida en ellos. Hay que leer cada frase, seguirle al autor en el “movimiento” —Adorno toma también esta palabra de la música— de su pensamiento para entenderlos

en su conjunto. Lo que de esta manera se nos revela no es una imagen de la realidad clara y nítida, sino un conjunto de imágenes refractarias que revelan no solamente la complejidad de nuestros mundos, sino también los conflictos y las contradicciones.

Pero algo más me parece importante: para ser radicalmente crítico el pensamiento de Adorno puede sobrevivir sólo en el interior de la filosofía. Adorno también sabía que este espacio se está cerrando cada vez más. Posiblemente, la situación actual es aún menos alentadora que en tiempos de Adorno. Lo que no ha cambiado es el hecho de que la filosofía hoy, esto es: después de los grandes sistemas filosóficos que el propio Adorno diagnostica con toda claridad, requiere de justificaciones que, en realidad, pueden ser múltiples. Es posible pensar que la filosofía al lado de las neurociencias ayuda a encontrar un camino hacia la inteligencia artificial. Es posible, también, encontrar en la filosofía un apoyo para las ciencias para asegurarse de sus condiciones epistemológicas y de sus limitaciones éticas. Y, ¿por qué no pensar que la filosofía se convierte en una suerte de museo en el cual se cultiva con rigor filológico las diversas tradiciones del pasado? Sin embargo, como veremos a continuación, Adorno no se casa con ninguna de estas opciones. Una filosofía como crítica radical la entendía él como una *práctica filosófica* que trasciende claramente a la filosofía académica.

## Con la filosofía más allá de la filosofía

Thomas Mann, a quien Adorno asesoró cuando éste escribía su novela *Doktor Faustus* (1947), reaccionó de manera entusiasta a la publicación de *Minima Moralia*. De acuerdo con Stefan Müller-Doohm este gesto de Mann se debe entender como el reconocimiento de un maestro de la escritura a otro (véase Müller-Doohm 2003: 522). Mann tenía razón: *Minima Moralia* se destaca sobre todo por un esfuerzo lingüístico extraordinario. Müller-Doohm constata: “Su prosa sofisticada era la de un literato”

(*Ibid.*). ¿Habría Adorno abandonado a la filosofía para dedicarse ahora a la literatura? Creo que esta pregunta requiere de una respuesta negativa. *Minima Moralia* sigue siendo un libro filosófico. Es más, en él se afinan algunas ideas que después se volverán centrales en la obra en la cual la filosofía de Adorno culmina, a saber: en la *Dialéctica negativa*.

Sin embargo, *Minima Moralia* se distingue también por ser una práctica filosófica disidente que opera en y a través de un uso experimental del lenguaje. El potencial de la crítica en *Minima Moralia* es entonces mucho más que una *teoría* crítica, se trata más bien de una *práctica* de resistencia desde el interior de la filosofía a través de un esfuerzo lingüístico descomunal.

Para subrayar este carácter práctico de la crítica, Adorno se refiere a sus textos aforísticos que constituyen su libro con una palabra, a primera vista, extraña: los llama *Einsatzstellen*. En la traducción al castellano del libro, esta palabra se traduce como “lugares de partida” (véase: Adorno 2001: 12). Aunque en alemán la palabra se refiere más bien a un lugar en el que actúan cuerpos policíacos, de bomberos o incluso militares que reaccionan a una contingencia. No sería exagerado, entonces, comparar la pretensión crítica de Adorno con una suerte de ‘guerra cultural’ que por desesperada y solitaria que parezca sorprende por la precisión y agudeza de cada una de sus “intervenciones” (*Eingriffe*).

Esta precisión y agudeza se debe, no en última instancia, a la pretensión genuinamente filosófica, a un “esfuerzo del concepto” (*Anstrengung des Begriffs*) al que Adorno no quería renunciar. Pero la crítica filosófica es también una crítica de la filosofía. ¿En qué consiste entonces la crítica de la filosofía convencional que el libro expresa y cuál sería el tipo de filosofía con el que Adorno se identifica?

Lo que Adorno claramente rechaza es una cierta tendencia de la academización de la filosofía: “Por piedad, por negligencia o por cálculo se deja a la filosofía seguir faenando en círculos académicos cada vez más estrechos, y hasta en ellos mismos se aspira con renovado empeño a sustituirla por la tautología organizada” (*Ibid.* 74). No obstante, él sabe

que el pensamiento que se cultiva en los ámbitos extra-académicos no representa ninguna alternativa. Tanto en las universidades como en los espacios extra-académicos se manifiesta de manera impecable el progreso de la “organización del pensamiento” (*Ibid.* 75). Mientras los filósofos universitarios subordinan el pensamiento a la administración académica, los que operan fuera del campo universitario se someten a la “presión académica del mercado”, dictaminó Adorno (*Ibid.* 74).

Las aberraciones del pensamiento se mantienen, entonces, tanto en el interior como afuera de las instituciones académicas. De tal manera, puede decirse que ellas determinan las condiciones ontológicas del pensamiento mismo en términos generales. Como consecuencia, los significados “subjetivo” y “objetivo” se invierten. Adorno explica que a través del proceso de la cientificación del pensamiento se impone un primado a favor de lo “objetivo”, esto es: en contra de lo “subjetivo” y finalmente de los juicios. Sin embargo, en las prácticas reales del pensamiento, la apuesta a la objetividad es engañosa: “Lo objetivo es la parte incontrastable del fenómeno, su efigie incuestionablemente aceptada, la fachada compuesta de datos clasificados, en suma lo subjetivo; y subjetivo se llama a lo que derriba todo eso, accede a la experiencia específica de la cosa, se desembaraza de las convenciones de la opinión e instaura la relación con el objeto en sustitución de las decisiones mayoritarias de aquellos que no llegan a intuirlo y menos aun a pensarlo, en suma a lo objetivo” (*Ibid.* 67).

Adorno sospecha que el positivismo y la “industria cultural” promueven esta inversión ontológica y epistemológica. Por esta razón regresa a un tema que había discutido con Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* y que radica en lo difícil que se ha convertido determinar la verdad. El problema no consiste simplemente en que la verdad objetiva fuera velada a través de una maquinaria de propaganda muy poderosa, sino que los mecanismos de determinar la verdad se habían reprogramado, de tal manera que se reproduce una y otra vez la “falsedad”. Es en este sentido en el cual se debe entender la famosa frase: “no cabe vida justa en la vida falsa” (*Ibid.* 37).

Pero, ¿qué propone Adorno? ¿Cuál sería una estrategia del pensamiento alternativa? La respuesta la encuentra Adorno nuevamente en la tradición filosófica, a saber: en la *dialéctica*. La dialéctica representa para Adorno una modalidad del pensamiento que rompe el caparazón del pensamiento dominante porque obliga al pensamiento cuestionarse permanentemente a sí mismo, renunciando, al mismo tiempo, a la ilusión de las verdades últimas o absolutas. De tal manera, Adorno reta sobre todo la “expresión de aquel espíritu que procura antes que nada su propia autoconservación” (*Ibid.* 78), esto es: un ‘espíritu’ esclerótico, que se encierra en sí mismo y que pierde la capacidad de pensar lo otro, lo diferente. Esta capacidad se muestra no en argumentaciones lineales, las cuales se dinamizan en el campo de fuerza que se establece entre tesis y argumento, sino en una forma de pensar que se manifiesta en una escritura en la cual “todas las frases se encuentran a la misma distancia del centro” (*Ibid.* 79). Nuevamente encontramos aquí una crítica implícita a la “lógica temporal” (a una epistemología orientada en la comprensión del tiempo lineal teleológica, del progreso, etc.) que se expresa a través de una imagen espacial.

Adorno se siente obligado a explicar que su propuesta no se debe entender como una apuesta al “irracionalismo”, pero sí como un rechazo decidido de algún tipo de *prima philosophia*. La filosofía de Adorno es racional; no obstante, esto significa justamente que no se petrifica en un sistema. Dialéctico es para Adorno un pensamiento orientado en una racionalidad que es en cada momento mediador. En él se contempla lo particular y lo singular, aunque no para superarlo en lo universal. Adorno se burla de esta filosofía universalista comparándola con el “gesto de Münchhausen” quien pretendía “tirarse de la coleta para salir del pozo” (*Ibid.* 72). La dialéctica como pensamiento mediador es al mismo tiempo un pensamiento conciliador en el cual lo particular y lo singular importan, sin ser sacrificados a favor de un absoluto.

La decisión a favor de la dialéctica la ve Adorno también como una decisión en contra de la cosificación que, en última instancia, va de la

mano con una suerte de extracción de lo particular y de lo singular de su contexto. “El pensamiento dialéctico se opone a la cosificación también porque se resiste a afirmar lo singular en su singularidad, como algo separado: más bien determina la singularización como producto de lo general (*Allgemeinen*)” (*Ibid.* 80). La dialéctica es, entonces, un pensamiento mediador que pretende hacer visible la insuperable *coexistencia* de lo particular y lo universal.

Todo esto tiene consecuencias también para las determinaciones del lenguaje de Adorno: la dialéctica no es comprensible en un lenguaje filosófico convencional ya que en él sobresale, una y otra vez, el carácter lógico que somete a la complejidad de la realidad a una “lógica temporal” de acuerdo con la cual los diferentes solamente pueden existir en momentos distintos. Pero, en última instancia, el objetivo de la dialéctica tampoco se limita a mediar entre lo particular y lo universal, el sujeto y el objeto, etc. A Adorno tampoco le interesa la capacidad lógica de la dialéctica, sino la promesa en ella depositada de regresar el sentido que las cosas y las personas realmente tienen gracias a las relaciones intrínsecas que ellas mantienen con el mundo en el cual coexisten. Es de esta manera que el pensamiento de Adorno sigue siendo materialista.

### **A modo de conclusión: ¿cómo pensar las cosas juntas sin sucumbir a la tentación de un universalismo vacío?**

En esta última sección quisiera llamar la atención sobre una discusión que en estos momentos excita a la comunidad académica por lo menos en Alemania y que se debe a la publicación de un nuevo libro del sociólogo cultural Andreas Reckwitz. El libro tiene como título *Die Gesellschaft der Singularitäten (La sociedad de las singularidades)* y promueve la tesis de que en las sociedades “tardías modernas” (*spätmodern*) se puede observar un “cambio social estructural que consiste en que la

lógica social de lo general (universal, O.K.) pierde su hegemonía a la lógica social de lo particular” (Reckwitz 2017: 11). Lo que esto significa es lo siguiente: la lógica que orienta la acción social ya no se ve informada por la creencia en valores universales, por la convicción de que las acciones de los individuos concuerdan con metas “generales” de ‘la’ sociedad o incluso de la humanidad. En cambio: lo que orienta las acciones sociales es el deseo de llevar una vida “singular”.

¿Podemos decir, entonces, que las preocupaciones que motivaron las ideas de Adorno y que de alguna manera u otra se relacionan siempre con el miedo de que las sociedades consoliden cada vez más eficientemente estructuras totalitarias hoy día ya no son válidas? Dicho de otra manera: ¿podemos pensar que la crítica de Adorno queda superada porque la ‘sociedad de las singularidades’ representa finalmente una condición de coexistencia armónica y pacífica de las singularidades, esto es: de los “diferentes”?

Creo que la respuesta a estas preguntas solamente pudiera ser positiva si las singularidades fuesen verdaderamente consecuencias de las voluntades de sujetos kantianos, esto es, autónomos. Sin embargo, esto no es lo que Reckwitz sugiere. Al contrario, singularidad es para Reckwitz “una unicidad fabricada socioculturalmente” (*Ibid.* 51).

Pero, ¿cuáles serían entonces las lógicas y las estructuras sociales que subyacen a esta fabricación? ¿No puede ser que la lógica de la singularización no es constitutiva, sino que deriva de una lógica social unificadora o incluso totalizante? En este sentido entiendo también a la crítica que Hartmut Rosa ha expresado respecto al libro de Reckwitz: “Ya que la determinación de la lógica moderna que constituye las estructuras queda deficiente en Reckwitz, se sobrevalora, en mi opinión, el poder de la lógica tardía moderna que convierte todo en algo especial en la medida en la que subestima la coacción estructural” (Rosa 2018: 7).

Puede ser que esta deficiencia deriva directamente de la decisión de Reckwitz de distanciarse de la Teoría crítica. También Rosa repara en este punto subrayando que Reckwitz entiende su trabajo como un “análisis crítico” que renuncia a cualquier “teoría normativa”<sup>8</sup> (Reckwitz

2017: 23). Esta “crítica” sin compromiso normativo se limita a final de cuentas a un esfuerzo sobre todo descriptivo. No obstante, es posible que de esta manera a Reckwitz se le escapen algunos aspectos de nuestras sociedades actuales. Lo que en la superficie puede favorecer a la singularización pueden ser las consecuencias de mercados más sofisticados, mercados que no solamente se refieren a los productos de consumo, sino que organizan ya a todos los campos de la vida de las personas. Dicho de otra manera: ¿no puede ser que las singularidades son *simulaciones* de autonomía y de “creatividad” (otra palabra que a Reckwitz le importa mucho) que los diversos mercados permiten o incluso dictan?

Aquí no podemos seguir más con este tipo de preguntas, aunque llama la atención que Adorno parece haberse adelantado a una crítica (ahora sí: normativamente orientada) de la lógica de las singularidades. Dice Adorno:

El conocimiento sólo puede extenderse hasta donde de tal modo se aferra al individuo que, por efecto de la insistencia, su aislamiento se quiebra. Ello también supone, desde luego, una relación con lo general, mas no una relación de subsunción, sino casi su contraria. La mediación dialéctica no es el recurso a algo más abstracto, sino el proceso de disolución de lo concreto en lo concreto mismo (Adorno 2001: 72).

Las singularidades de Reckwitz no se disuelven en lo general al igual que su teoría no se percató de la “universalidad concreta” de un entramado de mercados que controlan y disciplinan todos los aspectos de las vidas de las personas que vivimos en las sociedades *neoliberales*<sup>9</sup> actuales. En estas sociedades coexisten las diferencias *como* diferencias. Esto tiene dos consecuencias: por una parte, se pierden de vista las estructuras totalizantes que siguen existiendo, por la otra, no nos percatamos de aquello que compartimos desde siempre con las demás personas y que es, no en última instancia, la fuente de las orientaciones normativas que pudiesen guiar nuestras vidas prácticas. Lo que con Adorno podemos sospechar es que lo que se requiere es de una forma radical del pensamiento que solamente

puede resultar “de forma especificada, fijándose en los rasgos preferidos y no en el ídolo de la personalidad, reflejo de la posesión” (*Ibid.* 77). Podemos decir que también de esta forma se enaltecen las singularidades. Pero no serían solamente las de uno mismo, de la propia biografía, de las cosas con las que uno se rodea, sino las de los otros. Es más: desde la perspectiva del pensamiento de Adorno la valoración de lo particular y de lo singular conduce a la imaginación de un tipo de sociabilidad orientada por el ideal de la libertad de pensar las cosas y las personas juntas sin ningún tipo de coacción y sin que importen sus diferencias.

El esfuerzo que Adorno realiza en sus escritos debe entenderse como un ejercicio de mantener esta posibilidad con vida, a pesar de que las sociedades ya no la permiten. Finalmente podemos decir que es justo la distancia entre el pensamiento que ejercita Adorno en sus escritos y las realidades sociales en las sociedades actuales que hacen cada vez más difícil la comprensión de sus textos.

## Notas

<sup>1</sup> Esta idea la desarrolla con mucho detalle el sociólogo alemán Günter Dux. Cabe mencionar que Dux no reduce la función de la constitución de nuestros mundos al lenguaje. Más bien habla de la cultura (véase: Dux 2005).

<sup>2</sup> En este sentido se distingue claramente de Herbert Marcuse (véase: Kozlarek 2016).

<sup>3</sup> Esto lo sabía Adorno ya claramente en su juventud, por ejemplo, cuando sigue a Kierkegaard en sus pasos por construir una filosofía estética: “Siempre cuando pretendemos comprender a los escritos de los filósofos como poesía perdemos de vista su contenido de verdad” (véase: Adorno 1962: 9).

<sup>4</sup> Véase el reciente libro de la filósofa estadounidense Amy Allen, *The End of Progress* (2016).

<sup>5</sup> Cabe mencionar que la terrible “congelación de la sociedad” que Adorno tematiza también en sus trabajos sobre el *Jazz* es engañosa. Ella simula un movimiento cada vez más rápido a pesar de que nada cambia. Recientemente el sociólogo alemán Hartmut Rosa ha llegado a un dictamen parecido. En su teoría sobre “aceleración

social” (Rosa 2005) Rosa comprende a nuestras sociedades modernas actuales como caracterizadas por una suerte de “estabilización dinámica” (*dynamische Stabilisierung*) (véase: Rosa 2018).

<sup>6</sup> Quisiera insistir aquí en la palabra de ‘lo diferente’. Creo que en ella se manifiesta un significado alternativo frente a la singularidad. Mientras ésta se refiere a algo único, en principio desconectado de sus contextos, lo diferente siempre se refiere a una relación que mantiene con otros diferentes.

<sup>7</sup> Véase nota 15.

<sup>8</sup> Puede decirse, sin embargo, que lo esencial de la Teoría crítica radica justamente en su orientación normativa.

<sup>9</sup> Utilizo esta palabra en un sentido que algunas discusiones recientes le han dado y que se destaca por definir el neoliberalismo como un entramado de estructuras e instituciones sociales informadas por una clara ideología que se arraiga, a su vez, en una visión del mundo y de la sociabilidad *sui generis* (véase: Brown 2015; Crouch 2011; Escalante 2015).

## Referencias

- ADORNO, Theodor W. (1962), *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1973), „Thesen über die Sprache des Philosophen“, en: Theodor W. Adorno (1973), *Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1974), „Der Essay als Form“, en: Theodor W. Adorno (1974), *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1977), “Zeitlose Mode. Zum Jazz”, en: *Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft I/II Prismen; Ohne Leitbild; Eingriffe; Stichworte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Taurus.
- ALLEN, Amy (2016), *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- BERNSTEIN, Jay M. (2001), *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge/New York, et al.: Cambridge University Press.
- BROWN, Wendy (2015), *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstörte*, Berlín: Suhrkamp.
- CROUCH, Colin (2011), *The Strange Non-Death of Neoliberalism*, Cambridge: Polity Press.

- DUX, Günter (2005), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- ESCALANTE Gonzalbo, Fernando (2015), *Historia mínima del neoliberalismo*, México, D.F.: Colegio de México.
- HORKHEIMER, Max /Theodor W. Adorno (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid: Editorial Trotta.
- KOZLAREK, Oliver (2016), El redescubrimiento de la utopía y de la vida en la imaginación sociológica, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LXI, núm. 227, mayo-agosto, pp. 31-54.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan (2003), *Adorno. Eine Biografie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- RECKWITZ, Andreas (2017), *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlín: Suhrkamp.
- ROSA, Hartmut (2005), *Beschleunigung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (2018), „Dynamische Stabilisierung oder metrische Singularisierung?“, en: *Soziopolis*: <https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/reckwitz-buchforum-8-die-gesellschaft-der-singularitaeten/> (consultado: 8 de abril 2018).



Recepción: 21 de mayo de 2018

Aceptación: 2 de julio de 2018

# EL NOBLE JUEGO DE LA CREACIÓN POÉTICA EN LA ENSAYÍSTICA DE OCTAVIO PAZ

Margarita Gueorguieva  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Resumen/*Abstract*

En este trabajo que presento aquí sobre la creación poética como el noble juego que los seres humanos sobrellevamos día a día como una manera de eludir la vida cotidiana, trataré de mostrar que el juego constituye un principio y un fundamento de la cultura contemporánea. Para ello, tomo en cuenta los ensayos sobre la creación poética del poeta e intelectual mexicano Octavio Paz y con quien, en gran medida, coincido en que el juego como producto cultural y como actividad libre, resultado de una práctica social históricamente determinada, tiene propiedades positivas para la consagración del ser humano con *el otro*, para así llegar a la posibilidad de encontrar la armonía mutua en un mundo penetrado por el “vacío histórico”. Llevaré a cabo mi tarea en tres apartados, analizando los temas del mito, la fiesta y la creación poética como actos fundadores de la cultura occidental.

**Palabras clave:** juego, mito, fiesta, poeta, creación poética.

## The noble play<sup>1</sup> of the poetical creation in the essays of Octavio Paz

This scholarly project is concerned with understanding poetic creation as a form of play that human beings practice daily for the purpose of eluding the banalities of everyday life. Thus, it argues that this play is a fundamental aspect of contemporary culture. In the spirit of the essays on poetics by the Mexican poet and public intellectual Octavio

Paz, I understand this kind of play as a free activity and cultural product that results from a historically-determined social practice and is implicitly dedicated to consecrating a human being to his or her *Other* and, thereby, to the possibility of finding mutual harmony in a world contaminated by what Paz characterizes as “historical emptiness.” I sustain that poetical creation is a founding element of Western culture by tracing its genealogy from classical mythology and analyzing its expression in festival as a kairotic manifestation of the poetic impulse.

**Keywords:** play, myth, festival, poetry, poetical creation.

### **Margarita Gueorguieva**

Originaria de Bulgaria. Realizó estudios de Filología y Lengua y Literatura rusa en su país natal y en la ex-Unión Soviética. Es maestra en Filosofía de la Cultura por la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y doctora en Filosofía por el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Desde hace 10 años imparte las materias de Filología Hispánica, Literatura Española, Literatura Iberoamericana, entre otras, en la Facultad de Letras de la UMSNH.

*All the world's a stage,  
And all the men and women merely players:  
They have their exits and their entrances;  
And one man in his time plays many parts.*  
Shakespeare

## Introducción

No es casual que yo inicie las primeras páginas de este trabajo con el anterior epígrafe. Muchos años antes de que los grandes pensadores del romanticismo se dieran cuenta de que los seres humanos no somos tan razonables como querían creer los ilustrados del siglo XVIII en su ingenuo optimismo, Shakespeare (1564-1616), en un mensaje emitido a través de sus personajes dramáticos, comparó el mundo con un escenario donde cada uno desempeña o juega un papel determinado. Parece reconocerse así el carácter lúdico de la vida humana o, por lo menos, la de la civilización occidental.

El juego, como bien ha mostrado Johan Huizinga, “no es la vida ‘corriente’ o la vida ‘propriadamente’ dicha” (Huizinga, 1972: 21) que los seres humanos sobrellevamos día a día, sino una huida de la realidad cotidiana, un modo de relacionarnos con los otros y, a la vez, una actividad a la hora “de recreo y para el recreo” entre las ocupaciones de la vida habitual y el afán de ser reconocidos por el resto de la comunidad, representando o reproduciendo con una notable originalidad algo que causará admiración en los demás.

Me parece entonces posible comprender el discurso poético de Octavio Paz como resultado de la existencia de otros discursos que le son inherentes, y que nos ayudarán a entender la problemática del rol del juego en la experiencia poética como un todo más amplio para la apre-

hensión de la cultura contemporánea y no como hecho aislado. Dicho de otra manera, el juego, siendo una función humana esencial y producto cultural resultado de una práctica social históricamente determinada, sirve para la congregación con *el otro* y así lleva a la posibilidad de encontrar la armonía mutua en un mundo penetrado por el “vacío histórico”, del que hablaba hace ya más de cincuenta años el intelectual y poeta mexicano.

Es de sobra sabido el hecho de que la poética no ha cambiado ni cambiará nuestra realidad y que tampoco nos liberará de las experiencias desagradables con las que nos toca tropezar frecuentemente. Sin embargo, acudir a la literatura siempre será una invitación a compartir los momentos importantes de nuestra vida con el resto de la comunidad y, además, nos cede la libertad de jugar con las propias experiencias, como lo pensaba Jauss,<sup>2</sup> para modificar nuestra forma de pensar y comportarnos (si es que lo deseamos) *en* y *con* respecto a la realidad.

Repetidamente he leído en los textos críticos acerca del concepto de juego en la obra de Octavio Paz, que éste es el meollo de su ensayo *El laberinto de la soledad*, aseveración con la cual, desde luego, estoy completamente de acuerdo. Para Alberto Ruy Sánchez, por ejemplo, Paz incursiona con esta obra en los mitos de México y de los mexicanos, convirtiéndola en un mito de la historia de la cultura mexicana contemporánea, o bien, “intentó un ejercicio de imaginación crítica: exploración literaria de creencias ocultas, muchas veces nocivas” (Ruy S., 2013: 71). Jacques Lafaye afirma que lo que Paz persigue describiendo la fiesta popular mexicana “es una secreta afinidad [...] de algo oculto y sagrado, enterrado, que sería propio de México” (Lafaye, 2013: 95). Al mismo son van las reflexiones de Oliver Kozlarek cuando habla que para Paz “la Revolución Mexicana [es] una especie de fiesta” (Kozlarek, 2014: 278). En fin, las opiniones apuntan a una misma dirección: la mexicanidad.

Ahora, es justo de aludir a otro estudioso de la obra de Paz, Javier González, quien en un breve apartado de su obra *El cuerpo y la letra*, señala que “la idea de juego implica una doble referencia, por un lado [...] el ludismo y el goce [...] y, por otro, la técnica de exploración de

posibilidades, ejercicio de combinaciones” (González, 1990: 137). Si de los juegos infantiles, que “eran mojigangas heroicas [...], lo maravilloso sobre todo de la acción” (Paz, 1996: 157), pasamos a las representaciones sacras, de misterio y de una acción imaginaria que, sin embargo, para los jugadores es algo serio y completamente real, estamos hablando ya de jugar a representar dentro de un campo propio de la creación poética, por tanto, “el juego en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada ‘como si’ y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que puede absorber por completo al jugador [...]” (Huizinga, 1972: 27).

En la conciencia del hombre moderno (entiéndase contemporáneo), el juego se percibe como sinónimo de alegría, broma, risas, música, danza, entre otras tantas actividades que realizamos todos nosotros en nuestro tiempo de ocio, en oposición de las actividades estrechamente relacionadas con el trabajo y la formalidad que nos exige nuestra vida diaria, es decir, todo lo contrario a lo serio. Sin embargo, esta consideración muchas veces no refleja las propiedades positivas del juego como actividad libre y como forma de vivir corroborando constantemente con las diferentes formas de la cultura para así llenar de sentido la realidad mediante su transformación en imágenes animadas de vida. Es la razón por la cual trataré de mostrar que el juego constituye un principio y un fundamento de la cultura contemporánea en la visión poética de Octavio Paz, basándome en sus ensayos sobre la creación poética. Llevaré a cabo mi tarea en tres apartados para poder analizar los temas del mito, la fiesta y la creación poética como actos fundadores de la cultura occidental.

## **1. El mito: un juego de la creación poética occidental**

En los ensayos relacionados con la experiencia poética como conciencia crítica de las sociedades modernas,<sup>3</sup> Octavio Paz busca nuevos modos de expresión para oponerse con afán aniquilador a normas, dogmas y doctri-

nas establecidas por el pensamiento tradicionalista, el cual, por un lado, percibe la poética únicamente como otra de las formas del entretenimiento y, por otro, hace constantes reclamaciones a los poetas de ser personajes aislados de la comunidad e indiferentes de las problemáticas sociales.

En este contexto es importante señalar que una de las causas fundamentales de la concepción de la poesía como algo poco serio y desenfadado ha sido el hecho de compararla con las creaciones míticas. El intento de los estudiosos en la época de la Ilustración de encontrar soluciones de la sumisión del ser humano ante los fenómenos y los misterios de la naturaleza, y la consideración de crear conciencia para que el hombre se desarrolle absolutamente libre, los llevó a pensar al continuo progreso que “ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (Horkheimer, Adorno, 1994: 59), lo que implica negar rotundamente el mito. Dicho de otro modo, en su intento de desencantar el mundo y destronar la imaginación mediante la ciencia, la Ilustración le reclama al mito el impedimento de la libertad humana y le exige al hombre moderno “renunciar a todo auxilio de arriba, [que] tiene que abrirse por sí mismo al camino de la verdad, [lo] que no podrá lograr, si no trata de conquistarla con sus propias fuerzas y fundarla en ellas” (Cassirer, 1997: 157).

Con la supuesta desintegración de la mitología cristiana en el siglo XVIII el espacio ocupado antes por la religión queda vacío. El hombre moderno descreído se convierte en el forjador único de su vida y no descansará ni será libre hasta no acabar con el último dios que emerge en su camino hacia el progreso.

Considerando la posibilidad de ser libre y de poder elegir, el hombre laico recae en una situación embarazosa que provocará consciente o inconscientemente su propia tragicidad, dado que él mismo es descendiente de una larga tradición religiosa que lo ha constituido y contra la cual ahora se está rebelando. A pesar de esto, los seres humanos, sobre todo en el último siglo, han tomado conciencia de su propia imposibilidad de vivir con *el otro* y para *el otro*, un hecho que ha sido provocado por

el extremo individualismo y la enajenación que, a final de cuentas, han invadido la vida del hombre, convirtiéndolo en ser solitario.

Es por esto que Octavio Paz, con su permanente preocupación ética y el afán crítico, les demanda a sus contemporáneos a volver la vista hacia los orígenes para (re)encontrar aquella Edad de Oro,<sup>4</sup> sintonizarte con la *poiesis*<sup>5</sup> misma. Para lograrlo, él ve como posibilidad de realización al juego, describiéndolo como una acción llena de sentido y sensibilidad necesaria para el funcionamiento íntegro de la sociedad actual. Con frecuencia en sus ensayos (*Los hijos del limo*, *El laberinto de la soledad*, *Postdata*, etc.) se empeña a comprender el juego no como un impulso natural sino como un factor importante de la vida cultural en sus múltiples formas concretas en las que ésta se muestra, entre ellas: el rito sagrado y la fiesta, que no sólo ofrecen cobijo a la nueva poesía sino que nos enseñan también a entender el mito y la mitología de manera distinta, como el soporte de la civilización occidental.

En su intento, limítrofe con el idealismo, Paz trata pues de buscar “nuevamente el sentido de las cosas y las palabras” (Paz, 1966: 8) y no necesariamente de inventar nuevas, es decir, respalda la idea de utilizar la imaginación creativa y combinar lo ya conocido, lo que se repetía tradicionalmente de generación a generación, con formas fundamentadas en los descubrimientos que ofrecen las nuevas ciencias y que de nueva cuenta atraerían el interés de todos los miembros de la comunidad para lograr así erigir una nueva alianza entre los hombres y (re)formar la comunión. En estas ideas Paz se muestra muy próximo a la visión de Hegel, quien pensaba el saber científico como el fundamento del “saber real”, sin negarle a la poética su valor inherente al conocimiento intuitivo e imaginativo; no obstante, criticaba la excesiva confiabilidad romántica (sobre todo a F. Schlegel)<sup>6</sup> de otorgarle a la poética propiedades del saber sólido sin un soporte científico.

Lo previamente dicho es fundamental para comprender la actitud de Octavio Paz ante los mitos y la manifestación de su postura personal, la cual reside en la estrecha relación entre la creación poética y la filosofía

a modo de los románticos alemanes, creyendo que “razón e imaginación (“trascendental” o “primordial”) no son facultades opuestas: la segunda es el fundamento de la primera y lo que permite percibir y juzgar al hombre” (Paz, 1972: 234). Así, la imaginación es por un lado, saber y, por otro, la facultad de expresarlo simbólicamente en creaciones poéticas. En este segundo sentido, el conocimiento es supremo, dado que desde tiempos remotos, cuando el hombre razonaba imaginando, estas dos formas del saber se hundían en una misma cosa: el mito, es decir, el mito es la culminación del pensamiento filosófico y del decir poético.

Se puede observar que, en las intuiciones de Paz, mito-poesía-filosofía son una y la misma cosa. Pero esto no debe extrañarnos, dado que él les reconoce a las culturas antiguas el invento de un lenguaje que les permitía no sólo comunicar, enseñar o mandar, sino jugar con las palabras, divertirse, y así inventar su propia existencia junto con el mundo natural. Decía el poeta mexicano que antes de hablar los hombres cantaron y lo hicieron de forma rítmica y poética. Por tal razón, en *Los hijos del limo* conecta el lenguaje poético con el principio metafórico de la humanidad, revelando que “no es el hambre, sino el amor, el miedo o el asombro lo que nos ha hecho hablar” (Paz, 1995: 376).

Con lo dicho anteriormente se infiere que estos primeros juegos humanos constituyen el quid de la sabiduría antigua, el origen primero de lo que pronto se convertirá en la religión de los mortales. En consecuencia, “la religión no es una revelación, sino un estado de ánimo, una suerte de acuerdo último del ser del hombre con el ser del universo” (Paz, 1972: 235), dicho de otra manera, es poesía y sus verdades son poéticas: símbolos o mitos.

Bien es verdad la deducción de Diego Martínez Torrón que en Octavio Paz “la poesía misma es mito: su tiempo es el eterno retorno siempre revivable del mito, tiempo arquetípico, liberación del tiempo lineal, acceso al perpetuo presente, al instante fugaz de visión de la ‘otra orilla’ inmanente al mundo” (Martínez, 1983: 15).

Creo necesario aquí abrir un breve paréntesis para explicar la idea que tiene Paz del tiempo. Es bastante sabido ya que a partir de los ilustrados el sentido del concepto de tiempo se fija en el futuro y de aquí que la historia se llame a sí misma progreso, tal como constantemente lo afirma Octavio Paz. Pero el hecho de que constata este dato no significa que esté de acuerdo con dicha postura, más bien, como manifiesta Manuel Ulacia, “la concepción que tiene Paz del tiempo es distinta de las creencias tradicionales modernas. [...] critica la concepción del tiempo lineal y como Eliot busca la experiencia del tiempo original” (Ulacia, 1999: 217). Todo esto parece confirmar mi idea de que todas las sociedades, y la nuestra no es una excepción, tienen su propia imagen del mundo, cuyas raíces se hallan en la estructura inconsciente de la colectividad, la cual se nutre por una concepción particular del tiempo. En este sentido y de acuerdo con Paz, la función del tiempo en la formación de la imagen del mundo se debe al hecho de que

[...] los hombres no lo vemos nunca como mero suceder sino como un proceso intencional, dotado de una dirección y apuntando hacia un fin. Los actos y las palabras de los hombres están hechos de tiempo, son tiempo: son un *hacia* esto o aquello, cualquiera que sea la realidad que designen el esto o el aquello, sin excluir a la misma nada. El tiempo es el depositario del sentido (Paz, 1973: 11).

A partir de este razonamiento se nos permite pensar que cada época ha tenido su propia mirada del tiempo, distinta de otras civilizaciones y sociedades, una visión que hace posible la percepción y la comprensión de los hechos y los acontecimientos históricos, al mismo tiempo que es su sello propio e identidad. Unas lo han pensado como eterno retorno, otras como eternidad inmóvil o vacuidad sin fechas, como espiral o línea recta.

Según la opinión de Remedios Ávila, sin una concepción lineal del tiempo, que se opone a la idea del tiempo cíclico, no hay progreso y, por lo tanto, “la razón no es una fuerza sin dirección y sin origen, es un principio de movimiento ordenado, progresivo y lineal” (Ávila, 1999: 32), lo que supone un determinado sentido del tiempo que, en cierto modo, constituye una concepción opuesta de la postura de Octavio Paz.

Sin embargo, no debemos olvidar que en la percepción de Paz existe un tiempo histórico y otro poético.<sup>7</sup>

Contemplando los problemas contemporáneos, que no son solamente estéticos sino también éticos y morales, Paz sostiene que el ser humano debe encontrar un nuevo espacio sagrado, que sea el sitio de convergencia entre la poesía y la comunión. Poesía, en el sentido del valor permanente de la literatura, a modo de las antiguas mitologías y como intermediario indiscutible entre el pensamiento y la sensibilidad, por un lado y, por otro, entre la conciencia y la sinrazón. A modo de Kant cree que la imaginación es el poder “esencial del alma”, la condición a priori del conocer, por eso afirma que la imaginación es la “facultad que convierte a las ideas en símbolos y a los símbolos en presencias” (Paz, OC, 1: 377), esto es, en otra forma del Ser. Esta otra forma del Ser es el Ser sagrado, pero no desde el punto de vista de la religión sino como una intuición de ciertos valores estimados supremos, imaginados y realizados en la existencia y las relaciones entre los hombres.

Vimos anteriormente que entre las características del juego existe una de mayor ímpetu: la abstracción del curso de la vida corriente. Provisionalmente aquí se podrá demarcar un espacio cerrado para un Ser en culto, incluyendo para él una significación suprema. Volviendo a los antiguos, el lugar especial que le otorgaban a ese Ser era un escenario especial, sagrado. El hechicero, el vidente, el mago, el sacrificador se encerraban en este espacio consagrado para el rito. Desde este punto de vista el poeta o el orador desempeñaba un papel importante, siendo el portavoz en la fiesta sacral. De tal manera, “del poeta-vidente se van destacando poco a poco las figuras del profeta, del adivino, del mistagogo, del poeta-artista y, también, la del filósofo, el legislador, el orador, el demagogo, el sofista y el retórico” (Huizinga, 1972: 154).

Resulta claro entonces por qué decimos que el poeta habla de cosas que a la vez son suyas y son de la comunidad. La principal labor que lo determina como tal, de revelar al hombre experiencias trascendentales se realiza, en primera instancia, a partir de la selección de los hechos y, pos-

teriormente, transformando sus propias experiencias en algo excepcional a través de las imágenes convertidas en símbolos. Esto se hace posible porque en el poema las imágenes adoptan realidades opuestas entre sí, convirtiéndolas en una revelación trascendente y “esa revelación es el significado último de todo poema y casi nunca está dicha de manera explícita, sino que es el fundamento de todo decir poético” (Paz, 1972: 189).

Desde luego, el poema no es contar una historia, por lo tanto, la realidad del acontecimiento da paso a la revelación de una realidad personal, la cual ocurre dentro de un tiempo arquetípico que evoca las experiencias de toda una época y, de este modo, consigue identificar la voz del poeta con la de los otros. Todas las destrezas particulares del poeta no son otra cosa que un diálogo y un juego con sus propios “espíritus”, pero basta con colocarlas en un determinado ámbito de cierta comunidad dominada por los mismos impulsos y excitaciones para que se conviertan en fenómenos sociales. Por eso decimos que la voz poética es la que refleja un tiempo y un espacio donde las experiencias existen para siempre y el acaecimiento estético ya no será un objeto en el espacio y el tiempo, sino una acción, un proceso y una experiencia arquetípica.

## **2. La fiesta: posibilidad de comunión**

Los llamados a la poética para restablecer las coincidencias entre lo profano y lo sagrado, la nostalgia y la utopía, el juego y la cultura, parecen tener una gran relevancia no únicamente en los estudios literarios, sino en el pensamiento contemporáneo en general. Pensadores desde diferentes áreas del saber: la etnología, la antropología, la filosofía, la teoría literaria, entre otras, se desenvuelven para encontrar las respuestas a aquellas preguntas cuya resolución lógica no siempre resulta adecuada. Dentro de dicha búsqueda, continuamente descubren que la propia cultura humana ha nacido en el juego y como juego. Desde luego que el juego originario ha sido una actividad sagrada pero, en su carácter hierático, se mantiene en la frontera de la

fiesta, la risa, las bromas (recordemos las comedias de Aristófanes dedicadas a Sócrates y Eurípides, como ejemplo), el carnaval y las mascaradas.

En su ensayo *Lo sagrado y lo profano*, Mircea Eliade formula una idea de la fiesta que tiene que ver con la repetición del acto de la creación del mundo por los dioses, lo que constituye el calendario sagrado del conjunto de todas las fiestas involucradas. Por lo tanto, “una fiesta se desarrolla siempre en el tiempo original. Y precisamente es esta reintegración del tiempo original y sagrado lo que diferencia el comportamiento humano durante la fiesta del comportamiento de *antes* o de *después* de ella” (Eliade, 1998: 65), es decir, es el momento en el cual el hombre religioso se sumerge en el otro tiempo y reemprende el camino ya trazado por sus ancestros para reencontrarse con ellos en el *ilud tempus mitico*.

También Roger Caillois se une a la idea de que la fiesta es una actualización de los primeros tiempos del universo, “de la era original eminentemente creadora que ha visto a todas las cosas, a todos los seres y a todas las instituciones plasmarse en su forma tradicional y definitiva” (Caillois, 2006: 108), cuando nuestros antepasados vivían en una época relatada y conocida sólo por los mitos. En este análisis del “Gran Tiempo” resalta la observación que el tiempo mítico, manifestación de la “era primitiva”, es tanto pasado como presente y futuro, es decir, es al mismo tiempo un periodo y un estado, a la vez que el Caos y la Edad de Oro. Se trata, pues, de las dos caras de una misma realidad imaginaria, la “de un mundo sin norma del que habría surgido el mundo ordenado en el que viven actualmente los hombres” (Ibid: 111). Desde mi perspectiva, en estas consideraciones Caillois va más allá de una inmediata interpretación mítica, como parece a primera vista, y alude al modo dual de vivir la realidad existente, esto es, por un lado la alegría compartida con los otros miembros de la comunidad: días consagrados a la fiesta, al descanso, a la diversión, que incluye la danza, el canto y todo tipo de excesos hasta el agotamiento, lo que en fin es la ley misma de la fiesta. Pero está el otro lado, el de la pesadumbre y las limitaciones, de la vida ordinaria y monótona, del trabajo y las enfermedades, que termina con la muerte, pero que también incluye el principio de la fiesta.

Es importante señalar que la conexión entre estos dos lados de la vida auténtica es en realidad la dialéctica de la fiesta, dado que, como bien se sabe, el hombre en su depresión y en su alegría necesita del otro para compartir sus vehemencias. Como bien apunta Caillois, el individuo aislado en su propia hostilidad, respecto a la sociedad, está forzado a vivir “por su cuenta y a *individualizar* los valores esenciales de la vida afectiva que, significados en mitos y vividos en las fiestas rituales correspondientes antiguamente han tenido peso y medida en las agrupaciones sociales” (Caillois, 1988: 148). En definitiva, el hombre apartado de los demás es un hombre solitario, lo que para nada significa que es un individuo afligido o falto de valores, es sólo un ser que, por una u otra razón, se ha sumergido en un mundo propio, en su voluntaria o involuntaria soledad.

Precisamente este es el tipo de ser humano en la época contemporánea con quien se encuentra y a quien enfrenta Octavio Paz. Se puede explicar entonces por qué en *El laberinto de la soledad* nos dice que la fiesta es mucho más que una celebración, es más,

No celebra, sino *reproduce* un suceso: abre en dos al tiempo cronométrico para que, por espacio de unas breves horas inconmensurables, el presente eterno se reinstale. La fiesta vuelve creador al tiempo. La repetición se vuelve concepción. El tiempo engendra. La Edad de Oro regresa (Paz, 1993 b: 228).

Uno de los problemas que plantea Paz es el estudio de la relación entre el tiempo y la fiesta, incluyendo también la cuestión mítico-religiosa de la poética pero, sobre todo, destaca su sentido estético que desde el pensamiento romántico y, especialmente, en el *Discurso sobre la mitología* de Schlegel, se vincula con la poesía “y el infinito poema mismo que guarda los gérmenes de todos los demás poemas” (Schlegel, 1994: 118). Dicho poema, en el pensamiento del filósofo idealista, se enlaza con la figura de Dionisos y las fiestas en su honor, que él comprende como la máxima expresión artística por aglomerar poesía, canto y danza, el acto de crear por excelencia. En la tradición romántica, opina Argullol, “Dionisos penetra en la furia poética del *Sturm und Drang*, convirtiéndose en el símbolo mí-

tico de una creatividad primaria, frondosa, desordenada” (Argullol, 2008: 279) porque, como ninguna otra divinidad, encarna en su totalidad el genio romántico, incluida esta profunda sensibilidad que necesita del contrapeso de los principios contrarios para mantenerse equilibrada; se trata, por un lado, del éxtasis del vino y de la embriaguez de la fiesta con todos sus excesos y, por otro, del ocultamiento detrás de la máscara, del engaño, de la locura, del sufrimiento y de la violencia, de la pérdida del yo al despertar de la borrachera y al encontrarse con la realidad.

De nueva cuenta nos topamos con un rasgo característico del juego; en esta ocasión se trata de una acción que se desarrolla dentro de un cerco limitado por el espacio y el tiempo, pero externa a la esfera de la utilidad material. En breve, es el estado de ánimo próximo al entusiasmo porque en el momento de la fiesta todo retorna diferente, los jugadores cambian de parecer olvidando su rango social y transformándose en “vivas, aunque efímeras, representaciones. Y todo pasa como si no fuera cierto, como en los sueños” (Paz, 1993b: 55), es decir, se presenta la ocasión apropiada para dejarse abandonar en el tiempo, en el olvido y hacer de la razón y el sueño un todo. Esta es por excelencia la esencia de la fiesta, independientemente si se tratara de festejo religioso o cívico.

Hecha esta salvedad hemos llegado ya cerca de un campo al que creo podemos integrar dentro de la categoría del juego, a saber, que lo festivo no siempre es idéntico a lo alegre, sino también existe como sentimiento sombrío de la fiesta. Dentro de esta categoría la música puede emerger un factor detonante para reforzar la sensación de tragicidad y alcanzar lo sublime al máximo, como ya lo habían percibido los románticos y posteriormente Nietzsche y Wagner.

Si seguimos atentamente este proceso en *El nacimiento de la tragedia*, descubriremos la finalidad que persigue el coro ditirámico, como “un coro de transformados que se expresa apolíneamente” (Nietzsche, 2010: 87). Esto significa que, por un lado, al menos en los inicios de la tragedia con Esquilo, los artistas del coro bailaban y cantaban en estado de éxtasis, teniendo por tarea contagiar y estimular al público para que

éste alcance la contemplación del “uno primordial”. Por otro lado, el coro dionisiaco realiza su descarga en un mundo apolíneo de imágenes y, como lo señala Paz, es por esto que “se expresa apolíneamente”. Necesariamente los códigos son apolíneos puesto que nada se puede representar fuera de la apariencia, mientras la influencia y la energía son dionisiacas y la representación simbólica es apolínea, como lo intuía Nietzsche.

Pues bien, realmente el coro, tal como lo percibía Schiller, era un “concepto universal”, “un único personaje ideal” que se extendía en representación de las acciones de lo pasado, lo presente y lo futuro, “sobre tiempos y pueblos lejanos, sobre lo humano en general, para sacar las enseñanzas importantes de la vida y pronunciar las lecciones de la sabiduría” (Schiller, 1991: 246). En consecuencia, el papel del coro era educar y enseñar y lo hacía acompañándose con el canto, de modo que toca las cuerdas más delicadas de la sensibilidad humana y con esta fuerza poética consigue lo mismo que el conocimiento empírico.

El mismo efecto consigue Wagner con revolucionar el teatro de la ópera. Su proyecto de reforma incluye, entre otras cosas, cambios en la expresión y el significado del arte operístico, orientado a partir de él a servir no sólo al lujo y a la distracción, “sino que debe dar también impulsos progresistas, democráticos” (Safranski, 2014: 235). Interesado en la idea de “una nueva mitología de la razón”, como los idealistas alemanes, Wagner pretende componer “un mito revolucionario”, que concluye con la ópera *El anillo de los Nibelungos*, en 1874.

Como se afirmó anteriormente, el origen de la tragedia y de la comedia se hace patente en el juego del coro, donde los artistas disfrazados con atuendos fálicos y con máscaras de animales constantemente se dirigen a los espectadores burlándose de ellos<sup>8</sup> y provocando su ira. Lo cierto es que, independientemente de su fondo trágico o animado, el sentimiento festivo está presente en todas las celebraciones desde la antigüedad y hasta la fecha, y a modo de las fiestas dionisiacas la conmemoración se acompaña con bebidas abundantes que, según Paz, hacen desaparecer, en muchas ocasiones, “la noción misma de Orden”, lo que hace posible el

regreso del caos. Es tan así, que “el individuo respetable arroja su máscara de carne y la ropa oscura que lo aísla y, vestido de colorines, se esconde en una careta, que lo libera de sí mismo” (Paz, 1993 b: 55).

Esta conducta, en realidad, no es sólo el gozo de la liberación instantánea para rebasar la soledad o la celebración convertida en motivo de borrachera, es al mismo tiempo una forma de protesta y de rebelión; en primer lugar, en contra de las prohibiciones que uno mismo se impone y, en segundo, en oposición a los esquemas consignados por la sociedad. Las múltiples experiencias que se viven en la fiesta hacen revelar la otra persona que se esconde en cada uno de los participantes; cada uno se transforma en el otro que desea que los demás vean en él y, así, lo real y lo imaginario se fusionan en un juego carnavalesco<sup>9</sup> de fantasía, lo que, por otro lado, provoca una situación de locura, una teatralización del humor, capaz de invertir la seriedad en un elevado estado de risa. La risa de los participantes en la fiesta topa y, muchas veces incluso, se confunde con la burla de la moral, de las costumbres, del poder, de la religión, es decir, la risa ahora se suelta libremente en contra de aquellas cosas que normalmente asustan o angustian para que entre en vigor el juego de inversión de las posiciones y de las tesituras, lo que permite ironizar y ridiculizar el sistema cerrado de la máquina social, gobernado por el dictado de la utilidad y de la razón instrumental.

Sin embargo, para comprender el comportamiento del hombre dentro del mundo en el que desarrolla su creatividad festiva, no debemos perder de vista que la celebración no se caracteriza únicamente por su tono festivo sino que se mueve también por un impulso propio del ser humano, que es la imaginación artística, esta otra forma de celebrar silenciosamente la fascinación y el arrobamiento por las cosas que nos rodean. Esto explica por qué en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche liga los dos inicios fundadores de la cultura occidental, el dionisiaco y el apolíneo, presentes desde la antigüedad clásica, los compara, los confronta y de esta equiparación extrae todas las fuerzas constitutivas del posterior desarrollo de la cultura europea.

### 3. ¿La creación del poeta es juego?

En la disputa entre el *logos* y el *mythos*, iniciada por los griegos, Paz entra con una propuesta, inspirada por los románticos alemanes que le dan un nuevo cuerpo a la idea de creación poética. Se trata de la creencia de que es posible combinar el saber científico con la actitud poética como una opción de fusionar los contrarios y abolir la tensión entre ambos en la sociedad moderna. En este caso es inevitable la pregunta: si la nueva poesía persigue objetivos diferentes, pero su finalidad es conseguir los mismos resultados que la ciencia sólo que utilizando sus propias herramientas, ¿entonces se podría considerar un juego?

Nos recuerda Huizinga que “la epopeya pierde su vínculo con el juego en cuanto no se recita ante la sociedad en fiesta y se destina a la simple lectura. Tampoco la lírica se comprende apenas como función lúdica cuando ha perdido su contacto con la música” (Huizinga, 1972: 183). De lo dicho se puede deducir que toda invención, alejada de un público que la pueda disfrutar y apreciar, siendo una representación que no está en movimiento, no merece determinarse juego.

Con esta lógica, de todas las artes verbales únicamente las obras dramáticas, incluidas las producciones musicales, pueden jugarse porque solamente ellas conservan su cualidad de ser una acción. Mas no se trata tan sólo de repetir patrones ya establecidos, independientemente de que aquellos han permanecido intactos y han funcionado satisfactoriamente a lo largo de los siglos. A medida que las sociedades se desarrollan y avanzan históricamente, los fenómenos culturales no permanecen intactos, ellos también evolucionan y perfeccionan sus formas, a tal grado que en cualquier época el ímpetu lúdico puede hacerse valer, eso sí, bajo nuevas apariencias y reglas de diferente tenor. Con toda razón entonces aceptaremos la opinión de Octavio Paz, según la cual las sociedades contemporáneas necesitan un nuevo fundamento moral a base de creaciones inusitadas, correspondientes con la nueva forma de ser de los individuos y de las colectividades en general, tomando en cuenta el hecho de que en ninguna

parte del mundo, incluidas las civilizaciones más tradicionales, se puede conservar intacta la forma original del noble juego con las palabras.

Debemos agregar otro punto importante, el hecho de que a partir del modernismo, sobre todo en Iberoamérica y a lo largo del siglo XX, ha cambiado el objeto principal del poema; ahora su meta es la crítica del lenguaje, una forma drástica y violenta de acusación de la realidad.<sup>10</sup> En este instante será justa la pregunta: ¿cómo justificar la palabra del poeta que, por un lado, destruye y, por otro, construye otro lenguaje?

Consideraremos ahora que se trata de una experiencia que encierra en sí la negación: por un lado, destrucción de la palabra y su significado, por otro, palabra que busca el sentido en otra palabra. Con esto se puede deducir que el habla del poeta, tomando en cuenta las intuiciones de Paz, no es un decir la verdad. Las imágenes creadas por el poeta no dicen ni verdades ni mentiras, dicen lo posible y lo imposible, lo que podría haber sucedido o podrá suceder, dado que es un constante ir y venir que se desliza por el significado de las palabras con la esperanza de lograr la *verdadera verdad*. Esto hace sospechar el papel individual que le otorgamos al poeta, porque él mismo prevalece si la poética se manifiesta a través de él: una poética que es la voz del otro, “la otra voz”, tal como lo creía Paz, y que trae consigo los dones de los dioses huidos, que esbozaban el camino hacia la realidad anhelada.

Con esto de nuevo regresamos a la idea previa de nuestro autor de que el mito y el poema son una y la misma cosa y que la realidad no es más que un estado y una percepción de las cosas: una realidad trascendente, que sólo es posible desde el decir poético, porque, como varias veces lo menciona, el decir poético dice lo indecible y es el único capaz de penetrar en las profundidades del ser mismo. Con respecto a esta opinión, estimamos que el poeta desempeña un papel de suma importancia en la sociedad: de ser el portavoz oficial de toda la comunidad, convirtiendo el lenguaje cotidiano en un poder más vigoroso que cualquier otro y, aunque la fuerza de sus palabras e ideas es fugaz y él sabe que aquellas durarán mientras subsiste su fuerza lingüística, no duda en hacerlas pre-

sentes. En este caso estamos hablando de un acto serio de y con las palabras, mismo que se aleja drásticamente del acto del juego, sobre todo asemejándose al alegato científico.

Otra y distinta será la interpretación del poema como juego. Acorde con Paz, el poema se resiste a ser interpretado y se vuelve escritura indescifrable, porque goza de una gran libertad en el uso de la palabra. En *El arco y la lira*, el poeta mexicano observa que el intento de explicar un poema significa recrearlo, otorgarle otro sentido, y esto llevará a su anulación como acto de conocer, por ende, será otro poema, diferente del poema original y, entonces, estaremos hablando de dos creaciones distintas. Aun así, la pregunta de la realidad única del poema no queda resuelta. Recurriendo a la opinión de Josu Landa, nos damos cuenta de que “la realidad del poema no se sustenta en un soporte ontológico único y fijo. Al contrario, dicha realidad descansa en un complejo haz de elementos, procesos y situaciones” (Landa, 2002: 73) que pueden ser tanto procesos inherentes a la creación poética como externos a ella.

Por otro lado, también es cierto que la comprensión ontológica reconoce la transigencia del pensamiento simbólico, mismo como una necesidad poética que exige una hermenéutica, es decir, una captación de la cosa en sí misma y a partir de sí misma, sin restricciones ni fragmentaciones. Entonces, la realidad del poema se debe buscar en la naturaleza dual de las palabras, que no es otra cosa que el juego con las analogías, de otro modo, diría Paz, rompiendo el orden de las analogías, el hombre se enfrentaría a la “no significación del mundo” y a la desunión entre las palabras y las cosas.

## Conclusiones

A través de los símbolos, las ideas en el poema adquieren un significado especial tanto para el poeta como para el lector, convirtiéndose en un ejercicio que perpetúe cada vez que despierten en la memoria del lector. Precisamente estos recuerdos constituyen una nueva y positiva característica

del juego como la actividad noble de reunir las prácticas ya vividas (real o imaginariamente) y transformarlas en experiencias de vida que de manera inmediata cristalizan en estructuras culturales. Una vez que las palabras del poeta se implanten en la conciencia de la comunidad se convierten en memoria colectiva. La posibilidad de repetición convierte al lenguaje en una actividad lúdica altamente desarrollada que, igual que en la competición, cada vez que se ejerce aumenta su perfección y la posibilidad de persuadir.

Lo anteriormente dicho implica la certeza de la idea de que el poeta, como ser social, es también un ser moral. Esto quiere decir que, como ser moral, no sólo goza de los privilegios propios de todos los miembros de la sociedad, sino que como individuo se debe ubicar entre exigencias y deberes tanto de carácter real como ideal. De aquí se deduce que la conciencia humana no es sólo la conciencia de ser, sino de un deber ser que sirve, conforme con Paz, como puente entre el mundo de la realidad y los valores.

## Notas

<sup>1</sup> Para la traducción al inglés he escogido el vocablo *play* y no *game*, basándome en el estudio de Huizinga “El concepto de juego y sus expresiones en el lenguaje”, en: *Homo ludens* (1972:58) y en el fragmento de Shakespeare anteriormente citado, de la obra *As You Like It*.

<sup>2</sup> Cfr., Jauss, H. R. (2002), *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona, Paidós Ibérica.

<sup>3</sup> Sobre este tema véase mi artículo “La experiencia poética como conciencia crítica neorromántica en Octavio Paz”, en Revista *Valenciana*, Núm. 18, julio-diciembre 2016, estudios de Filosofía y Letras, Universidad de Guanajuato, pp. 67-91.

<sup>4</sup> A lo que alude Octavio Paz es a la idea romántica, con un fuerte enraizado de naturaleza presocrática. Cfr. Argullol, *op. cit.*

<sup>5</sup> Octavio Paz piensa la *poiesis* en el amplio sentido que le otorgaron los clásicos griegos (desde Platón: Cfr. *El Banquete*), como el elemento productivo de la tradición estética, placer producido por la obra hecha por uno mismo o por la conciencia productiva que crea un mundo como su propia obra, que define la manera de vivir de los seres humanos, su forma de ser y de hacer.

<sup>6</sup> Cfr. Hegel, G.W.J. (2005), *Poética*, Buenos Aires, Carybe.

<sup>7</sup> El sentido del concepto histórico se fija en el futuro y de aquí que la Historia se llame a sí misma Progreso. Paz piensa el concepto de tiempo poético arraigado a la visión romántica, en su carácter transformador y como un gran deseo infinito, aparte como sucesión de instantes que no pueden detenerse. Cfr: *El arco y la lira*, op. cit., pp. 245, 343, por ejemplo.

<sup>8</sup> Vale recordar que en la tradición griega la palabra *yambo* “significó, al principio, burla o broma, con especial relación a los cantos públicos de insulto y escarnio que formaban una parte de las fiestas de Deméter y Dionisos”, cfr. Huizinga, op. cit., p. 93.

<sup>9</sup> La influencia determinante del carnaval sobre la literatura, no como fenómeno literario sino como una forma de espectáculo sincrético con carácter ritual, complejo y heterogéneo, tiene muchas variantes de acuerdo con las épocas, los pueblos y los festejos determinados. Para ver detalles sobre el tema, cfr. Bajtín M. (1986), *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 172-176.

<sup>10</sup> Para una información más profunda en el tema, Cfr: Perus, F. (1992), *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*, México, Universidad Veracruzana (Cuadernos del CILL)/Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias/Instituto de Investigaciones Humanísticas; cfr. también: Castillo, H. (1974) (introducción, selección y bibliografía), *Estudios críticos sobre el modernismo*, Madrid, Gredos.

## Referencias

- ARGULLOL, Rafael (2008), *El héroe y el único. El espíritu trágico del romanticismo*, Barcelona, Acantilado.
- ÁVILA, Remedios (1999), *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica.
- BAJTÍN, Mijail (1986), *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CAILLOIS, Roger (2006), *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, Ernst (1997), *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CASTILLO, Homero (1974), *Estudios críticos sobre el modernismo*, Madrid, Gredos.
- ELIADE, Mircea (1998), *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- HEGEL, G.W.F. (2005), *Poética*, Buenos Aires, Carybe.
- HORKHEIMER, Max; Adorno, Theodor (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- HUIZINGA, Johan (1972), *Homo ludens*, Buenos Aires, Emecé Editores.

- JAUSS, Hans Robert (2002), *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- KOZLAREK, Oliver (2014), *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*, México, CONACYT/Siglo XXI.
- LAFAYE, Jacques (2013), *Octavio Paz en la deriva de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LANDA, Josu (2002), *Poética*, México, Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, Friedrich (2010), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Edaf.
- PAZ, Octavio (1966), *Puertas al campo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_ (1972), *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1973), *El signo y el garabato*, México, Joaquín Mortiz.
- \_\_\_\_\_ (1993a), *Itinerario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1993b), *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1994), “Los hijos del limo” y “La otra voz”, en *La casa de la presencia. Obras completas*, t. 1, México, Fondo de Cultura Económica.
- PERUS, Françoise (1992), *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*, México, Universidad Veracruzana (Cuadernos del CILL)/Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias/Instituto de Investigaciones Humanísticas.
- RUY Sánchez, Alberto (2013), *Una introducción a Octavio Paz*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2009), *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets.
- SCHILLER, Friedrich (1991), *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos.
- SCHLEGEL, Friedrich (1994), *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza.
- ULACIA, Manuel (1999), *El árbol milenario. Un recorrido por la obra de Octavio Paz*, Barcelona, Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores.



Recepción: 25 de febrero de 2018

Aceptación: 9 de julio de 2018

*Dossier*



# PRESENTACIÓN AL *DOSSIER*: FENOMENOLOGÍA DE LA INSTITUCIÓN

Mariana I. Larison

Más de un siglo después de que Durkheim definiera la Sociología a partir de la noción de institución, y varios otros desde que Hegel la opusiera a la desencarnada norma abstracta bajo el término alemán *Sittlichkeit* —esta vida subjetiva que existe en y más allá del individuo en la familia, la sociedad civil y el Estado—, este fenómeno continúa marcando el destino de las ciencias humanas y de las filosofías que reflexionan sobre la compleja articulación que supone la vida en común.

En nuestros días, vemos la problemática de la institución volver con renovadas fuerzas dentro de las ciencias humanas. Disciplinas tan diversas como la Teoría Política o la Antropología buscan reorientar sus objetos de estudio a través de una redefinición, explícita o no, de la noción de institución y de los conceptos que la articulan. En este esfuerzo podemos enmarcar, por mencionar sólo algunos de los más relevantes, dos de ellos. Por un lado, el intento por superar la tradicional dicotomía, habitual dentro de la tradición sociológica de corte marxista, entre institución social e institución política a partir de la idea de “institución de lo común” propuesta por los teóricos de la política Pierre Dardot y Christian Laval. Por otro, podemos mencionar la propuesta avanzada por antropólogos de la talla de Philippe Descola o Eduardo Viveiros de Castro de un nuevo marco conceptual que rompa la distinción, característica de la metafísica occidental moderna, entre naturaleza y cultura (entendida ésta como el orden de lo *instituido* o de la cultura frente a lo “natural” o innato).

Tomando en cuenta, pues, la actualidad renovada de la problemática de la institución dentro de las ciencias humanas, una perspectiva filosófica que permita establecer un marco conceptual y epistemológico suficientemente sólido para abordarla se impone también con renovados bríos. En efecto, tomando sólo los casos arriba mencionados, ¿en qué sentido es posible hablar de una problemática común en el caso de la institución social o política, de la sociedad y el Estado, por un lado, y en el caso de la naturaleza y la cultura, por el otro? ¿Es lícito, en efecto, considerar que nos enfrentamos a un mismo tipo de fenómeno cuando consideramos la noción de institución para dar cuenta de dimensiones tan diversas de nuestra experiencia? ¿La naturaleza no se define, en sentido estricto, por su oposición al mundo de la acción social y de la praxis política? ¿Es posible desarticular esta oposición sin desarticular la noción misma de institución? ¿No se define acaso lo instituido por oposición a lo innato, a lo no adquirido? Si esto no es así, ¿cómo debemos entender, entonces, la noción de institución y cuál es el campo de nuestra experiencia que este término recubre?

La fenomenología, tal vez la más productiva de las filosofías del siglo xx, intervino con no poca lucidez en la elucidación del fenómeno de la institución. Las reflexiones husserlianas sobre la historicidad de las ciencias deductivas como la geometría, construidas en torno a la noción de *Stiftung*, o relativas a la noción de tradición que la sostiene, son bien conocidas por todos y han dado lugar a diversos desarrollos dentro de la filosofía contemporánea, de Heidegger a Castoriadis o Lefort pasando por Derrida o Merleau-Ponty, por mencionar algunos de los herederos franceses de esta problemática.

Pero, ¿hay un único uso fenomenológico de este término? ¿Cuáles fueron sus usos principales dentro de la escuela fenomenológica? ¿Cuál es su origen en el pensamiento de Husserl? ¿Cuáles son sus transformaciones semánticas y conceptuales desde la noción alemana de *Stiftung* hasta la latina *institutio*? ¿Cuál es la relación que este término guarda con la noción de institución que encontramos en las ciencias sociales? ¿Se

trata en todos los casos de un mismo tipo de fenómeno o de problemáticas que, sólo por accidente, refieren a un nombre común?

Pues bien, el presente *dossier* busca profundizar en algunas de estas preguntas a partir de un acercamiento filosófico-fenomenológico del concepto de institución. Por una parte, el artículo de Francisco Diez Fischer indaga los orígenes del término alemán *Stiftung* y la relación que este origen mantiene con el uso fenomenológico-husserliano del mismo. Una completa presentación se ofrece, en este sentido, de las fuentes teológicas de dicha noción dentro de la tradición protestante alemana y de la dimensión ética –pocas veces señalada– que mantiene en la obra husserliana. Por otra parte, el trabajo de Roberto Walton ofrece un amplio y completo panorama del modo en que las nociones de *Stiftung* y de institución han sido utilizadas dentro de la escuela fenomenológica (de Merleau-Ponty a Husserl pasando por Patocka, Henry o Ricoeur, entre otros), poniendo de relieve así la riqueza que este concepto adquirió dentro de la fenomenología pos-husserliana. Finalmente, el artículo de Mariana Larison muestra la relación del término institución, esta vez en su acepción latina, con la tradición del pensamiento social francés, y el modo en que esta tradición se conjuga, finalmente, con la perspectiva fenomenológica a través de la traducción y el uso que Merleau-Ponty hizo del mismo.

Una aclaración es con todo necesaria: que el objeto de este *dossier* sea la presentación de la problemática de la institución desde una perspectiva filosófico-fenomenológica no implica, sin embargo, que el público al que está dirigido sea el lector exclusivamente filósofo. Por el contrario, es una de las ideas principales que guían las investigaciones aquí reunidas la de que el problema de la institución convoca, desde su sentido mismo y por los avatares de su historia, a una tarea hermenéutica de carácter interdisciplinario, nutrida de disciplinas y tradiciones diversas, sin las que la potencia productiva de este concepto no podría comprenderse. Es pues al lector interesado en la problemática de la institución a quien estos textos se dirigen, con la expectativa de colaborar en un debate mayor dentro del campo de las ciencias del hombre.



# GENEALOGÍA DE LA NOCIÓN DE *STIFTUNG*: SUS ANTECEDENTES TEOLÓGICO-REFORMISTAS EN HUSSERL

Francisco Díez Fischer  
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales  
Universidad Católica Argentina  
Universidad Austral

## Resumen/*Abstract*

El presente trabajo pretende desarrollar una genealogía –en el sentido fenomenológico del término– de la noción de *Stiftung* utilizada por Husserl con el fin de clarificar sus antecedentes histórico-semánticos. En la primera parte del trabajo, examinaré el actual sentido legal de *Stiftung* en alemán. En el punto II retomaré análisis recientes que muestran la influencia de ese sentido en los usos husserlianos. En el punto III indagaré otros sentidos históricos de *Stiftung* que ya no están en uso, pero que en el siglo XVI estaban vinculados a discusiones teológicas en el contexto de la Reforma protestante. Finalmente en el punto IV analizaré la influencia de esos antecedentes en Husserl. En esta genealogía, la institución de la vida ética que Husserl desarrolla en los artículos publicados en la revista japonesa *The Kaizo (Renovación)* será clave para preguntar regresivamente sobre los antecedentes operantes. La hipótesis de este trabajo es que esos textos éticos ofrecen indicios del sentido teológico y uso reformista de *Stiftung*.

**Palabras clave:** *Stiftung*, *Urstiftung*, fenomenología, protestantismo, teología.

## Genealogy of the notion of *Stiftung*: its theological-reformist background in Husserl

The aim of this paper is to develop a genealogy –in the phenomenological sense of the term– of the notion of *Stiftung*, as used by Husserl, in order to clarify its historical-semantic background. In the first part, I examine the current legal sense of *Stiftung* in German. In section two, I review some recent analyses of this term that reveal the influence of this meaning of *Stiftung* in Husserl's usage. Section three explores other historical meanings of *Stiftung* that have fallen into disuse, but were linked to theological discussions in the context of the Protestant Reformation in the sixteenth century. Finally, in part four, I analyze the influence of these antecedents on Husserl. In this genealogy, the institution of ethical life that Husserl developed in articles published in the Japanese journal *The Kaizo (Renewal)* are the key to clarifying, regressively, the operative background. The hypothesis of the paper is that those ethical texts offer clues to the theological meaning and reformist use of *Stiftung*.

**Keywords:** *Stiftung*, *Urstiftung*, phenomenology, Protestantism, theology.

### Francisco Díez Fischer

Es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2012). Profesor titular de *Antropología Filosófica* en la Universidad Católica Argentina y de *Fenomenología y Hermenéutica* en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales; ambas en las carreras de Licenciatura en Filosofía. Profesor de Posgrado de *Fundamentos de Antropología* en Especializaciones del área de la Salud en la Universidad Austral. El presente trabajo se desarrolla en el marco del proyecto de investigación PICT 0172-2015 “La institución en debate: un acercamiento fenomenológico”.

En el año 2007 el filósofo serbio Petar Bojanić publicó un artículo “Instituir e instituir originariamente (*stiften, urstiften*). Los primeros lectores y traductores de Husserl en Francia. Un posible origen de la filosofía continental”. Allí sostenía que el término husserliano de *Stiftung* y sus variantes *Urstiftung*, *Nachstiftung*, *Neustiftung* y *Endstiftung*, junto con los verbos de los que proceden (*stiften/urstiften*), eran poco conocidos entre los lectores coetáneos de Husserl, ya que después de su muerte en 1938 sólo se podían encontrar en sus manuscritos inéditos conservados en los Archivos Husserl de Lovaina. Su tesis era que, a través de aquellos franceses que consultaron los Archivos y tradujeron *Stiftung* por *institution*, se generó tal influencia y recepción de Husserl en Francia que es posible afirmar de ese hecho que “fundó” o “instituyó” la filosofía continental.<sup>1</sup> Su propuesta es interesante en razón de la pretensión originaria de la fenomenología de Husserl de fundar la filosofía como una ciencia estricta que renueve el impulso y sentido para una tradición europea agotada; pretensión de institución que se habría cumplido a través de la traducción y recepción de la palabra misma que la nombra.

A pesar del interés que despierta su tesis, los antecedentes histórico-semánticos sobre los que se apoya requieren ser examinados en profundidad. Bojanić remite la etimología de *Stiftung* a la línea semántica que comparte con el verbo latino (*in*)*statuo* y sus derivados sustantivos *status* e *institutio*.<sup>2</sup> Apoyándose en esa raíz común y en la eficacia de su novedosa traducción, afirma que *Stiftung* “tiene una rica y fértil tradición político-jurídica en Francia” (2007, p. 239) a partir de la cual se revela “la tarea de la filosofía de instituir, de generar la comunidad y de regenerarla” (p. 244).<sup>3</sup> El problema de esta inserción en la tradición francesa es que no está acompañada por un examen detallado de la tradición que *Stiftung* tiene en su idioma original, lo cual es conveniente si —como pretende en su trabajo— se quiere conocer algo de la intención de Husserl al usar

esta palabra.<sup>4</sup> En alemán, ¿son los sentidos provenientes de la tradición político-jurídica el fundamento histórico más rico y fértil sobre el que se apoya *Stiftung*? ¿Hay otros antecedentes o tradiciones en esta noción que puedan aportar algo a esa tarea de la filosofía o a su institución como filosofía continental? Dicho de otro modo, antes del impacto que tuvo su traducción francesa como *institution*, ¿hacia dónde conduce la pregunta regresiva (*Rückfrage*) sobre la historia conceptual de *Stiftung* en Husserl?

Asumiendo estas cuestiones como punto de partida, el presente trabajo tiene por objetivo desarrollar una genealogía —en el sentido husserliano del término— de la noción de *Stiftung* con el fin de clarificar sus antecedentes histórico-semánticos. En el punto I analizaré el sentido legal que tiene en la actualidad. En el punto II retomaré análisis recientes que muestran la influencia de este sentido en los usos de Husserl. En el punto III indagaré otros sentidos históricos de *Stiftung* que ya no están en uso, pero que en el siglo XVI estaban vinculados a discusiones teológicas en el contexto de la Reforma protestante. Finalmente, en el punto IV examinaré la influencia de esos antecedentes en los usos husserlianos. En esta genealogía, la institución de la vida ética que Husserl elabora en los artículos para la revista *The Kaizo* será clave en la pregunta regresiva sobre los antecedentes operantes. La hipótesis es que esos textos éticos ofrecen indicios del sentido teológico y uso reformista de *Stiftung* cuando sirvió para discutir contra la Iglesia romana acerca de lo instituido por Cristo en el origen del cristianismo primitivo.

## I

En línea con la tradición jurídico-política francesa a la que pertenece *institution*, cabe reconocer que en el idioma alemán actual *Stiftung* tiene una significación jurídica predominante. El diccionario *Duden* ofrece como su definición: “a) (terminología legal) donación, que se ata a un propósito específico, basado en algo que se promueve; b) Institución

(*Institution*), Instituto o similar, que es financiado por una fundación (*Stiftung*)” (2016). Estos dos significados —el aspecto subjetivo del acto decisorio de fundar como dar o donar algo (por ejemplo, bienes o dinero) con un fin específico y el aspecto objetivo de esa fundación que es la institución que, como resultado instituido de ese acto instituyente, dura en el tiempo— conforman su sentido legal más estricto como “fundación o institución de beneficencia”. Este sentido domina los actuales diccionarios jurídicos alemanes. El *Rechtslexikon*, por ejemplo, define *Stiftung* como “una institución, que con ayuda de un patrimonio, que ha sido establecido por el fundador (*Stifter*), persigue un fin. Las fundaciones sirven por lo general a un fin benéfico y están erigidas en forma privada” (2018); además enumera gran cantidad de términos jurídicos conformados hoy por *Stiftung* a partir de su sentido más general como fundación.<sup>5</sup> Según el *Sistema de referencias de palabras para el idioma alemán en la historia y en la actualidad (DWDS)*, el sentido legal estricto aparece ya en los primeros usos de la palabra entre los años 1350 y 1650.<sup>6</sup> La tesis Núm. 83, que Lutero clava en la Iglesia de Wittenberg en 1517, lo corrobora. Escrita originalmente en latín pero traducida al alemán en 1545, dice: “Del mismo modo: ¿Por qué subsisten las misas y aniversarios por los difuntos y por qué el papa no devuelve o permite retirar las fundaciones (*beneficia-Stiftungen*), instituidas en beneficio de ellos, puesto que ya no es justo orar por los redimidos?” (Lutero, 1965, p. 25). Si bien este uso legal como fundación de beneficencia ya se encuentra desde los inicios de la palabra, se hizo predominante a partir de la centuria 1800-1900.<sup>7</sup> Entre los autores de ese periodo se destacan famosos juristas como Friedrich Karl von Savigny, Paul Laband y Otto Mayer. Una de las causas del predominio se comprende a la luz de la obra de Savigny, *Sistema del derecho romano actual* (1840), que examina las *Stiftungen* con el objetivo expreso de aclarar el significado de la palabra. La necesidad de aclaración reside en que los romanos no tenían un nombre en latín para designar las fundaciones más que el término amplio de *beneficia* (beneficios): “Bajo el imperio del cristianismo las fundaciones, rodeadas de gran favor, reci-

bieron numerosas extensiones y aplicaciones muy varias; bien que en las fuentes del derecho no vemos ninguna palabra genérica que las designe” (1840, p. 262). Savigny ofrece así dos indicaciones importantes sobre la historia jurídica de *Stiftung*. Por un lado, atribuye su creación a la religión cristiana en tanto ésta asignó la caridad como un fin propio de la actividad humana con consecuencias salvíficas, dando lugar a las fundaciones que solían ser consideradas bienes eclesiásticos, atribuidos en propiedad a Cristo, a la Iglesia o al Papa como su jefe visible.<sup>8</sup> Por otro, la carencia de un nombre específico se debía a que ellas no constituían una persona jurídica diferente de quien donaba los bienes y de quien los administraba. El cristianismo romano pretendía indicar así la unidad ideal de sus elementos legales: el compromiso activo del donador y la eficacia salvífica de sus obras benéficas que permanecían en el tiempo y más allá de él. Sin embargo, por esta razón, Savigny ve también la necesidad de aclarar su significado, pues “es costumbre aplicar la expresión *fundación* (*Stiftung*) a muchos de los casos que acabo de enumerar y distinguir, contribuyendo la vaguedad de la frase evidentemente a oscurecer el pensamiento mismo que se procura esclarecer” (1840, p. 269). Se ocupa entonces de definir el concepto de persona jurídica y distinguir sus clases y tipos, separando las naturales y necesarias, como las ciudades y Estados, de las artificiales y contingentes, como las fundaciones y asociaciones. A partir de esas precisiones, el uso legal de *Stiftung* se extendió hasta llegar a ser una tradición predominante en las significaciones ofrecidas por los actuales diccionarios alemanes.

## II

Bajo esta tradición legal, se suele interpretar el uso de *Stiftung* en la obra de Husserl. En *El concepto de Urstiftung de Husserl: de la pasividad a la historia* (2017), Luis Niel muestra cómo su significado jurídico está operando en los usos husserlianos. Con el objetivo de exponer esa pre-

sencia, comienza reconociendo que la traducción de *Stiftung* es difícil pues se trata de un término propio del ámbito jurídico, inusual para la filosofía.<sup>9</sup> Asimismo admite que Husserl no fue el primer filósofo en utilizarlo –por ejemplo, aparece antes en Kant–.<sup>10</sup> Sin embargo, en Husserl adquiere la importancia de ser concepto fundamental, con el cual indica, en diferentes lugares, ideas centrales de su fenomenología. El problema es que no explica los distintos sentidos en que lo emplea, ni ofrece definiciones precisas, lo cual hace necesario examinar sus contextos de uso para ver cómo opera el sentido legal en cada caso. Niel se retrotrae entonces hasta las primeras referencias de alrededor de 1908-1910 y 1915, pertenecientes a los análisis de cómo se instituyen las unidades de sentido en la experiencia y en la constitución del yo como su polo correlativo. En el manuscrito de 1908-1910, Husserl usa *stiften* para indicar que “el acto-unidad instituye (*stiftet*) una unidad de sentido” (*Hua XXXVIII*, p. 323). Esta idea ya anuncia según Niel la influencia de los dos significados legales de *Stiftung* entendida como institución de sentido (*Sinnstiftung*): 1) un acto de fundación como dación o creación de sentido; 2) la fuerza y unidad de la institución de sentido resultante de ese acto que como tendencia sirve de base a experiencias y percepciones futuras con sus nuevos sentidos. Ideas similares, referidas a la institución de la unidad de sentido del yo en la formación de su identidad, se encuentran en el párrafo 29 de *Ideen II*, perteneciente al manuscrito de 1915. Allí *Stiftung* es utilizado para indicar que el yo se capta como idéntico en tanto en sus tomas de posición es consecuente consigo mismo en el sentido determinado por ellas. Toda toma de posición instituye una mención o tema (por ejemplo, una opinión, convicción o querer determinado), si éstos se mantienen, en la sujeción a ellos, el yo se capta como el mismo que ahora es y antes era, de modo que “es ley (*Gesetz*) que toda ‘mención’ sea una institución (*Stiftung*) que sigue siendo posesión del sujeto mientras no se presenten en él motivaciones que exijan un ‘cambio’ de la toma de posición, un abandono de la antigua mención” (*Hua IV*, p. 113). Esa legalidad esencial del yo

se resume en que cada vez que el yo realiza un acto o toma una posición sobre algo se instituye a sí mismo permaneciendo inalterado en su unidad; cambiar de toma de posición es por lo tanto alterar-se.<sup>11</sup> En este contexto, Husserl realiza años más tarde varias incorporaciones del neologismo *Urstiftung*.<sup>12</sup> Por un lado, en el anexo II a ese párrafo 29, escrito posiblemente después de 1924 (cf. *Hua IV*, p. 416), destaca el carácter protoinstituyente de los actos primeros del yo: "(...) todo acto, ejecutado 'por primera vez' (*erstmalig*), es 'protoinstitución' de una peculiaridad permanente que entra a durar en el tiempo inmanente (en el sentido de algo idéntico duradero)". (*Hua IV*, p. 311). Por otro, en el párrafo 60, en el contexto del yo libre y responsable de sí mismo examina qué sucede cuando encuentra en sí pensamientos o sentimientos ajenos, ante los cuales puede ceder de modo pasivo o asumirlos activamente por propia voluntad. En este segundo caso, "ya no tiene el mero carácter de un reclamo al cual cedo, que me determina desde fuera; se ha convertido en una toma de posición que parte de mi yo, no un mero estímulo que va hacia él, y sin embargo tiene el carácter de asunción de algo proveniente de otro yo, de algo que tiene en él su protoinstitución. Un caso similar al de mi esfera egoísta: protoinstitución y reproducción posterior como hábito propio actualizado" (*Hua IV*, p. 269).<sup>13</sup> Estas incorporaciones a *Ideen II* evidencian la creciente conciencia de Husserl respecto a la importancia de *Urstiftung*, tanto por el carácter protoinstituyente que adquiere todo acto que se ejecuta "por primera vez" —en clave legal, por ser acto primero de dación o institución de un sentido, por ejemplo, una opinión o convicción que se instituye por vez primera—, pero también por poder ser asunción de sentidos ya instituidos anteriormente no sólo por el propio yo sino por otros, por ejemplo, al modo de convicciones u opiniones de otros que asumo activamente como propias.

Luego de estas primeras referencias a *Stiftung* y en correspondencia con la datación de las incorporaciones señaladas de *Urstiftung*, la mayor cantidad de usos de estos términos se da durante la década del 20 cuando

Husserl desarrolla su fenomenología genética. En ella se ocupa de los procesos de constitución, referidos a la génesis y transformación de sentidos en la vida histórica de la conciencia, por lo cual, como bien muestra Niel, la condición para su desarrollo implica la posibilidad misma de realizar un camino de regreso hacia las instituciones primeras y originarias que son fuente de sentido en el origen. Husserl afirma por eso que el enfoque genético conlleva la enorme tarea de la “pregunta regresiva (*Rückfrage*), en la génesis instituyente primaria de cada apercepción” (*Hua Mat VIII*, p. 223). También por esta razón en el periodo genético se extiende el uso de *Urstiftung* como proto-institución, es decir, institución de sentido en el nivel primero y más originario que el yo puede alcanzar a través de una investigación regresiva, y van apareciendo sus variaciones correspondientes (*Nachstiftung*, *Neustiftung*, *Endstiftung*).<sup>14</sup> En términos generales, *Urstiftung* refiere al descubrimiento de la pasividad operante, por la cual el momento activo legal de dación de un sentido no surge de la nada sino de un trasfondo motivacional pasado y predado, que es condición de dicho acto en el presente y de su institución resultante como tendencia para nuevos actos futuros.<sup>15</sup> En particular, Niel distingue y examina tres contextos principales de su uso durante el periodo genético: 1) la protoinstitución de sentido en las formaciones sensoriales de la experiencia, 2) en la acción y constitución del yo como sujeto ético, y 3) en la historia como institución intergenerativa; en concreto, en la historia interna de la filosofía.

1) En la génesis de la experiencia, *Urstiftung* refiere a la institución primera y originaria de sentido que, como unidad de validez, configura el horizonte de todas las experiencias presentes y futuras. Siguiendo el camino regresivo, el yo pasa por autorreflexión a través de los contenidos intencionales de su experiencia para encontrar referencias a lo que fue instituido en el curso de experiencias pasadas y que constituye el trasfondo pasivo de su experiencia activa y consciente. Así descubre que los sentidos originarios que fueron instituidos por la primera experiencia no se perdieron, sino que sedimentaron y, junto con las experiencias pasadas, operan en el

ámbito de la pasividad formando una historia de la experiencia presente y configurando la forma-meta (*Zielform*) en la que advienen las experiencias futuras. Siguiendo a Husserl Niel ofrece un ejemplo sencillo. El hecho de saber lo que es una “casa” refiere a las experiencias anteriores que he tenido al percibir casas, de modo que cada vez que veo una nueva casa, esa experiencia presente se remite a la primera institución que he tenido al ver una casa en mi vida y a todas las sedimentaciones de sentido anteriores cuando he visto casas en el pasado. La influencia de las experiencias pasadas en el curso de la experiencia presente se da entonces no sólo como una conciencia activa –pues cuando veo una nueva casa no necesariamente recuerdo (activamente) la primera casa que he visto– sino como resultado de síntesis pasivas operantes en mi experiencia presente de la casa y en la forma en que me dirijo a las futuras experiencias de casas que pueda tener. En resumen, la experiencia activa y consciente en el presente es posible sobre la operatividad del trasfondo pasado pasivo que la motiva desde la génesis de sentido ocurrida en su protoinstitución y que determina el modo de darse de las experiencias futuras. Aquí la idea de fondo refiere para Niel al sentido legal, pues indica que la primera experiencia “está fundada en un acto institucional, que constituye la ‘validez’ de todas las experiencias venideras. En ese sentido, Husserl se refiere a *Urstiftung* como el origen de la validez (*Geltung*)” (p. 145). Anticipado en el manuscrito de 1908-1910, el sentido legal de ese acto de protoinstitución de sentido aparece en los manuscritos-C (1929-1934) como acto de “poner en validez” (*In-Geltung-Setzen*) o su opuesto “poner fuera de validez” (*Außer-Geltung-Setzen*) (cf. *Hua Mat VIII*, p. 43). Eso significa, tal como explica Husserl en otro texto de principios de los años 20, que *Urtiftung* es la primera puesta en validez de un sentido que luego permanece a lo largo del tiempo: “*La primera validez instituye (stiftet) un horizonte de validez persistente. Ahí reside la posibilidad de actos que tienen el carácter de reactivaciones de las proposiciones de actos anteriores (...)* Ésta no es una posibilidad vacía, sino que se expresa aquí una *propiedad fundamental de la vida de la conciencia. Urstiftung, Nachstiftung, etc.*” (*Hua XXXIX*, pp. 1-2). Esta propiedad im-

plica distintos tipos de *Stiftung*, pues la *Urstiftung* como validación primera puede cambiar, por ejemplo, al perder fuerza y ser desechada, tal como sucede en la experiencia de cambiar de opinión o convicción. Eso no implica que necesariamente desaparezca, pues persiste operante en el ámbito de la pasividad, donde puede ser renovada o restaurada por un acto de *Nachstiftung* (re-institución), es decir, de repetición de la primera *Urstiftung* que le da nueva fuerza, produciendo una profundización en ella y un aumento de familiaridad con los sentidos protoinstituidos hasta alcanzar el límite de completa familiaridad (cf. *Hua XXXIX*, p. 463). Es decir, el yo no sólo tiene la propiedad de instituir algo originariamente sino también de re-instituir una protoinstitución debilitada. También se puede rastrear la impronta legal de otras modalizaciones que se producen en este contexto. Las *Urstiftungen* se modalizan según la forma en que cambie nuestra experiencia, por tanto, así como pueden perder fuerza y luego ser renovadas, también pueden ser puestas en duda al entrar en conflicto con otras *Urstiftungen* que niegan o cancelan la validez puesta por ellas. Sería el caso de “poner fuera de validez”; Husserl habla allí de “*Urstiftungen* de cuestionabilidad, de duda, de invalidez como opiniones de sentido modalizado” (*Hua XXXIX*, p. 48).<sup>16</sup> En otros casos, una *Urstiftung* puede ser totalmente olvidada, por ejemplo, cuando un sentido se va desvaneciendo hasta desaparecer por completo. Entonces puede suceder una *Neustiftung*, es decir, una nueva institución que, como un nuevo acto instituyente, representa el acto realizado por primera vez, dándose una síntesis de coincidencia entre la vieja y la nueva validez (cf. nota 1 de 1921 en *Hua Mat VII*, pp. 86-85). En conclusión, los análisis genéticos de la experiencia muestran para Niel que, entre los distintos tipos de *Stiftung*, *Urstiftung* ocupa el lugar central de la vida subjetiva en tanto concentra el sentido legal de ser origen primero y fuente última de validez de todos los sentidos. Es decir, “incluso las esferas más básicas de la pasividad original con sus conexiones preconstituyentes de sentido ‘sólo tienen sentido debido a los actos protoinstituyentes’ (*Hua XXXIX*, 3)” (p. 146), que ofrecen la dación genéticamente primera de un objeto en la experiencia.<sup>17</sup>

2) En el contexto de la acción y constitución del yo ético, el camino regresivo hacia las protoinstituciones ofrece una variedad de análisis posibles. Niel asume el análisis genético de la acción y cómo ella implica tener una conciencia al menos básica del “yo puedo” (cf. *Hua Mat VIII*, pp. 221-222). En relación con su sentido legal, como el resultado de toda acción conlleva siempre la posibilidad de lograrlo, se remite a dos *Urstiftungen*: la institución originaria de la acción misma con el resultado del acto particular y la institución originaria de la posibilidad de alcanzar ese resultado. Así la acción protoinstituye un resultado y su posibilidad, pero también la conciencia de la posibilidad de lograr esa acción y la conciencia de su logro, de modo que con cada nueva acción aumenta la conciencia de las posibilidades prácticas del yo. Estas *Urstiftungen* conforman además el suelo pasivo de motivación para nuevas acciones futuras, pues las acciones pasadas sedimentadas constituyen el trasfondo de habitualidades que configuran la intención voluntaria del “yo quiero” (cf. *Hua Mat VIII*, pp. 300-302). Sobre esta base, Niel se adentra en el alcance ético de *Urstiftung* a nivel individual y social, en tanto éste último se puede concebir para Husserl en analogía con la vida subjetiva (cf. *Hua XXVII*, p. 22). Cada acción y decisión que el yo toma, teniendo conciencia de sus posibilidades prácticas, es una institución activa y legal, por la cual se compromete a sí mismo con ciertos objetivos o ideales de vida hacia los cuales se dirige y que él mismo instituyó para sí en el pasado con su primera *Urstiftung*. La auténtica vida ética para Husserl no puede estar dirigida desde fuera por reglas o dogmas ni pasivamente desde dentro por emociones. El sujeto ético ideal es, por el contrario, aquel que a través de sus propios actos y decisiones reafirma activamente sus convicciones, basadas en fines establecidos por él mismo de acuerdo con la teleología racional desde su propia voluntad libre en la primera *Urstiftung*.<sup>18</sup> Por un lado, eso implica que el acto de protoinstitución ética de sí mismo realizado “por primera vez” motiva una voluntad de reafirmación o “renovación” (*Erneuerung*) que, como compromiso constante con los propios ideales

elegidos, es el eje para que una vida ética pueda seguir siendo ética. “La vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar” (*Hua XXVII*, p. 20); siendo “una originaria y luego siempre de nuevo reactivada voluntad de renovación” (*Hua XXVII*, p. 42). De allí surge la gradualidad y la lucha ética constante por el sentido y las metas instituidas; es decir, una voluntad siempre reactivada de institución y re-institución a fin de alcanzar la mayor perfección ética posible a nivel individual y social.<sup>19</sup> Por otro lado, en tanto el yo es quien se protoinstituye a sí mismo como sujeto ético, no sólo cuando realiza una acción o toma una decisión “por primera vez”, sino cada vez que la realiza o decide renovadamente, lo debe hacer en libertad, en conciencia de sus posibilidades prácticas, y dirigido por la razón. Niel destaca en Husserl el trasfondo “racional” de ese ideal de hombre ético como aquel que vive en la razón, como ser autoconsciente en el que la voluntad se resuelve a actuar de manera racionalmente determinada desde la *Urstiftung*. Eso aparece en la formulación del imperativo categórico husserliano, como un seguir a la razón, asumido libremente y a partir de una autorreflexión universal, que permita justificar (*rechtfertigen*) una vida basada en la razón práctica: “Su ser consiste en gestarse a sí mismo *como* ser absolutamente racional en una voluntad universal y absolutamente firme de racionalidad absoluta y esto, como decíamos, en un ‘proceso de devenir absoluto de la razón’. Y ello a su vez en la medida en que la vida, que está en necesario devenir, mana aquí de la voluntad protoinstituyente de razón” (*Hua XXVII*, p. 36), como una acción que a cada latido es absolutamente racional y por la cual el hombre absolutamente racional puede ser causa de sí mismo. Se trata de su devenir como un movimiento de la razón latente a la razón patente a través de instituciones y reinstituciones de sentido que tienen por fin la tarea infinita hacia la racionalidad plena por parte de una racionalidad siempre relativa e insuficiente. En este contexto, la filosofía se presenta como el nivel superior e ideal de vida ética y el filósofo como aquel que

toma una decisión que implica un compromiso ético absoluto con el cumplimiento del ideal de racionalidad. Su vocación (*Beruf*) es un llamado (*Ruf*) a dedicar toda su vida a ese ideal, una interpelación que es condición de posibilidad para su acto de institución. Niel señala nuevamente aquí la operatividad del sentido legal en esa auto-institución de sí con un lado objetivo y otro subjetivo: “por un lado, hay una especie de ‘llamado’ como algo que viene de ‘afuera’ como una tarea (*Aufgabe*) (ver *Hua XXIX*, 364, 377) a lo que el filósofo debería responder comprometiendo absolutamente su vida entera a la filosofía; por otro lado, esta decisión es un acto de autorrealización, de colocar activamente el propio destino en el camino de la realización universal hacia el polo eterno (y por lo tanto nunca alcanzado) de la Idea de ciencia universal” (p. 153).

3) De la protoinstitución subjetiva del yo ético, pasa al contexto de las instituciones de sentido intersubjetivas en la historia que Husserl desarrolla sobre todo en *Die Krisis*. El sentido legal de *Stiftung* destaca aquí sobre el trasfondo de la crisis de la racionalidad y humanidad europeas, bajo la idea de un sentido originariamente instituido –y con él los fines de una razón orientada hacia una tarea innata de autodesarrollo racional– que yace tras la historia de hechos como una “historia interna” que se evidencia gracias a una visión global crítica. Ésta es una historia del sentido que, al igual que una tradición, se constituye por un proceso de sedimentación pasiva que presupone un conjunto de actos anteriores, en la cima de los cuales está el acto de protoinstitución de sentido de esa tradición; sentido que puede mantenerse activamente válido junto con los fines y metas hacia los que se dirige, pero que también puede perder su validez y ser éstos olvidados. La crisis de una tradición implica ese distanciamiento con respecto a su origen y a su *telos*, es decir, una tradición que ha perdido de vista sus metas finales, pues olvidó o desatendió los sentidos primarios y las metas iniciales que instituyó por primera vez en su origen. La tradición europea de entreguerras se encuentra en esa crisis y el camino genético de la investigación

histórica no sólo permite regresar a la institución originaria y captar la desviación respecto de ella, sino que ofrece así una salida a la que subyace el sentido legal: “una comunidad puede recuperar su auténtica justificación (*eigentliche Rechtfertigung*) volviendo a su origen (*Ursprung*), es decir, a la finalidad original (*die ursprüngliche Zweckhaftigkeit*) establecida en la *Urstiftung* (ver *Hua XXXIX*, p. 527). Este retorno regresivo a la *Urstiftung* equivale a una recreación del sentido y objetivo original y sedimentado (y tal vez olvidado) de una comunidad” (Niel, 2017, p. 153). Europa representa aquí el ideal universal de la racionalidad y la ciencia encarnado por la tradición filosófica, de modo que la tarea de la filosofía cobra una dimensión de ideal ético no sólo a nivel subjetivo sino también intersubjetivo e histórico como renovación radical de su propia protoinstitución sucedida en Grecia en el origen de la civilización europea. Renovación asumida por Descartes en los albores de la modernidad, por la cual reinstituó el sentido original de la *Urstiftung* griega pero también logró una auténtica *Urstiftung* de la filosofía como tarea trascendental y universal de la humanidad, de modo que pasa por ser el *Urstifter* de algo nuevo: la filosofía moderna (cf. *Hua VI*, § 16). La crítica de Husserl a Descartes es que fue como Colón: descubrió un nuevo continente, pero no sabía nada al respecto y pensó que acababa de descubrir una nueva ruta a la India. Descartes malinterpretó la subjetividad trascendental y ocultó el auténtico significado de su descubrimiento (cf. *Hua VII*, pp. 66-67), por eso a los filósofos aún les llega, en un momento crítico, el llamado de la historia dada como tarea. Deben realizar una *Neustiftung* que revele la conexión teleológica con el sentido original tal como fue establecido en la *Urstiftung* griega olvidada, y renovar radicalmente su propia *Urstiftung*. Reaparece aquí el sentido legal: la filosofía tiene la responsabilidad con una tarea universal e innata que debe ser asumida activa e individualmente a lo largo de las generaciones, renovando una y otra vez el sentido establecido en la *Urstiftung*. Cada filósofo “necesita *ineludiblemente* de una *decisión* propia que lo cree primera y originalmente como filósofo, por así decir, de una

protoinstitución que sea originaria creación de sí mismo” (*Hua VIII*, p. 19). Cada uno recibe esa llamada y debe responderla como agente instituyente de esa historia interna que se dirige hacia una institución final (*Endstiftung*) que es la fenomenología trascendental. Husserl asume con ella su propia tarea en el desarrollo histórico ante la crisis de la comunidad europea, buscando lograr el fin de la tarea filosófica en su completa claridad, no como final de la filosofía, sino como su institución en tanto ciencia estricta que establezca el comienzo apodíctico, propio de su tarea innata (cf. *Hua VI*, p. 73).

Resumamos. Niel recorre los diversos contextos de usos de *Urstiftung*, destacando la operatividad de su enraizamiento en el sentido legal: 1) se trata de un acto de institución de sentido con fuerza legal, pues una vez que ha sido activamente instituido es fuente de justificación y nivel primero y más originario de validez, que como prescripción configura todas las experiencias futuras a nivel subjetivo e intersubjetivo; 2) las motivaciones de ese acto instituyente surgen de un trasfondo de sentidos y fines ya instituidos en el pasado que operan pasivamente; y 3) se trata de un compromiso activo con esa auténtica protoinstitución que emerge desde ese trasfondo motivacional, en el modo de una voluntad de renovación constante que reafirma la dirección teleológica racional de esas ganancias de sentido que se lograron instituir primeramente y que siempre conllevan la fragilidad de poder desaparecer. Su tesis se resume así en que “el significado del concepto de *Urstiftung* está enraizado en la noción legal de *Stiftung*, que implica la idea de una institución de sentido activa y legal basada en ciertas motivaciones que persiguen un objetivo específico establecido en el momento mismo de esta institución. (...) a pesar de sus motivaciones (pasivas), *Urstiftung* implica un compromiso activo que constantemente debe renovarse a través de *Nachstiftungen*, y de esta manera uno puede ver tanto su fuerza de guía teleológica como su fragilidad interna insertada en cada institución de sentido” (p. 137). Concluye entonces que si bien Husserl no pretendió elaborar una filosofía del derecho, tuvo en mente y fue consciente del sentido legal de

*Stiftung* para desarrollar explicaciones fundamentales de su fenomenología genética. Ése fue el valor que una herramienta conceptual propia de la tradición jurídica alemana ofreció a una filosofía que reveló y asumió desde dentro la crisis de sentido de la tradición europea.

### III

Frente al sentido legal operante en Husserl, un examen detallado de los usos históricos de *Stiftung* revela otros contextos de significación. Según los datos del *DWDS*, entre sus primeros registros se encuentra la obra *El orden de la Iglesia* (1555) del teólogo protestante Johannes Brenz. A pesar de su contexto cristiano, *Stiftung* no tiene allí el uso jurídico de fundación de beneficencia. Brenz habla por ejemplo de: *die ersten Stiftung Christi* (la primera institución de Cristo), *die Stiftung dises Sacraments* (la institución de este sacramento) y *die Wort der Stiftung Christi* (la palabra de la institución de Cristo). Estos usos se repiten en numerosos escritos teológicos y prédicas de la época y son cercanos a su origen en el alto alemán moderno —por tanto simultáneos a su uso legal más estricto como evidencia la tesis 83 de Lutero—. No obstante, no conciernen a la tradición jurídica de *beneficia*, sino a la tradición religiosa de *institutio*. En el latín medieval, *institutio* se utilizaba para referir en la liturgia cristiana a los actos de institución de Cristo y de Dios, de modo que los usos de *Stiftung* aluden allí al sentido legal general de un acto de fundar o instituir, pero no humano, sino divino.<sup>20</sup> La inscripción y fuerza significativa de esos usos en este ámbito religioso se hace evidente al percibir que se enmarcan entre los años 1500 y 1650 en las discusiones teológicas generadas por dos sucesos históricos centrales: la Reforma Protestante (a partir de 1517) y la Contrarreforma Católica (1545-1563). Si bien la complejidad de estos hechos no puede ser examinada en este trabajo, tal como expone el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Stiftung* e *institutio* adquirieron en su contexto el estatus de conceptos teológicos fundamentales: “La

disputa de la teología reformista con la romana refiere centralmente al problema de la *'institutio'*, o sea si sólo debe tener autoridad institucional lo que fue instituido por Cristo mismo, o si –como para la teología católica– también las tradiciones no instituidas por Cristo pueden reclamar una obligación análoga a la *'institutio'* originaria” (Ritter, 1974, p. 418).<sup>21</sup> Con *Stiftung* la teología protestante quiso renovar la autoridad de las instituciones primeras y originarias de Cristo y lo hizo en su propio idioma, y no en latín que era el idioma oficial de la Iglesia romana.<sup>22</sup> Nuestro concepto mentó así el regreso a la fuente divina de justificación de toda validez normativa, es decir, de los auténticos resultados instituidos por los actos divinos fundadores, por ejemplo, en la discusión en torno a qué sacramentos habían sido verdaderamente instituidos por Cristo o si el primado de la Iglesia romana era resultado de su acto de institución o no. En este segundo caso, Lutero usa *stiften* para descartarlo de lleno considerando que la primacía romana no está justificada en una institución divina, sino que es mero artilugio humano.<sup>23</sup> En el caso de los sacramentos, en *De captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium* (1520) –uno de los escritos reformadores fundamentales<sup>24</sup>– Lutero argumenta sobre la universalidad de la institución de la eucaristía:<sup>25</sup>

El sacramento entero (o sea, las dos especies) ¿se entregó en la cena del Señor solamente a los presbíteros o también a los laicos? Si se dio sólo a los presbíteros (que es lo que ellos pretenden), no estará permitido dar ninguna de las especies a los laicos, pues no se va a incurrir en la temeridad de dar lo que Cristo no dio en su institución primera (*prima institutione/erste uffstiftung/Einsetzung*); por otra parte, si permitimos que se altere una sola institución de Cristo (*unam Christi institutionem/ein uffstiftung/Einsetzung*), invalidamos (*ungültig*) con ello todas sus leyes y cualquiera podría decir que se halla desligado de todas sus leyes (*Christusgesetz*) y de todas sus instituciones (porque en las Escrituras un caso particular afecta al universal). (...) Primeramente para retornar de veras y con acierto al verdadero y libre conocimiento de este sacramento, debemos esforzarnos ante todo en quitar todo eso que ha llegado a añadirse a la originaria y simple institución de este sacramento (*ad institutione huius sacramenti primitivam et simplicem/zu der erstlicher uffstiftunge disses Sakraments/ursprünglichen und schlichten Einsetzung*) por las aficiones y fervores humanos; como son las vestiduras, ornamentos, cánticos, plegarias, órganos, velas y todas esas pompas visibles. Es volver a dirigir nuestros ojos y nuestra alma a la sola, pura y prístina institución

de Cristo (*ad ipsam folam & puram Christi institutione/zu der rechten ersten uffstiftung Christileine und reine Stiftung Christi selbst*) y sólo debemos estar atentos a la palabra de Cristo, en virtud de la cual él instituyó, perfeccionó y nos confió el sacramento (*instituit/erstiffet hat/ingesetzt hat*) (2009, p. 189 y p. 215).

El sentido teológico del uso reformista de *Stiftung* es claro y, en términos husserlianos, permite comprender a la Reforma como un camino genético. La pretensión de Lutero es retornar a las instituciones divinas de Cristo, quitando regresivamente todo lo añadido, para que, desde esa fuente originaria de justificación y validez, se pueda restaurar el sentido y las metas para una tradición religiosa que ha perdido su fuerza y orientación. La interpretación en clave husserliana pone de manifiesto la dimensión legal del sentido teológico de *Stiftung* en tanto menta el acto (divino) de institución y sus resultados instituidos a lo largo del tiempo. Ofrece además la posibilidad de hacer una interpretación legal de la Reforma misma como un acto de dación de sentido con fuerza y validez legal, motivado por el fin de renovar o reconstruir la institución eclesial para su continuidad futura –objetivo establecido en el momento mismo de su institución que dio origen luego a la Iglesia protestante–. Finalmente permite vincular el acto de institución de Lutero con la institución divina del fundador (Cristo) al modo de un compromiso activo con la renovación de ese acto primero y originario de dación de sentido que ha sido olvidado en una tradición en crisis. Estas cercanías conducen naturalmente a una pregunta inversa: ¿El uso reformista de *Stiftung* como institución o fundación “divina” pudo tener algún impacto en su sentido legal? ¿El carácter divino del sentido teológico pudo haber influido en su uso jurídico? Y finalmente ¿puede verse algo de eso reflejado en Husserl? En razón del objetivo de este trabajo, destacamos tres influencias legales de la Reforma: 1) el llamado radical a una libertad religiosa y jurídica; 2) la fuente divina de justificación de todo acto de institución legal; 3) la transformación del fundamento teológico del sentido legal de *Stiftung*.

1) En su primer momento, la Reforma fue formulada por Lutero como un llamado a la libertad crítica y radical en la esfera religiosa, pero tam-

bien jurídico-política, pues implicó un ataque directo a la ley canónica y a la autoridad eclesial de Roma, que condujo muchas veces a una crítica de la ley humana y de la autoridad civil: “ni el papa, ni los obispos, ni nadie más tiene derecho a emitir una sola sílaba sobre un hombre cristiano sin su consentimiento. Y pase lo que pase de otra manera, eso sucede en el espíritu de la tiránica” (Lutero, 2009, p. 277). Bajo el principio de que todos somos sacerdotes y señores en esta tierra, Lutero sostuvo que somos completamente libres en nuestra conciencia y relación con Dios. Disfrutamos de una inmunidad soberana contra cualquier estructura o legislación humana que intente afectar a esa libertad divina que anida en todo creyente. Así, su llamado a la libertad de la Iglesia ante la tiranía del Papa, de los laicos ante la hegemonía del clero, y de conciencia ante las restricciones del derecho canónico, puso en cuestión la justificación y validez de la ley.<sup>26</sup>

2) Un acto de tal radicalidad como llamado a la libertad de los cristianos fue justificado por Lutero a través del regreso al nivel primero y más originario en el orden de validez de carácter divino. En el uso reformista de *Stiftung*, la auténtica, primera y única fuente de justificación es la institución divina de Cristo que otorga a la génesis de sentido y a las metas instituidas por él el valor de ley o exigencia jurídica divina (*göttliche Rechtssetzung*), por eso la Reforma no implicó una nueva revelación de Dios. Su condición de desarrollo fue la posibilidad misma de renovar la institución divina originaria, es decir, restaurar su vieja fuerza normativa a través del camino regresivo a la vida de Cristo contenida en el Evangelio.<sup>27</sup> Así, Lutero sostuvo que nadie puede dar lo que no ha sido dado por Cristo y que alterar una sola institución suya invalida todas sus leyes. De allí se desprende también el impacto legal de su teoría de los dos reinos y de su versión de la doctrina de la justificación (*Rechtfertigungslehre*). La primera suplantó a la teoría medieval de las dos espadas, separando radicalmente el reino terrenal que se rige por la ley –competencia del magistrado, no ya del clérigo–, y el reino celestial que se guía por el Evangelio que contiene toda la ley que necesita un cristiano –al punto que agregar algo a la ley

del Evangelio es una tiranía—. Correspondientemente, la segunda pretendió justificar toda ley y justicia humana en la institución divina y en la fe.<sup>28</sup> Ese camino fundó la comprensión de Cristo como único mediador entre Dios y los hombres que, como fuente de toda ley, ofrece la salvación por una “fe justificadora” (*rechtfertigenden Glaubens*), y condujo a los reformistas posteriores a zanjar la brecha luterana de los dos reinos elaborando nuevas leyes civiles protestantes. Como señala J. Witte en *Derecho y Reforma* (2002), ese camino hacia la fuente divina de justificación tuvo una influencia decisiva en el fundamento y evolución del derecho moderno. Si bien Lutero no fue un reformador jurídico, catalizó un cambio inmenso en este sentido. Con el avance de la Reforma, las rivalidades entre teólogos protestantes y juristas dieron lugar a nuevas alianzas; en especial en las universidades luteranas a fin de mejorar la formación de los magistrados protestantes, entendiéndolos como padres de la comunidad llamados a gobernar en nombre de Dios.<sup>29</sup> Juristas y moralistas como Oldendorp y Melanchthon se dedicaron a elaborar una estructura jurídica protestante, enfatizando al Evangelio como la fuente más alta de toda ley, el mayor resumen de la ley natural y la guía más segura para la ley positiva (cf. Witte, 2002, p. 169). Los teólogos reformistas profundizaron sus doctrinas prestando atención a sus implicancias legales, políticas y sociales. Sobre la base de la nueva teología se generaron cambios en temas esencialmente jurídicos como el matrimonio, la educación, el fortalecimiento de los poderes públicos seculares, que pasaron de la jurisdicción canónica de la autoridad eclesiástica al derecho civil y al magistrado, provocando una proliferación de escritos jurídicos.<sup>30</sup> La reconstrucción de la ley canónica para el bien del Evangelio dio paso a la reconstrucción de la ley civil con la fuerza del Evangelio y motivó un nuevo orden jurídico con efectos hasta nuestros días.<sup>31</sup>

3) Un caso del impacto legal de la nueva teología se dio en la esfera del bienestar social con las fundaciones. Lutero modificó sustancialmente el modo de comprenderlas, pues la idea cristiano-romana de *beneficia* que vinculaba el fin benéfico a la salvación, quedó transformada por la salvación “*sola gratia y sola fide*” que eliminaba la operatividad salvífica de las

buenas obras (cf. von Campenhausen, 2013, pp. 31-34). Ellas no hacían justo ante Dios, sino que debían hacerse como fruto de la fe. Lutero forjó con ello una nueva teoría del don en la que fue determinante el rechazo a la idealización de la pobreza. Todas las personas estaban llamadas a hacer el trabajo de Dios en el mundo, por tanto no debían estar ociosas ni empobrecidas. La pobreza voluntaria era una forma de parasitismo social digna de ser castigada, no un sacrificio a ser recompensado. La caridad dejó de ser una forma de automejoramiento espiritual. Era una vocación del sacerdocio de todos los creyentes que no traía tanto una recompensa al dador sino una oportunidad al receptor, lo cual significó también un cambio de su objeto. La mejor manera de servir a Cristo era la caridad con el otro, no con la Iglesia. El llamado de ésta era a predicar la Palabra y administrar los sacramentos, recibir y gestionar la caridad era restarle importancia a su misión. Las fundaciones eclesíásticas se transformaron entonces en instituciones civiles de bienestar (*Stiftungen*), administradas por el magistrado local que fueron la base de la figura actual del Estado como garante del bienestar social. Así, Lutero modificó el suelo de motivaciones en las que se basa cualquier acto legal de donar algo con un objetivo específico, acentuando el sentido social –no salvífico– de la institución civil que dura en el tiempo como su resultado. Como muestra Schneider-Ludorff, lejos de disminuir su cantidad, eso motivó el crecimiento de las *Stiftungen* bajo el criterio de que debían jugar un papel esencial en la justificación de las reformas del Estado (cf. 2008, p. 83). Junto con la precisión del término por parte de juristas como Savigny, fueron las causas de la actual tradición legal predominante en su sentido. En resumen, a la historia jurídica de *Stiftung* subyace la profunda transformación que el regreso reformista a la *institutio* divina operó en los *beneficia* en tanto sólo Cristo pudo realizar una auténtica *Stiftung* por la que dio, entregando su vida, el beneficio de la salvación a toda la humanidad. Ningún hombre es capaz de re-instituir tal acto de donación que lo salve, más que a partir del acto libre y crítico de la fe que, para los protestantes y en lenguaje husserliano, sería el único acto auténticamente protoinstituyente de una nueva vida.

Las influencias del sentido teológico-reformista de *Stiftung* en su sentido legal, es decir, la fundación o institución divina-legal como fundamento de la fundación o institución humano-legal, reconfiguran el fondo histórico-semántico del significado habitual de la palabra y llevan a preguntarse si puede ser que estuviera operando en Husserl al momento en que escribió. La interrogación es pertinente en tanto, si bien su sentido teológico ha desaparecido de los diccionarios actuales, no ha sido completamente olvidado. Cuenta con antecedentes, no en Kant –aunque su uso legal de *Stiftung* sea reformista (cf. nota 10) y él mismo pueda ser considerado, según la famosa expresión de Robert Winkler, “el filósofo del protestantismo”–, sino en Max Weber. De forma contemporánea a Husserl, Weber utilizó *Stiftung* como institución divina en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (1920) para explicar cómo en Lutero la ley natural se identifica directamente con la justicia divina en tanto es “institución de Dios” (*Stiftung Gottes*) (p. 61), y también cómo Calvino argumenta el sometimiento de los infieles “bajo la institución divina de la Iglesia” (*göttliche Stiftung der Kirche*) (p. 115). Considerando el carácter coetáneo de estos usos y su profundo impacto jurídico, examinemos si esta parte de la historia conceptual puede estar operando en Husserl, asumiendo la tarea del filósofo tal como él mismo la describe: “hacer que reviva en su sentido histórico oculto la conceptualidad sedimentada que, como no cuestionado, es la base de su trabajo privado y no histórico” (*Hua VI*, p. 73).

#### IV

El periodo genético que contiene la mayor cantidad de usos de *Stiftung* inicia su momento de auge a partir de 1917 con gran producción de manuscritos, pero escasas publicaciones.<sup>32</sup> Los artículos preparados para la revista japonesa *The Kaizo* de 1922-24, que utilizaban *Urstiftung* en el contexto de la protoinstitución del yo ético (cf. punto II), se hallan a mitad de camino

entre los primeros análisis genéticos de la ética en las lecciones de 1920/24 y las obras éticas tardías, Conferencia de Viena (1935) y *Die Krisis* (1936), ofreciendo “el análisis más sustancial de la vida ética social y cultural antes del texto de *Crisis*”. (Gubser, 2014, p. 50).<sup>33</sup> En relación con nuestro término, tienen una doble importancia: se ubican en el momento de explosión de los usos de *Stiftung* durante los primeros años de la fenomenología genética y se formulan en una clara terminología cristiano-protestante. Avé-Lallemant resalta esto último indicando que la “posición reformadora radical” que caracteriza a la auténtica vocación de renovación como vida ética permite hablar en Husserl de “un momento ‘protestante’ en su orientación filosófica” (1994, p. 102). Loidolt reconoce también el papel que juega aquí su conversión al protestantismo, en tanto “los elementos cristianos en la ética de Husserl constituyen las características esenciales de su enfoque” (2011, p. 324); por ejemplo, con el uso de términos como “llamado” (*Ruf*), “vocación” (*Beruf*), “conversión” (*Umkehr*), “bienaventuranza” (*Seligkeit*), “amor” (*Liebe*).<sup>34</sup> No obstante, de los cinco artículos, hay dos que adquieren una importancia particular. El primero, *Renovación como problema individual* (1924), porque es el único donde Husserl usa nuestro concepto. El segundo, *Tipos formales de cultura en el desarrollo de la humanidad* (1922-1923), porque si bien no lo utiliza expresamente, explica en sus términos los actos de Cristo y de la Reforma.

En el primer artículo, en el contexto de la auténtica vocación de vida ética donde cada uno está llamado, una vez en la vida, a llevar a cabo por sí y en sí la autorreflexión universal y tomar la decisión vinculante de por vida de fundar originalmente su vida como vida ética, Husserl dice: “Con esa libre protoinstitución o protogénesis (*freie Urstiftung oder Urzeugung*), que da paso al autodesarrollo metódico de cara a la idea ética absoluta, el hombre se determina —y llega a ser— hombre nuevo y auténtico que reprueba al hombre viejo que fue y que se pone ante sí mismo la imagen de su nueva humanidad” (*Hua* XXVII, p. 43).<sup>35</sup> En razón de ese primer acto libre de protoinstitución por el que se dirige hacia su nueva imagen, la vida ética era descripta, como veíamos en el punto II,

como vida en una voluntad originaria de renovación que necesita siempre reactivarse. Se trata de la lucha constante y siempre renovada por el sentido y las metas inicialmente instituidas, debido a la fragilidad de su institución; una tarea necesariamente infinita de actos instituyentes del yo, convocada desde la teleología racional para hacer frente a la ley irreversible de una entropía como alejamiento del origen y desviación de los fines: “En la medida en que la vida moral es por esencia combate con las ‘tendencias que rebajan al hombre’, puede también describirse como una *renovación permanente*. El hombre caído en la ‘servidumbre moral’ es en particular el que se renueva a través de la reflexión radical y la puesta en vigor de esa voluntad de vida ética que, siendo originaria, se había vuelto impotente, es decir, por reafirmación de esa protoinstitución que entretanto había perdido vigencia” (p. 43). Ante esa necesidad de renovación permanente de la institución originaria, suele presentarse el problema ético de la pasividad que nos coloca en dirección al sentido teológico-reformista de *Stiftung*. Desde el contexto subjetivo, el problema se plantea ¿cómo el yo podría realizar un acto libre y racional de protoinstitución ética de sí mismo y reactivarlo constantemente, a partir de la operatividad pasiva de sedimentaciones tradicionales que dificultaran la racionalidad de dicho acto?<sup>36</sup> Desde el contexto intersubjetivo, ¿quién instituyó por primera vez esa voluntad originaria de vida ética, que sedimentada en la pasividad de una tradición, exige ser decidida y renovada de forma permanente por cada yo a través de su propio acto protoinstituyente? La primera respuesta a esta segunda pregunta se ofrece a nivel de la tradición filosófico-científica. Siguiendo los desarrollos desde *Filosofía como ciencia estricta* (1911) pasando por *Filosofía primera* (1923-24, contemporánea a estos trabajos), es la dupla griega Sócrates-Platón la que en el origen de la historia europea protoinstituyó esa voluntad de renovación de la vida que caracteriza al verdadero científico como “reformador práctico” (*Hua XXV*, p. 10). Se trata, como hemos visto, del acto originario de institución de la tradición filosófica como tarea crítica, libre y racional, cuyo hito ulterior fue la filosofía moderna gracias a la auténtica protoinstitución

cartesiana; renovada por Husserl mismo ante la crisis europea, asumiendo su teleología racional en la tarea fenomenológico-trascendental como reforma radical ético-teórica (cf. *Hua VIII*, p. 464). La segunda respuesta queda formulada en el segundo artículo para *The Kaizo* que cruza esta tradición filosófico-científica con la tradición religiosa.

En este trabajo preparado entre 1922-23, finalmente inacabado e inédito, Husserl no usa *Stiftung* pero explica en sus términos el recorrido teleológico por las distintas formas culturales de Occidente. Comienza por examinar la conciencia normativa que opera a nivel individual y social. En ella las normas pueden hacerse conscientes como leyes que están en vigor por haber sido instituidas arbitrariamente por quienes ejercen el poder o por tradiciones contingentes e inauténticas como las que cambian de un país a otro o como normas que son absolutamente incondicionales por ser mandatos divinos: “en que ‘lo divino’ da expresión justamente a un principio del que emanan vigencias de validez absoluta (*absolute Geltungen*), imperativos incondicionales, ‘categóricos” (*Hua XXVII*, pp. 59-60). Esta norma absoluta conforma la “religión natural” como estadio superior del tipo de cultura mítica. Su desarrollo y el de la conciencia normativa discurren unidos bajo normas divinas absolutas que disponen a una idea-meta de exigencia y orientación absolutas, y terminan por impregnar todos los ámbitos dando lugar a una cultura religiosa bajo un Estado teocrático. A partir de este primer tipo de forma cultural, uno de cuyos ejemplos es el Judaísmo, Husserl explica el desarrollo de otras formas que entrecruzan la tradición religiosa y la filosófico-científica. En líneas generales, tal desarrollo consiste en que la religión natural dio por resultado un movimiento crítico de libertad religiosa (el cristianismo primitivo) que junto con la filosofía griega configuró la cultura medieval. Ésta desembocó a su vez en la protoinstitución cartesiana de la ciencia y la libertad de pensamiento de la modernidad a través del regreso a la protoinstitución griega; movimiento correlativo de otro movimiento moderno de libertad (religiosa), el Protestantismo, que se constituyó a través del regreso a la experiencia originaria de Cristo. Remontando desde su origen esta teleología, la explicación en

términos de *Stiftung* del desarrollo de la tradición religiosa por parte de Cristo y Lutero surge del cruzamiento con la tradición filosófico-científica que protoinstituyen Sócrates-Platón y Descartes bajo el fundamento de una triple correlación que Husserl mismo establece: 1) En el caso de las tradiciones instituidas por Sócrates/Platón y por Cristo, la correlación es formulada en términos del “encuentro y congeniar mutuo” de dos movimientos de libertad, “tomando conciencia de su íntimo parentesco”. 2) En el caso de las tradiciones instituidas por Lutero y por Descartes, en términos de dos movimientos modernos de libertad con carácter secundario que hicieron frente a las ataduras del espíritu medieval y a la idea de un Imperio eclesial. 3) Finalmente, una correlación similar a la que se da entre la dupla estelar de la filosofía griega y Descartes, queda establecida entre Cristo y Lutero por haber instituido ambos una fe libre de tradicionalismos irracionales a través de una decisión libre, crítica y racional que renovó la vida religiosa y ética. En estas relaciones el sentido legal de *Stiftung* queda entrelazado con su dimensión teológico-reformista. Examinemos todo esto en detalle.

1) El paso de la religión natural (el Judaísmo) al movimiento crítico de libertad religiosa con Cristo se da porque, en una colectividad religiosa en la que la fe es el fundamento de derecho (*Rechtsgrund*) de todas las normas absolutas, se trata siempre de una fe heredada que no es fruto de un acto de reflexión crítica y decisión libre. Esa falta de libertad convoca necesariamente a una toma de postura crítica que es fundamento para decidir libremente en ausencia de toda coerción incluso frente a la propia fe religiosa que “debe admitir la crítica de su verdad, de su derecho” (p. 64). En la teleología racional inherente a esta historia la necesidad de desarrollo no debe ser entendida como un “devenir necesario”, sino como el “necesario llamado a la irrupción de la libertad” (que puede ser respondido o no en tanto reclama el acto libre de un yo) frente a las condiciones dadas por el dogmatismo tradicionalista de la religión natural: “El hábito de crítica libre surge necesariamente de un hábito anterior de teoría ejercida ingenuamente y de convicciones prácticas; surge, pues, necesariamente en una colectividad ya conformada por la religión, en la que el fundamento

de derecho de todas las normas que se dan por absolutas se retrotrae a la fe” (p. 64). La decisión por la libertad crítica emparenta las tradiciones filosófica y religiosa, pues ella “puede entonces desarrollarse según una doble figura, y de acuerdo con una u otra cobra relevancia un movimiento de libertad en expansión orientado a la creación de una nueva cultura: 1) según la figura del movimiento de libertad religiosa; 2) según la figura del desarrollo de la ciencia libre, que en un primer momento discurre sin relación con la esfera de los posicionamientos religiosos”. (p. 64). En el caso de la tradición religiosa, es Cristo quien reflexiona de forma crítica y decide libremente poner en cuestión la fe dogmática de la religión natural, el Judaísmo, dando inicio al movimiento de libertad y despertando una crisis religiosa: “Si ahora surge una toma de postura libre respecto de la religión en el sentido de un ponerla críticamente a prueba, que lleva a cabo alguien arraigado en la religión y que concierne a su propia relación personal con Dios y a la de su pueblo y a las verdaderas exigencias de Dios; si así ocurre, tal como en el caso de Cristo podemos revivirlo en la comprensión, se desencadena entonces una crisis en la religión” (p. 65). La descripción del acto libre y crítico, por tanto racional, de Cristo se deja comprender sin mayor dificultad como un acto de protoinstitución por parte de un individuo que movido por y dentro del seno mismo de la religión, es decir, bajo la operatividad pasiva de una sedimentación tradicional que dificultó la racionalidad de su acto, repensó críticamente para sí su relación personal con Dios, instituyendo una experiencia religiosa originaria y haciendo surgir desde su interioridad una nueva representación de Dios: “La intuición unitaria toma aquí el carácter de la unidad de una experiencia religiosa originaria, y por tanto también el de una referencia a Dios originariamente vivida, en que el sujeto de la intuición [Cristo] ya no es interpelado como desde fuera por un Dios que está frente a él (...) sino que, contemplando a Dios dentro de sí, se sabe originariamente uno con Él, se sabe a sí mismo encarnación de la propia luz divina y, con ello, mediador que anuncia el ser de Dios en virtud de un contenido del ser de Dios que se encuentra depositado en él mismo. (...) Tal era el sentido de la nueva religión cristiana y lo que hacía de ella

un nuevo tipo de religión frente al Judaísmo: religión que aspiraba a serlo no a partir de una tradición irracional, sino a partir de las fuentes (racionales en un cierto buen sentido) de la experiencia religiosa originaria” (pp. 65-66). A través de su acto protoinstituyente Cristo desató la crisis con la que renovó la religión, reconstruyéndola en fuerza de valores y normas intuitivos originariamente en la experiencia vivida con Dios en su interioridad y “racional en un cierto buen sentido” que se proyectó sobre el mundo entero con un sentido salvífico y liberador. Su acto hizo del cristianismo una religión de la fe libre y racional, “religión que bebe de intuiciones religiosas originarias, de tomas de postura libre intuitivo-racionales” (p. 67), una religión de liberación con pretensión de universalidad.<sup>37</sup> Su acto configura también la forma-meta en el modo de asumir la fe de los futuros creyentes y sus relaciones originarias a través del nuevo y único mediador entre Dios y los hombres. Se trata de una conversión libre en la forma de “un revivir comprendiendo las experiencias originales del fundador (*Stifters*), o sea, como un volver a experimentar sus intuiciones, con lo que la fuerza original de los valores intuitivos y la entera motivación que les es propia está aquí operando de nuevo, en el volver a sentirlos comprendiendo. Únicamente la referencia a Dios no se establece ya en inmediatez, sino a través del mediador y de lo que, sacándolo de sí mismo, él predicó” (p. 66). Este revivir a través del mediador debe renovarse constantemente y hace que toda religión “auténticamente instituida” sea un constante acrecentamiento de la libertad.<sup>38</sup> Ahora bien, este movimiento “se cruzará con ese otro movimiento de libertad (...), cuyas fuentes no estaban en la fe sino en el saber” (p. 67). Del encuentro de ambos movimientos que, en un primer momento discurren sin relación, la expansión universal de la religión cristiana y la expansión universal de la cultura griega nace la Edad Media: “Encuentro y congeniar mutuo de la racionalidad intuitiva de la fe y la racionalidad de filosofía y ciencia o, como también podemos decir, de la libertad del cristiano y la libertad del filósofo, tomando conciencia de su íntimo parentesco (p. 68). Así queda establecida la correlación entre el cristianismo primitivo y la filosofía griega como dos movimientos de li-

bertad protoinstituidos en el origen de cada tradición. La ciencia teológica medieval surgió de ese origen doble como una necesidad ante la racionalidad de las fuentes de la nueva religión, de articular intelectualmente los contenidos intuitivos de su fe.<sup>39</sup> No obstante, si bien la teología asumió las normas reconocidas en la pura evidencia teórica de la filosofía, las remitió dogmáticamente a Dios como fuente de toda norma o a la fe en él como fuente absoluta subjetiva, motivando la caída en un nuevo tradicionalismo dogmático (no-libre) y por tanto irracional. Bajo su pretensión de ciencia no-libre universal, impregnó la cultura medieval y forjó la idea-meta de la Iglesia como imperio político (*civitas dei*). Finalmente, a causa de las tensiones internas que se produjeron entre esa fe dogmatizada por la teología y la intuición originaria de la fe cristiana, la cultura medieval se eclipsó y generó otro movimiento de libertad, la Reforma protestante.

2) Husserl describe la irrupción de la Reforma en estos términos: “Surge entonces, con la fuerza de lo elemental, un nuevo movimiento religioso, el movimiento de la Reforma, que consigue en parte restablecer el proto-derecho (*Urrecht*) de la intuición religiosa frente a la Iglesia históricamente constituida, y que aboga por la originaria ‘libertad del cristiano’. La Reforma no invoca ninguna nueva revelación, no se acoge a un nuevo Mesías; se limita a restaurar las fuentes aún vivas de la transmisión originaria del mensaje con el fin de suscitar a través de una experiencia religiosa originaria una relación viva con Cristo y con la comunidad cristiana originaria” (p. 72). A esta descripción subyace el sentido teológico de *Stiftung* en su uso reformista como camino regresivo a la institución divina de Cristo. Husserl establece entonces la cercanía entre los dos movimientos de libertad de la modernidad, aunando las protoinstituciones luterana y cartesiana. Por un lado, porque el movimiento de la “razón natural” filosófica y científica fue el otro movimiento de libertad que hizo frente a las ataduras del espíritu medieval y a la idea de un Imperio eclesial. Por otro, porque “también este movimiento, igual que la Reforma, tiene un carácter secundario. Viene a reformar, a restituir la ciencia; rechaza, pues, la ciencia medieval como teología no libre (o como ciencia vuelta a la teología) y

retorna a la idea de filosofía en el sentido antiguo” (p. 72). El carácter “secundario” de ambos movimientos está dado porque cada uno re-instituye en su tradición respectiva una protoinstitución anterior, en un caso, la de Cristo, en otro, la de Sócrates/Platón, dejando definida a la modernidad: “como irrupción de una actitud general de toma autorresponsable de postura a propósito de todas las convicciones teóricas y prácticas previamente dadas; como movimiento, pues, de libertad y en particular movimiento de libertad filosófica, es decir, como renacimiento de la vida cultural antigua en el sentido de un vivir racional de una colectividad humana a partir de la razón filosófica (ciencia); y también como movimiento de libertad religiosa, es decir, como renacimiento del ideal religioso cristiano primitivo (o del que se tenía por cristiano primitivo) de una religión a partir de la experiencia religiosa originaria, de las fuentes originarias de la fe” (p. 91).<sup>40</sup>

3) A partir de estas correlaciones, los actos de Cristo y Lutero quedan íntimamente ligados en tanto movidos por y dentro de la misma tradición religiosa comparten haber instituido una fe libre de tradicionalismos irracionales a través de una decisión libre, crítica y racional que renovó no sólo la vida religiosa sino ética. Sus crisis liberadoras terminaron en los originarios fracasos respectivos de ambos movimientos de libertad, el de Cristo crucificado y el de la Reforma anquilosada en una nueva institución. Ante la fragilidad de esos sentidos protoinstituidos, se hace necesaria también aquí la renovación de la voluntad protoinstituyente de razón y de vida ética, al igual que en los fracasos correlativos de los movimientos de libertad filosófica (la muerte de Sócrates y el ocultamiento de Descartes). En este desarrollo histórico de la humanidad, se evidencia cómo sus crisis históricas la alejan del origen racional y de las metas éticas protoinstituidas debido a la falta de respuesta ante el llamado a su renovación. Entonces vuelve a resonar tal llamado a asumir en libertad la necesaria tarea infinita de actos instituyentes, pronunciado a través de la crisis generada por el acto de protoinstitución de otro yo —como el de Cristo, Sócrates, Descartes y Lutero— que asumió el compromiso de responder activamente vigorizando el desarrollo de la teleo-

logía ético-racional. En este sentido, es sugerente que en este artículo Husserl señale que la condición para el desarrollo de un movimiento de libertad se despierta en tres casos críticos: “cuando la religión en contra de sus promesas ya no trae salvación a la nación, ni tampoco, por tanto, salvación personal; cuando la explicación inicialmente iluminadora de este fracaso, por las múltiples caídas en el pecado que alejan de las disposiciones divinas, pierde su vigor; cuando tras el castigo soportado con resignación y las expiaciones más y más duras, aún crece el sufrimiento; cuando todo ello ha ocurrido ya se dan las condiciones para una toma de postura más libre respecto de la tradición y del anquilosamiento tradicionalista que es producto inevitable del desarrollo histórico” (*Hua XXVII*, p. 64). Las tres condiciones parecen aludir a la situación que enfrentó Cristo ante el Judaísmo, Lutero ante la Iglesia romana y los jóvenes alemanes ante una guerra perdida.<sup>41</sup>

Resumamos. Los usos husserlianos de *Stiftung* subyacentes a las descripciones de Cristo y de la Reforma permiten varios niveles de síntesis. Por un lado, en tanto el despliegue de la tradición filosófica-científica se expone expresamente a través del sentido legal de *Stiftung*, el desarrollo de la tradición religiosa por parte de Husserl, en el cruzamiento con ella, puede ser explicado sin dificultad bajo la perspectiva que ofrece esa misma herramienta conceptual jurídica. Por otro lado, el sentido teológico de *Stiftung*, propio de la tradición religiosa-reformista, subyace a la explicación husserliana del Protestantismo y se evidencia en su descripción de un camino regresivo que restaura las fuentes divinas y originarias de justificación, es decir, un movimiento libre y crítico hacia las instituciones o fundaciones divinas de normas racionales absolutas. En consecuencia, es natural interrogarse si más allá de esta explicación de la tradición religiosa y teniendo en cuenta su impacto legal, el sentido teológico-reformista de *Stiftung* puede estar operando en los usos husserlianos, en concreto, otorgándoles una impronta de carácter divino. Se trata de una pregunta difícil que nos enfrenta a cuestiones últimas. Sabemos que los análisis genéticos de la vía filosófico-científica son correspondientes con los de la

esfera ética, pero también religiosa (cf. Ales Bello, 2005), al punto que en Husserl se podrían considerar inseparables, pues “la *humanidad ética universal* es la idea de una humanidad universal educada para la creencia religiosa, humanidad que, en cuanto tal, vive en la aspiración religios-ética que efectiviza lo ético” (*Hua XLII*, p. 483). Las síntesis y preguntas anteriores se concentran entonces en una hipótesis final. Al menos en el contexto de la protoinstitución del yo como sujeto ético, los usos husserlianos de *Stiftung* podrían suponer que la renovación de la vida en el ámbito ético-religioso se comprende como reafirmación de una voluntad protoinstituyente de razón puesta en validez por un acto de protoinstitución de Cristo que está operando como sedimentación pasiva desde el origen de la tradición religiosa cristiano-protestante. ¿Qué quiere decir esto? Si volvemos sobre la pregunta quién instituyó por primera vez esa voluntad originaria de vida ética sedimentada en la pasividad de la tradición, la segunda respuesta a esta cuestión correspondería a la tradición religiosa con dos interpretaciones posibles según se comprenda la encarnación de Cristo. Por un lado, si Cristo no fue Dios, se puede entender su protoinstitución de la voluntad de vida ética a nivel de la pasividad secundaria, es decir, la institución o fundación primera de sentido y fines que está en el origen de la tradición ética de la religión cristiana, asumida y renovada luego por Lutero, que vincula a la cadena de generaciones de futuros creyentes. Se trataría del sentido humano-legal de *Stiftung* aplicado a Cristo como otro Sócrates histórico que realizó el acto primero de institución de esa tradición ético-religiosa. Por otro, si Cristo fue efectivamente Dios, lo cual está contenido en el uso luterano de *Stiftung*, su protoinstitución podría comprenderse también a nivel de una pasividad primaria, es decir, como una institución o fundación divina-legal de la voluntad de vida ética en la tradición religiosa y a su vez en la interioridad de cada hombre, que aporta las condiciones de posibilidad a los actos del yo, incluidos su acto de institución activa y legal de sentido y su compromiso siempre renovado con la teleología racional establecida en el origen. En ese caso, Cristo como Dios sería quien puso en validez o insti-

tuyó por primera vez la voluntad protoinstituyente de razón, es decir, esa razón latente por la que la persona absolutamente racional puede llegar a ser, en consideración de su racionalidad, *causa sui*. Desde la perspectiva del yo, sería la protoinstitución del llamado de lo absoluto (cf. *Hua XLII*, p. 409), interior a cada hombre, que es condición de posibilidad para sus actos como “esfera mediadora” de motivación pasiva (Cristo) convocante de la decisión humana hacia el polo infinito. Una autorreflexión crítica, radical y absoluta conduciría a ese nivel originario donde, por una libre protoinstitución, el yo se decide a sí mismo y aumenta su familiaridad con aquel que ya se decide a sí mismo en nosotros: “nuestra libertad es un rayo de libertad divina, nuestra voluntad pura un rayo de voluntad divina en el sentido más puro. Elige la humanidad superior, es decir, decide por Dios. Aún más: en nosotros Dios se decide a sí mismo, un rayo divino en nosotros entra a la luz superior. Pero en el sentido de esta enseñanza no solo se encuentra la vida más elevada, sino que toda nuestra vida está en la más profunda razón de la vida de Dios, lo separamos o no” (*Hua XXV*, p. 285).<sup>42</sup>

## Consideraciones finales

Tras estos análisis es claro que la historia conceptual de *Stiftung* contiene tradiciones en alemán, muy distintas de la rica y fértil tradición jurídico-política con la que Bojanić enlaza la palabra a través de su traducción francesa. La genealogía del término ha permitido recuperar usos teológicos que podrían entrar en consideración al momento de una pretensión de institución de la filosofía continental cumplida como recepción de la palabra misma que la nombra, y de su tarea de instituir, generando comunidad y regenerándola. Respecto a los usos husserlianos de *Stiftung*: 1) La historia jurídica del término y el sentido legal operantes han quedado reconfigurados por el sentido teológico de los usos reformistas, subyacentes a la explicación que Husserl ofrece de Cristo y de la Refor-

ma en los artículos de *The Kaizo*. Dicho de otro modo, el acto humano de fundación o institución con fuerza legal quedó transformado por el regreso protestante al acto divino de fundación o institución que conlleva el poder jurídico de establecer normas absolutas sobre las cuales se desarrolló históricamente el fundamento y evolución del derecho alemán moderno. 2) En vistas de esta reconfiguración, ambos sentidos de *Stiftung* se encuentran y congenian mutuamente en la institución o fundación primera de la vida ética permitiendo interpretarla como un acto de protoinstitución de Cristo que está operando en la sedimentación pasiva de la tradición ética de la religión cristiana. A través de esa confluencia, queda enunciada (3) la hipótesis sobre el carácter divino de *Stiftung* en ese contexto husserliano de uso: la protoinstitución del yo como sujeto ético y la voluntad de renovación podrían tener por fuente y horizonte final una protoinstitución divina de Cristo, sedimentada en la pasividad no sólo de la tradición europea, sino en la interioridad de cada hombre, que como primera validez instituye un horizonte de validez persistente como misión divina. Por y dentro de ella Lutero intentó su renovación del acto divino protoinstituyente y la fenomenología de Husserl podría haber asumido la tarea infinita de su propio camino ateo hacia Dios. Bajo esta potencial “afinidad electiva” que no implica una comunidad de doctrina, podría cobrar nuevo sentido el lugar central que *Urstiftung* ha manifestado tener en la vida subjetiva como propiedad fundamental de la conciencia, y también la teleología inherente a la expansión progresiva de sus usos en el camino interior de la fenomenología genética.

Frente a lo que es nada más que una posibilidad, podemos estar seguros que Husserl asumió en sus análisis genéticos una palabra que Lutero y la teología protestante instituyeron como concepto fundamental para reformar religiosa y éticamente una situación que vivieron 400 años antes. De modo que hay un pasado no sólo religioso sino propiamente ético y alemán, operante pasivamente desde el origen del idioma y, a la vez, de nuestro concepto, que produjo una situación semántica indefinidamente abierta para toda la humanidad.

## Notas

<sup>1</sup> Bojanić fundamenta esta tesis en cuatro argumentos: 1) la importancia de *Stiftung* y sus variantes en los planteos de Husserl se mantuvo oculta en sus manuscritos inéditos; 2) el involucramiento francés en el asunto, pues cuando los Archivos abrieron antes de la Segunda Guerra Mundial, uno de sus primeros visitantes fue Maurice Merleau-Ponty, y cuando reabrieron después de la guerra, fue otro francés: Paul Ricœur; 3) la traducción de *Stiftung* como *institution* por parte de Merleau-Ponty significó una novedad respecto a las primeras ediciones de las obras de Husserl en Francia, donde Lévinas y Ricœur lo traducían por *fondation*; y 4) la inesperada eficacia que la novedosa traducción tuvo en el mundo continental, por tres razones: a) llegó a Francia sin ninguna recepción de pensadores alemanes; b) incorporó a Husserl en el pensamiento jurídico, social y político francés; y c) abrió la fenomenología a filósofos franceses ajenos a esa tradición que no habían leído a Husserl, pero que luego pensaron con él el tema de la institución (v. gr. M. Foucault).

<sup>2</sup> El alemán es una lengua germánica que pertenece a la familia de lenguas indoeuropeas al igual que las lenguas romances (como el francés y el castellano) derivadas de ellas a través del latín. La raíz de *Stiftung* es *stift-* y proviene del indoeuropeo *sta-* que significa “estar en pie”, presente también en los verbos latinos *statuo* (levantar, erigir, poner derecho o en pie, construir, erigir, fundar, establecer) e *instatuo* (establecer, formar, disponer, instruir, educar). De allí provienen los sustantivos latinos *status*, *institutum* e *institutio*.

<sup>3</sup> Para un análisis de la tradición francesa operante en la traducción de Merleau-Ponty remito al trabajo de Larison (2016) donde examina esa influencia a través de E. Durkheim, M. Mauss, L. Duguit, M. Hauriou, y G. Gurvitch.

<sup>4</sup> Tal vez se deba a la falta de un examen de este tipo que en la versión alemana de su artículo publicada en 2015 Bojanić reemplace los términos de la versión inglesa “to institute”, “to primally institute” e “Institution” por términos alemanes de uso político como “*institutionalisieren*”, “*ursprünglich institutionalisieren*” e “*Institutionalisierung*”, considerándolos, sin mediar explicación, como sinónimos de *stiften*, *urstiften* y *Stiftung*.

<sup>5</sup> Algunos términos son: *Almosenstiftung*, *Anstiftung* (instigación); *Brandstiftung* (incendio doloso); *Stiftungsrecht* (derecho fundacional); *Erbstiftung* (fundación de la herencia); *Gesellschaftsstiftung* (fundación de una sociedad).

<sup>6</sup> *Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart* es un programa desarrollado por la Academia de Ciencias de Berlín sobre el principio de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. Permite buscar las principales referencias a una palabra alemana desde el año 1488 hasta la actualidad, y se nutre de una diversidad de textos y documentos.

Según los diccionarios etimológicos del DWDS (*Deutsches Etymologisches Wörterbuch* y *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*), estos sentidos de *Stiftung* provienen de la variedad de significados que tiene el verbo *stiften*: *gründen* (fundar, establecer), *begründen* (justificar, basar en), *errichten* (fundar, instituir, instaurar, edificar, erigir), *einrichten* (fundar, crear, equipar), *spenden* (donar, dar, brindar, ofrecer), y *schenken* (regalar, obsequiar). El origen de este verbo se ubica en la fase más temprana del idioma alemán entre los años 500 a 1050. Su primera significación era la acción de construir o levantar una estructura con pilares que sea *steif*, es decir, fuerte e inamovible a lo largo del tiempo. Luego en su evolución sedimentan tres capas de sentido que agrupan los significados enumerados: 1) construir o edificar, 2) dar o poner a disposición edificios o instalaciones, y 3) ofrecer un legado, transferir bienes o transmitir. A partir de *stiften*, en el mismo periodo apareció el sustantivo *stiftunga* que tenía el sentido que hoy tiene *Kunstgriff* (artimaña o artificio). Luego en el alto alemán medio (1050-1350) aparecieron: 1) *stiftunge*, que ya no se utiliza, pero cuyos significados remitían al primer nivel de *stiften*, 2) *Stift*, hoy poco usado, designa un convento o colegio de clérigos, y 3) *Stifter* que refiere a *Gründer* (fundador), *Urheber* (autor, creador, artífice) o *Belehner* (Instructor). A partir de estos antecedentes, *Stiftung* aparece recién en el periodo del alto alemán moderno entre los años 1350 y 1650 (cf. <https://www.dwds.de/wb/Stiftung>).

<sup>7</sup> Según los datos que ofrece el DWDS, durante ese periodo, sobre 969 documentos con referencias a *Stiftung*, 331 pertenecen al ámbito del derecho y lo usan en sentido legal. En las centurias anteriores 1600-1700 y 1700-1800, sólo hay 220 y 582, y muy pocos son de uso jurídico. En la siguiente 1900-2000 ya son 1311 y se extienden desde el derecho a las ciencias humanas y sociales, manteniendo el sentido legal. Remito al gráfico de uso de *Stiftung* que representa su evolución en los últimos 400 años y su crecimiento exponencial a partir de 1800-1900; disponible en: <https://www.dwds.de/wb/Stiftung>

<sup>8</sup> Algunos juristas consideran que su origen podría remontarse a la preocupación por el alma después de la muerte en el culto grecoromano a los antepasados o en el egipcio-helenístico a los dioses (cf. von Campenhausen, 2013, p. 26 y Lingelbach, 2008, p. 25). No obstante, gran parte sigue estando de acuerdo con Savigny en que durante la antigüedad pre-cristiana no existía “ninguna norma jurídica, ningún concepto ni prescripción moral” que definiera “lo que hoy en día comprendemos bajo *Stiftung*” (Pickert, 2005, p. 28). En comparación con las bases grecorromanas del culto a los muertos y la antigua caridad oriental, “una innovación del cristianismo fue la conexión de la esencia de la *Stiftung* con la *Cáritas*” (Borgolte, 2001, p. 167); sólo en él las buenas obras del donador tenían efecto salvífico por sí mismas y más allá del tiempo.

<sup>9</sup> *Stiftung* no suele tener por eso una entrada propia en los diccionarios fenomenológicos; más bien aparece su neologismo *Urstiftung*. Niel señala que el sentido general

de *Stiftung* como “fundación” es compartido en alemán con otras palabras como *Fundierung* y *Begründung*. La primera significa fundación como una “prioridad” en el orden de validez, es decir, el nivel constitutivo más básico que una fundación proporciona a todos los niveles subsiguientes de constitución; la segunda significa fundación como el “acto de dar fundamento” o razón para algo. En seguida veremos qué sentido asume *Stiftung* en Husserl.

<sup>10</sup> Kant usa el término en sentido estricto como fundación de beneficencia en *La metafísica de las costumbres* (1797). Su uso refleja el proceso que afectó a las *Stiftungen* a partir de los siglos XVII y XVIII cuando fue “no tanto el sentido piadoso del fundador, sino el beneficio común lo que determinó la naturaleza de la fundación”. (Liermann, 1963, p. 230). Veremos en el punto III que eso fue una consecuencia iniciada por la Reforma protestante y Kant es su ejemplo al pronunciarse en contra de la voluntad inalterable del fundador: “Una fundación (*sanctio testamentaria beneficii perpetui*) es una entidad libre y benéfica, sancionada por el Estado, instituida para beneficiar a determinados miembros del mismo que se suceden hasta su completa extinción (...) El establecimiento benéfico para pobres, inválidos y enfermos, fundado a costa del Estado (fundaciones y hospitales), no puede ser abolido indudablemente. Pero si debe tener preferencia el sentido de la voluntad del testador, y no la letra, pueden muy bien producirse circunstancias que aconsejen eliminar tal fundación” (Kant, 2008, pp. 211-212).

<sup>11</sup> Existen otras dos referencias tempranas a *Stiftung*, no indicadas por Niel. En las ampliaciones a *Investigaciones Lógicas*, el texto Núm. 2 de Julio 1913 tiene agregado, según la nota crítica 84,26: “nosotros nombramos con nombre arbitrario un objeto individual, sin la pretensión que otros nos comprendan y llamen del mismo modo al mismo objeto, así se encuentra en eso una voluntad dirigida a la institución de la futura denominación propia” (*Hua XX/1*, pp. 349-350). En otro texto de cerca de abril de 1914, dedicado a la constitución del signo, refiere a que cuando encuentro nexos de recuerdo de modo que una A recuerda habitualmente a una B, al punto que el interés en B prevalece y A se vuelve relativamente indiferente, entonces esto es favorable “para la institución de una designación” (*Hua XX/2*, p. 85). Un poco antes como caso de esta relación pone el ejemplo de un árbol (A) con el roble de Lutero (B). “En este árbol yo quiero pensar en el roble de Lutero en Wittenberg” (p. 82). El ejemplo supone la tradición protestante que atribuye a Lutero haber instituido el árbol de navidad.

<sup>12</sup> Estas incorporaciones resultan de la compleja conformación de *Ideen II*. Edith Stein que, desde 1913 era discípula de Husserl, hizo en 1916 una primera transcripción de la obra tomando la redacción de Husserl de 1915 y su primer borrador de 1912. Luego realizó una segunda transcripción en 1918. Si bien no se conserva completa, los editores de *Husserliana* señalan que abarcaba del párrafo 19 al 33 donde

termina el manuscrito de 1915 (cf. *Hua IV*, p. XVI). Entre 1924 y 1925 Ludwig Landgrebe hizo una nueva transcripción de *Ideen II* y *III*, que luego Husserl revisó añadiendo anotaciones y anexos de 1924 a 1928, cuando abandonó el proyecto de publicación. Sobre esa versión se realizó la publicación de *Husserliana*. Respecto al sentido de *Urstiftung* que se comienza a usar aquí, adelantamos que el prefijo *Ur-* remite a “primal” o “proto” en el sentido de aquello sobre lo cual se funda algo, el nivel más original de justificación, de lo que está primero en el orden de validez y que queda abierto por la epoché (v. gr. *Ur-ich*, *Ur-phänomen*, o *Ur-strom*). Sumado al sentido legal de *Stiftung* (cf. nota 9), Niel señala que Husserl usará *Ur-Stiftung* más vinculado en general a *Fundierung* como nivel, suelo o trasfondo básico, primal y originario de constitución, y ocasionalmente a *Begründung* como acto primero y originario de fundamentación (cf. Niel, 2017, p. 140).

<sup>13</sup> El §60 se ubica en la tercera sección de la obra que, según la edición crítica, Stein elaboró sobre un manuscrito de Husserl de 1913 (cf. *Hua IV*, p. 426). No obstante, la referencia a *Urstiftung* está en una hoja intercalada posteriormente. Para una mayor elucidación de la fecha en que fue elaborada se deberá esperar a la publicación de la versión de *Ideen II* y *III* preparada en la edición de Dirk Fonfara por los *Husserl-Archiv Köln*.

<sup>14</sup> El *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* distingue así entre usos tempranos y tardíos de *Urstiftung*. Los primeros, en la fenomenología genética, para referirse a los objetos ya constituidos a fin de explorar en ellos los cursos reglados de vivencias intencionales de acuerdo con leyes esenciales. A partir de allí para el Husserl tardío la génesis de esta constitución llega a ser una temática en sí misma y se convierte en el problema de la historicidad. El *Husserl-Lexikon* vincula esos usos temprano-tardíos con tres ámbitos de aplicación que coinciden en general con los contextos que examinaremos con Niel a continuación: “con *Stiftung* Husserl se refiere a la operación fundamental de la conciencia intencional, en la cual la constitución primera del sentido del objeto se cumple en la experiencia, manteniéndose en los diversos niveles de la génesis del objeto. Esto vale también para la formación de la identidad del sujeto personal o para la formación de sentido en la ciencia” (Gander, 2010, pp. 269-270).

<sup>15</sup> Si bien en Husserl la distinción entre pasividad y actividad es relativa al contexto, se pueden considerar “pasivas” aquellas operaciones de la conciencia que no emanan de un yo atento, diferenciando una pasividad primaria de otra secundaria (cf. Osswald, 2016, §4). Husserl hace esta distinción como sensibilidad primaria y secundaria en el Anexo XII de *Ideen II* que agrupa un conjunto de manuscritos de la época de la guerra hasta 1917 (cf. *Hua IV*, p. 418). Bajo la pasividad primaria se encuentran las operaciones que aportan la condición de posibilidad a los actos del yo, y bajo la pasividad secundaria aquellas que tienen su condición de posibilidad en los

actos del yo. Es decir, en la primera se agrupan todas las estructuras que hacen posible que algo “nuevo” se dé a la conciencia y que la experiencia presente cobre significado para el futuro. En la segunda se agrupa la sedimentación de la propia experiencia del yo; hábitos que presuponen un acto yoico de protoinstitución pero cuyo proceso de formación escapa a su esfera (por ejemplo, decido aprender a tocar el piano pero no tengo incidencia sobre la velocidad del aprendizaje que transcurre pasivamente) (cf. *Hua IV*, p. 334 y ss.). Al igual que el hábito a nivel subjetivo, una tradición a nivel intersubjetivo se constituye por un proceso de sedimentación que actúa al modo de una síntesis pasiva secundaria, es decir, que presupone un conjunto de actos anteriores, en la cima de los cuales está el acto de protoinstitución de esa tradición, desde el cual se pre-delinean los actos futuros. En los contextos examinados por Niel, los usos de *Urstiftung* refieren a la pasividad secundaria a nivel subjetivo e intersubjetivo en tanto ella supone que ya haya tenido lugar “por primera vez” el acto de un yo que da sentido a las síntesis y asociaciones más básicas y elementales de la pasividad primaria.

<sup>16</sup> Niel formula aquí una clara analogía con la ley: “La idea básica es que todas las validaciones que tenemos se basan en instituciones anteriores. Siguiendo el mismo razonamiento analógico dentro del marco legal, una ley válida es una ley que alguna vez fue impuesta por un determinado sistema legal (por ejemplo, por el poder legislativo) y se supone que tiene un sentido y una finalidad; esta ley ha sido instituida y, como tal, es una prescripción válida que *como legal* tiene una fuerza que guía el comportamiento de los sujetos legales; esta ley está en vigencia hasta que (eventualmente) una nueva ley reemplace a la anterior. Fenomenológicamente hablando, podemos ver que la experiencia funciona de la misma manera” (p. 149). Sophie Loidolt ha señalado un movimiento similar entre la ley y su fuente originaria de validación, formulando el problema de la *Stiftung* en términos de categoría de legitimación donde, por un lado, por el acto de institución, la conciencia pasa por ser la instancia soberana dadora de sentido (*Sinngebung*) y, por otro, a causa de la síntesis pasiva operante en ese acto, responde más bien a un “acontecimiento de sentido” (*Sinnereignis*). (cf. 2010, p. 17 y ss.).

<sup>17</sup> Niel examina el sentido legal de términos menos usados (*Vorstiftung*, *Ur-ur-stiftung*) y de otros correlativos como evidencia y trascendencia. La evidencia es el darse de un objeto en una intuición que, como instancia última de fundamentación, justifica o da “poder legal” a la *Urstiftung* creadora de legitimidad (cf. *Hua XVII*, p. 167). La trascendencia sólo podemos entenderla como experiencia de algo trascendente; siguiendo una analogía jurídica: “así como sólo se puede preguntar (lo que, por cierto, pertenece a nuestra incumbencia) qué significa e identifica a un derecho de propiedad jurídico a través del retroceso a la protoinstitución de ese derecho” (*Hua XVII*, p. 172).

<sup>18</sup> Si bien el sujeto ético ideal es éste que reafirma los ideales establecidos por su *Urstiftung*, al igual que en el ámbito de la experiencia las protoinstituciones éticas pueden modalizarse: al rechazarlas con *Urstiftungen* de duda, o al instituir nuevas direcciones éticas con *Neustiftungen*, incluso al atrofiar la voluntad originaria de vida ética con instituciones falsas o inauténticas que desvían de la teleología racional donde “la vida toma la forma de una *pecaminosidad endurecida*, de una desatención consciente de la exigencia ética” (cf. *Hua XXVII*, p. 38).

<sup>19</sup> Para Husserl en la vida colectiva vale esa misma renovación nacida de una voluntad expresa de configurarse a sí misma como humanidad auténtica en la razón práctica. La gradualidad refiere a que cuanto mayor es la libertad y la crítica en la reflexión sobre la propia vida, sus posibilidades y propósitos, cuanto más resueltamente se asume la vida en la razón, tanto más perfecto se vuelve el hombre y la humanidad (cf. *Hua XXVII*, p. 35).

<sup>20</sup> En el caso de *institutio*, esos usos aparecen en la primera historia de liturgia de W. Strabo del siglo IX, *Libellus de Exordiis et Incrementis Quarundam in Observationibus Ecclesiasticis Rerum*. Allí sobre el sacrificio de Cristo se dice que fue posible porque él no rechazó el estatuto de ley como tal instituido por Dios (*legis statuta utpote a Deo instituta*). En la misa, ese sacrificio se concreta en la “narración de la institución de la eucaristía”, tal como describe la *Institutio Generalis Missalis Romani*. Queda fuera de alcance analizar aquí cómo influye en el lenguaje litúrgico de *institutio* la tradición romana del *Corpus Iuris Civilis*.

<sup>21</sup> Este diccionario atribuye el uso teológico al latinismo alemán *Institution*, y no a *Stiftung*. *Institution* se comienza a utilizar en el siglo XVI en los sentidos de *Anordnung* (orden, mandato, disposición) y de *Unterweisung* (instrucción, enseñanza), y en el siglo XVIII de *Einsetzung*, *Einweisung*, *Einrichtung* (investidura, instrucción, institución). Hoy se usa para referir a las instituciones del Estado. Según el *DWDS*, durante el periodo 1500-1650, tiene pocos usos teológicos (cf. <https://www.dwds.de/wb/Institution>). En las discusiones teológicas de la época, prima el uso de *Stiftung* como se evidenciará en seguida también en los textos del Lutero. La atribución a *Institution* se debe quizás al desuso del sentido teológico de *Stiftung*, causado por su actual predominancia jurídica y a su coincidencia en el siglo XVIII con *Einsetzung* (cf. nota 25).

<sup>22</sup> Frente a la diversidad de dialectos que existían en Alemania en esa época, la fundación del idioma alemán estándar se atribuye a Lutero por su traducción y publicación de la Biblia en 1534. Este acto de institución del idioma no es menor para comprender la importancia que en ese momento tenía traducir las obras latinas y, en particular, el contenido clave de *institutio* asumido por *Stiftung*. En la teología católica, el uso de *institutio* para referir a la institución divina aparece en la redacción del Con-

cilio de Trento por parte de la Contrarreforma al exponer “*De ratione institutionis*” o “*De necessitate et institutione Sacramenti*”.

<sup>23</sup> En su obra *Contra el Papado de Roma, instituido (gestiftet) por el diablo* (1545), escrita en alemán, Lutero critica a la Iglesia por ser en su origen una creación del poder secular. A principios del siglo VII el emperador bizantino Focas había otorgado al papa Bonifacio III el carácter de obispo universal, estableciendo a la sede romana como cabeza de todas las iglesias. Lutero entendía que un emperador no tenía potestad para instituir el Papado y en eso coincidía con los papas siguientes que negaban ese origen. Su interpretación era que el poder de las llaves del reino (cf. Mateo 16: 18-19) era puramente espiritual, no terrenal, y había sido dado por Cristo para el perdón de los pecados a toda la Iglesia, no a un sólo hombre (Pedro). La pretensión de institución divina era entonces un artilugio del “Papa y sus juristas” y en el fondo una institución del demonio. Por un lado, el uso de *stiftung des satans*, junto con su aplicación a Cristo, indica que instituir, al igual que fundar o crear, es originalmente un poder sobrehumano, por el que se puede instituir incluso el mal por parte del divino-caído. Por otro lado, la institución diabólica puede entenderse como alejamiento del origen divino y desviación de sus fines primeros, operantes en la contingencia irracional, con el fin de acarrear —como dice Lutero— el mayor número de almas al infierno. Esta idea se mantiene en el sentido negativo de la antigua palabra *stiftunga* que evoluciona luego en *hinterlistiger Anschlag* (ataque furtivo) y *Machenschaft* (maquinación).

<sup>24</sup> Otro escrito central de la Reforma ya indica con su título el sentido teológico operante en el término francés *institution*. Es la obra de Calvino *Institutio christianae religionis*. Publicada en latín en 1536, fue traducida por él mismo al francés en 1541 como *Institution de la religion chrétienne*.

<sup>25</sup> A fin de evidenciar cómo el uso original de *Stiftung* desaparece de las traducciones actuales, en la siguiente cita se compara la traducción de Renate y Reiner Preul de 2009 con la de Thomas Murners de 1520, disponible en: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd16/content/titleinfo/999628>. En las expresiones claves se distinguen: a) la fórmula en latín usada por Lutero, b) la traducción de 1520 y c) la de 2009. Mientras la traducción de 2009 usa expresiones como “*bei der erste Einsetzung*” o “*einzigsten Einsetzung Christi*”, la de 1520 dice “*in seiner erste uffstiftung*” y “*ein uffstiftung Christi*”. Según el *Léxico en las obras alemanas de Thomas Murners*, *uffstifften* y *uffstiftung* son formas antiguas de *aufstiften* y *Aufstiftung* que tienen el sentido de *stiften* y *gründen*, la primera, y de *Stiftung*, *Einsetzung* y *Gründung*, la segunda (cf. Raabe, 1990, p. 52). Cabe reconocer que *Einsetzung* tiene en la Reforma usos teológicos similares a *Stiftung* como institución, constitución o investidura (cf. <https://www.dwds.de/wb/Einsetzung>), por lo cual en las traducciones actuales reemplaza al uso de nuestro concepto.

<sup>26</sup> La relación de Lutero con el derecho es ambigua. Si bien su Reforma tuvo, como veremos, un impacto jurídico enorme, él mismo odiaba a los juristas. A partir de que su padre le regalara el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, (que luego quemó públicamente en 1520), comenzó a estudiar leyes en la Universidad de Erfurt; estudios que abandonó para entrar en la orden de los agustinos. Luego su rechazo al derecho canónico lo llevó a oponer el Evangelio a la ley y a considerar sórdidos los estudios jurídicos: “cada jurista es un enemigo de Cristo”; “Los teólogos no tenemos enemigos peores que los juristas” (citado por Witte, 2002, p. 2).

<sup>27</sup> Aquí opera una antigua figura de Cristo como fundador y fuente de toda justicia (cf. *I Juan 2*) que Lutero hace propia: “Cristo, como el justo, es el rey de la justicia” (1524, p. 80).

<sup>28</sup> Según *Das Luther-Lexicon*, el verbo justificar (*rechtfertigen*) se comprende en contextos jurídicos casi exclusivamente en su forma reflexiva “justificarse” (*sich rechtfertigen*) como mostrar que uno está dentro de la ley, “tiene derecho” en el sentido de declararse justo. En cambio, en la teología protestante no se habla de autojustificación sino de justificación del hombre a través de Dios, pues el hombre no es justo sino que Dios “habla y obra justamente” en él que por naturaleza es pecador. Así la comprensión de la justicia como justicia activa (*als aktiver Gerechtigkeit*), que da a todos lo que merecen, propia del derecho, terminará por fundamentarse en la justicia pasiva (*als passiver Gerechtigkeit*), que supone que los hombres son justos por su fe en Dios no por sus obras, propia de la teología luterana (2015, p. 579).

<sup>29</sup> Ante la igualdad de señorío y sacerdocio de todos los cristianos, la distinción luterana entre autoridades domésticas (*Hausvater*), eclesiásticas (*Gottesvater*) y políticas (*Landvater*) indicaba que si bien eran dimensiones diferentes de la autoridad de Dios, todas eran iguales ante Él. A cada una le estaba reservado un ámbito de ejercicio y en el caso de la autoridad legal sólo le correspondía al Estado. El magistrado adquirió así el sentido de padre de la comunidad de origen divino, pero operación terrenal.

<sup>30</sup> El matrimonio es el ejemplo paradigmático de la negación luterana de la potestad jurídica de la Iglesia e incluso de las leyes civiles que no respetan el derecho divino: “La unión de hombre y mujer pertenece al derecho divino y obliga, a pesar de que se realice contra alguna de las leyes humanas; por tanto, y sin ningún escrúpulo, las leyes de los hombres deben someterse a este derecho divino (...) ningún humano ha recibido el derecho de establecer tales leyes y que, gracias a Cristo, los cristianos están liberados de todas las leyes humanas, mucho más cuando media la ley divina”. (Lutero, 2009, p. 327). En el caso de la educación, mantuvo su contenido religioso pero fue redirigida hacia fines cívicos bajo autoridad secular. Así, por ejemplo, se refundó la Universidad Martín-Lutero de Halle-Wittenberg, en la que se formó Husserl.

<sup>31</sup> Witte señala que algunos críticos ven en esta fase legal de la Reforma una corrupción del mensaje luterano original, en el modo de una nueva toma de poder por parte de los reformadores. Por el contrario, él sostiene que se trató de una alianza natural y necesaria para la ofensiva reformista más rotunda que fundó conceptos jurídicos fundamentales del mundo actual como soberanía popular, autogobierno, derechos humanos (cf. p. 298).

<sup>32</sup> Aunque la fenomenología genética es propia de la década del 20, se suele hablar de su “auge” a partir de 1917 cuando Husserl inaugura una abundante producción de manuscritos. No es el objetivo recuperar aquí todas las referencias a *Stiftung* y sus neologismos en esos primeros años, sino seleccionar aquellas principales para la operatividad de la tradición reformista. No obstante, el término comienza a aparecer como *Urstiftung* en los manuscritos de Bernau de 1917/18 en el marco de la génesis de la temporalidad y la individualidad e identidad de los objetos temporales (cf. *Hua XXXIII*, p. 291), en la lección introductoria a *Analysen Zur Passiven Synthesis* (1918) (cf. *Hua XI*, p. 12 y p. 203 y ss.), en fenomenología de la intersubjetividad, (cf. *Hua XIII*, pp. 400 y 475; y *Hua XIV*, pp. 178, 215, 222 y ss.), en los textos sobre *Lebenswelt* de principio de los 20, (cf. *Hua XXXIX*, p. 1 y ss.), en *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1898-1925) (cf. *Hua XXIII*, pp. 565 y 582), en las lecciones *Einleitung in die Philosophie* (1922/23) (*Hua XXXV*, pp. 121, 389, 410 y 419). Respecto a las publicaciones, después de *Ideen I* (1913) sólo publicó algunos prólogos (1916), recordatorios (1919) y los artículos para *The Kaizo* (1922-1924). Después su siguiente publicación fue recién en 1928, las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

<sup>33</sup> En *Einleitung in die Ethik* (1920-24), Husserl utiliza *Stiftung* (sin *Ur-*) para referir a la institución del verdadero sí mismo ético como autoescisión en el yo (cf. *Hua XXXVII*, p. 339). En las otras obras señaladas ya tiene la presencia mayor y más elaborada que caracteriza a su uso tardío.

<sup>34</sup> Proveniente de una familia judía, Husserl se convierte al protestantismo en 1886. Ya en 1882, después de reuniones con Masaryk y Brentano, habría descubierto en la lectura del Nuevo Testamento el significado puro y racional de la religión en el esfuerzo de Cristo como libertador de la humanidad. Se convierte entonces por razones filosóficas como adhesión espontánea y voluntaria a las verdades de fe, rechazando al judaísmo por coercitivo y dogmático (cf. Ghigi, 2001). En una carta a Rudolf Otto de 1919, se describe “como un ‘protestante no dogmático’ y un cristiano libre (si uno se puede llamar a sí mismo ‘libre cristiano’ cuando con eso concibe un objetivo ideal de anhelo religioso y lo entiende, por su parte, como una tarea infinita)”. (*Hua Dok.* 3/7, p. 207). G. Steiner ha señalado como esa lectura y adhesión al Nuevo Testamento fue decisiva para la génesis husserliana del yo ético y racional que profundizaremos a continuación (cf. 1997, p. 208).

<sup>35</sup> Esa imagen de humanidad tiene para Husserl como polo final al que todas las aspiraciones auténticamente humanas se dirigen, la idea de Dios: “La idea misma de Dios es el ‘yo auténtico y verdadero’, que (...) todo hombre ético lleva en sí mismo, que anhela infinitamente y ama infinitamente y de la que se sabe siempre infinitamente lejos. Frente a este ideal absoluto de perfección, se encuentra el *ideal relativo*, ideal del ser humano perfectamente humano, que hace ‘lo mejor’ que está en su mano, que vive según la ‘mejor’ conciencia moral que le es dada –un ideal éste que lleva ya impreso el sello de la infinitud–”. (*Hua XXVII*, p. 34).

<sup>36</sup> Como muestra Osswald (2016) esta pregunta es un problema aparente que se aclara distinguiendo niveles de análisis. Mientras un abordaje genético señala hacia una continuidad entre la pasividad sedimentada y la actividad ética, en razón de que la primera sería condición de posibilidad de la segunda, un abordaje ético implica una ruptura del acto libre protoinstituyente con tradiciones no asumidas críticamente que lo obstaculizan en su teleología racional. Sin duda, no hay acto libre sin pasividad, pero tampoco –me animaría a decir– de algún modo, operatividad pasiva sin libertad crítica. El sentido y fundamento de esta segunda afirmación más polémica quizá queden entrevistados al final del trabajo.

<sup>37</sup> Si bien en un comienzo en la fe concurren, sin distinción, la comprensión intuitiva evidente y los componentes irracionales, Husserl deja entrever que el “éxito” del acto de Cristo reside en la racionalidad de sus intuiciones, pues poco a poco “a ojos del ser humano que se cultiva crecientemente a sí mismo, el núcleo racional con su necesidad normativa evidente va haciéndose cada vez más con la voz cantante dentro del contenido de la fe y va convirtiéndose en la piedra angular de toda la fe” (p. 65). Recordemos la fuerza legal de la evidencia como el darse de un objeto (Dios) en una intuición que justifica la *Urstiftung* creadora de nueva legitimidad (cf. nota 18).

<sup>38</sup> En el anexo V a este trabajo, Husserl describe la fe a partir de la distinción entre una religión instituida y otra no instituida. No es difícil imaginar que se refiere con ello a una institución divina: “la fe como auténtica conversión o auténtica sucesión originaria es acción libre. Y la renovación de esta libertad en la auténtica confesionalidad es el tema de la prédica cristiana originaria. Lo mismo pertenece a cualquier religión *originariamente instituida* (*ursprünglich gestifteten Religion*) contra el mito crecido y no instituido (*nicht gestifteten*) de la religión mítica. *Verdadera religión* es por lo tanto una irrupción de la libertad (...)” (*Hua XXVII*, p. 103). Más adelante completará: “El Protestantismo de la Reforma es la irrupción de una nueva libertad de toma de posición, y ciertamente de la tradición eclesial de fe, y la ejecución de un libre reconocimiento de los contenidos de la fe atestiguados por las escrituras originarias, es decir, recreación de la experiencia originaria de la fe de las comunidades más antiguas y el rechazo del tradicionalismo de los dogmas” (p. 104).

<sup>39</sup> La continuidad entre antigüedad y medioevo es explicada en términos de *Stiftung* por la fuerza que aquí mantuvo la filosofía aún como sierva de la teología: “La luz natural de la razón no deja de ser —donde no se la ciega— luz natural y de alumbrar por sí sola, aun si se la interpreta místicamente como irradiación de luz sobrenatural. Y es esta interpretación más bien la que puede a su vez entrar en decadencia. Además, en la unidad del vivir de una colectividad humana ninguna idea perdida de la cultura se pierde del todo; ninguna forma de vida, ningún principio de vida del pasado se hunde verdadera y definitivamente. La colectividad humana unitaria tiene, igual que el individuo, una memoria unitaria; tradiciones antiguas pueden revivir, pueden volver a motivar y a influir, poco importa si comprendidas en todo o sólo a medias, si en su forma originaria o transformadas” (p. 90).

<sup>40</sup> La diferencia entre la Reforma y la filosofía moderna radica en que “ambos movimientos, unidos amistosamente en el primer momento, van por fuerza separándose. La Reforma pone en la fe la autoridad última a la que queda vinculada toda norma. Para la filosofía, en cambio, la fe es en el mejor de los casos una de las fuentes cognitivas y se somete, como todas las fuentes de conocimiento, a la crítica libre” (p. 91). Esto implicó el fracaso de la Reforma pues “no se impuso de manera incondicional ni permanente, y encalló en una nueva Iglesia que, enorme como fue la influencia de las ideas reformadoras, fue incapaz, con todo, de insuflar ninguna nueva idea-meta a la Modernidad” (p. 72). No obstante, la actitud moderna hacia la fe “no significa rechazo de la fe como experiencia religiosa, como tampoco rechazo de los contenidos esenciales de la fe. Significa una pretensión de libertad para decir sí o decir no a la fe, y por tanto una libertad de decidir en favor del ateísmo” (p. 92). No deja de ser interesante confrontar esta idea husserliana de la modernidad con el planteo de Reiner Schürmann en *Hegemonías quebradas* donde establece el origen de la modernidad en el pensamiento teológico de Lutero (más que en Descartes). Schürmann sostiene que Lutero inaugura la época moderna con la figura de un “trascendentalismo pasivo” y con una idea de “autoconciencia”, la cual reina en la modernidad pero bajo un principio “retrógrado” y “obediente”, es decir, un lado trágico y encubierto protestante subyacente al lado autoafirmativo y autónomo más familiar (cf. 2003 y 2018).

<sup>41</sup> A este último caso remiten sus lecciones *El ideal de humanidad en Fichte*, pronunciadas en 1917 (repetidas en 1918) a los soldados que regresaban del frente de batalla con la catástrofe de la guerra a sus espaldas. Husserl ya dedica a Fichte seminarios en 1903 y 1915, y hay una fuerte influencia suya en las lecciones de ética (cf. *Hua XXXVII*, pp. 255 y 339). No obstante, estas lecciones comienzan refiriendo a la “imagen curiosa” que ofrece “la vida intelectual alemana desde la Reforma a la muerte de Goethe” (*Hua XXV*, p. 267), cuya figura final es la guerra ante la cual cabe “un tiempo de renovación de todas las fuentes ideales de fortaleza, que ya desde antes

fluían en el mismo pueblo y desde lo más profundo de su espíritu, conservando toda su fuerza salvadora” (p. 268). Si bien en otros textos Husserl considera al Renacimiento como la institución originaria de la modernidad, aquí manifiesta tener presente a la Reforma protestante como el “origen” de la vida intelectual alemana (cf. nota crítica 267,4 *Hua* XXV, p. 385). Desarrolla entonces las ideas tempranas de Fichte que lo caracterizan como un kantiano. Luego destaca su idea de sujeto hacedor y su teleología práctica ético-religiosa, y lo presenta como un “buscador de dios” y “reformador ético y religioso, educador de humanidad, profeta, vidente” (p. 269). Siguiendo la relación fichteana de los cinco estadios de autorrevelación divina en la interioridad humana, Husserl asume su dinámica moral intersubjetiva como compromiso con la vida divina. Se acerca a sus interpretaciones racionales sobre el Evangelio y a su elevación (frente a la ocupación napoleónica) de la figuras de Cristo como “gran restaurador de la religión originaria” y de Lutero como guía del pueblo alemán, “entusiasmado por lo eterno” con una misión divina propia del espíritu alemán que “imperó con toda su prestigiosa fuerza en el ámbito de la lengua alemana hasta los tiempos actuales” (Fichte, 1984, pp. 129-130 y 180; para mostrar cómo las doctrinas de Lutero llegaron al idealismo alemán a través de la versión de Fichte, cf. Lotz, 2011, pp. 95-101). Aquí opera la impronta reformista-protestante como misión divina, racional, interior y no dogmática que como renovación ética le cabe al pueblo alemán; por eso las lecciones terminan arengando a que “en la verdad viviente, esa es nuestra tarea infinita, todo lo que queremos conquistar en esta guerra para la revelación posterior de las ideas divinas en nuestro glorioso pueblo alemán, para que crezca en verdadera gloria, aumente en sí mismo y a través de sí a la humanidad entera” (p. 293). Ante esa misión divina de renovación ética, Husserl mismo ensayaré en su fenomenología la tarea infinita de su propio camino ateo hacia Dios en la unidad de teleología y teología con una intencionalidad transnacional y trascendental. George Steiner llega a decir en este sentido que si hay una *idée fixe* que dé cohesión a toda la obra husserliana “es la de una misión, la de una llamada de carácter sagrado”. (1997, p. 205).

<sup>42</sup> En ese nivel originario, la protoinstitución divina quedaría ligada a la relación primigenia del proto-yo y la proto-hyle; *hyle* que es base de toda teleología y en la que “se encuentra el origen y la justificación de la experiencia sacra y religiosa” (Walton, 2016, p. 164). En esta dirección van también las observaciones de Hart respecto a que Husserl vio en la teoría de Fichte de la presentación originaria de la vida divina en la conciencia individual y colectiva, una anticipación de su teoría de la síntesis pasiva. Bajo el reconocimiento husserliano de que “las perspectivas religioso-filosóficas que la fenomenología me abre muestran una relación sorprendentemente clara con la tardía doctrina de Dios de Fichte” (carta a Grimme de 1918), la presencia de lo divino no sólo estaría en el fin de la vida más elevada, en la búsqueda de los ideales puros, sino en

el nivel formativo más originario y elemental de la pasividad. Además Hart muestra la relación de esa presentación divina con la constitución interna del tiempo; tema que enmarca los primeros usos de *Urstiftung* en los manuscritos de Bernau contemporáneos a las lecciones sobre Fichte (cf. Hart, 1995, pp. 135-163).

## Referencias

- ALES Bello, A. (2005). *Edmund Husserl. Pensare Dio. Credere in Dio*, Padova: Messaggero di Sant'Antonio.
- AVÉ-LALLEMANT, E. (1994). Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion. En *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt: Daedalus (5), pp. 85-108.
- BORGOLTE, M. (2001). Stiftungen, Kirchliche, I. Alte Kirche und Mittelalter. En *Theologische Realenzyklopädie*, Tomo XXXII, Berlin-New York.
- BOJANIĆ, P. (2007). To Institute, to *primally* institute (*stiften, urstiften*) Husserl's first readers and translators in France. A possible origin of continental philosophy. *Filozofija I Društvo*, (2), pp. 235-245.
- DUDEN online (2016). disponible en URL: <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/Stiftung> consultado 21.03.2017.
- DAS Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart, disponible en: <https://www.dwds.de/> consultado el 27.05.2017.
- FICHTE, J. G. (1984). *Discursos a la nación alemana*, Barcelona: Ed. Orbis.
- GANDER, H.-H. (Edit.) (2010). *Husserl-Lexikon*, Bremen: Wissenschaf. Buchgesellschaft.
- GHIGI, N. (2001). Filosofia e Cristianesimo: La conversione religiosa di Edmund Husserl *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, 44(2-3), pp. 357-368.
- GUBSER, M. (2014). *The Far Reaches: Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe (Cultural Memory in the Present)*, Stanford: Stanford University Press.
- HART, J. G. (1995). Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on "Fichte's ideal of humanity. *Husserl Studies* (12), pp. 135-163.
- HUSSERL, E. (1952). Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. *Husserliana IV*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_ (1956). Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil. *Husserliana VII*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_ (1959). Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil. *Husserliana VIII*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- \_\_\_\_\_ (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana XI*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_ (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil. 1905-1920 y Zweiter Teil. 1921-28. Husserliana XIII y XIV*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Husserliana XXIII*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Husserliana XXV*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_ (1988). *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937. Husserliana XXVII*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Briefwechsel. Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3/7*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18). Husserliana XXXIII*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana XXXV*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Husserliana XX/1*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920-1924, Husserliana XXXVII*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Husserliana XX/2*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Husserliana XXXVIII*. New York: Springer.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. Husserliana Materialien VII*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien VIII*. New York: Springer.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husserliana XXXIX*. New York: Springer.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Husserliana XLII*. New York: Springer.
- KANT, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Ed. Tecnos.

- KIRCHNER, T. (1592). *Widerlegung aller Lästerungen und Kalumnien*. Magdeburg.
- LARISON, M. (2016). Stiftung et pensé du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution. *Cbiasmi*, (Vol. 18), pp. 363-376.
- LIERMANN, H. (1963). *Handbuch des Stiftungsrechts. Geschichte des Stiftungsrechts*, Tomo 1, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- LINGELBACH, G. (2008). "Stiftungen und Stiftungsrecht – ein historischer Überblick". En *Die Stiftung: Recht, Steuern, Wirtschaft. Stiftungsrecht*, Berlin: Berliner Wissenschafts.
- LEPPIN, V. y Schneider-Ludorff, G. (Edits.) (2015). *Das Luther-Lexikon*, Regensburg: Bückle & Böhm.
- LOIDOLT, S. (2010). *Einführung in die Rechtsphänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- \_\_\_\_\_ (2011). Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive. En *Die Aktualität Husserls*, Freiburg-München: Karl Alber, pp. 299-334.
- LOTZ, C. (2011) Faith, Freedom, Conscience. Luther, Fichte, and the Principle of Inwardness. En: *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress Press, pp. 95-101.
- LUTERO, M. (1524). *Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi*, disponible en: [http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10204381\\_00001.html](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10204381_00001.html).
- \_\_\_\_\_ (1965). *95 Thesen mit dazugehörigen Dokumenten aus der Geschichte der Reformation*, Hamburg: Furche Verlag.
- \_\_\_\_\_ (2009). De captivitate Babylonica ecclesiae (1520). En *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Tomo 3, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- NIEL, L. (2017). Husserl's Concept of Urstiftung: From Passivity to History. En *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, Springer, pp. 137-161.
- OSSWALD, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia*, Madrid: Plaza y Valdés.
- PICKERT, S. (2005). Die römische Stiftung der augusteischen Zeit. En *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne*, Berlin: Akad.-Verl., pp. 23-45.
- Rechtslexikon* (2018). Disponible en: <http://www.juraforum.de/lexikon/> consultado 26.04.2018.
- RAABE, S. M. (1990). *Der Wortschatz in den deutschen Schriften Thomas Murners*, Tomo 2, Wörterbuch, Walter de Gruyter.
- RITTER, J, y Gründer, K. (1974). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Tomos 1-13, G – H, Basel: Verlag Schwabe.
- SCHNEIDER-LUDORFF, G. (2008). Protestantisches Stiften nach der Reformation. En *Stiften und Gestalten. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe?*, Münster: Lit-Verlag.

- SCHÜRMAN, R. (2003) *Broken Hegemonies*, Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Luther. The Origin of Modern Self-Consciousness: Reiner Schürmann Lecture Notes (Reiner Schürmann Lecture Notes)*, Chicago: Diaphanes.
- STEINER, G. (1997). *Pasión intacta*, Madrid: Siruela.
- VON Campenhausen, A. F. (2013). Geschichte des Stiftungswesens. En *Handbuch Stiftungen*, Wiesbaden: GABLER.
- VON Savigny, F. K., (1840). *System des heutigen Römischen Rechts*, Tomo 2, Berlín: Veit.
- WALTON, R. (2016). Monadología y teleología en Edmund Husserl. *ARETÉ Revista de Filosofía*, Vol. XXVIII, (Núm. 1), pp. 145-165.
- WEBER, M. (1920). "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus". En: Weber, Marianne (Hg.) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tomo I, Tübingen: Mohr.
- WITTE, J. (2002). *Law and Protestantism*. Cambridge: Cambridge University Press.



Recepción: 17 de abril de 2018  
Aceptación: 9 de julio de 2018



# LA “SIGNIFICACIÓN ABIERTA” DE LAS INSTITUCIONES

Roberto J. Walton  
Universidad de Buenos Aires

## Resumen/*Abstract*

El artículo examina el equilibrio de una serie de fuerzas opuestas en la esfera de las instituciones públicas que han sido analizadas en la fenomenología en el contexto de la historia colectiva. Comienza con una referencia al contraste entre i) mala y buena ambigüedad (Merleau-Ponty) a fin de complementarla con ulteriores oposiciones entre ii) el plano horizontal y el plano vertical en la estructura ortogonal de la política (Ricoeur), iii) el intercambio de entes y el sacrificio auténtico (Patočka) y iv) abstracciones económicas y la vida (Henry). Como conclusión, el análisis de una experiencia histórica muestra una contradicción entre v) ideales y realización deficiente. Los contrastes ayudan a entender la filosofía interrogativa de la historia defendida por Merleau-Ponty en vista de un proceso de efectuación en que se ha de hacer frente a situaciones difíciles.

**Palabras clave:** ambigüedad, estructura ortogonal, sacrificio, abstracciones, ideales.

## The “open meaning” of institutions

This article examines the equilibrium among a series of opposing forces in the sphere of public institutions that have been analyzed in phenomenology in the context of collective history. It begins with a reference to the contrast between: (i) bad and good ambiguity (Merleau-Ponty), which we complement with additional oppositions between, (ii) the horizontal and vertical planes in the orthogonal structure of politics (Ricoeur); (iii) the interchanging of beings and authentic sacrifice (Patočka); and (iv)

economic abstractions and life (Henry). Our conclusion is that the analysis of a historical experience shows a contradiction between, (v) ideals and deficient realization; contrasts that will help us understand the interrogative philosophy of history advanced by Merleau-Ponty in light of a process of acting when difficult situations must be dealt with.

**Keywords:** ambiguity, orthogonal structure, sacrifice, abstractions, ideals.

### **Roberto J. Walton**

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor emérito en la Universidad de Buenos Aires. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), e *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015). Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro de los consejos asesores de *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, *Phainomenon*, *Investigaciones fenomenológicas*, *Stromata* y *Studia Heideggeriana*. Ha colaborado en *Encyclopedia of Phenomenology*, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* y *The Routledge Companion to Phenomenology*.

Husserl se refiere a la noción de institución (*Stiftung*) en el marco del esquema institución-sedimentación-reactivación de sentido en relación con la génesis de todos los fenómenos. Por tanto, una de sus aplicaciones se relaciona con la política y el Estado. Merleau-Ponty señala que la palabra *Stiftung* es utilizada en el sentido de una "fundación o establecimiento" que tiene el carácter de "llamado a una continuación, experiencia de un porvenir".<sup>1</sup> Y subraya que ella es empleada por Husserl "para designar ante todo la fecundidad ilimitada de cada presente [...], pero sobre todo la fecundidad de los productos de la cultura que continúan valiendo luego de su aparición [...]".<sup>2</sup> Por tanto, Merleau-Ponty retoma la noción de institución en el sentido de una institución pública inherente a la historia colectiva que "es la de los estilos y procedimientos imitables, participables, sedimentados".<sup>3</sup> En el siguiente análisis nos centraremos en una serie de tensiones que se generan en torno de una institución pública en la historia colectiva y que han sido descritas por la fenomenología. A la oscilación e indefinición en que se despliegan las tensiones resulta aplicable la caracterización merleau-pontiana de la institución como "significación abierta, desarrollándose por brotación, viraje, descentración y recentración, zigzag, pasaje ambiguo, con una suerte de identidad del todo y las partes, del comienzo y el fin".<sup>4</sup>

## 1. Mala y buena ambigüedad

La institución de una unidad significativa en una multiplicidad de hechos o sucesos posibilita, según Merleau-Ponty, el surgimiento de un "orden original del advenimiento (*avènement*)"<sup>5</sup> que a la vez es una "promesa de acontecimientos (*événements*)".<sup>6</sup> En *Las aventuras de la dialéctica*, afirma:

Para comprender al mismo tiempo la lógica de la historia y sus atajos, su sentido y lo que en ella resiste al sentido, solo quedaba por concebir el medio que le es propio, la institución que se desarrolla [...] uniendo más o menos bajo su ley a los acontecimientos que resultan fortuitos frente a ella, dejándose cambiar bajo sus sugerencias.<sup>7</sup>

Cada una de las instituciones es comparable con las demás porque todas ellas dependen de una única sintaxis o “lógica subterránea”<sup>8</sup> según la cual el sentido reúne los hechos en una totalidad que es expresada por ellos y que solo puede ser entendido como un sentido expuesto a la reinterpretación, y, por tanto, siempre en peligro.

Merleau-Ponty afirma que no hay una finalidad, es decir, una meta inherente a un todo previo que encuentra en sus partes sus medios de expresión. El todo emerge de las relaciones que las partes establecen entre sí y con el sujeto. El sujeto no crea o constituye el todo sino que está situado en él. Lo que importa es “la cohesión global y primordial de un campo de experiencia en que cada elemento abre sobre los demás”.<sup>9</sup> Se da una doble relación entre el individuo y la totalidad histórica: “[...] ella actúa sobre nosotros, estamos en ella en un cierto lugar, en un cierto puesto, y le respondemos. Pero también la vivimos, hablamos de ella, escribimos sobre ella, nuestra experiencia desborda en todas partes el punto en que nos encontramos”.<sup>10</sup> La subjetividad está incorporada a la historia, pero no es producida por ella. Tiene que incorporarse a la historia sin convertirse en un epifenómeno de ella. Del mundo nos llegan interpelaciones a las que debemos responder. Hay cosas a las que no podemos negarnos, interpelaciones que no podemos evitar.<sup>11</sup>

No podemos referirnos a una historia universal como totalidad realizada, es decir, como si no estuviéramos en ella. El filósofo no domina el todo, pero está comprometido en una tarea de totalización. No hay una totalidad como sistema acabado, y no hay filosofía como posesión intelectual de ese sistema. No podemos disponer de una visión total, sino que tenemos que desarrollar, en tanto seres humanos que están situados en la historia y tratan de comprenderla, una perspectiva parcial. Puesto que carecemos de una visión total, la praxis histórica nos instala en un

orden que no es el del conocimiento, sino el orden del intercambio. Por tanto, toda verdad es provisoria y relativa a una fase de desarrollo, y se encamina por sucesivas depuraciones a una verdad que está siempre por venir. No hay una verdad detrás de la historia empírica sino que esta es la genealogía de la verdad. No hay un modelo exterior con el cual se pueda comparar la acción proyectada: la verdad tiene que ser hecha de acuerdo con la situación. Esto significa que la verdad es un proceso de verificación indefinida en una autocrítica generalizada. Lo inteligible de la historia está atado a la contingencia, y el intento de dominar la historia carece de garantía. Por eso la historia no se contrapone a la verdad: "Superficialmente pensada, ella destruye toda verdad; pensada radicalmente, ella funda una nueva idea de verdad".<sup>12</sup> La situación solo es un error desde la perspectiva del ideal del espectador absoluto, pero, si se considera que ella es el medio de acceso a todo lo que tiene sentido, ella "se me revela como el punto de origen de toda verdad, [...], y, puesto que tenemos una idea de la verdad, puesto que estamos en la verdad y no podemos salir de ella, no me queda más que definir una verdad en la situación".<sup>13</sup>

Ningún hecho histórico adquiere todo su sentido si no se relaciona con todos los otros hechos que podemos conocer. Tiene que ser considerado como un momento dentro de una única empresa que lo reúne con otros hechos. Los hechos tienen que ser inscritos "en una historia vertical como registro de tentativas que tenían un sentido, sus implicaciones y sus consecuencias concebibles".<sup>14</sup> La conciencia debe dar término a un esbozo coordinando fuerzas dispersas. Debe proporcionarles un punto de aplicación en que cobran eficacia: "[...] no existe una razón histórica ya hecha, solo hay un sentido histórico esbozado en las convulsiones de la historia espontánea, y una retoma (*reprise*) voluntaria y metódica que se refleja sobre ella".<sup>15</sup> Si se consideran en conjunto, cada experiencia pone con claridad lo que permanece secreto en las otras. Por eso nuestras experiencias tienen relaciones laterales de verdad. Formamos con cada una totalidad que marcha hacia la clarificación. Y no estamos encerrados en nosotros mismos sino que podemos colocarnos imagi-

nariamente en sus perspectivas. Pero la totalidad a la que avanzamos juntos, si bien se completa por un lado, se deshace por el otro. Es una totalidad que no se encuentra antes de nosotros sino que se constituye delante de nosotros.<sup>16</sup>

La historia es subjetividad generalizada, es decir, relaciones entre personas que se han adormecido y coagulado. Además de hombres y cosas, hay un tercer orden que se define como

[E]l de las relaciones entre los hombres inscritas en los útiles o los símbolos sociales, estas relaciones tienen su desarrollo, su progreso, sus regresiones; en esta vida generalizada, como en la vida del individuo, hay semi-intención, fracaso o éxito, reacción del resultado sobre la intención, retoma o diversificación, y esto es lo que se llama historia.<sup>17</sup>

Para evitar “una increíble tensión” a la que estaríamos condenados si tuviéramos en cada momento que hacernos cargo de todo lo que nos hace frente, es necesario admitir “una mediación de las relaciones personales por medio del mundo de los símbolos humanos”,<sup>18</sup> es decir, “este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacerse”.<sup>19</sup>

Las situaciones históricas son ambiguas porque la conciencia que se tiene de ellas es también un factor en ellas y porque la sedimentación que resulta de los actos las transforma. No hay separación entre el observador y lo observado, y no hay un criterio objetivo para saber si es necesario forzar el porvenir o esperar. Con este trasfondo, Merleau-Ponty sostiene que hay “una mala ambigüedad” cuando los cambios no son adecuadamente enfrentados y no se logra establecer un orden racional en los hechos contingentes. Pero hay también “una ‘buena ambigüedad’, es decir, una espontaneidad que realiza lo que parece imposible al considerar los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de las mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura”.<sup>20</sup>

## 2. El plano horizontal y el plano vertical de lo político

Aludiendo a un conjunto de reglas relativas a los actos de la vida social, Ricoeur escribe: "Por institución se entenderá aquí la estructura del vivir-en-conjunto de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.–, estructura irreductible a las relaciones interpersonales y sin embargo religada a ellas [...]".<sup>21</sup> La estructura del vivir-en-conjunto se relaciona con lo que Ricoeur denomina la estructura ortogonal de lo político. Lo político ofrece un "doble rostro"<sup>22</sup> porque se puede caracterizar por un plano horizontal y un plano vertical. El carácter enigmático de la política, lo que Ricoeur llama "la paradoja política", reside en el desequilibrio de esta estructura ortogonal. Por un lado, se encuentra el deseo de que todo el poder provenga del querer vivir en conjunto, es decir, de que la relación vertical sea reabsorbida por la relación horizontal. Por otro lado, el lazo vertical no puede ser totalmente reabsorbido en el lazo horizontal porque es necesario para la toma de decisiones. Su desaparición significaría el fin de lo político porque implicaría el fin de los beneficios resultantes de la conciliación entre diferentes tradiciones y proyectos. Es necesario, pues, un compromiso entre el consenso horizontal y la jerarquía vertical.<sup>23</sup>

El lazo horizontal atañe al querer vivir en conjunto inherente a la pluralidad humana de acuerdo con una racionalidad que se manifiesta en la regulación del Estado por una constitución. La intención de la vida buena no se limita a las relaciones interpersonales, sino que abarca también la referencia al otro impersonal bajo la forma de las instituciones y una consiguiente exigencia de igualdad y de justicia que no está contenida en la solicitud por el otro en la relación cara-a-cara. Se puede considerar el querer-vivir juntos como un hecho universal, y también la idea de instituciones justas como lo muestra la indignación infantil ante repartos desiguales, promesas no-cumplidas y castigos o recompensas desproporcionados. En esta indignación se forma y se educa el deseo de justicia. En los tres ejemplos se encuentra la base de la justicia distribu-

tiva, del dominio de los contratos, tratados e intercambios y del derecho penal con sus sanciones y castigos. Ricoeur realiza una primera articulación del vínculo entre justicia e institución en relación con la búsqueda de una justa distancia entre todos los hombres. Esto implica un término medio entre el demasiado poco de distancia que caracteriza a muchos sueños de fusión emocional y el exceso de distancia que caracteriza a la arrogancia, desprecio u odio frente al extraño. La justicia —en tanto justa distancia entre sí mismo y el otro reencontrado como lejano— es una característica de las instituciones. Por tanto, la función más general de la institución es la de asegurar el nexo entre lo propio, el próximo y el lejano en una organización común como la ciudad o la república. Lo justo es un desarrollo de la idea de lo bueno en la medida en que lo bueno requiere, además de la estima personal de lo que es válido para mí, la referencia al otro y aun a la persona del otro bajo su aspecto más lejano. Así, la idea de bien común designa el arraigo de la justicia en el deseo de vivir bien. Este deseo solo se completa cuando se desarrolla en la solicitud por el otro próximo y en el deseo de justicia en relación con el otro lejano: “En este sentido se puede decir que la justicia desarrolla la bondad que la envuelve (*la justice développe la bonté qui l’enveloppe*)”.<sup>24</sup>

El lazo vertical atañe a la diferenciación jerárquica entre gobernantes y gobernados, de modo que quienes determinan las reglas del querer vivir en conjunto se diferencian de quienes las padecen. Aun cuando elijan a sus gobernantes, los que no ejercen el poder se encuentran desposeídos de la capacidad de decidir. Ricoeur se plantea el problema del origen de la autoridad, es decir, el acto de autorizar la autoridad. Por un lado, se encuentra el derecho a mandar que excede la simple capacidad para hacerse obedecer ya que le confiere legitimidad y de ese modo excluye que el mando sea un mero hecho de dominación. Por otro lado, se encuentra el reconocimiento por el subordinado del derecho del superior a mandar. Esta polaridad de legitimidad y reconocimiento se muestra como la polaridad de la credibilidad alcanzada por el que manda y la confianza otorgada por el que obedece. Sin estos dos aspectos, sin la credibilidad que se enlaza con la

legitimidad, la autoridad no podría distinguirse de la violencia como poder de imponer la obediencia. La autoridad hace creíble su poder bajo la condición del crédito que le es otorgado.<sup>25</sup>

Ricoeur caracteriza la autoridad como “una institución existente, ‘positiva’, encarnada en autoridades, a saber, personas que ejercen el poder en nombre de la institución”.<sup>26</sup> Señala una doble fuente de legitimación de la autoridad: el discurso como fuente de poder simbólico y la institución que funda el poder de quienes ejercen la autoridad en su ámbito. Y considera que en la historia se suceden configuraciones en las cuales se da una prevalencia a favor de uno u otro de los polos representados por la autoridad enunciativa y la autoridad institucional: “[...] no ha habido nunca autoridad enunciativa pura sin autoridad institucional y no hay hoy autoridad puramente institucional sin un aporte, sin un soporte simbólico de orden enunciativo”.<sup>27</sup> Esto significa que una legitimación exclusivamente institucional corre el “riesgo de una deslegitimación integral”.<sup>28</sup> El tipo ideal de autoridad primariamente enunciativa es el de la cristiandad medieval y el de las Luces francesas, es decir, la Enciclopedia de Diderot y D’Alembert que funciona a modo de una anti-Biblia. Según Ricoeur, no se ha sustituido una autoridad masivamente enunciativa por una autoridad solo institucional, sino que una configuración histórica del par enunciativo/institucional ha sido sustituida por otra.

Mientras que lo político es la organización razonable –el plano horizontal más la necesidad del plano vertical–, la política es el ejercicio del poder en el plano vertical. La política se asocia con el momento voluntario de la decisión, y el tema de la decisión se asocia con el tema del poder, es decir, con el lazo jerárquico de la estructura ortogonal de lo político. La decisión se ajusta al análisis probable de la situación y a la apuesta probable sobre el porvenir. Ricoeur señala que la acción plantea enigmas que establecen una línea de división entre la teoría y la práctica porque las decisiones no emanan de principios firmes del mismo modo que las conclusiones de la geometría surgen de teoremas anteriores:

[...] *no hay reglas universales para resolver un conflicto entre reglas*, sino un tacto personal, un equilibrio cada vez original –cuando por otra parte vence el plazo para la acción–, entonces con coraje el hombre honesto y sincero pone un punto final a la incertidumbre, al trato, al debate interior. Se arriesga.<sup>29</sup>

Mientras que lo político no tiene interrupciones, la política es discontinua porque se enlaza con un desciframiento incierto de la situación y la firmeza de la decisión. Mientras que lo político se descubre con posterioridad por medio de una reflexión, la política se enlaza con la proyección. Ricoeur define la política como

[E]l conjunto de las actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder, y, por tanto, también la conquista o la conservación del poder; poco a poco será política toda actividad que tenga por fin o aun simplemente por efecto influir en la repartición del poder.<sup>30</sup>

Puesto que la estructura ortogonal con sus dos planos enfatiza la especificidad de lo político en relación con los fenómenos económicos y sociales, Ricoeur considera inválida toda argumentación en favor de un partido único o excluyente. La existencia política del hombre se asocia con una racionalidad específica y con males específicos que son irreducibles a la vida económico-social. Se debe asignar una finalidad específica y una patología específica a lo político, y no sobreestimar el papel de los modos de producción considerando que las alienaciones políticas reflejan alienaciones económicas. Esta ausencia de una reflexión política autónoma deja el campo libre a las experiencias totalitarias.

La democracia se enlaza con la primacía del lazo horizontal del querer vivir en conjunto sobre el lazo jerárquico del mando y la autoridad. Sus ideas básicas son la libertad y la igualdad. La libertad tiene un doble sentido. Negativa o destructivamente significa que el poder no es absoluto sino relativo. Positiva o constructivamente significa que el poder no viene de arriba sino que depende de ciudadanos activos que actúan concertadamente. Este doble carácter se enfrenta con una doble amenaza. En relación con el aspecto negativo se encuentra la amenaza del

despotismo o poder absoluto. En relación con el aspecto positivo aparece la amenaza del anarquismo que procura eliminar el poder político. Por eso la libertad tiene la doble tarea de la vigilancia contra la tiranía que procede del poder y contra la anarquía que procede de ella misma. Al esquema descendente de un poder que se impone contraponen el esquema ascendente de una autoridad que emana del pueblo, y al esquema dispersivo de la ausencia de poder opone el esquema cohesionante de una presencia de poder. Así como el despotismo y la anarquía son los enemigos de la libertad, la igualdad tiene sus contrarios en el privilegio y la crítica estéril de las desigualdades necesarias que surgen de la organización de los poderes en razón de que, aun en el poder más democrático, no se distribuye igualmente la autoridad.<sup>31</sup>

Que la libertad y la igualdad tengan como contrario una amenaza indica que la democracia es una práctica que tiene el carácter de acción o combate. Por eso se asocia con instrumentos que le dan un sentido concreto como la constitución, las libertades y el arte de gobernar. En primer lugar, no hay democracia sin constitución, es decir, una ley orgánica que armoniza los poderes y asegura el equilibrio entre las exigencias del poder y las actividades de los ciudadanos, y, recíprocamente, entre las exigencias de los ciudadanos y las actividades del Estado. En segundo lugar, no hay libertad política sin una multiplicidad de libertades: la libertad de pensamiento, de reunión, de voto, de asociación, etc. En tercer lugar, un arte de gobernar debe llenar el intervalo entre la constitución que define de modo general el poder y las libertades que encarnan de una manera concreta la libertad. Tal arte implica la organización de una verdadera representación, el ejercicio del poder por la mayoría, y la libertad y el papel crítico de la minoría.

La crisis de la democracia es doble. Por un lado, se encuentra la crisis del crecimiento que implica posibilidades nuevas y mejores. Esto significa un progreso en que la oportunidad de Occidente radicará en rechazar el dilema entre la democracia política y la edificación de una sociedad solidaria. Por otro lado, se encuentra la crisis de la decadencia o crisis

totalitaria, en la que cada hombre renuncia tanto a la libertad negativa por la que se defiende del demonismo del poder como a la libertad positiva que contribuye a establecer la autoridad a través de una voluntad esclarecida. Esta enfermedad del hombre moderno tiene varias causas. Una de ellas es el cambio de la estructura espiritual del hombre mediante la sustitución de la fe religiosa por una nueva conciencia religiosa de tipo político, que, a diferencia de la fe religiosa, no se asocia con una totalidad trascendente sino con una totalidad de índole humana como el Partido, de modo que lo que engloba el todo del hombre no está más allá del hombre. Otras causas son el modo de vida gregario de las ciudades, la invención de la técnica de masas, es decir, el recurso a la propaganda, la mentira y las consignas, el Partido como maquinista de esta técnica, y la complicidad de la democracia misma que sucumbe a sus propias pasiones, es decir, las querellas, el odio, la envidia, la cólera, etc.<sup>32</sup>

Hay un progreso o crecimiento del Estado a lo largo de la historia que se desarrolla simultáneamente en las dos líneas de la forma o institución ligada al plano horizontal y de la fuerza del poder vinculada al plano horizontal. Por un lado, un crecimiento institucional del Estado se manifiesta a través de cuatro signos. i) Se produce una evolución desde un estadio autocrático de fuerza irracional a la constitucionalidad como una forma en que el poder se racionaliza por medio de la legalidad e incluye cada vez más individuos en su ejercicio. ii) El poder se racionaliza por medio de la administración pública como un cuerpo político neutral que no tiene responsabilidad política porque consiste en funcionarios que ejecutan técnicamente las decisiones tomadas por otros. iii) La discusión pública se organiza como una nueva clase de realidad que es administrada por militantes y funcionarios de partidos y sindicatos, periodistas, publicistas, especialistas en opinión y en relaciones humanas, y editores de periódicos. iv) Aparece una planificación en gran escala con el rechazo del azar en beneficio de la previsión y la planificación. Por otro lado, el crecimiento de la institución es un crecimiento del poder y de la amenaza de tiranía. Ricoeur considera que los mismos fenómenos pueden ser

examinados desde una perspectiva negativa. i) En la evolución de la autocracia a la constitucionalidad, la constitución sirve como una coartada para la tiranía porque el déspota moderno encuentra en ella los medios legales para su ejercicio del poder. ii) Una administración central extendida a todo el cuerpo social ofrece los medios técnicos para una opresión organizada y duradera. iii) La discusión pública puede estar organizada por técnicas de opinión que exponen al público a las ideologías. iv) El poder central encuentra en la planificación métodos de presión sobre el individuo. Ricoeur concluye este análisis del desarrollo de la racionalidad y el poder de esta manera: "Lo que hace del Estado un gran enigma es que estas dos tendencias son simultáneas y forman en conjunto la realidad del poder. El Estado es, entre nosotros, la contradicción no resuelta de la racionalidad y el poder".<sup>33</sup>

Por consiguiente, se debe mejorar simultáneamente la institución política en el sentido de alcanzar una mayor racionalidad y ejercer una vigilancia contra el abuso del poder. Con respecto a la mayor racionalidad, Ricoeur propone proseguir la evolución constitucional en forma razonable transformando el Estado centralizador en Estado federal, adaptar la realidad constitucional a la realidad histórica, cultural y humana del mundo moderno, renovar la vida de los partidos, inventar nuevas formas de lograr que los ciudadanos participen en el poder más allá del sistema de las elecciones y las representaciones parlamentarias, fortalecer la autoridad del poder civil, etc. Se trata de una tarea razonable que se basa en la suposición de que el Estado puede ser razonable y que "incluye una vigilancia siempre activa, orientada contra la amenaza simultáneamente creciente de un Estado irrazonable y violento".<sup>34</sup>

El tema de la paradoja política puede analizarse en términos de las pertenencias culturales que comprometen la participación de los individuos en un mismo cuerpo político. Se trata de una crisis que afecta a la democracia y que se manifiesta en el aumento de las abstenciones en las elecciones y en el éxito de partidos extremos que amenazan la democracia. Estas manifestaciones reflejan un desequilibrio entre el lazo horizontal y el

lazo vertical de lo político en la medida en que las decisiones de los gobernantes son vividas como extrañas al querer constitutivo del lazo horizontal. Este nivel tiende entonces a fragmentarse en voluntades heterogéneas que no pueden ser reunidas. Cuando el lazo vertical se separa de él, el lazo horizontal tiende a desintegrarse en una pluralidad de reivindicaciones. La pérdida de confianza en la autoridad de los gobernantes tiene su reverso en la crisis del sentimiento de pertenencia a una ciudadanía. Aquí emerge la doble exigencia de vigilancia y responsabilidad. La vigilancia debe impedir que el lazo vertical prevalezca sobre el lazo horizontal de modo que el querer vivir en conjunto pierda su carácter primero. Es necesaria una genuina atención a la multiplicidad de voces que componen el lazo horizontal sin pasar por alto el lazo vertical.<sup>35</sup>

### 3. Sacrificio inauténtico e auténtico

Una vez considerada la estructura ortogonal, pueden examinarse dos fenómenos que influyen en ella, uno de modo positivo y otro de modo negativo. Se trata respectivamente de un modo de acción en que el plano horizontal puede alterar al plano vertical y de un modo de abstracción en que el plano vertical puede aplastar al plano horizontal. Veamos el primer caso.

Se da una alteración del plano vertical por obra del sacrificio auténtico de los individuos en el plano horizontal. Patočka elabora una teoría filosófica centrada en tres movimientos de la existencia. El tema interesa porque el tercer movimiento tiene significación política. El primer movimiento es el movimiento de arraigo que se orienta hacia el pasado e implica una adquisición del mundo. Estamos anclados en el mundo por la intermediación de los otros. Este acogimiento implica a la vez una aceptación y una puesta a cubierto frente a las insuficiencias y necesidades a través del abrigo y la protección. Otros seres humanos nos reciben y brindan refugio, y nuestro modo de acceso al mundo está mediado por las posibilidades y evidencias que adquirimos en el movimiento de arraigo.

El segundo movimiento, que se dirige al presente, es el de la prolongación de la vida. Ante la necesidad de conservar y prolongar la corporalidad de la existencia, nos alejamos del abrigo y de la protección. De ese modo nos aventuramos a una confrontación directa con las cosas, y con los otros hombres en su trato con las cosas, en un lugar exterior de trabajo. Nos proyectamos sobre las cosas y las humanizamos a la vez que recibimos su acción y nos asemejamos a ellas. Quedamos expuestos a una autoenajenación en el movimiento de intervención o de inserción en un contexto de relaciones objetivas. El ser humano cumple una determinada función como fuerza condicionante y condicionada, y sufre una enajenación en razón de la preponderancia de estas relaciones. En suma: el segundo movimiento es el campo de la actividad humana en tanto campo del trabajo, la organización social y la dominación. No solo hay relaciones de coordinación sino también de subordinación entre los hombres, es decir, relaciones de fuerza en que el otro es considerado como auxiliar u obstáculo en la medida en que puede colaborar con su asistencia o perjudicar con su competencia.

El tercer movimiento de la vida suprime la disolución en la objetividad y supera toda figura finita en el mundo en una transubstanciación mediante la entrega al prójimo. El nuevo movimiento implica, en una “solidaridad de los estremecidos”,<sup>36</sup> darse a los otros en una entrega incondicionada por la cual los centros separados se pierden en favor de “una comunidad en el servicio sacrificado que supera a los individuos”.<sup>37</sup> En virtud de la entrega ya no me defino como un ser-para-mí sino como un ser que vive para los otros escapando no solo a los intereses singulares sino también a la mera solidaridad de los intereses. Mientras que el arraigo implica una vida libre en relación consigo mismo, pero finita en razón de que las cosas y tareas, y la prosecución entraña una vida finita y a la vez encadenada a la organización de la vida relativa a la satisfacción de las necesidades, el descubrimiento de sí lleva a una vida a la vez infinita y libre, es decir, una vida que tiene su morada en la infinitud de la solidaridad y la entrega. Patočka observa que “la vida que ha reconocido su propia finitud solo se ha ganado para *entregarse*”.<sup>38</sup>

Patočka contrapone la experiencia radical a la experiencia ingenua del sacrificio. El centro de gravedad del sacrificio no está en la inmola-  
ción voluntaria en favor de determinados objetivos históricos o sociales. Lo que está en juego no es el intercambio de un objetivo por otro. Esto sucede cuando el ser humano se obliga a ocupar un lugar en los procesos históricos y sociales porque cree que ha comprendido la dirección en que se desarrollan. Un ejemplo de esto se encuentra en el kamikaze. Tal intercambio entre entes es un sacrificio inauténtico porque proporciona un rendimiento en tanto el ser humano es considerado como una fuerza determinada y acepta que ella se agote y extinga a cuenta de una determinada meta. En cambio, el sacrificio auténtico franquea un límite en que aparece lo no-objetivo o no-entitativo: “No toda entrega de la vida es un sacrificio. El sacrificio, en sentido propio y fuerte, se da donde no aparece un ente frente a otro, sino algo inconmensurable con el ente”.<sup>39</sup> En cuanto se advierte que no se trata del sacrificio por algo en un intercambio de entes sino del sacrificio de sí mismo, y se comprende que está en juego una ipseidad con su relación con el otro, se produce una singular inversión. La meta que se procuraba alcanzar en el terreno de los objetivos históricos o sociales, mediante el intercambio de unos entes por otros, se convierte en el pretexto para que se manifieste con claridad la diferencia absoluta entre los entes, por un lado, y, por el otro, lo que no tiene medida común con ellos. Es una diferencia que se relaciona con dos modos de ser fundamentales, esto es, el modo de ser de las cosas indiferentes al hecho de que son y el modo de ser del hombre que se sustrae a esta indiferencia en tanto ser esencialmente interesado en su manera de ser. La jerarquía y la diferencia se correlacionan con el contraste entre estos modos de ser. Y solo pueden ponerse de manifiesto si el modo de ser que es el nuestro no queda nivelado con el otro modo de ser. Patočka escribe: “Solo en algunos casos, singulares y excepcionales, se mueve lo humano orientándose hacia esta diferencia fundamental, una diferencia que no es un simple hecho, sino una enorme exigencia para el hombre”.<sup>40</sup> Por ejemplo, Solyenitsin y Sajarov no retroceden ante

la amenaza, sino que reciben de ella aliento en una dialéctica singular. Quienes los amenazan están condenados a no comprenderlos, es decir, a no advertir que hay algo que no es una fuerza y que domina todo lo que se puede considerar como fuerza.

#### **4. Abstracción y vida**

También hay una influencia negativa sobre la estructura ortogonal de lo político. Se trata de sustitución de la vida real de los individuos por abstracciones y objetividades muertas. Michel Henry defiende la tesis de que tanto las "abstracciones de la teoría marxista" como las "abstracciones constitutivas de la economía y de la técnica" se sustituyen a la vida real del hombre, es decir, "ponen a esta vida fuera de acción y con ella a los hombres que se definen por esta vida".<sup>41</sup>

Por economía entendemos habitualmente dos cosas: por un lado, la realidad económica como un dominio particular de la realidad, es decir, la realidad de los objetos económicos, y, por el otro, la economía política como ciencia humana que se ocupa de los fenómenos económicos y sus leyes. Por eso la crítica de Marx es doble. Se orienta a la economía política, pero fundamentalmente a la realidad económica. Contrariamente a los economistas no hay realidad económica en el sentido de algo que exista por sí mismo. La ciencia económica ha hablado del trabajo como una realidad económica sin advertir que hay una cuestión previa de la que todo depende. Al trabajo económico, Marx opone el trabajo real, subjetivo, individual y viviente. Este trabajo es comprendido como un modo del actuar, y remitido a la esencia del actuar, es decir, la vida. Así, detrás de todas las actividades económicas y sociales obra el yo trascendental con su "yo puedo". Según Henry, el análisis trascendental de Marx muestra que la esencia del trabajador es la vida, que es de otro orden que la cosa material y se encuentra provista de la capacidad metafísica de crear lo que aún no es.

Una de las formas fundamentales según las cuales se realiza la praxis humana es la economía mercantil, y esto plantea el problema de la posibilidad del intercambio en esta economía. Los productos que deben ser intercambiados —es decir, las mercancías— difieren cualitativamente en su materialidad y en su valor de uso. Las cualidades naturales les confieren una utilidad, y, considerados en este valor de uso, los productos no tienen nada en común. Son tela, metales, trigo, etc. Un objeto adquiere valor de cambio y se convierte en mercancía cuando rebasa las necesidades inmediatas que su poseedor tiene de él como valor de uso. Al no ser un valor de uso para su poseedor adquiere en potencia un valor de cambio. Antes de ser intercambiados, los objetos A y B no tienen el carácter de mercancías. Referidos a la enajenación por la cual adquieren valor de cambio, Marx escribe sobre el intercambio de mercancías que comienza donde termina la comunidad y se toma contacto con comunidades extrañas: “A partir de este momento se consolida la separación entre la utilidad de las cosas para las necesidades inmediatas de quien las produce y su utilidad para el intercambio. Su valor de uso se disocia de su valor de cambio”.<sup>42</sup>

Con esta disociación surge el problema de establecer una afinidad entre estos productos, esto es, que cierta cantidad de la mercancía A sea considerada equivalente a cierta cantidad de la mercancía B. La cuestión del valor de cambio de la mercancía equivale a la cuestión de la cantidad de la mercancía A que se debe proporcionar para obtener una cantidad de la mercancía B. Y la respuesta a esta cuestión es que el origen del valor de cambio reside en el trabajo. Por tanto, una vez que se ha llegado a un cierto nivel de complejidad en la actividad productora de bienes, el trabajo es el único criterio posible para el intercambio de mercancías. O sea: el valor de la mercancía está determinado por la cantidad de trabajo necesario para su producción. Por ejemplo, ante la chaqueta del sastre y el lienzo del tejedor, “se hace abstracción de su cualidad particular y ambos poseen la misma cualidad: la cualidad del trabajo humano”.<sup>43</sup> Por tanto, si una chaqueta vale el doble que 10 medidas de lienzo, ello se debe a

que las medidas de lienzo solo contienen la mitad del trabajo necesario para producir la chaqueta. Se establece que hay tanta cantidad de trabajo de tal cualidad de un lado contra tanta cantidad de trabajo de tal cualidad del otro. Por tanto, se tienen que construir entidades objetivas a fin de representar las modalidades del obrar invisible. Se procura intercambiar el trabajo viviente requerido por los productos, y para ello se considera el trabajo como algo objetivo que se puede medir y cuantificar. Marx señala que las diferentes formas concretas de los trabajos "ya no se diferencian más sino que se reducen en conjunto a igual trabajo humano, a trabajo humano abstracto (*abstrakt menschliche Arbeit*)".<sup>44</sup> Marx advierte aquí un problema al que caracteriza de esta manera: "[...] si en relación con el valor de uso, el trabajo contenido en la mercancía solo vale cualitativamente, en relación con la magnitud del valor solo vale cuantitativamente, una vez reducido al trabajo humano sin una ulterior cualidad".<sup>45</sup> Sobre esta base Henry afirma que la esencia de la praxis es una subjetividad viviente individual, y esto "conduce necesariamente al reconocimiento de una subjetividad de trabajos concretos, subjetivos, individuales, determinados, cualitativamente indiferentes".<sup>46</sup> No solo difieren unos de otros los géneros de trabajo, sino que un mismo tipo de trabajo actualizado en diversas praxis individuales deja de ser el mismo.

El intercambio supone la medida de los trabajos reales que han producido las mercancías, pero esto es imposible porque el trabajo viviente se revela, como modo de la vida, no-objetivable, no-cuantificable, in-calificable e incomparable. No se puede medir de modo cuantitativo ni apreciar de modo cualitativo. Así, el intercambio de bienes en una sociedad supone la imposible medición en el intercambio de los trabajos que lo han producido. Puesto que los productos que se han de convertir en mercancías son cualitativa y cuantitativamente diferentes, se evalúa cuánto trabajo han requerido. Sin embargo, como no se puede intercambiar el placer contra el sufrimiento, es absolutamente imposible comparar los trabajos vivientes en su realidad. Aquello por lo cual se explica la realidad económica, es decir, el trabajo idealizado, es un objeto que no

existe en la realidad. La génesis o invención de la economía consiste en la construcción y definición de equivalentes objetivos, irreales e ideales del trabajo viviente a fin de permitir su cálculo o intercambio. La economía consiste en crear objetos universales como los valores de cambio, que son objetos de tipo científico y que son totalmente inadecuados respecto de la realidad que pretenden traducir. Ahora bien, cuando las mercancías son intercambiadas, sus valores de cambio son comparados con una tercera clase de mercancías que asume la forma de un equivalente general. Una mercancía determinada (ganado, piedras preciosas o el dinero) se destaca de modo que en ella las demás mercancías reflejan sus valores de cambio: “Por tanto, la acción social selecciona, entre todas las otras mercancías, una determinada mercancía en la que todas al mismo tiempo exhiben sus valores”.<sup>47</sup> Así, en el principio de la economía, se encuentra una sustitución de la vida por sistemas de equivalencia que constituyen una desnaturalización o enajenación. Los valores de cambio solo pueden intercambiarse en la medida en que cristalizan un único trabajo: “*La abstracción original que constituye la condición trascendental de la posibilidad del intercambio, es aquella por la cual los múltiples trabajos de los diversos individuos se encuentran reducidos a un único y mismo trabajo*”.<sup>48</sup> O sea: el trabajo debe ser remitido a un trabajo único e indiferenciado para que las mercancías puedan ser reducidas a valores mensurables.

La base ontológica a partir de la cual se organiza toda la problemática económica de Marx es que la posibilidad del intercambio debe construirse a partir de una realidad que le es heterogénea. Para poder ser intercambiado, el trabajo debe asumir una forma diferente de sí mismo, es decir, debe enajenarse. Y esta enajenación aparece como la forma fundamental de la economía mercantil. La enajenación implica objetivación, pero no en el sentido de que el mismo trabajo real se objetiva porque es incapaz de hacerlo. Por eso se habla de enajenación en el sentido de que una idealidad sustituye a una realidad, que, por lo demás, permanece intacta. Esta es la abstracción de la que habla Marx: “*La enajenación, como idéntica a la abstracción, es el acto protofundador de la economía y, precisamente su génesis trascendental*”.<sup>49</sup>

Marx explica cómo a partir de la realidad que somos, es decir una realidad irreemplazable, única y propia de cada uno, se pueden crear sistemas de equivalencia que permiten el intercambio de los productos. Así, ha comprendido que los objetos de una supuesta realidad económica no existen, y que debe haber una génesis trascendental de su posibilidad. Con los objetos económicos sucede lo mismo que con los objetos geométricos según Husserl: no están en la naturaleza sino que su origen reside en la posibilidad trascendental de su constitución como objetos ideales. Para hacer posible el intercambio, se ha sustituido el trabajo viviente por un conjunto de equivalentes objetivos, ideales o abstractos que delimitan el universo económico como una suerte de doble fantástico de la vida que tiene sus leyes y devenir propio, y en que la vida se ha perdido. Así surge el trabajo abstracto o social como representación y encubrimiento del trabajo real o invisible. No obstante, en contraste con esta ilusión de los economistas, no hay realidad económica en el sentido de algo que subsista por sí mismo. La ciencia económica ha hablado del trabajo como una realidad económica sin advertir que hay una cuestión previa de la que todo depende. Al trabajo económico se debe oponer el trabajo individual y viviente que debe ser comprendido como un modo del obrar y remitido a la esencia del obrar, es decir, la vida.

A la crítica de la economía mercantil como crítica de la reduplicación de la vida en un universo económico irreal, Marx une una crítica del capitalismo porque la reduplicación aparece acompañada del fenómeno de la plusvalía. Pero Henry considera que, al margen de esta segunda cuestión, la reduplicación se presenta independientemente de toda explotación y exige la crítica de la realidad económica.<sup>50</sup> Esta a su vez conduce a una crítica de la ciencia económica que, así como la geometría habla de objetos geométricos, se refiere a esa realidad sin advertir que hay una cuestión previa de la que todo depende.

Henry denuncia las grandes abstracciones ideológicas que pretenden retener para ellas el poder de obrar y de organizar la sociedad cuando en realidad no son capaces de hacer nada por sí mismas: "El marxismo,

pero también toda doctrina que procede al rebajamiento del individuo, especialmente el fascismo en todas sus formas, se encuentran, pues, colocados ante la contradicción siguiente: negar la vida y, precisamente, porque esta define la realidad, no poder hacerlo”.<sup>51</sup> Si bien Marx ha comprendido que solo los individuos vivientes pueden con su praxis detentar el poder de creación y producción que constituye el fundamento de la economía, el marxismo —en tanto forma de positivismo o cientismo— ha considerado al individuo como puro efecto de leyes económicas y sociales, esto es, ha afirmado la preeminencia de las estructuras objetivas sobre nuestra vida que reviste siempre una forma individual. La teoría marxista se basa en abstracciones que niegan la especificidad del hombre y reducen su vida subjetiva a una serie de objetividades por las cuales se lo quiere determinar.

Además, Henry considera que la técnica se vuelve contra el capitalismo y lo corroe desde adentro. La técnica elimina de manera progresiva el trabajo viviente en el proceso de producción, de modo que la vida se desvanece para ceder su lugar a la inercia y la muerte. Primariamente, la técnica es una expresión de la vida, una puesta en práctica de los poderes de la vida, es decir, del cuerpo subjetivo. Designa un “saber hacer” original que es la praxis que se autoafecta a sí misma y por ende es la vida misma. En un segundo paso, ante la dificultad de hacer ceder los cuerpos reales, el cuerpo subjetivo arranca a los cuerpos reales de la tierra elementos a fin de servirse de ellos para modificarla e imprimirle su forma. Estos instrumentos se presentan como una parte del cuerpo orgánico porque ceden al esfuerzo del cuerpo subjetivo. En un paso ulterior, se produce una revolución radical. Con la técnica moderna, en tanto autodesarrollo de una red de procesos fundados sobre el saber teórico de la ciencia, se produce el reemplazo de la fuerza del cuerpo por el dispositivo objetivo de la máquina. Los individuos vivientes son excluidos y reducidos a la inactividad porque la actividad productiva es transferida a mecanismos materiales cuyo funcionamiento tiende a autonomizarse y a regularse por sí mismo. No solo se reduce la praxis subjetiva individual

a actos estereotipados en un proceso de estrechamiento. La actividad insignificante se convierte en una pasividad total cuando el dispositivo objetivo dicta la naturaleza y las modalidades de lo poco que le queda por hacer. Queda reducida al mínimo la parte que queda para la vida y su saber de modo que se produce "la atrofia de la cuasi-totalidad de las potencialidades subjetivas del individuo viviente y así un malestar y una insatisfacción creciente".<sup>52</sup>

## 5. Conclusión: ideal moral y realización deficiente

Las contraposiciones descritas —deseo de vivir en conjunto y autoridad, sacrificio auténtico e inauténtico, abstracciones y vida— ilustran la oposición planteada por Merleau-Ponty entre buena y mala ambigüedad. Son relaciones reversibles que contribuyen a profundizar la interrogación humana y una filosofía interrogativa de la historia: "Una historia que se hace y sin embargo está por hacerse, un sentido que nunca es nulo sino que siempre debe ser rectificado, retomado, mantenido contra los azares [...]"<sup>53</sup> Es instructivo analizar las contraposiciones a la luz de una experiencia histórica en la República Checa que exhibe la particularidad de encarnar una tradición cultural y una fuerte relación con la fenomenología. Un nuevo contraste entre ideal moral y realización deficiente tiene en cuenta aspectos de los anteriores y exhibe las limitaciones de la acción humana.

Patočka aparece como un ejemplo del sacrificio auténtico en contraposición al intercambio de entes. En enero de 1977, Patočka se convierte en el portavoz del Grupo de Derechos del Hombre y del Ciudadano que se expresa en la Carta 77. El 3 de marzo es sometido a un interrogatorio policial. Tras once horas, es llevado a un hospital por un problema cardíaco. Allí continúa el interrogatorio y fallece el 13 de marzo. Es preciso recordar que había dedicado un libro, *La idea de Europa en Bohemia*, a presentar la historia checa como un combate en un trabajo perseverante por

el aumento y la igualdad de los derechos. En la obra se pone de relieve el papel de figuras como Petr Chelčický, padre espiritual de la Unidad de los Hermanos de Bohemia, el filósofo y pedagogo Jan Amos Comenio, y Tomás Masaryk, fundador de la República de Checoslovaquia y heredero de esta tradición. Sobre Masaryk, Patočka escribe: “Él veía bien que la fuerza del espíritu tiene sus límites, pero se rehusaba a hacer tributaria a la historia de todo lo que fuera exterior y se situara fuera de los esfuerzos espirituales, fuera de la libertad del espíritu humano”.<sup>54</sup>

En su libro *El poder de los sin poder*, dedicado a Patočka, Václav Havel se refiere a los temas que han sido tratados con un énfasis en la cuestión de la actividad política que se sitúa en esa tradición. Pone de relieve que, para Masaryk, un cambio en el hombre era el único camino para alcanzar un destino nacional más digno y una modificación en las relaciones entre las naciones. Y señala que había fundado la política en la moralidad bajo el lema “Jesús, no César”, inspirado en figuras como Chelčický y Comenio:

[...] T. G. Masaryk fundará el programa nacional checo sobre la ideal del ‘trabajo menudo’, esto es, el trabajo honesto y responsable en el interior del orden existente, en los ámbitos más diversos de la vida, con la intención de despertar la creatividad y la autoconciencia racional.<sup>55</sup>

En lo que toca a las abstracciones, un tema fundamental concierne al rechazo de las grandes opciones políticas de carácter ideológico. Ello va unido a la idea de que ninguna astucia técnica u organizativa podrá salvar al ser humano, y de que la razón por la que funciona un sistema es más importante que el modo por el que funciona, ya que todo sistema puede orientarse perfectamente hacia la destrucción total. Václav Havel reflexionaba que el problema político no existía más en términos de socialismo y capitalismo a las que consideraba muy confusas y propias del siglo XIX. Lo importante es centrar la acción social en “el ‘yo’ humano, autónomo, integral y digno, capaz de responder desde sí mismo porque se encuentra en relación con algo que está por encima de él, capaz de

sacrificar algo, o, en casos extremos, el conjunto de su vida privada y de su prosperidad cotidiana –el ‘reino del día’ del que hablaba Patočka– porque la vida tiene sentido”.<sup>56</sup>

En lo que atañe al plano horizontal de lo político, Havel valora el papel positivo de la “política desde abajo” o “política antipolítica”. Estas expresiones se utilizan entre comillas y metafóricamente para aludir a intentos de disenso que no pueden tomar parte inmediatamente en el ámbito de poder de la política, pero que por su fuerza moral y dimensión civil tienen efectos en este terreno.<sup>57</sup> La “política desde abajo” va unida a una valoración del papel de la sociedad civil y a una crítica de la alienación existente entre la sociedad civil y la política. Havel creía que la alienación no podría durar eternamente y esperaba un despertar de la sociedad civil que, en su opinión, era mucho más rica de lo que se podía registrar, y de la que los partidos políticos son un producto e imagen. La política no debe quedar en manos de profesionales de la técnica del poder: “Aprendamos los unos de los otros que la política no puede ser solo el arte de lo posible, o sea, de la especulación, del cálculo, de la intriga, de los acuerdos secretos y de los rodeos utilitaristas, sino que más bien debe ser el arte de lo imposible, esto es, el arte de hacerse mejores a sí mismos y al mundo”.<sup>58</sup>

En lo que atañe al plano vertical, es decir, al ejercicio del poder, Havel pone de relieve el contraste entre el ideal moral y la realización deficiente. Consideraba que el sentido de la vida está atado a la esperanza como certeza de que nuestra vida terrena no es un acontecimiento casual entre los millares de acontecimientos cósmicos sino “un componente integral [...] del grande y misterioso orden del ser, en el que todo tiene su puesto insustituible [...]”.<sup>59</sup> De allí su referencia al yo autónomo que se relaciona con algo superior. Con una referencia al concepto de “solidaridad de los estremecidos” utilizado por Patočka, Havel se pregunta: “¿Acaso no reside la perspectiva de un futuro mejor para nuestro mundo en una suerte de comunidad internacional de los ‘estremecidos’, que [...] trate de hacer de la conciencia humana, fenómeno hoy tan escarnecido por las tecnologías del poder, una fuerza política?”.<sup>60</sup>

No obstante, como ha escrito Husserl, el destino o la contingencia también juegan en la historia un papel. Semanas antes de su muerte, producida en diciembre de 2011, Havel recuerda en una entrevista que ha hablado de Estado y de espiritualidad en sus primeros discursos como presidente, y que, si se observa el programa de los partidos políticos del momento, se advierte que todos tienen en primer plano la cuestión económica, y que la cultura aparece en alguna parte del fondo como algo que se ha adosado contingentemente. Y afirma:

No dudo de que he cometido muchos errores, pero si debiera elegir uno descomunal y serio, sería propiamente el de no haber subrayado e impuesto con mayor fuerza aquel concepto de Estado, de política, de Nación, [...] que había a veces declamado en mis primeros discursos un poco idealistas.<sup>61</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de Franc. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 61.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 73 s.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 79.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 87.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 85.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>7</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 98.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 67 s.

<sup>11</sup> Esta situación ha sido descrita por Merleau-Ponty en el último párrafo de la *Phenomenología de la percepción*: “Hay cosas que se presentan irrecusables, hay esta persona amada delante de mí, hay estos hombres que existen esclavos en torno de ti y *tu* libertad no puede quererse sin salir de su singularidad y sin querer *la* libertad” (Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 520).

<sup>12</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 137.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 50. Merleau-Ponty se refiere a la "historia intencional o 'vertical', con *Stiftungen*, olvido que es tradición, reasunciones, interioridad que es exterioridad – *Ineinander* de presente y pasado" (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996, p. 83).

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 116.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 202 s.

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 59.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Parcours*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 48.

<sup>21</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 227.

<sup>22</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.149.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p. 152 s. Cf. Marc Crépon, "Du 'paradoxe politique' a la question des appartenances", en *Cahiers de L'Herne. Paul Ricoeur*, Lonrai, Éditions de L'Herne, 2004, vol. II, p. 277.

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 73.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 122 s.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 112. La noción de dos fuentes de legitimación remite a Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986. Ricoeur acepta la hipótesis de las dos fuentes de legitimación, pero estima que no se ha pasado en la actualidad de la legitimación enunciativa a una legitimación institucional.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>29</sup> Paul Ricoeur, "Le risque", en *Être 1 (1936-1937)*, No. 2, 10 de diciembre, pp. 9-11.

<sup>30</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Édition du Seuil, 1955, p. 269.

<sup>31</sup> Cf. Paul Ricoeur, "La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne", *Christianisme social*, 1947, N° 4, pp. 320-323.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, pp. 323-328.

<sup>33</sup> Paul Ricoeur, "Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens", *Chistianisme social*, 1958, N° 6-7, p. 460.

<sup>34</sup> *Ibid.* Cf. pp. 454-463.

<sup>35</sup> Cf. M. Crépon, *op. cit.*, p. 268 ss.

<sup>36</sup> Jan Patocka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 144 s.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>38</sup> Jan Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem, Phänomenologische Schriften*, vol. II, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 141.

<sup>39</sup> Jan Patočka, *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 329.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>41</sup> Michel Henry, *Entretiens*, Paris, Sulliver, 2007, p. 96.

<sup>42</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Gustav Kiepenheuer, 1932, p. 99. Trad. Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Cartago, 1956, p. 74 s.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 59 (tr. p. 41).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 52 (tr. p. 35).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 59 (tr. p. 41).

<sup>46</sup> Michel Henry, *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 144.

<sup>47</sup> K. Marx, *Das Kapital*, p. 73 (tr. 98).

<sup>48</sup> M. Henry, *Marx II*, p. 156.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>50</sup> Cf. Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. III. De l'art et du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 96.

<sup>51</sup> Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 206.

<sup>52</sup> Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 92.

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 88.

<sup>54</sup> Jan Patočka, *L'idée de l'Europe en Bohême*, Grenoble, Jérôme Million, 1991, p. 179. Nacido también en Moravia, Tomás Masaryk fue el mentor espiritual de Husserl. Filósofo y destacado sociólogo, Masaryk fundó en 1915 en Suiza, en el exilio, la República de Checoslovaquia. Terminada la Primera Guerra Mundial, Masaryk asume la presidencia de la República y la ejerce hasta 1935, dos años antes de su muerte. Masaryk le había entregado, en Leipzig hacia 1880, un atril al "joven matemático que se interesaba en la filosofía". En la Nochebuena de 1934, Husserl le regala este atril a Jan Patočka, ex estudiante suyo en Friburgo, y entonces secretario checo del Círculo Filosófico de Praga, quien escribe: "Así me convertí en el heredero de una gran 'tradición', [...]" (Jan Patočka, "Erinnerungen an Husserl", en Walter Biemel (ed.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka, Phaenomenologica* 72, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. xv).

<sup>55</sup> Václav Havel, *Il potere dei senza potere*, Milano, La Casa di Matriona, 2013, p. 83. Tras la llamada "Revolución de terciopelo", Havel –discípulo de Patočka, autor teatral y coautor de la Carta 77– fue elegido por la Asamblea Federal presidente de la

República el 28 de diciembre de 1989. Fue confirmado en el cargo en las elecciones de 1990. Luego de la partición del país, fue elegido presidente de la República Checa en 1993, y reelegido para el período 1998-2003. En el discurso "Política, arte de los ideales", pronunciado el día de Año Nuevo de 1990, tres días después de asumir la presidencia, Havel añade: "Masaryk ha fundado la política en la moralidad. Intentemos hoy renovar esta idea de la política aprendiendo los unos de los otros que ella debería ser expresión del deseo de contribuir a la felicidad de la sociedad, y no a engañarla u oprimirla" (ibid., p. 170 s.). Sobre Patočka, afirma Havel: "Hablando de la Carta 77, Jan Patočka usaba el concepto de 'solidaridad de los estremecidos'. Pensaba en aquellos que han osado resistir al poder impersonal y oponerle la única cosa de la que disponemos: la propia humanidad" (p. 164).

<sup>56</sup> Ibid., p. 153 s.

<sup>57</sup> Cf. Ibid., p. 161 n.

<sup>58</sup> Ibid., p. 171.

<sup>59</sup> Ibid., p.179.

<sup>60</sup> Ibid., p. 164.

<sup>61</sup> Ibid., p. 194.

## Referencias

- CRÉPON, Marc, "Du 'paradoxe politique' a la question des appartenances", en *Cahiers de L'Herne. Paul Ricoeur*, Lonrai, Éditions de L'Herne, 2004, vol. II, pp. 261-277.
- HAVEL, Václav, *Il potere dei senza potere*, Milano, La Casa di Matriona, 2013.
- HENRY, Michel, *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Phénoménologie de la vie. III. De l'art et du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Entretiens*, Paris, Sulliver, 2007.
- LECLERC, Gérard, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Gustav Kiepenheuer, 1932. Trad. Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Cartago, 1956.

- MERLEAU-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- \_\_\_\_\_, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Parcours*, Lagrasse, Verdier, 2000.
- PATOČKA, Jan, "Erinnerungen an Husserl", en Walter Biemel (ed.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka, Phaenomenologica* 72, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. vii-xix.
- \_\_\_\_\_, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem, Phänomenologische Schriften*, vol. II, Stuttgart, Klett-Cota, 1990.
- \_\_\_\_\_, *L'idée de l'Europe en Bohême*, Grenoble, Jérôme Million, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- RICOEUR, Paul, "La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne", *Christianisme social*, 1947, N° 4, pp. 320-33.
- \_\_\_\_\_, "Le risque", en *Être* 1 (1936-1937), No. 2, 10 de diciembre, pp. 9-11.
- \_\_\_\_\_, "Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens", *Christianisme social*, 1958, N° 6-7, pp. 452-63.
- \_\_\_\_\_, *Histoire et vérité*, Paris, Édition du Seuil, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- \_\_\_\_\_, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Le Juste* 2, Paris, Éditions Esprit, 2001.



Recepción: 4 de enero de 2018

Aceptación: 9 de julio de 2018

# FENOMENOLOGÍA DE LA INSTITUCIÓN, ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: LA VIDA, EL TIEMPO, LO COMÚN

Mariana I. Larison  
(CONICET/UBA/UNGS)

## Resumen/*Abstract*

El presente trabajo busca desarrollar dos hipótesis en paralelo: por un lado, afirma la idea de que no es posible comprender la noción fenomenológica de institución sin comprender la relación que ésta guarda con el pensamiento social francés. Por otro, sostiene la idea según la cual es posible reconducir discusiones actuales de las ciencias humanas, centradas fuertemente en la categoría de institución, a un marco metodológico y teórico riguroso a través de su elaboración desde la perspectiva de una fenomenología de la institución. Para justificar ambas hipótesis intentaremos mostrar, por un lado, cómo la noción merleau-pontiana de institución se nutre de los problemas y soluciones tentativas abiertos por el pensamiento social francés, al mismo tiempo que le aporta un nuevo marco teórico y productivas perspectivas.

**Palabras clave:** Institución, fenomenología, vida, tiempo, común.

## Phenomenology of the institution, between philosophy and the humanities: life, time and the common

This article seeks to develop two parallel hypotheses: on the one hand, it affirms the idea that it is not possible to understand the phenomenological notion of institution in the absence of an understanding of its relation to French social thought; on the other, it sustains the idea that it is possible to redirect current discussions in the hu-

man sciences –that currently center strongly on the category of institution– towards a rigorous methodological and theoretical framework by elaborating them from the perspective of a phenomenology of the institution. To justify these two hypotheses, we intend, first, to show how the Merleau-Pontian notion of institution feeds on the problems and tentative solutions offered by French social thought while, second, providing a new theoretical framework and productive perspectives.

**Keywords:** institution, phenomenology, life, time, common.

### **Mariana Larison**

Es doctora en filosofía por la Universidad de París, Sorbonne Panthéon, y posdoctora por la Universidad de Sao Paulo. Formada en Buenos Aires, París y São Paulo por Roberto Walton, Renaud Barbaras y Marilena Chauí, trabaja en el campo de la fenomenología, desde sus orígenes brentanianos hasta las corrientes francesas contemporáneas, y principalmente sobre el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Es docente en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de General Sarmiento, e investigadora adjunta en el CONICET, donde desarrolla actualmente investigaciones sobre fenomenología de la institución. Además de numerosos artículos en revistas especializadas, publicó el libro *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty* (Mimesis, 2016), y tradujo al español los seminarios *La institución. La pasividad. Resúmenes de curso en el Collège de France 1954-1955*, Vols. I y II (Anthropos-UMSNH, 2012/2017), de M. Merleau-Ponty.

Como sabemos, el término institución, derivado del nombre común latino *institutio -ônis* y de larga data dentro de las lenguas de esta familia, guarda en su acepción original una doble dimensión o un doble carácter: es el objeto de un acto (los estatutos, leyes, reglas) y al mismo tiempo el movimiento que se identifica con ese acto, real y simbólico: la fundación de un proceso, la designación o el dejar sentado un heredero, la decisión, decreto o disposición de que una ley tenga lugar. En otras palabras, la institución designa, por un lado, el instante de una decisión o fundación, un acto fugaz que abre un futuro posible, y, por otro, el objeto de ese acto, de esa fundación o decisión, esto es, lo instituido que sólo aparece bajo la forma de un presente ya sido.

Ahora bien, tal como lo deja ver la frecuente disociación de ambos aspectos del término en el momento de interpretar su sentido, parecería lícito afirmar que existe una verdadera dificultad en pensar el fenómeno de la institución en su totalidad: reduciéndolo a su forma instituida o a su forma instituyente, algunos de los más importantes teóricos que han apelado a la noción de institución parecen sucumbir a la imposibilidad de pensar, al mismo tiempo, la dimensión activa, presente e instantánea del instituir, con la pasiva, pesada y pasada de lo instituido.

Podemos ver así, dentro del campo de la teoría política, múltiples ejemplos del modo en que se piensa la dimensión fundante de una institución –generalmente del Estado en la tradición occidental moderna– como un momento escindido y de características completamente disociadas del momento de lo instituido en cuanto tal. Y por otro lado toda una tradición de lectura que abona la productividad del momento instituyente frente a la asfixia inamovible de lo instituido.

También podemos ver, en contrapartida, una tendencia que ilustra el movimiento contrario, esto es, una tendencia a considerar las instituciones desde el punto de vista de lo instituido, caracterizado con la

consistencia propia de un objeto, que opera como una cosa respecto de los sujetos y adquiere, por esto mismo, los trazos principales de la cosa. Si el término institución es el más adecuado para definir, en algunos de los más importantes desarrollos de la sociología, los fenómenos sociales, lo es en la medida en que las instituciones son objetivas, heredadas, coercitivas y ajenas, en este sentido, al sujeto afectado y moldeado por éstas.

Pues bien, frente a estas diversas maneras de acentuar el término institución, y de ponderar, correlativamente, una u otra de sus dimensiones, otra línea de autores parece abordar el problema de manera más radical y consideran el fenómeno de la institución desde una perspectiva que privilegia la totalidad de sus aspectos. Nos gustaría detenernos aquí sobre estos autores. En particular, en las propuestas de tres de ellos, dos provenientes de las ciencias sociales y uno de la filosofía fenomenológica: Marcel Mauss y Maurice Hauriou, por un lado, y Merleau-Ponty, por otro. Nos gustaría avanzar de este modo con dos hipótesis que se desarrollan en paralelo: una relativa a la formación del concepto de institución dentro del pensamiento de Merleau-Ponty, otra de índole más amplia que tiene que ver con la relación entre filosofía y ciencias humanas.

Respecto de la primera hipótesis, nos interesa señalar que no es posible comprender la noción fenomenológica de institución sin comprender la relación que ésta guarda con el pensamiento social francés. ¿Por qué? Pues porque desde nuestro punto de vista, y como lo hemos señalado en otros textos, la traducción al francés del término husserliano de *Stiftung* por *institution*, realizada muy tempranamente por Merleau-Ponty, transformó este concepto al inscribirlo dentro de tradiciones que le eran ajenas en el marco del pensamiento estrictamente husserliano, como es el caso del pensamiento de lo social que tuvo lugar en Francia.<sup>1</sup> En un artículo de reciente publicación<sup>2</sup> hemos intentado mostrar la influencia de la filosofía del derecho social francés en la teoría merleau-pontiana de la institución, a través de la figura del jurista Maurice Hauriou y de su teoría de la institución, así como del trabajo de mediación entre ambos pensadores que representó la sociología jurídica de Georges Gurvitch. En la presente oca-

sión, profundizaremos esta línea de investigación al intentar mostrar en qué sentido el pensamiento social francés, de la sociología a la antropología pasando por la etnología, se reencuentra en la fenomenología merleau-pontiana de la institución, a partir de un problema central en todos ellos: la superación de las perspectivas subjetivistas y objetivistas de lo social, y los problemas que ambas perspectivas dejan abiertos.

La segunda hipótesis, por su parte, responde a la idea según la cual es posible reconducir discusiones actuales de las ciencias humanas, centradas fuertemente en la categoría de institución, a un marco metodológico y teórico riguroso a través de su elaboración desde la perspectiva de una fenomenología de la institución. Nos gustaría mostrar aquí que uno de los problemas centrales que es necesario elaborar se encuentra en el modo de entender y articular las nociones de tiempo y de institución, en la línea de lo que Merleau-Ponty comienza a esbozar con sus investigaciones sobre el fenómeno de la institución.

## I

Comencemos por recordar el lugar que ocupó la noción de institución en dos de sus grandes apariciones dentro del campo disciplinar de las ciencias humanas: en primer lugar, como objeto de la sociología dentro de la tradición francesa, por otro, como centro de una de las teorías del derecho más interesantes también del pensamiento francés.

El primer caso es el representado por la sociología de Emile Durkheim.

Como sabemos, la noción de institución es antigua. Sin embargo, es recién en el s. XIX, con la ebullición de nuevos saberes y la formación de nuevas disciplinas, que el término comienza a adquirir un lugar central dentro de las ciencias sociales. Si bien se atribuye a Spencer el uso del término de institución para dar cuenta de las sociedades y de sus modos de organización,<sup>3</sup> esta primera noción de institución se inscribe, sin mayores determinaciones, en una concepción todavía determinista de la so-

ciudad, cuyo modelo es el organicismo positivista del s. XIX. Contra esta concepción, pero también contra toda sociología que busque explicar el desarrollo de las sociedades a partir de fuerzas teleológicas (como lo hacen, en su versión positivista, la sociología de Comte o, en su versión metafísica, la de Marx), Émile Durkheim delimitará un nuevo modo de entender el objeto y el método de la sociología. En su libro de 1894, *Las reglas del método sociológico*, Durkheim definirá el objeto de la sociología como “hecho social”, entendiendo por hecho social modos de actuar y pensar que, a fuerza de repetición y de exterioridad respecto de las voluntades individuales, adquieren la consistencia de un fenómeno externo. Son modos colectivos de actuar, de pensar y de valorar que se imponen al individuo y que tienen un poder coercitivo sobre él. Se distinguen así de los fenómenos orgánicos, pues se trata aquí de representaciones y actos. Pero también se distinguen de los fenómenos psíquicos, que sólo existen en la consciencia individual. Son fenómenos sociales, y deben ser abordados *como* cosas, esto es, como lo opuesto de la ideas, como algo que no es inmediatamente accesibles al espíritu, como aquello que es exterior y ajeno a la consciencia individual, a pesar de presentarse en las consciencias y de ser considerados actos y comportamientos.<sup>4</sup>

De este modo, con un lenguaje profundamente dualista, Durkheim parece buscar una tercera dimensión que permita pensar un espacio nuevo para oposiciones tan rotundas como la de las ideas y las cosas. Las críticas sin embargo no se hicieron esperar, y llevaron a Durkheim a redefinir sutilmente el campo de la sociología en el “Prefacio” a la segunda edición del libro:

Para que haya un hecho social, es preciso que varios individuos por lo menos hayan combinado su acción y que de esta combinación resulte un producto nuevo. Y, como esa síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros (puesto que en ella entra una pluralidad de consciencias), tiene necesariamente como efecto el de fijar, instituir fuera de nosotros ciertas maneras de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad particular tomada aparte. Como se ha hecho notar (“véase la voz “Sociologie” de la Grande Encyclopédie, por Fauconnet y Mauss”), hay una palabra que, si se utiliza extendiendo un poco su acepción común, expresa bastante bien esta manera de ser muy especial: la palabra institución. En efecto, sin

desnaturalizar el sentido de este término, se puede llamar institución a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad: podemos, entonces, definir la sociología como la ciencia de las instituciones, su génesis y su funcionamiento.<sup>5</sup>

Precisamente por la necesidad de dar a lo social su consistencia y determinación propias, pero careciendo todavía de las categorías que le permitieran hacerlo, el hecho social durkheimiano se transformó rápidamente en un conjunto de contradicciones: un fenómeno espiritual pero con la consistencia de una cosa, un hecho psíquico pero no individual, un acto pero de una consciencia colectiva cuyo sustrato es difícil de imaginar. La dificultad terminológica pone en evidencia, de este modo, otra dificultad: la de combatir al mismo tiempo una perspectiva subjetivista de lo social, que encuentra el fundamento de éste en la consciencia y los actos individuales, y una perspectiva objetivista, que la pensaría, al modo de los primeros sociólogos positivistas, como un desarrollo necesario de la naturaleza o de la historia. Es en este contexto que, en el “Prefacio” a la segunda edición de *Las reglas*, gracias a la intervención de Marcel Mauss y Paul Fauconnet, Durkheim propone llamar al objeto de la sociología “institución”, pero sin modificar, de todos modos, el carácter profundamente “cosificado” de las instituciones, en la medida en que las continúa pensando *como cosas*, esto es, como exteriores y coercitivas y, sobre todo, no voluntarias.

Pues bien, no es otro el problema que se le presenta, paralelamente, a la filosofía del derecho de finales del siglo XIX francés, que, ampliamente influenciada por la nueva sociología, incorporará, bajo su influencia directa, la perspectiva de una sociología jurídica y dará lugar a la llamada escuela social del derecho. Esta corriente de pensamiento se caracteriza por discutir el prejuicio, tradicional en esta disciplina, según el cual el único y último fundamento del Derecho es el individuo, así como los conceptos que derivan de este prejuicio –como por ejemplo la idea de soberanía–, y la tradicional división del derecho en público y privado.

El primero en desarrollar estas ideas, bajo la forma del llamado “derecho objetivo” en lo que se ha llamado la teoría del servicio público, fue

el jurista León Duguit.<sup>6</sup> Tomando la idea durkheimiana de solidaridad, que el sociólogo propusiera como fundamento del lazo social, el jurista intenta pensar un nuevo fundamento del Estado y del derecho. El Estado ya no será considerado un sujeto soberano sino un poder, cuya eficacia sólo será reconocida en la medida en que cumpla su tarea única y legítimadora, esto es, la de ser un servicio público. El individuo ya no será considerado un sujeto soberano, sino una función a quien no pertenece ningún derecho al modo de una propiedad. De este modo, Duguit busca establecer una fundamentación “objetiva” del derecho, y del alcance y los límites de la autoridad del Estado, una fundamentación que se apoye en un principio objetivo y no en personas, que regule funciones dependientes y no individuos, y que se oponga de este modo a la tradicional fundamentación subjetiva de la ley.

Pues bien, frente a estas reacciones de carácter objetivista, un segundo momento tuvo lugar, tanto en la sociología como en la teoría del derecho social franceses: por un lado, la etnología de Marcel Mauss; por otro, la teoría de la institución del Maurice Hauriou. Ambos autores van a proponer, cada uno a su manera, una alternativa a la dualidad heredada entre una perspectiva subjetiva, centrada en la idea de acto, voluntad e individuo, y la perspectiva objetiva, definida, por oposición a ésta, como el campo de lo no voluntario, exterior y limitante del sujeto individual.

## II

Marcel Mauss, sobrino y estrecho colaborador de Emile Durkheim, llega a la formulación de la noción de institución como objeto de la sociología en el artículo “La sociologie, objet et méthode”, que escribe junto con Paul Fauconnet para la *Grande Encyclopedie* en 1901. Los autores describen allí el objeto de la sociología, los hechos sociales, ya no *como cosas*, sino *como hábitos*: serán objeto de la sociología todos aquellos fenómenos que pongan de manifiesto los hábitos de una sociedad, esto es, su naturaleza,

pues la sociedad es, ella, una segunda naturaleza para el hombre. Una naturaleza que se presentará bajo la forma de usos, costumbres, normas, modas, técnicas que llevan a los hombres a disponerse respecto de sus necesidades biológicas de manera a la vez común y habitual. Habitual, es decir, ni actual ni decidida en cada momento de manera consciente, pero asumida y reactivada en cada comportamiento. Estos fenómenos recibirán el nombre de instituciones:

La institución es en suma, en el orden social, lo que la función es en el orden biológico: y del mismo modo que la ciencia de la vida es la ciencia de las funciones vitales, la ciencia de la sociedad es la ciencia de las instituciones así definidas.<sup>7</sup>

Una sutil pero importantísima diferencia aparece entonces en el uso que Mauss y Fauconnet hacen del término institución respecto de la durkheimiana, que supera en cierta medida el problema de la oposición brutal entre lo individual y lo colectivo, y la consciencia y la cosa, que planteaba la definición de *Las reglas del método sociológico*. Como vemos, de lo que se trata aquí es de pensar la *vida de la sociedad a través de sus instituciones*, como las ciencias de la vida piensan la vida biológica a través de sus funciones. En este sentido, el uso que ellos hacen del término no se limita a su carácter estático y pasado, sino viviente: toda institución nueva proviene de un pasado, “pues nada viene de la nada”, pero no se limita al pasado. Sólo basta dejar de lado una idea abstracta de la institución, por la cual ésta sería inamovible y recordar que:

Las instituciones verdaderas viven, es decir cambian sin cesar: las reglas de acción no son comprendidas ni aplicadas de la misma manera en momentos sucesivos, aunque las fórmulas que las expresan sean literalmente las mismas. Son instituciones vivas, tal como se forman, funcionan y transforman en diferentes momentos las que constituyen los fenómenos propiamente sociales, objeto de la sociología.<sup>8</sup>

La noción de vida que se acopla a la de institución permite pensar entonces, en la figura de cada hombre, la realización de lo individual y de lo colectivo ya no tanto como una recepción pasiva de una coerción exterior,

sino como una apropiación activa de esa coerción que se traduce en su carácter intrínsecamente móvil. Permite pensar, al mismo tiempo, la dimensión histórica y sistémica del fenómeno social, su dimensión instituida pero de manera relativa, siempre sujeta a una reinstitución de sentido.

Muy cerca nos encontramos así del “hecho social total” que Mauss, algunas décadas más tarde, va a concebir en su trabajo etnológico y que aparece, con todo esplendor, como sabemos, en el famoso *Ensayo sobre el don*. Mauss encuentra allí la posibilidad de aprehender la forma que organiza una sociedad determinada a partir de la observación y el análisis de determinados tipos de fenómenos. Los llama “hechos sociales totales”, y los refiere a esa clase de hechos que ponen en juego la totalidad de la sociedad y de sus instituciones. Al mismo tiempo jurídicos, políticos, económicos, religiosos, estéticos, morfológicos, públicos, privados, familiares y religiosos.<sup>9</sup>

De este modo, a partir del trabajo etnográfico primero y etnológico después, Mauss separa la etnología de la sociología teórica de corte durkheimiano, englobando en cierto modo la totalidad de la cultura y no sólo los modos específicos que adquieren los vínculos sociales. Pero más aún, describe la dimensión vital de aquello que es común a los hombres y que excede el ámbito de lo social tal como lo entiende la sociología (durkheimiana) y que no se reduce a ninguna de sus instituciones tomadas de manera separada. La institución como segunda naturaleza, naturaleza viva, se enmarca ahora en una noción, no de vida común sino de lo común pensado como vida, vida total de la que las diversas instituciones serían momentos.

Por su parte, el teórico del derecho Maurice Hauriou, retomando el impulso abierto por la sociología de Durkheim y sobre todo la noción de institución introducida por Mauss, busca elaborar a lo largo de varias décadas una teoría de la institución que le permita subsanar las disputas abiertas por las perspectivas subjetivistas y objetivistas del derecho. Así, frente a la idea, que se desprende del análisis de Duguit, de una cohesión inmediata de lo social a través de la ley, Hauriou integra la idea de

*duración temporal* como modo de cohesión mediata de lo social. Y, a diferencia de los durkheimianos, se acerca, en esta búsqueda, a la filosofía bergsoniana, de la que aquellos son enemigos declarados. Encontramos así en su texto de 1925 *La teoría de la institución y de la fundación* –cuyo sugerente subtítulo reza *Ensayo de vitalismo social*–, la siguiente apertura: “Las instituciones representan en el derecho, como en la historia, la categoría de la duración, de la continuidad y de lo real [...]”.<sup>10</sup>

Hauriou toma de Bergson las ideas de un impulso vital creador y de la duración como modo fundamental del tiempo. La vida como acción creadora y la duración como modo esencial de la vida de la consciencia se encuentran en la noción de institución, a la vez creadora y duradera. Pero, a diferencia de lo que podría entenderse a primera vista, creación y duración no corresponden al momento instituyente e instituido respectivamente, sino que ambos, instituido e instituyente, se encuentran *al mismo tiempo* –aunque acentuados de manera diferente–, en el momento de la fundación y de la estabilidad de una institución. La creación inaugurando una vida institucional duradera, la estabilidad como un movimiento de estabilización de fuerzas, como movimiento equilibrado y no como estaticidad:

Las instituciones nacen, viven y mueren jurídicamente; nacen por operaciones de fundación que les suministran su fundamento jurídico al continuarse; viven una vida a la vez objetiva y subjetiva, gracias a operaciones jurídicas de gobierno y administración repetidas y, además, ligadas por procedimientos; por fin, ellas mueren por operaciones jurídicas de disolución o derogación. De este modo las instituciones representan jurídicamente la duración [...].<sup>11</sup>

De este modo, al ser una categoría temporal dentro del campo de lo social, las instituciones son a la vez pensadas bajo la forma de un viviente.

Sin entrar en los detalles de esta compleja teoría de la institución,<sup>12</sup> señalemos simplemente que Hauriou parece operar aquí un paso suplementario al dado por Mauss al explicitar la dimensión temporal que subyace a la idea misma de vida. Si Mauss pensaba la dimensión de lo común valiéndose de la figura de la vida, Hauriou lo hará a partir de las figuras temporales con las que se da cuenta de la figura del viviente.

A pesar de la agudeza y de la potencia de la perspectiva que abre Hauriou, la objeción que surge en este punto es, sin embargo, de peso. Por un lado, Hauriou toma la categoría de duración bergsoniana para aplicarla al tiempo social, lo que, en sentido estricto, Bergson no hubiera aceptado nunca por una cuestión teórica simple: la duración es un concepto que sólo se aplica al tiempo de la consciencia individual, que reencuentra por esta vía el tiempo de la vida en general, pero de ningún modo el tiempo común que sólo puede ser, en términos bergsonianos, una degradación y una espacialización de la duración.<sup>13</sup> Hauriou no parece entrar en esta polémica, pero traslada, sin permitirnos ver cómo, una categoría propia de una dimensión individual, la duración, a otra, la vida común, sin explicitar ni permitirnos inteligir sus mediaciones.

Para comprender entonces en qué sentido la institución puede representar, como bien parece haberlo querido Hauriou, la categoría de la duración en el derecho y en la historia, es necesario primero entender cómo es posible en general un tiempo del derecho y de la historia, esto es, un tiempo común, social pero también cultural, un tiempo de la vida interpersonal, ni subjetivo en el sentido de un individuo ni objetivo en el sentido de un tiempo no humano. De este modo, pensar la institución en su pluridimensionalidad instituida-instituyente es pensar la pluridimensionalidad del tiempo en la medida en que es un tiempo común.

Señalemos al pasar, por otra parte, que la imposibilidad de pensar el tiempo común o tiempo de la historia es precisamente uno de los puntos centrales de la distancia entre Bergson y los durkheimianos.<sup>14</sup> Fundamentalmente con el propio Durkheim, para quien tanto la sociedad como el tiempo social son anteriores respecto de los individuos, mientras que, para Bergson, el tiempo del mundo es una espacialización y una degradación del tiempo inmanente. Como bien lo señala Merleau-Ponty,<sup>15</sup> no se trata tanto de que no sea posible continuar una intuición bergsoniana para pensar el problema del tiempo común (una duración que no fuera de nadie y fuera de todos, el ritmo del acontecimiento del mundo que el bergsoniano Péguy llamó, recuerda Merleau-Ponty, el tema de una sociología verda-

dera), sino la negación del propio Bergson y de algunos de sus principios fundamentales a pensar la mediación, la trascendencia, la historia y en general la negatividad como fenómenos originarios.

En este sentido, me parece, deben leerse las investigaciones sobre el fenómeno de la institución de Merleau-Ponty como un esfuerzo por encontrar esta temporalidad orientada, subjetiva y colectiva a la vez, operante en toda institución. Si los organismos, la vida libidinal-afectiva de los hombres, la vida sentimental, la vida de las obras, del saber, de la cultura y de la historia son casos del fenómeno de la institución, es porque todos representan mediaciones en acto de un tiempo singular y común, particular y universal, individual y colectivo, que no se dirige en un campo interior o exterior, adentro o afuera, subjetivo u objetivo.

### III

Para pensar la institución como un fenómeno pluridimensional, es necesario pensar entonces un modo de la temporalidad que no sólo permita entender la creación continua y la existencia, en cada momento del tiempo, de todo el tiempo —lo que el bergsonismo nos permite hacer con mucha originalidad—, sino que nos permita pensar más allá o más acá del tiempo subjetivo y del tiempo objetivo: es necesario pensar un tiempo del medio.

Es aquí donde la tradición fenomenológica de la *Stiftung* se conjuga con esta necesidad, propia del pensamiento de lo social, de enfrentar el problema de una vida y un tiempo comunes. Recordemos que la noción de *Stiftung* es utilizada por Husserl precisamente para dar cuenta de la sedimentación y reactivación de sentidos culturales que se transmiten en el seno de una comunidad. Estos sentidos que conforman la historicidad de una tradición no son pensados nunca, en el campo fenomenológico, como materia inerte, sino siempre como una materialidad a ser animada por cada individuo, reactivada en cada acto. Sin embargo, Husserl piensa en la consciencia y sus actos como lugar del encuentro entre lo

individual y lo colectivo, o mejor, como el lugar de la reanimación de lo colectivo por lo individual.

Merleau-Ponty, por su parte, opera un deslizamiento fundamental en su definición de la institución: ya no se trata de pensar la *vida de la consciencia*, una vida constituyente (constituyente de sentidos, del sentido de los otros, del mundo, de las cosas), sino de pensar la *vida personal*. El encuentro entre los diversos modos del tiempo implicados en el modo de lo individual y lo social, del sentido sedimentado y del sentido creado, no se produce ya en el ámbito de una consciencia individual sino en un campo de vida.

[Tenemos], pues, sujeto instituido e instituyente, pero de manera inseparable, y no sujeto constituyente; una cierta inercia, [pues] –[el hecho de estar] expuesto a...–, pero [que] pone en marcha una actividad, un acontecimiento; la iniciación al presente que es productivo después de él –Goethe: [el] genio [es] “productividad póstuma”–, que abre *un* futuro.

El sujeto [es] aquél a quien pueden advenir tales órdenes de acontecimientos, campo de campos.<sup>16</sup>

Una vida así considerada, campo de campos, desdibuja los límites entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público. Pensar la vida personal a partir de la noción de institución es la posibilidad, precisamente, de ver cómo un fenómeno unitario se descentra en momentos individuales y colectivos, de ver cómo el organismo, la vida afectiva, las obras, la cultura, la historia son inseparablemente personales y públicos. Sólo así podemos entender cómo, por ejemplo, la prohibición del incesto –la más general de las instituciones–, organizada bajo la forma del Edipo, puede ser al mismo tiempo un modo de organizar la vida fisiológica del organismo, según una perspectiva en cada caso singular, y considerarla así como la prehistoria de toda historia personal. O de ver cómo la corporalidad de cada sujeto, instituida desde el nacimiento como el pasado de todos los pasados, organiza un modo de relación con la historia pública y política que no decidimos nunca completamente, que nos enfrenta a un proyecto siempre abierto, siempre a retomar.

Se dirá: {el sujeto} es en relación con proyecto. Si se quiere, pero hay un proyecto no decisorio, no elegido, [una] intención sin sujeto: vivir. Este proyecto [implica la] existencia de normas o niveles, montaña infranqueable, objetos derechos o no, encaminamientos. Esto no quiere decir que mi hacer sea determinado: puedo aprender o no a franquear estos “obstáculos”. Pero es a partir del obstáculo dado como obstáculo que aprenderé.<sup>17</sup>

La institución es pues una historia que se abre y se organiza a partir de acontecimientos que sólo se comprenden en relación con ella. La temporalidad de una vida, de una experiencia. El sujeto de esta vida no es la consciencia, no es sólo un individuo pero tampoco sólo un colectivo. Lo que la institución pone de relieve es la arbitrariedad de lo interno y lo externo, de lo innato y lo adquirido, de lo orgánico y lo aprendido, de lo anatómico y lo externo, de lo individual y lo social, de lo privado y lo público. La institución es el medio en el que esto puede surgir, la experiencia de la que los extremos forman parte: la historia que se abrió un día, ligada a un momento y un lugar, que puede cerrarse y dar lugar a otra, de la que será una posibilidad sólo comprensible de manera retrospectiva.

“El tiempo, dice Merleau-Ponty, es el modelo mismo de la institución” (y aclara en el margen: “lo que es y pide ser; tiene que devenir lo que es”.) Pero, ¿qué tiempo es este, que puede dar lugar a diversos modos de ser y, entre ellos, a los que Merleau-Ponty denomina “institución”?

¿Hay que decir que transcurre desde el pasado o que transcurre desde del futuro? ¿Es tiempo objetivo, envolvente –o, inversión idealista– consciencia del tiempo, *i.e.* movimiento de negación del pasado, puro en sí, en nombre de un futuro que, él mismo, no es, *i.e.* tiempo envuelto por mi no-ser? El tiempo no es ni envolvente ni envuelto: desde mí hacia el pasado, existe cierto espesor que no está hecho de una serie de perspectivas, ni de la consciencia de la relación entre ellas, {sino} que es obstáculo y lazo (Proust). El tiempo es el modelo mismo de la institución: pasividad-actividad, continua porque ha sido instituido; se dispara, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es un campo. Se puede hablar de una cuasi-eternidad, no por una huida de los instantes hacia el no-ser del futuro, sino por intercambio de mis tiempos vividos entre ellos, identificación entre ellos, interferencia y confusión de las relaciones de filiación [...].<sup>18</sup>

El tiempo es un campo, un *medio* en el que se despliega mi vida, que es vida con otros, identificación, interferencia y confusión con otros. No se trata de un tiempo que corre del pasado al futuro ni a la inversa. Ni actividad ni pasividad, ni instituido ni instituyente, el tiempo es el medio de la vida y de la vida común, con otros, con las cosas y con el mundo. Por eso y a partir de eso es posible pensar la institución, es en él que es preciso encontrar las pistas para comprender el modo en que se fenomenaliza este tipo de acontecimiento.

En efecto, es sin duda una condición necesaria para comprender un tiempo común salir de una idea de tiempo concebido como una sucesión de horas, una casi eternidad; o como un eterno presente que sólo *es*, sin lugar para el futuro y el pasado que *no son*, así como dejar de lado la idea de un ser que sólo es *presente*, y entender, como las reflexiones más lúcidas de Husserl nos lo muestran, un presente que no puede ser tal sin sus horizontes de no-ser, sin inscribir en tanto que presente su pasado y su futuro (podríamos agregar, siguiendo la continuación merleau-pontiana de este tema: y no sólo por sus horizonte de pasado y futuro sino también por sus horizontes de profundidad, lateralidad y simultaneidad, o, como los llama Merleau-Ponty, sus “horizontes verticales”). Pero esta condición necesaria no basta para entender lo que se quiere pensar con la noción de institución, nos hace falta todavía reconocer un modo originario de la temporalidad común: ni tiempo de la consciencia individual ni tiempo objetivo, un tiempo común. Pues bien, este tiempo es el tiempo de lo común como vida-viviente, el tiempo como medio de organización del ser en vida, el tiempo como mediación realizándose. Antes que el tiempo individual, antes que el tiempo del viviente considerado de manera aislada como individuo, el tiempo originario aparece como medio de organización común del viviente en su conformación como momento de una totalidad con otros, anterior a la distinción entre lo individual y lo colectivo. Sólo así considerado, este tiempo originario puede ser el modelo mismo de la institución.

Es en esta línea que las investigaciones merleau-pontianas sobre la institución constituyen, desde nuestro punto de vista, una orientación

necesaria para el pensamiento de una fenomenología de la institución, en la medida en que conjuga a la vez una concepción del tiempo, de origen fenomenológico, adecuada para pensar el fenómeno total de la temporalidad en su relación con la noción de institución. Y la tradición, propia del pensamiento social, que busca pensar la institución como fenómeno total. Pensando ambos problemas lograremos acercarnos con mayores herramientas, tal vez, a esta preocupación, tan contemporánea y tan necesaria, de la vida en común.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. sobre esta cuestión vid. infra nota 4.

<sup>2</sup> “*Stiftung* et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l’institution”, in *Chiasmi International*, 2016, Núm. 18, pp. 363-376. El presente artículo puede considerarse como la continuación y complemento de este trabajo.

<sup>3</sup> Cf. sobre la influencia determinante de Spencer Gurvitch. G. “Une source oubliée des concepts de «structure sociale», «fonction sociale» et «institution»: Herbert Spencer”, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, NOUVELLE SÉRIE, Vol. 23, Juillet-Décembre 1957, pp. 111-121.

<sup>4</sup> Cabe destacar que esta manera de entender el hecho social, que define una de las corrientes principales de la sociología moderna, no la agota sin embargo: en sentido estricto, el modo durkhemiano de abordar el objeto de la sociología caracteriza de manera general un modo de comprender el fenómeno social característico de la tradición francesa. Esta característica podría resumirse, un poco groseramente, en un tipo de abordaje holístico, que piensa lo social como un todo, encuentra una primacía de este todo sobre el individuo y concibe la conducta individual como un resultado del todo sobre la parte. Frente a ésta, otra manera de entender el objeto de la sociología se delinea dentro de la tradición alemana: la fundación de la sociología por parte de Weber no se concentrará en el fenómeno social sino, por el contrario, en la acción individual en la medida en que ésta es movida por un sentido social (cf. Weber, M., “I. Conceptos sociológicos fundamentales”, en *Economía y sociedad*, México, FCE, 2001, pp. 5-45). Esta es una de las razones por las cuales consideramos que la traducción merleau-pontiana de institución para el término husserliano de *Stiftung* incorpora dentro de la fenomenología genética una tradición que le es originariamente ajena. En efecto, en sentido estricto, el pensamiento husserliano de la *Stiftung* estaría ligado justamente a

esta otra tradición alemana de pensamiento de lo social, cuyas raíces deberían buscarse dentro de la historia misma del término en la tradición protestante de la Reforma luterana, que concibe el fenómeno social a partir de la acción individual y como un tipo específico de ésta. Sobre esta tradición cf. el completo artículo de Diez Fischer, E.: “Antecedente de los primeros usos de *Stiftung* en Husserl”, en este mismo dossier.

<sup>5</sup> Durkheim, E., “Prefacio a la segunda edición”, en *Las reglas del método sociológico*, México, FCE, 2001, pp. 30-31.

<sup>6</sup> Cf. Donzelot, J., *La invención de lo social, ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, pp. 64-75.

<sup>7</sup> Marcel Mauss et Paul Fauconnet (1901), «Sociologie», *Année sociologique*, vol 30, 1901, disponible en: [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/essais\\_de\\_socio/T1\\_la\\_sociologie/la\\_sociologie.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.pdf), pp. 10-11. Traducción nuestra.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 11.

<sup>9</sup> Mauss, M., “Ensayo sobre el don”, in *Sociología y Antropología*, Buenos Aires, Tecnos, 1971, p. 260. “Son algo más que los elementos de unas instituciones o que una institución compleja, que un sistema de instituciones divididas por ejemplo en religión, derecho, economía, etc. Son un “todo”, sistemas sociales completos, cuyo funcionamiento hemos intentado descubrir. [...] Sólo al examinar el conjunto, hemos podido descubrir lo esencial, el movimiento del todo, su aspecto vivo, el instante veloz en que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación de cara a los demás”. *Op. cit.*, p. 260.

<sup>10</sup> Hauriou, M., *La teoría de la institución y de la fundación*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1968, p. 28.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 40.

<sup>12</sup> Una introducción accesible a la misma puede encontrarse en Meillard, E., “Hauriou et la théorie de l’institution”, in *Droit et société*, 30/31 - 1995, pp. 381-412.

<sup>13</sup> Cf. Bergson, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999.

<sup>14</sup> Cf. Delitz H., “L’impact de Bergson sur la sociologie et l’ethnologie françaises”, in *L’Année sociologique*, 2012/1 Vol. 62 | pages 41- 65.

<sup>15</sup> Merleau-Ponty, M., “Bergson se faisant”, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, M., *La institución. La pasividad. Resúmenes de curso 1954-1955. Vol. I, La institución*, Morelia-Barcelona, UMSNH-Antropos, 2012, pp. 4-5.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 4.

<sup>18</sup> *Op. cit.* pp. 5-6.

## Referencias

- BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- DELITZ, H., “L’impact de Bergson sur la sociologie et l’ethnologie françaises”, in *L’Année sociologique*, 2012/1 Vol. 62 | pp. 41-65.
- DONZELOT, J., *La invención de lo social, ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, pp. 64-75.
- DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, México, FCE, 2001.
- GURVITCH, G., “Une source oubliée des concepts de «structure sociale», «fonction sociale» et «institution»: Herbert Spencer”, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, NOUVELLE SÉRIE, Vol. 23, Juillet-Décembre 1957, pp. 111-121.
- HAURIU, M., *La teoría de la institución y de la fundación*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1968.
- LARISON, M., “*Stiftung* et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l’institution”, in *Chiasmi International*, 2016.
- MAUSS, M., “Ensayo sobre el don”, in *Sociología y Antropología*, Buenos Aires, Tecnos, 1971.
- MAUSS, M., y Fauconnet, P., (1901), «Sociologie», *Année sociologique*, Vol. 30, 1901, disponible en: [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/essais\\_de\\_socio/T1\\_la\\_sociologie/la\\_sociologie.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.pdf)
- MEILLARD, E., “Hauriou et la théorie de l’institution”, in *Droit et société*, 30/31 - 1995, pp. 381-412.
- MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- \_\_\_\_\_, *La institución. La pasividad. Resúmenes de curso 1954-1955. Vol. I, La institución*, Morelia-Barcelona, UMSNH-Antropos, 2012.
- WEBER, M., “I. Conceptos sociológicos fundamentales”, en *Economía y sociedad*, México, FCE, 2001.



Recepción: 12 de enero de 2018

Aceptación: 9 de julio de 2018



*Miscelánea:  
Entrevista  
Nota*



“SÓLO EXISTE DE VERAS QUIEN DIALOGA”.  
UN ENCUENTRO CON ROBERTO FERNÁNDEZ  
RETAMAR A CASI CINCUENTA AÑOS  
DE SU *CALIBAN*

María Isabel Rodríguez Martínez<sup>1</sup>  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El poeta, ensayista y escritor cubano Roberto Fernández Retamar (La Habana, 1930) es considerado uno de los más importantes intelectuales de nuestra América en el siglo xx. La agudeza de sus letras le ha merecido importantes reconocimientos nacionales e internacionales. Iniciando el tránsito hacia su verdadera formación, en la Facultad de Filosofía y Letras de La Habana (1954), los “años de estudiante describen un lector incansable, primer expediente de curso, a quien nada de la vida resultaba indiferente. La capacidad de fraguar ideas, reuniendo a su coetáneos en la pequeña sala de su casa en la Víbora, y los días de 1953, cuando se produjo el golpe militar contra Batista”<sup>2</sup> ya habían forjado a un estudiante consciente de la situación política que vivía su país, no limitado a realidades y problemas palpables. Aquel estudiante de Arquitectura, que un día pensó construir monumentos y edificios, construiría más bien los versos de juventud, traduciendo sus preocupaciones y circunstancias (eminentemente políticas y sociales) al plano cultural. Tiempo más tarde la forma de su palabra sería una conversación infinita, íntima, entre él y el mundo que habita, *poesía: conversacional* es el nombre con que él mismo caracteriza su forma de expresión.

Para entonces contaba con dos cuadernos: *Elegía como un himno*<sup>3</sup> y *Patrias*.<sup>4</sup> Ningún libro antes había hablado sobre *La poesía contemporánea en Cuba (1927-1953)*,<sup>5</sup> tesis de grado que le mereció ganar una beca para La Sorbona en París, donde fue alumno del gran lingüista André Martinet. Al término del curso, con apenas veinticuatro años de edad, volvió a su país (1955) para presentarse a concurso de oposición, ganando la cátedra de Filología Clásica y Lingüística impartida en la Universidad de La Habana.

Hacia 1957 el profesor José Juan Arrom lo invitó a dictar durante un año (1957-1958) un curso de posgrado sobre la poesía hispanoamericana contemporánea en la universidad de Yale en Estados Unidos. Aun antes, en 1951, ya había tenido la oportunidad de colaborar en la revista *Orígenes*, “donde tuve el privilegio de estar, de aprender, de alcanzar mi maduración inicial —escribe— junto a personalidades como: José Lezama Lima, Eliseo Diego Mariano, Cintio Vitier, Virgilio Piñera”.<sup>6</sup> La experiencia que lo forjó en *Orígenes* permitió que en 1960 tomara la dirección de la *Nueva Revista Cubana*.

Tras el triunfo de la Revolución Cubana (1959) y adherirse a ella, bajo un clima de efervescencia cultural, Fernández Retamar tuvo la oportunidad de colaborar e intercambiar ideas junto a grandes figuras representativas de nuestra intelectualidad latinoamericana (y de otras geografías) que sin duda contribuirían a enriquecer su pensamiento, aunque no necesariamente estuviera siempre de acuerdo con ellos, entre esta lista innumerable destacan: Jorge Luis Borges, Julio Cortázar, Mario Benedetti, Ernesto Cardenal, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Miguel Ángel Asturias, Fernando Benítez, Fayad Jamís, Pablo Armando Fernández, Alejandro Romualdo, Jorge Enrique Adoum, Juan Gelman, Roque Dalton, José Emilio Pacheco y Octavio Paz, entre otros. Sin embargo, el ambiente intelectual que le antecedió no está limitado específicamente a los nombres mencionados en este tercio de párrafos. Para 1952 Fernández Retamar había viajado a México donde estableció relación con Alfonso Reyes (maestro tan querido para él), manteniendo una larga correspondencia que no cesaría hasta el día de la muerte de Reyes.

Además de escritor, Fernández Retamar fungió como consejero cultural de la embajada cubana en Francia (1960), y se desempeñó entre 1961 y 1964 como secretario de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, desde 1965 ejerció el papel de director de la revista *Casa de las Américas*, de donde aún en nuestros días se desempeña como presidente. Ha sido traducido a casi todos los idiomas, y su ensayo *Caliban* configura un importante aporte al campo de las ideas en torno al debate sobre la cultura latinoamericana y caribeña. Su figura es, pues, voz y lucha en defensa de nuestra América, sus textos son, en síntesis, formas de plantear al mundo los problemas centrales de nuestros países.

Vivió de cerca la Revolución Nicaragüense, presenció la Guerra de Vietnam del Norte (1970): desde Hanoi hasta el paralelo 17. La adhesión a estos hechos con el fin de realizar un film sobre la guerra de agresión de los Estados Unidos contra aquel país, lo une más a la defensa de América Latina, por la que ha pugnado a lo largo de su vida.

**Entrevista personal, concedida en Casa de las Américas,  
La Habana-Cuba, 24 de septiembre de 2014**

**María Isabel Rodríguez Martínez (M.I.R.M.):** Sabemos que reconoce entre sus maestros principales a José Martí, humanista por excelencia y gran figura de nuestra América, al igual que usted. Nos gustaría saber algunos de los rasgos que considera han contribuido también en su formación y la composición de su pensamiento.

**Roberto Fernández Retamar (R.F.R.):** He reconocido también entre mis maestros a Alfonso Reyes. A Alfonso Reyes le gustaba ser llamado un humanista, a mí me parece una bonita palabra y me gustaría que usted tuviera razón, que se me considerara también un humanista, he tratado de serlo.

Durante el periodo de la lucha contra Batista, yo pertencí a un movimiento de Resistencia Cívica y escribí algunos artículos en la prensa clandestina. Después del triunfo de la Revolución Cubana, escribí bastante en la prensa, en el periódico *Revolución*. Y después me fui adentrando —como le decía— en este tipo de ensayo que tomaba en cuenta ya no el hecho literario solo, sino el hecho histórico, y por eso me interesa destacar este ensayo que se llamó: *Martí en su Tercer Mundo*. Ahí se ve el cambio que hay de los estudios literarios en que yo estaba entregado antes, a los estudios de la interpretación de la realidad histórica a que me llevó la Revolución Cubana. Si no hubiera sido por la Revolución Cubana yo hubiera posiblemente seguido escribiendo trabajo puramente literario, pero el impacto de la Revolución fue muy fuerte, entender lo que era la Revolución, entender los nuevos elementos que ponía a la luz.

En la década del 70 del siglo pasado, yo publiqué varios libros que reúnen un poco mi pensamiento, uno era obviamente *Caliban*. A finales de esa década publiqué un libro sobre Martí que para mí es importante: *Introducción a José Martí*, y publiqué *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, eran tres líneas, tres vertientes de un solo pensamiento que se hizo más construido en *Caliban*, pero que existe también en torno a Martí y en *Para una teoría de una literatura hispanoamericana*. Ese es el estado en que se encontraba mi trabajo. Después he publicado otros textos de distinta naturaleza, entre los cuales hay un libro que me interesa mucho pero está agotado, que se llama: *Algunos usos de Civilización y barbarie*. Hubo dos ediciones: una argentina y una edición cubana y me gustaría de alguna manera que se tuviera en consideración. He trabajado mucho con esa dicotomía que se remite a Sarmiento, *Civilización y barbarie*, objetando el uso de esos dos términos. La Civilización para Sarmiento era la civilización europea y la barbarie era lo específicamente americano. Yo no he querido de alguna manera objetar ese punto ahorita. En *Caliban* ya tuve una polémica con Sarmiento que fue una gran figura, un gran escritor, pero que desgraciadamente desde el punto de vista político era muy hostil a las cuestiones americanas. Después he vuelto en otros trabajos a

impugnar esa dicotomía: civilización y barbarie, específicamente en este libro que se llama: *Algunos usos de Civilización y barbarie* en que impugno las tesis de Sarmiento. Sarmiento fue una figura muy complicada, porque fue un gran escritor. *Facundo*, su gran libro, pero dese el punto de vista ideológico, desde el punto de vista político, me parece que fue muy negativo. Más o menos en ese estado nos encontramos.

**M.I.R.M.:** El pensamiento de Roberto Fernández Retamar sienta sus bases en la existencia de una cultura latinoamericana. Nos gustaría escuchar cómo define usted la existencia de esa cultura e identidad en América Latina.

**R.F.R.:** Hay una cultura en América Latina y el Caribe, hay países con los que tenemos los cubanos relaciones muy fuertes, como el caso de México. México y Cuba son países muy cercanos desde el punto de vista cultural. Yo fui a México por primera vez cuando usted no solo no había nacido, sino sus padres no se conocían todavía. Fue en el año 52, imagínese usted, tuve la oportunidad de entrevistarme con Alfonso Reyes, que tanto admiraba. Vi a Rufino Tamayo pintando los murales de Bellas Artes. Vi a Diego dando una conferencia y establecí una amistad muy fuerte con muchísimas personas de México. Y después he vuelto muchas veces a México. Hay otros países de América Latina con los que también nos une una amistad muy estrecha, como Argentina, por ejemplo. Hay un país en particular con el que tenemos, me atrevo a decir, cariño especial, que es Puerto Rico. Porque Cuba y Puerto Rico estuvieron unidas como las últimas colonias españolas en América, y muchos otros países.

Y ahora América en el siglo XXI, en el que estamos, América Latina conoce varios procesos interesantes en distintos países del continente: Venezuela, Ecuador, Bolivia. Hay gobiernos muy interesantes, digamos así, en Argentina, Uruguay, Brasil, Chile. Es un buen momento para América Latina en general. Y la cultura de América Latina es la cultura de este continente. Nosotros creemos en la existencia de una cultura latinoamericana que ahora se ha puesto en duda por algunas personas, claro que algunos tienen derecho de poner en duda lo que les plazca,

pero yo creo que existe esa cultura latinoamericana y caribeña que está en pleno desarrollo, ese es el criterio que guía mi trabajo, es el criterio que guía la Casa de las Américas.

“Identidad” es un término muy complicado. Cuando yo era muchacho y estudiaba la enseñanza secundaria, que entonces se llamaba bachillerato, había una disciplina que era Filosofía y otra que era Lógica. Y en Filosofía estudiábamos el punto de vista de Parménides y el punto de vista de Heráclito: “Toda cosa es igual a sí misma”. Pero Heráclito decía: “Todo fluye”. Entonces determinamos decir que toda cosa está siendo igual a sí misma y la identidad participa de esto. La identidad no está dada de una vez para siempre, sino que se va construyendo constantemente, se va modificando, se va ampliando, se va reduciendo, va adquiriendo una figura que siempre es móvil, que no está dada de una vez para siempre. Por eso la identidad latinoamericana no es una cosa que exista de una vez y para siempre, está existiendo en una relación dialéctica con el resto de los países que la forman, antes a esto se le llamaban las series. Las series políticas, series económicas. Y no me gustaría quedar preso en una visión estrecha de la identidad, me parece que es bueno verla en su dimensión múltiple, en su variedad, en su crecimiento, en su reverdecimiento.

Es muy curioso porque un autor norteamericano muy reaccionario, Huntington, que ya ha muerto, escribió un libro sobre las distintas culturas existentes en el planeta hace unos años. Y una de esas culturas era esa cultura de la América Latina y el Caribe, así que incluso para él la América Latina y el Caribe compartían una cultura particular, que no se identifica con la cultura occidental, pero que en gran medida proviene de la cultura occidental, así como la cultura occidental proviene de antepasados griegos, romanos, árabes, etc. Y me llamó la atención porque este hombre, Huntington, sostenía el criterio de que las guerras, situaciones bélicas que se presentaban en el planeta, tenían que ver con el choque de civilizaciones, en este caso, en el caso de él, la civilización occidental con la civilización islámica. Bueno, me parece que está equivocado Huntington, así como en otras cosas, no obstante, me parece interesante destacar que él mismo veía

la cultura de la América Latina y el Caribe como una cultura distinta de las demás culturas, me parece que es un criterio compartible y me llama la atención y me alegra que una persona que políticamente era hostil a nosotros, sin embargo pudiera ver ese perfil, esa figura de la cultura latinoamericana y caribeña como una entidad propia.

**M.I.R.M.:** Han transcurrido más de cuarenta años de la primera publicación de su texto *Caliban*, ensayo que ha tenido una enorme repercusión en el campo de las ideas y la cultura de América Latina, no sólo al interior de la misma, sino fuera del continente también. Usted mismo ha modificado muchos de los primeros planteamientos que sentó en el original de *Caliban*, añadiendo, clarificando muchos puntos de vista. A la distancia, ¿cómo es que concibe Roberto Fernández Retamar a su *Caliban*?

**R.F.R.:** Bueno, yo escribí *Caliban* en unos diez días a raíz de una polémica que se había desatado en torno a Cuba, que Julio Cortázar llamó la hora de los chacales. Yo creo que lo que resultó de esa polémica, de ese momento, fueron algunos textos importantes. Por ejemplo, de Cortázar: *La Policrítica*, *La Hora de los Chacales*. Y modestamente en esa atmósfera polémica surgió también mi *Caliban*. Yo debo decirle que quedé un poco sorprendido del eco que iba a tener ese ensayo, bueno, cuando lo escribí tenía alguna ilusión en él, como es natural, pero ha tenido una repercusión mucho mayor de lo que yo podía esperar: han pasado más de cuarenta años y se sigue leyendo ese ensayo. Hay algunos aspectos excesivamente ríspidos en el ensayo, yo traté de ir aclarando esos puntos en sucesivos ensayos que he reunido en ese libro que es *Todo Caliban*, ahí voy poniendo cosas en su lugar. Por ejemplo, yo fui muy fuerte en *Caliban* con respecto a Borges, un escritor tan importante a quien yo había leído con tanta admiración y que seguí leyendo con admiración. Un escritor joven, que era entonces mi alumno cuando surgió el ensayo, cuando se publicó el ensayo en el 71, me dijo: “Yo no sabía que usted admiraba tanto a Borges”. Me llamó la atención que él hubiera detectado que, más allá de la irritación que me producían las opiniones políticas de Borges, muy discutibles, yo tenía una gran admiración por su obra.

En el año 86, en Buenos Aires, pude pasar una tarde con Borges, le pedí que nos autorizara publicar una selección de sus trabajos, él accedió y poco después salió publicada por la Casa de las Américas una selección de páginas escogidas de Borges, yo hice la selección y escribí el prólogo, y así en otros aspectos en ensayos sucesivos. Después de *Caliban*, fui poniendo las cosas en su lugar. *Caliban* es un ensayo muy irritado y me imagino que también muy irritante, he tratado de alguna manera de limar las partes más injustas del ensayo, y me gustaría por eso que se leyera el ensayo junto con los otros que forman parte del libro *Todo Caliban*.

No trabajaba todavía en Casa de las Américas cuando escribí *Martí en su tercer mundo*, pero sí cuando escribí *Caliban*, ya después *Caliban* salió como libro en México primero que en ningún otro país. Había salido en la *Revista Casa* a finales del año 71 y salió en la Editorial Guiones y Segmentos. Después yo escribí otros trabajos sobre Caliban y los reuní en un librito que quizás usted tiene, que se llama *Todo Caliban*. Ahí está en primer lugar el punto de vista que usted ha hecho suyo de no llamarlo *Calibán* sino *Caliban*, pero además muchos otros trabajos que giran en torno a *Caliban*, al punto de que me he convertido, como le decía, en un celoso al lado de *Caliban* porque soy un desconocido al lado de él. También entre los libros que he publicado en una edición mexicana está *Para una Teoría de la Literatura Hispanoamericana*, tuvo unas ediciones en México, Colombia y Cuba, por supuesto. Se hizo una edición que yo le llamo la primera edición completa en el año 95 del siglo pasado, en el Instituto Caro y Cuervo, Colombia. Ahora, en Cuba, acaba de salir una nueva edición.

**M.I.R.M.:** Sabemos del papel fundamental que usted ha desempeñado como presidente de la Casa de las Américas. La Casa de las Américas, en sus inicios, fue creada como un espacio de confluencia cultural con base en una visión continental y fomentó el encuentro de muchos de nuestros mejores intelectuales. Actualmente, ¿cuál es el criterio que guía a la institución?

**R.F.R.:** Bueno, la Casa tuvo el privilegio de ser fundada y dirigida durante sus primeros años por Aidé Santa María, que fue una figura ma-

ravillosa, había sido una figura política, una revolucionaria muy fuerte, estuvo en el asalto al Moncada, la Sierra Maestra, la lucha clandestina y con la Casa de las Américas. Llevó a la Casa de las Américas todo ese prestigio y el influjo del espíritu revolucionario, del que ella era excepcional portadora. La revolución de la Casa de las Américas es muy curiosa. Por ejemplo, al principio la Casa de las Américas trabajaba solo con áreas hispanoamericanas de lengua española, con el tiempo incorporó la cultura brasileña, de lengua portuguesa, la cultura caribeña del inglés y francés. La Casa ha ido creando también las distintas direcciones de las que consta: literaria, teatral, musical, plástica. Ha ido creando programas para el estudio de la mujer, que debe mucho al programa del Colegio de México de estudio de la mujer. Ha creado un programa de latinos en los Estados Unidos, ha creado un programa para el estudio de las culturas originarias de nuestro continente de América y estamos en trance de crear un programa de estudios sobre Afroamérica, así que tratamos en la medida de lo posible de ir englobando todas las múltiples realidades culturales de nuestra América.

La Casa, aparte de Aidé Santa María, que es su mayor privilegio, ha contado con el apoyo de grandes escritores y artistas de todo el continente que acabaron dándole el rostro, no definitivo, porque la Casa está en marcha, no tiene una forma, no tiene una forma distintiva, está creciendo, pero que contribuyeron mucho al crecimiento, valga la redundancia, de la Casa de las Américas. Ezequiel Martínez Estrada que trabajó en la Casa de las Américas, en los primeros años de la Revolución. Manuel Galich, el guatemalteco eminente, hoy en día una de las salas de la Casa de las Américas se llama Manuel Galich. Pienso en Mario Benedetti, pienso en Julio Cortázar, pienso en Efraín Huerta, en Roque Dalton, Rodolfo Walsh, en el pintor chileno Mata, en fin, la numeración podría ser enorme y esos escritores y artistas de todo el continente han ido contribuyendo a engrosar el perfil de la Casa de las Américas que no está dado de una vez para siempre, sino que está en marcha, de manera que la Casa de las Américas no es algo de lo que se pueda hablar en pasado,

ni siquiera en presente, hay que hablar de ella en presente, pero también en futuro.

En la década del 20 del siglo pasado, México desempeñó un papel muy importante, cuando Vasconcelos fue secretario de Educación Pública, creó la Universidad, atrajo a muchas personas importantes a México, por ejemplo Gabriela Mistral, cuando era una maestra poco conocida. Entre esas personas estuvo un estudiante argentino llamado Arnaldo Orfila, que pasado el tiempo sería el editor del Fondo de Cultura Económica. Después del siglo XXI México ejerció un papel irradiante muy fuerte y yo creo que nosotros hemos querido en la medida de nuestras fuerzas anclar algo similar en lo que toca a Cuba en general y a la Casa de las Américas en particular: un centro para estimular los contactos intelectuales, escritores de nuestro continente, o sea, que no estoy hablando de un proyecto solo mío, sino de un proyecto más vasto, desde la Casa de las Américas de alguna forma.

**M.I.R.M.:** Llama la atención en nosotros sus inicios en el mundo de las letras a tan temprana edad en la revista *Orígenes*, lugar de mayor madurez intelectual, como ha señalado usted mismo, pero además su contacto con diversas figuras intelectuales como Hemingway, Alejo Carpentier, Nicolás Guillén, entre otros. ¿Nos podría hablar un poco de ese itinerario intelectual que lo permeó?

**R.F.R.:** Hemingway, como usted sabe, vivía en Cuba, tenía una casa en Cuba que hoy en día es un museo, Museo Hemingway. Cuando yo tenía 17 años, como usted comprenderá hace muchos años, yo era el jefe de información de una revista juvenil que se llamaba *Alba*, y para esa revista fui a visitar a Hemingway para hacerle una entrevista. Bueno, yo era muy muchacho, ignoraba muchas cosas, pero Hemingway tuvo la gentileza, a partir de las personas que hicieron posible esa entrevista, de concederme la entrevista, y la publiqué en la revista *Alba*: “Breve viaje al maestro Hemingway”, en aquel momento yo era lector sobre todo de literatura obscura, *La residencia en la tierra* de Neruda, los poemas de Rilke, etc., y la verdad es que me parecía bastante elemental la

literatura de Hemingway, bueno, con el tiempo me di cuenta de que el elemental era yo y no Hemingway, porque eso que parecía simpleza en Hemingway, en realidad era madurez. Hemingway había llegado a su estilo por un proceso de fortalecimiento de los elementos fundamentales. A Alejo Carpentier lo conocí una tarde cuando fue a visitar a una gran figura de nuestras letras que afortunadamente vive todavía: Fina García Murrus, quien había dado a luz a su segundo hijo, José María, que se convertiría con el tiempo en un gran músico cubano. Ahí conocí a Alejo, pero realmente mi estrecha relación con Alejo se produjo a partir del año 59, cuando él regresó a vivir a Cuba después del triunfo de la Revolución. Otra figura muy importante para mí fue Lezama Lima, yo tenía veinte años cuando leí poemas que él hizo publicar en la revista *Orígenes*. Había conocido poco antes a Fina García Murrus y a su esposo Cintio Vitier, grandes escritores los dos que ejercieron mucha influencia sobre mí. Conocí a Guillén antes de la Revolución, después trabajé con Guillén porque él fue presidente de la UNEAC, que se creó en 1961 y yo fui secretario coordinador de la Unión y, bueno, así podría mencionar a otras muchas personas. Estamos celebrando el centenario de algunos escritores cubanos como son Samuel Feijóo, como Onelio Jorge Cardoso, pero es también el centenario de muchas figuras importantes en el continente todo, de Cortázar, de Bioy Casares, de Octavio Paz, de Efraín Huerta, José Revueltas, de Pedro Jorge Vera en Ecuador, bueno, con todos ellos tuve relaciones muy estrechas.

Con Octavio coincidimos en París en el año 60, él era encargado de negocios de México y yo era consejero cultural de la Embajada de Cuba, estoy hablando del año 60, y Octavio fue muy generoso conmigo, me dio a conocer muchas figuras importantes de la cultura francesa y me ayudó a sobrellevar ese año difícil, ese año en que la Revolución Cubana cambió de signo: de una revolución nacionalista como había sido en el año 59, pasó a ser una revolución de proyección socialista, y Octavio me ayudó muchísimo en ese año tan difícil. Con Efraín tuve una relación muy estrecha, realmente muy estrecha, éramos como hermanos, yo tuve

la ocasión de formar parte del jurado del Premio de Poesía de Aguascalientes en México, conjuntamente con Efraín y con Jaime Sabines, que son en verdad dos grandes poetas. En cuanto a México me sería muy difícil enumerar todas las relaciones que he tenido y que tengo, ahí vive ahora la princesa Elena Poniatowska a quien tanto quiero, conocí a Luis Villoro, el filósofo, el pensador, y después conocí a su hijo: Juan Villoro, quien participó también en la semana de autor de hace un par de años aquí en la Casa de las Américas y con quien hemos hecho fuerte relación, de manera que no puedo enumerar a todos y todas quienes han colaborado a que la Casa de las Américas sea lo que es.

Toda la información será utilizada con fines académicos  
con el acuerdo del entrevistado.

## Notas

<sup>1</sup> María Isabel Rodríguez Martínez es licenciada en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, actualmente cursa el posgrado de maestría en el Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) de la misma institución. Su línea de investigación se desarrolla en torno a la historia intelectual y cultural de América Latina del siglo XX.

<sup>2</sup> Pogolotti, Graziella, “Aquel estudiante de arquitectura” en *Homenaje a Roberto Fernández Retamar*,

Revista de la Biblioteca Nacional José Martí, Núm. 1-2, Enero-Junio del 2000, p. 50.

<sup>3</sup> Fernández Retamar, Roberto, “Elegía Como un Himno: (A Rubén Martínez Villena)”, 1999.

<sup>4</sup> Fernández Retamar, Roberto, *Patrias. 1949-1951*. Libro que le mereció el premio nacional de poesía en su país, 1952.

<sup>5</sup> Fernández Retamar, Roberto, “La poesía contemporánea en Cuba (1927-1953)”, 2009.

<sup>6</sup> Fernández Retamar, Roberto, *Fervor de la Argentina. Antología personal*, 1993, p. 10.

# EN BUSCA DE LA JUSTICIA SOCIAL: PROPUESTAS, COMPULSA Y UNA POSIBLE SUPERACIÓN ANTE LA INCONMENSURABILIDAD

Sandra Maceri y Cynthia Srnec  
Universidad de Buenos Aires

## Resumen/*Abstract*

A partir de la fábula de la flauta de madera relatada en el libro *La idea de la justicia*, Amartya Sen ilustra el debate, aún en danza, sobre la justicia social en el mundo contemporáneo. En primer lugar, este trabajo retoma la narración y, desde allí, presenta las tres ideas clásicas de justicia social: (i) la justicia como eficiencia económica, (ii) la justicia como igualdad distributiva y (iii) la justicia como retribución del trabajo. En segundo término, muestra la inconmensurabilidad entre ellas que, en rigor, es la inconmensurabilidad de sus principios basales. Cada uno tiene razones necesarias y suficientes para quedarse con la flauta. Pero eso no es posible ya que hay una sola flauta. Claramente, la flauta representa los recursos que son escasos por definición y, así, el problema que ilustra la fábula es sobre el criterio de distribución.

Tomándonos la licencia de extender el número de los protagonistas de la fábula, en el tercer apartado, proponemos una idea de justicia social que sortea la dificultad común a las tres, a saber, la no contemplación/inclusión del otro concreto, i.e., lo que sería la justicia de tipo trascendental. A este cuarto tipo de justicia la denominamos justicia por retribución histórica. Sin embargo, maximizamos el cuarto tipo proponiendo un quinto y último tipo de justicia social: la comunitaria, a la cual evaluamos como posible superadora en tanto es abarcativa de las otras cuatro.

**Palabras clave:** justicia social, eficiencia, igualdad, retribución, justicia comunitaria.

## In search of social justice: proposals, confrontation and a possible overcoming in the face of incommensurability

Using the fable of the wooden flute narrated in *The Idea of Justice*, Amartya Sen illustrates the ongoing debate surrounding social justice in the contemporary world. Our article first recounts this narrative to clarify the three classic notions of social justice as: (i) economic efficiency; (ii) distributive equality; and (iii) compensation for work. Second, it exposes the incommensurability of these three ideas found, specifically, in the incommensurability of their foundational principles. In the fable, each one of the three children has sufficient reason to want to obtain the flute, but since there is only one flute, this is impossible. Clearly, the flute represents resources that are scarce by definition; thus, the problem that the fable illustrates centers on the criterion of distribution. Taking the liberty to increase the number of protagonists in the tale, we propose, in the third section, a fourth idea of social justice that evades the difficulty shared by the original three; namely, their failure to contemplate or include the concrete other; i.e., the transcendental type of justice. This type is what we denominate 'justice through historical retribution'. However, we optimize this fourth type by proposing a fifth, and final, type of social justice: the communitarian, which we evaluate as being potentially overcoming, since it encompasses the other four.

**Keywords:** social justice, efficiency, equality, retribution, community justice.

### **Sandra Maceri**

Es doctora en Filosofía y profesora en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Subdirectora del Centro de Investigación en Ep ad de Buenos Aires. Profesora Adjunta Regular de Epistemología de las Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires e Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Interdisciplinario de Economía Política de Buenos Aires, Argentina. Investigadora y directora de proyectos UBACyT (Secretaría de Ciencia y Técnica, Argentina) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica con el apoyo del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica. Autora de artículos con referato, tanto en el ámbito nacional como internacional (España, Brasil, Colombia, Chile, EEUU, México, Uruguay, Venezuela). Último libro: Maceri, *Breves comentarios sobre la noción de sujeto en Amartya Sen*, Bs. As., Ediciones Cooperativas, 2017.

### **Cynthia Srnec**

Es Magíster en Ciencias Sociales del Trabajo y Socióloga por la Universidad de Buenos Aires. Realiza su doctorado en sociología en la Universidad de Buenos Aires y en la Université Lumière Lyon II (Francia). Es Profesora Adjunta Regular de Sociología de la Organización de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Centro de Estudios de Sociología del Trabajo (UBA) y del Centre Max Weber (Lyon, Francia). Ha recibido becas de grado de la UBA y de postgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), del Ministerio de Educación y Embajada de Francia en Argentina y del Ministerio de Relaciones Internacionales de Francia. Ha dictado cursos de grado en la UBA, la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en Sciences PO (Francia) y ha sido capacitadora en sistemas de gestión de la administración pública argentina. Ha participado en proyectos de investigación en Argentina, Francia y en colaboración con Cuba. Autora de artículos y capítulos de libros con referato, tanto en el ámbito nacional como internacional (Bélgica y Holanda).

## Introducción

A partir de la fábula de la flauta de madera relatada en el libro *La idea de la justicia*, Amartya Sen ilustra el debate, aún en danza, sobre la justicia social en el mundo contemporáneo. En primer lugar, este trabajo retoma la narración y, desde allí, presenta tres ideas de justicia social: (i) la justicia como eficiencia económica, (ii) la justicia como igualdad distributiva y (iii) la justicia como retribución del trabajo. En segundo término, muestra la inconmensurabilidad entre ellas que, en rigor, es la inconmensurabilidad de sus principios. Pese a eso, tomándonos la licencia de extender el número de protagonistas de la fábula, en el tercer apartado proponemos otras dos diferentes y complementarias ideas de justicia social. Presentamos una cuarta idea que sobresale por su mayor amplitud. A pesar de que esta idea resulta más abarcativa que las anteriores planteamos una quinta idea de justicia como superadora de todas ellas dado que, además de contemplar/incluir al otro, es aún más abarcativa que todas las demás. La denominaremos “justicia comunitaria”. Se trata, pues, de confrontar cinco ideas de justicia social y, aunque claramente tomamos partido por la última, somos conscientes de que el arduo problema quizás no sea jamás resuelto dada la inconmensurabilidad de las teorías de justicia social en compulsa.

### I. Tres ideas clásicas de justicia social

En su libro *La idea de la justicia* Amartya Sen (2011) relata la “Fábula de la flauta de madera” para ilustrar el debate, aún en danza, sobre la justicia social en el mundo contemporáneo.

Imagine que tenemos tres niños y una sola flauta de madera. Dos de esos niños, un niño y una niña, son ricos y tienen muchos juguetes; el

tercero es pobre. Se plantea la situación imaginaria en la que disponemos de una flauta y hay tres niños que se disputan su propiedad: Anne, Bob y Carla. La pregunta clave es: ¿a quién deberíamos darle la flauta de madera? En el intento de respuesta, yacen tres ideas de justicia. En efecto, tres son las ideas de justicia que se barajan como respuestas posibles: la justicia como eficiencia económica, la justicia como igualdad distributiva y la justicia como retribución del trabajo.

Cada exposición, cada niño, pone de manifiesto sus propias razones por medio de “pruebas de realidad [social]”<sup>1</sup> (Boltanski, 2009), las cuales ponen en marcha un mecanismo de juicio [valorativo] por parte de quien lee la fábula (“escucha” a los niños, analiza sus razones), de modo que no permiten al lector discernir cuál sería (si fuera posible) la que mayor justicia perpetraría. Y esto porque las propuestas de justicia social expuestas, y sus principios subyacentes, son inconmensurables.

### *1. La justicia como eficiencia económica*

En primer lugar, Anne reclama la flauta porque ella sabe tocarla mientras que ni Bob ni Carla saben hacerlo. De hecho, Bob y Carla admiten no saber tocar la flauta. Su argumento de justicia se sustenta en una prueba empírica que se nos presenta como inapelable. Si sólo disponemos de esta información, resulta evidente que la flauta sería para Anne, por razón de la justicia sustentada en el mérito dado que ella ha estudiado para aprender a tocar la flauta e, incluso, por razones de eficiencia económica.

### *2. La justicia como igualdad distributiva*

Sin embargo, el problema se complica cuando Bob también reclama la flauta, alegando que es el más pobre de los tres, hasta el punto de que no tiene juguetes propios. La flauta le ofrecería algo con lo que jugar, de modo que, en términos económicos, le reportaría mayor satisfacción que a Anne o a Carla.

El beneficio al niño podría reforzarse con otro tipo de argumento, a saber, la adjudicación a Bob se sustentaría en razones de orden humani-

taria, dado que el juego es un derecho universal de las niñas y niños. En este sentido, privarlo de la flauta sería negarle el ejercicio de su derecho. Si únicamente dispusiéramos de la información que nos proporciona Bob, habría fuertes razones para concederle la flauta en propiedad.

### *3. La justicia como retribución del trabajo*

No obstante, aún resta escuchar los argumentos de Carla. Para nuestra sorpresa, Carla ha estado trabajando semanas en la fabricación de la flauta, objeto de la disputa. Pero, una vez terminado el trabajo, aparecieron los otros niños exigiendo el objeto. Carla reclama no sólo la flauta en términos de propiedad genuina por origen (productora del bien) sino también el reconocimiento de su esfuerzo y competencias invertidas en el trabajo de producción artesanal. Carla representa la justificación del argumento de la “grandeza industrial”<sup>2</sup> (Boltanski y Thévenot, 2011). Su esfuerzo ha realizado un trabajo funcional que contribuye al bien común (ha construido un bien útil). En la sociedad contemporánea el esfuerzo es valorado en tanto que ha sido eficaz en el uso de los recursos escasos. Si no tuviéramos más que la información que nos proporciona Carla, la decisión sería clara a su favor. En términos generales, la fábula ilustra la posible sostenibilidad de razones plurales y rivales para la justicia social tal que pueden bloquear una solución inclusiva y consensuada.

Ahora bien, según Sen (2011), y coincidimos, ninguna de las tres resulta aceptable porque ninguna contempla la inclusión del otro. A partir de este punto, plantearemos si hay o, en todo caso, si es posible, una idea de justicia preferible que el resto, más aceptable y deseable en términos sociales. Una idea superadora de justicia social: la justicia comunitaria.

## II. Compulsa y falla común en las propuestas clásicas de justicia social

Resulta necesario notar que cada tipo de justicia supone un tipo de asignación de recursos –la flauta en la fábula– y principios clásicos de la economía formal moderna que animan insalvables discusiones. Es decir que, si los tipos de asignaciones y sus principios que definen los tipos de justicia no son compatibles, tampoco lo serán los tipos de justicia.

La discusión, entonces, se profundiza en el siguiente sentido: los tipos de justicia han mostrado no ser compatibles. Más aún, dado que esos tipos de justicia se definen a partir de los principios en los que se sustenta, y que éstos no superan la compulsa entre ellos, entonces no es posible aceptar una idea de justicia como mejor que la otra. La compulsa es entre los tipos de justicia planteados, lo cual significa entre los principios filosóficos de cada tipo. Esto, por un lado. Por el otro lado, las tres ideas de justicias presentadas tienen en común una debilidad: la de no ser inclusivas (Sen, 2011).

### *(i) La compulsa entre las propuestas clásicas de justicia*

Tras escuchar los tres argumentos, cada uno de ellos con peso y fuerza razonables, es necesario decidir a quién se asigna la flauta. Obsérvese que, en este ejemplo, el mecanismo de asignación de recurso es irrelevante. En principio, la flauta será asignada (“distribuida”) por el Estado o por el mercado. La cuestión reside en qué principios (económicos, políticos e, incluso, morales) deben gobernar esa distribución de recursos.

#### *1. El principio de la eficiencia económica*

Si fijamos como principio el de la máxima eficiencia económica, la flauta será para Anne, con el fin de no perder el posible bien de la música que Anne es la única que puede producir. Este principio se regula por la

competencia entre agentes y son beneficiados quienes cuentan con mayores competencias (como recursos simbólicos en este caso).

Pero, con este principio, se mantiene el problema del tratamiento de la pobreza y el acceso igualitario (caso de Bob) y de la justa retribución del trabajo (el caso de Carla). Anne se destaca por sus méritos en términos de competencias individuales ante los otros dos niños, pero este argumento sólo se sostiene en defensa de la igualdad de oportunidades. Las oportunidades son definidas como la posibilidad de cualquier persona como ciudadano libre de elevarse en la estructura social en función del mérito. No obstante, las posibilidades de cultivar méritos con valor social no son las mismas para todos de acuerdo con la ubicación en posiciones sociales desiguales. Son las posiciones en la estructura social las que determinan el uso y éxito de las oportunidades (Dubet, 2012).

## *2. El principio de la igualdad económica*

Si nuestro principio consiste en la igualdad económica, Bob obtendrá la flauta, con el fin de proporcionar oportunidades a “los menos favorecidos” por las posiciones sociales. Defender el principio de igualdad económica parecería ser conveniente en términos de disminuir las desigualdades entre posiciones socioeconómicas. Promover la igualdad entre posiciones es una vía para aumentar la autonomía de los sujetos, dado que dispondrían de los recursos necesarios para elegir sus modos de vida de acuerdo con sus preferencias (y no por sus carencias). Quizás Bob podría convertirse en flautista, o iniciar un negocio de venta de instrumentos musicales en el futuro. Sus capacidades no son evaluadas ni constituyen una “prueba de realidad” en términos de Boltanski (2009) sino que, al contrario, se sostiene que el bien material (flauta) sería un medio de acceso al desarrollo de capacidades que mejorarían su calidad de vida, además de representar un resarcimiento para el disfrute de sus derechos universales.

Ahora bien, aplicando este principio, se mantiene el citado problema de la retribución del trabajo, además de que quedan en entredicho los incentivos para la producción de bienes útiles.

### *3. El principio de la retribución del trabajo*

Finalmente, Carla adquiriría la flauta bajo el principio de “la tierra para quien la trabaja”. El problema residiría, con este principio, en la pérdida de eficiencia económica en términos del uso del objeto (no habría quién ejecutase “música de flauta”) y en el tratamiento de la igualdad de acceso a los recursos (Bob no ha tenido la posibilidad –a pesar de su “libertad de oportunidades”– de aprender a fabricar una flauta ni los recursos para comprar una).

### *(ii) La falla común en las ideas clásicas de justicia*

Amartya Sen (2011) consigue ilustrar claramente las situaciones políticas diarias, en las que varios cursos de acción posible están apoyados por sólidas razones. Sin embargo, una teoría política consiste en conceder la importancia y, de hecho, el lugar necesario, a cada una de estas razones y analizar cómo influyen unas en otras. De ahí que se vuelve imprescindible añadir al análisis los siguientes interrogantes:

¿Qué ocurriría si sólo hubiera flautas para quien sabe tocarlas? ¿Cómo aprendería alguien a tocarla? Pero ¿y si asignamos a cada cual “según su necesidad” y no según su trabajo? ¿Por qué alguien trabajaría? ¿Y si concedemos la flauta a quien la construye? ¿Por qué razón iría a construir más de una?

El igualitarismo liberal contiene tensiones inherentes que no permiten que el capitalismo se someta a la aplicación sin conflictos del principio de justicia social igualitaria-económica (Callinicos, 2002). En la misma dirección, desde la propuesta seneana el punto débil de las ideas de justicia social aquí planteadas converge en que ninguna contempla la inclusión del otro, sino un único beneficiario que excluye al resto.

He aquí que las tres justicias presentadas tienen en común una debilidad: la de no ser inclusivas. Un componente esencial de la idea de la justicia en la propuesta de Sen (2011) es la pluralidad puesto que se trata

de la inclusión del otro. Al “otro concreto”, “nuestro vecino” (Maceri, 2015). Y esto, fundamentalmente, porque la justicia no es un acuerdo trascendental (Sen, 2011). Las ideas clásicas de justicia social expuestas resultaron, pues, inconmensurables.

### **III. Hacia una posible superación ante la inconmensurabilidad**

¿Hay una idea de justicia mejor, más aceptable y deseable (que las planteadas) en términos político-sociales? Podría contemplarse la posibilidad de que ninguna de ellas sea absolutamente acertada en términos político-sociales, los cuales alcancen a cubrir a la mayor cantidad de personas, de manera equitativa y respetando sus libertades. Más aún, la imposibilidad para ponerse de acuerdo en un pacto trascendental es uno de los factores por los que Sen y otros autores como Holmes y Sustein (2011) consideran que debe haber un cambio de rumbo en la formulación de la teoría de la justicia, cambio hacia una teoría empírica, una teoría que incluya al otro en los hechos. Una justicia empírica con fundamentos teórico-filosóficos.

Según Holmes y Sustein (2011) un Estado que no cuenta con recursos no puede proteger los derechos y la necesidad de la actuación del gobierno y de la participación activa de los ciudadanos para garantizar su efectividad. No hay otra justicia que la que forma parte de la toma en consideración de las tensiones entre derechos y su aplicación. Holmes y Sunstein avanzan en su ángulo empírico para la justicia social.

El problema que plantea la fábula de la flauta, interpretamos a los autores, es representativo de los desafíos a la aplicación de justicia que sobrevienen a los Estados debido a la escasez de recursos públicos. Esta escasez los enfrenta a la necesidad de realizar concesiones en vistas de alcanzar la mayor cobertura posible de los derechos de los ciudadanos. En la sociedad actual, organizada bajo los principios de la economía ca-

pitalista, “el pacto de clases moderno se refleja en la combinación entre derechos de propiedad y derechos de bienestar” (Holmes y Sustein 2011: 218). El dilema que plantea la atribución de la flauta supera los debates actuales sobre la igualdad de oportunidades que los Estados no logran garantizar. El problema entre ideales de igualdad de acceso y disfrute de derechos y los recursos disponibles que aqueja a las sociedades se ve amplificado por el hecho de que las diferencias se transforman, para la mayoría de las personas, en fuente de desigualdades (Touraine, 1997). Por ello, se ha planteado que avanzar hacia la igualdad de posiciones permitiría lograr sociedades con menor desigualdad y sujetos más autónomos por sobre las diferencias (Dubet, 2012).

### *1. La justicia social como retribución histórica*

Con la idea de justicia social como un tipo de justicia que incluya al otro, en su ser concreto y, en este sentido, lejos de un pacto trascendental, agregaremos protagonistas a la fábula inicial. De esta manera, el ejercicio en torno a la fábula nos permitirá introducir otro tipo de justicia, con pruebas de realidad que posibilitarán considerar la justicia comunitaria como superadora de las ya expuestas y, podríamos sostener, ganadora de la compulsión.

Sabemos que Anne, Bob y Carla son los niños que protagonizan la fábula. Pero podríamos incluso agregar otra niña, Wara,<sup>3</sup> que es, desde ya, perteneciente al género femenino, pobre e indígena, y afirma que a ella le corresponde la flauta porque, aparte de ser pobre, su sociedad ha sufrido el despojo sistematizado desde hace más de quinientos años y, por ser niña –mujer–, también ha sido víctima de segregación de género a lo largo de la historia. ¿Le damos la flauta a ella? Por supuesto, si de retribución histórica se trata.

Las cuatro ideas de justicia social hasta aquí presentadas son válidas en el sentido en que tienen sus razones atendibles y se han presentado pruebas coherentes: la justicia por igualdad, por mérito, por propiedad y, la última agregada, por retribución histórica. Tres de éstas promueven

“el mayor beneficio para el mayor número de personas” (Maceri, 2017). Pero, incluso la opción más conservadora, la justicia por propiedad, también podría caer dentro del debate en torno al trabajo como medio legítimo de producción de valor y de acceso a bienes útiles que puedan disfrutarse en la sociedad: ¿qué estímulo estamos dando para que mejore la sociedad en su conjunto eligiendo en libertad su oficio?

Lo curioso aquí es que, por un lado, si se es partidario de una opción se tendrá una serie de argumentos que son inconmensurables con los de las otras opciones. Es decir, no hay discusión racional posible porque los argumentos de uno no son comparables o conmensurables con los argumentos de los otros. Por ejemplo, aun analizando cada postura dentro de la variable “futuro”, la inconmensurabilidad seguiría en pie: quien está a favor del mérito considerará que la mejor opción es la suya porque, a futuro, a todos nos irá mejor si apoyamos a los genios (como ella) pues los genios podrán hacer muchísimas cosas de las que todos disfrutaremos. Aquel que está a favor de la justicia por igualdad puede argumentar, entre muchas otras razones, que es preferible una sociedad igualitaria pues la desigualdad genera violencia (y entonces el niño pobre sin flauta terminará, por ejemplo, asaltando a la niña genio). Sobre este punto, se han realizado estudios que muestran que las desigualdades degradan no sólo la vida social de los pobres sino del conjunto de la sociedad, en términos de seguridad y salud (Merton, 2002). Quien está a favor de la retribución histórica, podría argumentar que es imposible saber si dentro de la comunidad de escasos recursos e históricamente oprimida, en nuestro ejemplo la comunidad de Wara, no podría haber otro o varios niños genios. Uno de los problemas de la defensa de la meritocracia es la necesidad constante de pruebas y el riesgo y sesgo que éstas conllevan (Dubet, 2012). Nuestros niños genios indígenas pueden tener cualidades y competencias extraordinarias que, sin embargo, las pruebas diseñadas en otra cultura no estén adaptadas para identificarlas y evaluarlas. ¿Son medibles y comparables todas las cualidades y competencias/capacidades humanas? Por lo que, al no ser identificadas cualidades distintas

a la “norma”, no son tenidas en cuenta y no son reconocidas, por lo que estos niños, si se utilizan estas pruebas *homogeneizadoras* del mérito, no serían valorados socialmente. Las pruebas también detentan dificultades en su capacidad de comparación y son utilizadas para justificar las jerarquías sociales (Boltanski, 2011). Ante la aparición de Wara, su situación ilustra que deberíamos tanto reconocer como promover otros talentos dándoles los medios a los niños para que puedan aprovechar la oportunidad de averiguarlo.

Eso si de la flauta, puntualmente, se trata. Más allá de la fábula o sabiendo de su representación, darle la flauta a la cuarta protagonista parece ser la opción más justa en el sentido de más abarcativo, tal que podría incluir la mayor cantidad de variables puestas en juego en las alternativas anteriores: una especie de reparación histórica a futuro, en los descendientes de los expoliados. La justicia de reparación histórica se asienta en la razón de reconocimiento de minorías o, como en el caso de la comunidad de Wara, de poblaciones extensas pero con menor goce y menor acceso a derechos. Su reconocimiento como ciudadanos amplía su participación democrática e integración a la sociedad. El reconocimiento es una cuestión ética y nuclear de los derechos humanos en las democracias. Hasta aquí Wara parece la ganadora de la flauta, pero hagamos entrar en acción a una quinta niña, Aimé.<sup>4</sup>

## *2. La justicia social comunitaria*

Aimé, además de compartir características esenciales con Wara, sabe tocar la flauta, habiendo aprendido con una fabricada por otra niña de su comunidad. O, más aún, la construyó ella misma (aunque ya, obviamente, no la tiene), siendo, por ejemplo, autodidacta.

Las flautas, como otros instrumentos musicales, en la comunidad de Aimé son destinadas a los niños más pequeños y deben cederlas a sus hermanitos cuando éstos estén en condiciones de aprender, para fomentar el conocimiento musical de manera igualitaria. Aimé aprendió con la flauta que ella construyó y comparte con otros miembros de la comu-

nidad porque no hay suficiente madera para construir para todos por motivos varios, por ejemplo, por una catástrofe natural perdieron sus casas y bienes, entre ellos, la flauta.

Como Aimé desea seguir aprendiendo y disfrutando de la música solicita la flauta y reclama su derecho a continuar desarrollando sus capacidades musicales. En este caso, Aimé reclama la flauta por su talento y voluntad de desarrollarlo, además de continuar enseñando a los más jóvenes con pocos recursos de su comunidad, que son mayoría.

Darle la flauta a esta quinta pequeña asienta la justicia que defiende el mérito a nivel individual por el desarrollo de sus competencias musicales. No obstante, dada su precaria situación económica mejoraría su posición socioeconómica y, en consecuencia, la posibilidad de aprovechar oportunidades para desarrollar una carrera profesional y, así, elegir mejor, es decir, con mayor autonomía, su modo de vida. Asimismo, escoger a Aimé, como en el caso de la otra niña indígena, Wara, realiza el reconocimiento de minorías y la retribución histórica a una comunidad que ha sido también expoliada, esclavizada y sufre discriminaciones culturales, políticas y económicas. Entonces, la flauta sería destinada a Aimé.

¿Cuál gana la compulsa? ¿A quién le corresponde la flauta de madera? Sostenemos que a quien, bajo una misma variable de análisis, el futuro, en este caso, contenga la mayor cantidad de notas esenciales de las otras personas. Se trata de una justicia social más abarcativa en tanto incluye las características esenciales de los otros tipos de justicia, sus asignaciones y principios, más equitativa de cara al futuro.

Tanto Wara como Aimé, de origen indígena, son actores que reclaman su reconocimiento como comunidades con derechos iguales y autonomía para desarrollarse. No obstante, tal como advierte Fraser (2008) se debe diferenciar entre el reconocimiento como política y la redistribución. El reconocimiento no resuelve directamente un problema de justicia social que se plantea ante los recursos escasos. Es clave comprender que las posiciones expuestas sobre la justicia social son inconmensurables pero, pese a eso, optamos por una: la justicia comunitaria.

En el caso de Wara y de Aimé, la justicia es comunitaria en el sentido en que explica Machicado (2009), a saber, la justicia social que acciona en una comunidad, en las propias comunidades de pertenencia. En un sentido similar, Ardila define la justicia comunitaria como “una modalidad de administración de justicia que se constituye con el conjunto de instituciones y procedimientos mediante los cuales un grupo social tramita sus conflictos de manera acorde con su identidad, independientemente del sistema jurídico estatal” (Ardila 2006:15). He aquí el sentido comunitario, fundamentalmente de pertenencia identitaria colectiva, que no se encuentra en las tres propuestas clásicas de justicia social. Es decir: se cumple el requisito seneano de una justicia no trascendental. En estos casos donde nos hallamos ante actores con procedencias diversas se debe considerar sus propias razones de justicia a fin de no trasponer e imponer una norma que encarne un mecanismo de colonización jurídica (Exeni Rodríguez y Grijlava Jiménez, 2012) sobre las otras justicias.

No obstante, y este podría ser un aporte, esta clase de justicia *in situ* e inclusiva, es más abarcativa que las otras pues comprende sus principios, sus razones y, además, es extensible al futuro. El criterio de asignación solo no resuelve una disputa puntual, la cual, una vez resuelta, queda en el pasado, sino que bien podría aplicarse en adelante. Es un criterio a futuro. Asimismo, el principio de justicia comunitaria sustentado en las razones de los pueblos indígenas nos señala que no es un sistema homogéneo ni lo pretende, sino plural. De esta forma, la justicia comunitaria refiere a sistemas que son ejercidos de manera autónoma por las comunidades a través de sus autoridades propias y reconocidas (Santos, 2012).

La justicia comunitaria permite dialogar entre distintos argumentos, incorporar diversas “pruebas de realidad [social]”, construyendo, de manera colectiva, mecanismos de coordinación como la participación y compromiso político a nivel organizacional.<sup>5</sup> Santos (2012) postula que una salida posible para garantizar la autonomía de esta justicia es la complementariedad entre sistemas y su igualdad jerárquica. El pluralismo jurídico que evoca el autor es una propuesta de solución a través del

compromiso ante la inconmensurabilidad de los principios de justicia presentados aquí.

Por ello, por inclusiva y abarcativa, la justicia comunitaria nos parece la ganadora del dilema sobre qué tipo de justicia social es el mejor para resolver este tipo de conflicto.

## Recapitulación

Conscientes de que la justicia social está lejos de ser una realidad, en este trabajo hemos expuesto los tres tipos de justicia social más clásicos y extendidos en la cultura hegemónica: la justicia como eficiencia económica, la justicia como igualdad distributiva y la justicia como retribución del trabajo. Cada tipo de justicia social se sustenta en asignaciones y principios que entran en colisión, haciendo que los tipos de justicia tampoco resulten compatibles, dado que las distintas justicias sociales tienen sus asignaciones y principios como basamento.

El debate sobre cuál de estas justicias es mejor, es decir, más aceptable, gana la compulsa que se ha planteado desde la fábula de la flauta de madera relatada en el libro *La idea de la justicia* de Amartya Sen. En el relato, tres niños representan los tres tipos de justicia. Cada uno tiene razones necesarias y suficientes para quedarse con la flauta. Pero eso no es posible, ya que hay una sola flauta. Claramente, la flauta representa los recursos que son escasos por definición y, así, el problema que ilustra la fábula es sobre el criterio de distribución.

Ahora bien, no sólo cada justicia, representada en cada niño, tiene sus propias razones para quedarse con la flauta, para ser ganador de la compulsa, sino que todas tienen una falla en común. De acuerdo con Sen, las tres ideas de justicia social desatienden la contemplación, más aún, la inclusión del otro en tanto ser humano concreto. De ahí que la falla común sea no considerar la justicia social con un enfoque filosófico empírico. En efecto, la justicia social no consiste en un acuerdo trascendental.

Con el objetivo de lograr algún criterio de distribución más justo y no trascendental de modo que, al menos, salve la deficiencia común de no incluir al otro, es decir, no ser un criterio pluralista, extendimos la fábula en el sentido en que hemos hecho participar a otras dos niñas que no figuran en la narración original. La intervención de la cuarta y de la quinta niña nos condujo a analizar otras dos ideas de justicia social sorteando la dificultad común a las tres, a saber, la no contemplación/inclusión del otro.

El cuarto caso, la justicia por retribución histórica, específicamente, presenta una novedad: atiende una variable de análisis que, además de solucionar el problema de la posesión de la flauta, logra hacerla extensiva al futuro. En efecto, el criterio de distribución es más abarcativo. La quinta niña, que encarna el quinto tipo de justicia social, la comunitaria, contiene la mayor cantidad de características esenciales en tanto que cualidades y competencias de las otras personas e incluye una mirada no sólo sobre su inserción sociocultural sino sobre el ejercicio de la justicia de forma colectiva y plural. Se trata de una justicia social más abarcativa en tanto incluye las características esenciales de los otros tipos de justicia, sus asignaciones y principios, más equitativa de cara al futuro dado su reconocimiento por la desigualdad de posición individual actual y también histórica y colectiva como miembro de su comunidad. Las posiciones expuestas sobre la justicia social son inconmensurables pero, pese a eso, hemos optado por una, la justicia comunitaria, debido a su inclusión del otro concreto.

En este trabajo se han presentado cinco ideas de justicia social. Las primeras tres, la justicia por igualdad, por mérito y por propiedad están representadas por la fábula y constituyen los tres tipos clásicos de justicia social. Nuestra extensión del relato nos condujo a un cuarto tipo de justicia social, la justicia por retribución histórica. Esta clase resultó más inclusiva que las otras. Sin embargo, maximizamos el cuarto tipo proponiendo el quinto y último tipo de justicia social: la comunitaria y, aunque claramente tomamos partido por esta última, somos conscientes de que el arduo problema quizás no sea jamás resuelto.

## Notas

<sup>1</sup> La noción de “prueba de realidad” ha sido adoptada por Boltanski y Thevenot (2011) para ser aplicada a la cuestión de los argumentos de juicio y la legitimidad movilizados por las personas en la vida social: “En efecto, para que las personas puedan ponerse de acuerdo en la práctica y no solamente en principio, esta prueba debe tener lugar concretamente en la realidad, e ir acompañada de una forma de demostración [*preuve*]: es una prueba de realidad. Para dar cuenta de la realización de esta prueba de realidad, debemos introducir en la situación ya no sólo las personas, como en la filosofía política, sino también objetos, cosas (materiales o inmateriales). Consideramos efectivamente que la prueba de realidad resulta de la capacidad de las personas de ponerse frente a los objetos, valerse de ellos y valorizarlos” (Boltanski, 2000: 86).

<sup>2</sup> La “grandeza industrial” representa una ciudad (del francés *cité*, entendida como persona moral y no como jurisdicción geográfica) donde “principios de equivalencia” o de “justicias” son internos a cada una y permiten establecer un orden social de convivencia entre las personas que lo comparten. Cada ciudad representa así un “régimen de justificación” que “se basa sobre un principio diferente de evaluación” y al cual le corresponden objetos determinados que son pertinentes para los argumentos de su justificación. La “grandeza” en cada ciudad designa “el valor atribuido a las personas sobre una determinada relación, cuando éste es el resultado de un procedimiento legítimo” (Boltanski, 2009: 53 y 250). Traducción: Srnec.

<sup>3</sup> Nombre femenino de comunidades: *Wara* significa *lucero* en aymara.

<sup>4</sup> Nombre femenino de comunidad: *Aimé* es *corazón* en mapuche.

<sup>5</sup> Cabe destacar que la justicia comunitaria puede (y debería) estudiarse también desde la inserción del individuo en tanto que miembro de grupos involucrados en la vida política en el siguiente sentido: “La participación e involucramiento de la comunidad en la acción pública con miras a una política más participativa y menos centralizada en el poder ejecutivo fue la propuesta que se enmarcó en la perspectiva de la “gobernanza”, dado que cambiaba el foco del gobierno a los actores locales. De esta manera, la gobernanza ha sido, por una parte, descriptora de una práctica de apertura participativa y de involucramiento de la sociedad civil en las políticas públicas (sobre todo en cuestiones urbanas y de desarrollo territorial) y, por otra parte, una perspectiva normativa y prescriptiva de la política inducida por organismos de financiamiento internacionales” (Cfr. Srnec, C. en Bibliografía). Es decir que hay un ángulo igualmente comunitario concreto-no trascendental pero visto del lado de las instituciones/organizaciones de cuya importancia somos conscientes, aunque excede los límites de este trabajo.

## Referencias

- ARDILA, É. (2006) "Justicia Comunitaria y Justicia en Equidad" en *¿A dónde va la Justicia en Equidad?*, Medellín, Corporación Región.
- BOLTANSKI, L. (1990). *L'amour et la justice comme compétences: Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Editions Métailié. (Versión en castellano [2000] *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu).
- y THEVENOT, L. (2011) *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- (2009) *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.
- CALLINICOS, A. (2002) "Egalitarisme et critique sociale", *Actuel Marx*, vol. 1, núm. 31, pp. 147-158. DOI: 10.3917/amx.031.0147. Consultado el 03/01/2018, disponible en: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2002-1-page-147.htm>
- DUBET, F. (2010) *Les places et les chances: repenser la justice sociale*, Paris, Seuil La République des Idées. (Versión en castellano [2012] *Repensar la justicia social: contra el mito de la igualdad de oportunidades*, Buenos Aires, Siglo 21 Editores).
- EXENI Rodríguez, J. L., y GRIJALVA Jiménez, A. (2012) "Coordinación entre justicias, ese desafío", en B. de S. Santos y J. L. Exeni Rodríguez (Eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp. 699-732), La Paz, Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg.
- FRASER, N. (2008) *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*, New York, Columbia University Press (Versión en castellano: *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder Editorial).
- HOLMES, S. y SUNSTEIN, C. R. (2000) *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*, New York, Norton & Company (Versión en castellano [2011] *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*, Buenos Aires, Siglo 21 Editores).
- MACERI, S. (2017) *Breves comentarios sobre la noción de sujeto en Amartya Sen*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.
- (2015) "Ciudadanía, libertad y el problema de 'los otros'", en DEI, H. D., *Caminos para pensar la Democracia. Reflexiones desde la filosofía, las humanidades y las artes*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- MACHICADO, J. (2009) *Justicia Comunitaria*, La Paz, Bolivia, Universidad San Francisco Xavier, Sucre.
- MERTON, R. K. (1949) *Social theory and social structure*, Chicago, Free Press of Glencoe. (Versión en castellano [2002] *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica).

- SANTOS, B. de S. (2012) “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, en B. de S. Santos y J. L. Exeni Rodríguez (Eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp. 11-48), La Paz, Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg.
- SEN, A. (2009) *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. (Versión en castellano [2011] *La idea de la justicia*, Buenos Aires, Taurus).
- SRNEC, C. “Los usos de la gobernanza en organizaciones de economía social y solidaria ¿herramienta adecuada o modelo externo?”, en prensa, *Documentos del CIECE*, Centro de Investigaciones en Epistemología de las Ciencias Económicas, FCE, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. \*Disponible si se solicita a [csrnec@econ.uba.ar](mailto:csrnec@econ.uba.ar)
- TOURAINÉ, A. (1997) *Pourrons-nous vivre ensemble?: égaux et différents*, Paris, Fayard (Versión en castellano: *¿Podremos vivir juntos?: iguales y diferentes*, Madrid, PPC).



*Reseñas*



Pablo Lazo, Charles Taylor, *Hermenéutica, Ética y Política*, Ciudad de México, Gedisa, 2016

FERNANDO J. VILLALOVOS MARISCAL  
Universidad Iberoamericana

En su libro, Pablo Lazo sugiere que la obra de Taylor tiene un vínculo estrecho con la polémica liberalismo-comunitarismo. La tesis de Lazo podría formularse del siguiente modo: en el sentido hermenéutico de las reflexiones ético-políticas de Taylor, podemos encontrar respuestas a las preguntas que emergen de la tensión entre lo propio y lo extraño, preguntas que así resume:

¿En qué medida los problemas de interpretación, de lo propio y de lo extraño, extrañan la necesidad de una perspectiva ética?, ¿en qué medida la forma de auto-narrarnos las propias prácticas sociales en una hermenéutica intracultural, supone una remisión (necesaria) a las interpretaciones de prácticas ajenas en una hermenéutica intercultural, y qué lugar tiene una reflexión sobre los principios y valoraciones éticas aquí? (p. 440).

La opinión de nuestro autor es que los problemas de interpretación de las prácticas de la propia cultura se agudizan cuando se contrastan con las prácticas de culturas ajenas, “la discusión de si estas interpretaciones no obedecerán a cánones, principios y hábitos violentamente encimados en la forma de ser extraña, por un lado, y sobre la diversidad de bienes y prácticas localizados hacia dentro de nuestra propia cultura, por el otro” (p. 440). El trasfondo del problema multicultural es aquel de uno poblado de posiciones que pretenden traducir lo ajeno con lo familiar, y de etnocentrismos que se pretenden inclusivos, sin obviar

la manera en que éstos son excluyentes a lo foráneo. Una hermenéutica a la Taylor que encare críticamente el problema de la relación entre lo extraño y lo familiar, dice Lazo, no cae en la trampa de la tesis sobre la apropiación de lo extraño mediante lo familiar, ni en la del etnocentrismo cínico.

Es en este sentido que nos advierte que el “meollo del asunto” —lejos de ser las diferencias entre escuelas del pensamiento o posturas teóricas a las que faltará precisión o coherencia internas, como cuando se reduce el asunto a los debates entre la postura liberal y la comunitaria, o entre la teoría crítica y la hermenéutica, o bien entre una posición “naturalista” cientista y una posición libre del modelo epistemológico— es “la manera en que nos autonarramos, y actuamos en conformidad a la forma de ser de nuestra comunidad en su contraste continuo con otras comunidades” (p. 440). El reto ético de esta postura crítica, sugiere Lazo, es dar una orientación a las interpretaciones que evite la violencia de las definiciones autocentradas, etnocéntricas, y que al mismo tiempo permita un avance moral en nuestros seguimientos de lo que apreciamos como bueno o justo.

Por tanto, observamos cómo la investigación va de la mano con la postura tayloreana de responder a este reto ético siguiendo la vía de una comprensión tolerante, que toma la forma de una compilación del aspecto interpretativo de la acción con el aspecto ético o, en otras palabras, que parte de lo que llamamos la *experiencia moral*: la unidad indiscernible del elemento de una interpretación abierta a lo diverso con una demarcación ética que la orienta, donde la palabra *experiencia* implica una necesaria autotransformación de quien la sufre, y no simplemente una verificación o testificación frente a ella (p. 441).

Así, nuestro autor transita dentro de los márgenes de esta postura, apostándole a una *hermenéutica crítica*, apuntalando que los problemas de interpretación entre culturas, y los que surgen hacia dentro de un mismo entorno cultural, no se pueden enfrentar de manera solamente instrumental, “mejorando estrategias diplomáticas de negociación e intercam-

bio intercultural, optimizando en los niveles de producción y economía, generando más vías y medios de comunicación y tecnología de punta, etc.” (p. 441), pues son problemas de más fondo que subyacen a estas estrategias instrumentales. Los problemas a los que sí deberíamos fijar nuestra vista, indica Lazo, son los problemas de apreciación de lo propio y lo extraño que es base de toda estrategia instrumental, y por ello mismo son tan difíciles de enfrentar. Por ejemplo, “el caso de los problemas de interpretación histórica intracultural de hechos que pueden ser considerados monstruosos desde los parámetros actuales de civilidad y defensa de derechos humanos, por ejemplo, de las prácticas de ahogamiento o de imposición de la inyección letal como penas máximas, o de tortura y represión en regímenes intolerantes” (p. 441). Nuestro autor sugiere que la interpretación de estos hechos puede hacerse en el sentido de una justificación ideológica, o bien, desde una condena absoluta, posiciones que Taylor argumenta son de antemano tendenciosas porque parten de un criterio ya establecido de juicio, criterio que nos pertenece y damos por sentado en su validez. ¿Y qué de la interpretación intercultural de un hecho de otra cultura? —como la mujer talibán con el burka impuesto, el canibalismo o los sacrificios humanos comprometidos con creencias religiosas— en estos casos, apunta Lazo, la condena de los hechos o la justificación obedece a la misma operación autocentrada: el criterio de juicio siempre es nuestro. Lazo, así, fija su vista al *lenguaje contrastivo agudo* de Taylor, “que salga y entre de tales hechos críticamente” (p. 442).

En este sentido Lazo habla de un “límite ético” que demarca la praxis hermenéutica, el sentido de la co-implicación hermenéutica-ética que trata de pensar que la demarcación ética tiene un sentido positivo, que la praxis hermenéutica *sea lo que tiene que ser* sin convertirse (o pervertirse) en otra cosa, sea así una interpretación crítica más allá o más acá de un dogma, una moralización, una estrategia de integración o reducción de lo extraño a lo propio, una ideologización, etc. Nuestro autor sostiene que la hermenéutica así considerada tiene una posición estratégica insustituible, posición que se puede describir como la capacidad para ampliar (o redu-

cir, según sea el caso) su campo de comprensión, para *entrar* y *salir* de su propia red de significados, de su propio trasfondo de significación, o bien –a la Gadamer– ampliar o reducir el círculo de la comprensión y, “tras una fusión hori-zontica de enorme peso en nuestras formas de comprender y actuar, lograr transformar lo que somos como integrantes de una comunidad” (p. 443).

Así, la *articulación moral* defendida por Taylor lleva consigo el sentido de descubrir nuevas *fuentes morales*, nuevas experiencias de los bienes y hechos que provocan adhesiones a un *hiperbién* (*sic*), y por tanto de descubrir interpretativamente nuevos sentidos de orientación de la conducta, o de reforzar sentidos que ya existían pero que en la pasividad de lo implícito e inarticulado, consigue no sólo criticar y transformar uno o varios hábitos y prácticas exteriores a lo que somos, sino, en un modo mucho más inherente, consigue una transformación de aquello que somos, consigue pues una *autogestión* de nuestro propio ser (p. 443). De esta manera podría argumentarse, señala Lazo, que la *articulación moral* –la praxis hermenéutica-ética– es pues una posible solución a la violencia interpretativa, ya que se trata de una razón que media con su mundo y con el mundo extraño de manera siempre contrastiva y perspicua, *sutil* en el tratamiento de los hechos a interpretar, y que de manera *práctica* discierne sobre la orientación de la acción según las condiciones y las características de cada caso, en una *variada perspectiva fronética* en nuestra comprensión de lo propio y lo extraño:

perspectiva que tiene la misión de encarar una ‘laguna fronética’ en las situaciones prácticas en las que no cabe simplemente responder con un baremo moral ya establecido, con una acción meramente instrumental o con un enfoque meramente procedimental de la acción (pp. 446-447).

Ahora bien, de la mano de esta *variada perspectiva fronética* también descubrimos que el sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Taylor es de cariz hegeliano porque es una búsqueda del *reconocimiento* no sólo a nivel último moral, sino en un estrato público y político.

Nuestro autor ataca frontalmente estos asuntos prácticos –la proximidad entre ética y política y la auto-narración hermenéutica de nuestras prácticas– poniendo a la postre la tesis de la reconstrucción histórico-narrativa de la identidad moderna, como reconstrucción de las *fuentes morales* de los cambios culturales, es decir, de los *potenciadores morales* de una nueva orientación en las formas modernas de darle un sentido a la vida, de orientar las prácticas culturales (p. 448).

Aquí se encuentran las ideas más sugestivas del texto, (1) que estas *fuentes morales* sólo pueden ser *interpretadas* una y otra vez, y no categorizadas exhaustivamente, es decir, articuladas en forma conclusiva o doctrinal, lo cual implica la adopción de una memoria que se autocritica, y no de una preceptiva cerrada, una hermenéutica “desarticuladora,” que opera para “desenmascarar” un pensamiento metaético (de corte racionalista o utilitarista extremo) que ocluye las fuentes morales en cuestión; y (2) que esta hermenéutica puede llamarse *articuladora* cuando se le exige una reconstrucción interpretativa, narrativa y crítica, de los lugares en donde ocurrió de forma concreta tal interiorización de las fuentes morales (p. 448).

Así arribamos a la extensión de esta hermenéutica hacia una filosofía práctica de la teoría social y política, una extensión que sugiere la disolución de un debate liberalismo-comunitarismo antitético, a medida que Taylor abre un *comunitarismo liberal* que habla de reconocimiento tolerante e igualitario dentro de una sociedad multicultural con formas de vida cuya sustantividad es irreductible. Lazo denomina al comunitarismo liberal “un ‘procedimentalismo no radical’ que recupera la sustantividad de la vida buena como centro de una propuesta hermenéutica con alcances ético-políticos”, centrado en un elemento hermenéutico de la autointerpretación crítica (autotransformadora) de la propia comunidad y de su contacto con otras; a la par, lo denomina un comunitarismo liberal que cuenta con un elemento ético-político que se finca en la aceptación de un encuadre normativo al modo liberal, aunque mesurado, por la preocupación de no violentar las diversas, incluso múltiples, formas

de vida contenidas en el primer elemento (p. 448). El resultado es el fortalecimiento de un espacio público en la sociedad civil en donde la libertad (positiva) de los individuos sea factible en equilibrio con las demandas públicas de justicia, bienestar o protección de los derechos humanos (tomando la forma de un federalismo descentralizado). Este texto trata, pues, de una posible *aplicación* práctica de la hermenéutica antes propuesta, “que se basa en el hecho de que el despliegue de nuestra identidad ética cultural sólo es posible en el contacto con otros, que siempre guardarán un margen de extrañeza en su propia diferencia” (p. 450).

A modo de conclusión, quisiera sugerir que Lazo renueva el sentido hermenéutico en Taylor. No vemos el peso del intérprete hegeliano que favorece la fantasía dialéctica de un espíritu que gobierna el desarrollo histórico, en su lugar observamos a Lazo trazar la apertura de una dialéctica interpretativa, crítica, *desarticuladora* del pensamiento metaético; una praxis que toma la *interioridad* como base de solidaridad en un mundo enraizado en la concreción de hechos y prácticas. Lazo nos llama a la zona enigmática de Taylor, a la *articulación* de la reconstrucción interpretativa, narrativa y crítica de los lenguajes de lo propio y lo extraño —sin la necesidad de la actividad deconstructiva, ni de la metafísica determinante— donde las fuentes morales se encuentran en el contacto entre culturas.



Irmgard Rehaag (coord.), *Sustentabilidad sensible al género. Una herramienta analítica para el trabajo empírico*, Quito, Ecuador, Abya-Yala/UV, 2015

DIANA ISABEL MEJÍA LOZADA  
Universidad Veracruzana

Este es el título del trabajo que coordina Irmgard Rehaag a partir de los trabajos de investigadores/as del proyecto de colaboración PRALAMEX (Programa Alemania México) entre el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín (Alemania) y la Universidad Veracruzana (México). La investigación se realizó durante 2013 en la región de Xalapa y el libro se ordena en cuatro apartados, más reflexiones finales. El primero, titulado “Reflexiones iniciales en torno a la sustentabilidad sensible al género y el género sustentable”, de Irmgard Rehaag, aborda los conceptos básicos de sustentabilidad y género para analizarlos desde distintas ópticas a fin de brindar un marco de referencia para las investigaciones subsecuentes. Entiende a la dupla género sustentable

...como un cambio personal y social, cualitativo y cuantitativo, que tiende a entrever los procesos y luchas de otros géneros al tiempo que centra su atención en el fundamento de las relaciones respetuosas y equitativas entre las personas (...) y la naturaleza; constituyéndose en un diálogo que se construye entre todos y todas, en conjunción con el medio ambiente (Reehag; 2015:30).

En el segundo apartado, “Sustentabilidad sensible al género aplicada a la noción de trabajo”, se muestra la aplicación de los conceptos referidos a la investigación sobre terreno en la localidad de Teocelo, Veracruz, dado que en tal sitio se ha incluido la sustentabilidad como meta

principal en sus políticas. El resultado de este trabajo lleva a la autora a sostener la importancia de reconocer la diversidad en los diferentes contextos histórico-sociales para vislumbrar variaciones conducentes a la meta de transformar estructuras sociales, culturales y económicas a través de identificar las diferencias por género y las nuevas formas de interrelación estructural y personal sin dominación masculina. Pensar en la posibilidad de un género sustentable hace posible la convivencia en un mundo basado en la equidad y la diversidad (Rehaag; 2105:65).

El tercer apartado se titula “Sustentabilidad sensible al género: acciones y reflexiones campesinas en torno al medio ambiente de la cuenca del río Pixquiac”, de Estela Casados González, al que volveré más adelante. El cuarto apartado, “Género sustentable hacia una epistemología profunda del género”, de Jesús Argenis Muñoz López, explora el proceso de construcción del conocimiento en torno a los saberes que definen el “ser hombre” o mujer o gay o lesbiana o transgénero, entre otros. El autor aborda y analiza el concepto de performatividad de Judith Butler aplicándolo a su trabajo sobre terreno en Teocelo, a partir de lo cual establece la existencia de una percepción múltiple con respecto a lo que los roles de género significan. Si bien por un lado permanecen los roles tradicionales vigentes, por otra parte van cambiando en la medida en que las mujeres del sitio estudiado se van incorporando poco a poco en ámbitos laborales que no se limitan al hogar. Los resultados de su trabajo sobre terreno lo llevan a sostener que los saberes que delimitan los géneros sirven también para “...ponerlos en entredicho y para reconocer que existen otras formas de ‘ser’ que son igual de válidas que la heteronorma impuesta por el patriarcado...” (Rehaag; 2015:148). Muñoz López invita a la reflexión sobre la necesidad de sustentabilizar al género para poner en tela de juicio a la relación género dominante/géneros dominados y a la relación de explotación que la humanidad ha tenido con la naturaleza.

Regreso al tercer apartado. Estela Casados reflexiona primeramente en torno a un tema de larga tradición en la antropología contemporánea:

la construcción cultural de la diferencia sexual. A través de la revisión concienzuda de Joan W. Scott, Mary Hawkesworth, Teresita de Barbieri, Steve Smith, Teresa de Laurentis, entre otros autores especialistas en el tema, Casados nos lleva a considerar el proceso a través del cual el concepto género se va construyendo, para posteriormente aplicar los conceptos de *sustentabilidad sensible al género* y *género sustentable* para abordar la óptica que sobre el manejo del agua tienen los habitantes del Ejido San Pedro Buena Vista, municipio de Acajete, ubicado en la cuenca del río Pixquiac en la zona centro del Estado de Veracruz.

El formato y estructura del trabajo abordado lo sitúan como una práctica guía de conceptos para los interesados en la teoría de género y su aplicación desde diversas miradas a la relación hombre-naturaleza. La propuesta de análisis basada en el trabajo de campo etnográfico resulta de ayuda para los lectores y lectoras que inician trabajos de investigación pues muestra la forma en que los conceptos teóricos pueden ser aplicados a la realidad concreta de un sitio particular.

Desde la semiótica de la cultura, la compilación de Reehag puede analizarse considerando que la asignación de sentido que una sociedad otorga a los conceptos mediante los cuales crea y recrea al mundo se presenta como un proceso de larga duración que involucra al menos a dos espacios de sentido cerrado, los cuales cruzan sus fronteras en algún punto dando lugar a un tercer espacio semiótico –es decir, un tercer espacio de significación– en donde tienen lugar importantes cambios, adaptaciones, adiciones o sustracciones. Y con esta propuesta particular, retomo el trabajo de Casados para mostrar algunas consideraciones sobre el libro reseñado:

### **Primera consideración**

Dice la autora en la primera parte del texto citando a Joan Scott que “...las relaciones de género, como relaciones primarias de poder, son históricamente específicas y a la vez dinámicas, sujetas a cambios y con

posibilidad de generar transformaciones sociales...” (Scott citada por Casados en Rehaag; 2015:77) Explica que, si el género como ordenador social nos lleva más allá del análisis exclusivamente entre hombres y mujeres concretos, remitiendo a las relaciones sociales y sus estructuras complejas, puede entonces entenderse como una dimensión social que está presente en casi todas las relaciones y procesos sociales y en los objetos socialmente construidos. Sin embargo Casados advierte que es necesario tomarla en su justa dimensión y no como una explicación universalista. El análisis semiótico desarrollado por Iuri Lotman propondría que la carga de sentido del concepto género se construye a partir del contacto entre distintas semiosferas o esferas de significado cerrado dentro de un “universo” de sentidos. En este caso, el universo puede entenderse como el espacio de interacción cotidiana entre individuos de un sistema cultural, en donde el concepto se carga de sentido a partir del contacto continuo entre la Semiosfera A: donde establecen relación dialógica los significados de cuerpo, hombre, mujer, “diferente”. Y la Semiosfera B: los significados de poder, subordinación, interacción, normas, también en relación dialógica. El espacio semiótico AB, producto de la unión de ambas, se delimita a partir del significado de símbolos, signos, metáforas y nociones sobre límites entre los conceptos mencionados. El proceso de asignación de sentido al concepto género resultante se aprecia en las instituciones y en las organizaciones sociales que plurisecularmente han ido asentando pautas de conducta en diversos universos semióticos.

Tal es así que el espacio semiótico AB puede analizarse como una nueva semiosfera AB en contacto con otra: Semiosfera C (sustentabilidad), donde, además de la importancia de un nuevo espacio de sentido, cobra fuerza el espacio extrasemiótico, es decir, aquello que queda fuera del diálogo entre ambas: “eso” que no es considerado “sustentabilidad” por caso, lo que pertenece al concepto medio ambiente y los sentidos multivalentes presentes en la relación hombre-naturaleza / mujer-naturaleza.

### Segunda consideración:

Entendiendo que todo lo que conforma el espacio extrasemiótico es parte de un universo de sentidos, consideremos una tercera combinación de semiosferas. C: sustentabilidad y AB (género). En el diálogo entre ambas –dice Casados siguiendo el trabajo de varios investigadores/as– con el concepto de “sustentabilidad sensible al género” se revisan las relaciones de género a partir de procesos de aprovechamiento de recursos naturales, teniendo en cuenta el uso diferenciado de los mismos y el cumplimiento tradicional de los papeles de género (Casados en Rehaag; 2015:95). Considerando la importancia del espacio extrasemiótico en la relación de semiosferas AB (género) /C (sustentabilidad), resulta importante acercarse al estudio de todo aquello que no se tome como sustentable, dado que en ese espacio también se dan relaciones dialógicas que delimitan la carga de sentido de la semiosfera D (sustentabilidad sensible al género).

### Tercera consideración

La autora se pregunta y nos pregunta ¿a qué nos referimos cuando hablamos de género sustentable? La respuesta “...remite a un proceso de transformación de orden cuantitativo y cualitativo en las relaciones entre géneros, el cual abona el desarrollo humano gracias al establecimiento de relaciones igualitarias que apuntan hacia una mejor calidad de vida (...) que implican un cambio profundo en los contenidos de género...” (Casados en Rehaag; 2105:96). Dentro de la semiótica de la cultura de Lotman, existe el concepto de frontera semiótica, la cual filtra y elabora adaptativamente los mensajes externos y los “traduce” para establecer relaciones dialógicas con las fronteras de otros espacios. La delimitación de la frontera semiótica es pues dinámica dado que depende de la posición del observador. Siguiendo este referente, el concepto “género sustentable” pudiera analizarse a partir de sus fronteras semióticas ya que guarda estrecha relación con el grupo cultural en el cual se estudie. El trabajo sobre terreno etnográfico que desarrolló Estela Casados para

elaborar el texto da cuenta de la importancia de considerar las fronteras semióticas, ya que, como ella menciona, es necesario hacer una revisión constante “...de las transformaciones que van abonando hacia el cambio estructural de las identidades sexo/genéricas/hegemónicas (...) que permitirán construir paulatinamente relaciones horizontales entre individuos e incidir en el desarrollo humano de hombres y mujeres” (Casados en Rehaag; 2015: 109).



Rubén Sánchez Muñoz, *Introducción al personalismo de Edith Stein*,  
Ciudad de México, Universidad Pontificia de México, 2016

CHRISTIAN GOERITZ ÁLVAREZ  
Universidad Veracruzana

El personalismo, corriente filosófica surgida en el siglo XX es, a pesar de su reciente creación y difusión, una de las escuelas de pensamiento con una trayectoria más rutilante. La interacción de la misma con otras tradiciones decisivas en el panorama de debate tanto tradicional como contemporáneo es una clara muestra de ello; no escatiman los autores relevantes del personalismo al entrar en diálogo con pensadores de la talla de Aristóteles, Agustín, Tomás, Pascal o Kant, por mencionar algunas de las grandes figuras del pensamiento que se han visto confrontadas al plantearles hermenéuticamente la pregunta radical por la concreción humana.

Es el libro del investigador Rubén Sánchez Muñoz, entre otras cosas, una “introducción al personalismo” a partir de un autor concreto: Edith Stein. Decimos con el prologuista del tomo, Eduardo González Di Pietro, “entre otras cosas” porque también se halla en éste una propuesta de lectura y exégesis del pensamiento de un clásico contemporáneo de la filosofía, pero es la búsqueda de mostrar vínculos y diálogos a lo largo del desarrollo intelectual de Stein entre la fenomenología, escuela en la que se formó la pensadora de Breslau, el tomismo al que se adhirió como prenda teórica de su propia conversión personal al catolicismo, y sus propias reflexiones en torno a la constitución personal, en fin, de un pensamiento que nos plantea un retorno a la pregunta por la condición del hombre concreto, encarnado e íntimo, el mismo que el siglo XX, con sus totalitarismos políticos, trató de socavar. El personalismo es la postura

que, entre otras, adoptó Stein para atender dicha urgencia en su realidad, convirtiéndose la persona en tema central de su filosofía. (pp. 9-11)

La investigación está dividida en cuatro capítulos, cada uno con fuentes teóricas privilegiadas, que permiten acercarse puntualmente al comentario de cierta temática a partir de una obra steiniana concreta. Se trata de un estudio respecto a los diversos posicionamientos intelectuales en torno a la persona humana recorriendo el itinerario intelectual de la filósofa alemana, por lo que la lectura completa permite no sólo la introducción al tema del personalismo, sino una introducción a la evolución de las facetas del pensamiento de Stein, extrayendo de ahí, en los dos últimos capítulos, consecuencias de carácter teórico-práctico.

El primer capítulo es un recorrido desde el punto de vista fenomenológico a partir de las investigaciones tempranas de Stein, con particular atención a su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*. Dicho escrito, nos deja ver el autor, es mucho más que una formalidad académica, pues tiene la ventaja de contener *in nuce* todos los elementos que en obras tardías se irán profundizando y matizando, pero que ya estaban presentes como motivos y puntos de reflexión en la autora, por lo que a pesar de su giro tardío, Stein mantiene una unidad temática y nunca llega a una total ruptura con el método de Husserl. En este capítulo se desglosa lo que en su tesis la filósofa denomina “individuo psicofísico”, para ello, da cuenta el autor de la división de estratos que Stein reconoce en su obra: por un lado, el cuerpo como cuerpo material percibido, por otro, el cuerpo vivido como mío, es decir, el cuerpo que yo percibo como propio y percipiente, la psique y el espíritu (p. 25). A continuación aclara Sánchez la dimensión que podríamos llamar “interna” del individuo psicofísico, donde se da la vinculación entre alma, persona y espíritu. El análisis se profundizará en otro momento, pues en esta obra las divisiones no están aún esclarecidas del todo. Lo decisivo aquí es el mostrar que, ya para estas fechas, el alma no era reductible ni al flujo de conciencia, ni a la psique ni al yo, sino mentaba algo más profundo y complejo, una ipseidad distintiva, que radicalizaba el estatuto individual en el espíritu

de la *haecceitas* escotista (pp. 39-40). Esta función del alma como sede de la totalidad del mundo interior, no sólo como conciencia, sino cercana a los afectos en sentido emocional y sentimental es la que permite vincularla con el aspecto personal, aquí, ser persona se puede entender como característica del alma, como la “personalidad” distintiva nuclear (p. 44), tipicidad única que en cada caso tenemos todos y cada uno de los seres humanos en la medida en que nos plenifiquemos como tales, en tanto nos “personalicemos”<sup>1</sup> a partir de nuestros actos, voliciones y desarrollo (pp. 46-47).

El segundo capítulo es el estudio de la profundización y evolución conceptual de la propia Stein respecto a estas mismas temáticas y unidades de comprensión. Ya influida por la filosofía tomista, la autora se resiste a abandonar a Husserl; lo que busca es una coexistencia entre lo aprendido por él y lo descubierto en Tomás. Dicho intento queda de manifiesto por primera vez en el bello opúsculo *¿Qué es filosofía?*, donde se plantea una discusión imaginaria entre ambos titanes del pensamiento (pp. 57-58).

Es con este nuevo enfoque que regresamos al tema de la corporalidad, el cuerpo aquí ya es entendido no sólo como punto de mira senso-perceptual, sino que, además de ello, es algo que está íntimamente ligado como constitutivo del hombre, no distinguido ya como percibido como propio, sino como plenamente imbricado al alma, nosotros nos vivenciamos *en* nuestro cuerpo (p. 62), pues éste, que ya era fuente de sensibilidad primaria, se convierte también con ello en la dimensión material de la vitalidad ejercida inmanentemente. De nuevo recuperando la tradición aristotélico-tomista, con su implícito vitalismo, reconoce la autoconfiguración del cuerpo y su desarrollo a partir de su constitución anímica, esta fuerza vital teleológica que se despliega en el cuerpo es lo que da pie a entender que la parte interna de ese despliegue es algo íntimo, radical-

---

<sup>1</sup> Es interesante notar que en la jerga cotidiana aún se le llama “personalizar” a imputar rasgos típicos propios a ciertas posesiones para hacerlas individualmente distinguibles de otras de la misma clase.

mente individual, en la que se ve que la persona es única e irrepetible (pp. 67-68).

Sánchez continúa su análisis al mostrar que la dimensión profunda del constitutivo hilemórfico humano es el alma, es decir, su forma, pero no sólo debemos entender al alma en sentido de constitutivo esencial y esenciante de un cuerpo, sino también como dimensión, sino que hay una dimensión en la que el alma es base y núcleo de toda la vida interior humana, en la que ésta puede realizarse (p. 72). No se trata de dos almas, sino que es una función que descubrimos en la estratificación anímica de los vivientes y de las funciones del hombre en particular (p. 75); a partir de ahí, podemos empezar a evaluar estratos del alma en sentido de sede de la identidad personal, y de cómo ésta tiene una sede real en el alma, algo que la fenomenología trascendental no podría hallar sin el auxilio del tomismo. El análisis avanza mostrando la dimensión más profunda en la que se deja notar la unión entre ambas tradiciones de las que participó la filósofa de Breslau: se trata de la relación entre el alma y el tiempo.

El tercer capítulo, el más largo en la obra, se trata de la articulación de la propuesta de una antropología personalista en Stein. Se trata de una articulación y profundización en la dinámica estructura que se rastreó en la filósofa. Sánchez realiza un puntual análisis del modo de fundamentación en que la categoría fenomenológica del yo debe hallar su fundamento en el alma para su estructuración en el sentido personal, estos elementos, recordemos, son categorías de la tradición clásica. Es decir, ¿cómo podemos acceder del yo como flujo de vivencias a la persona? El autor argumenta que la noción de “Selbst”, el sí mismo reflexivo, es el punto de unión. El yo, reflexionando, descubre su vida con una base íntima, donde hay algo más que pura conciencia, esta intimidad es el sí mismo, que permite un enlace entre el yo y la persona plena y espiritualmente completa, obviando así problemas como el de la antropología de Scheler, quien no encuentra vínculo de unión entre yo y persona (pp. 89-90). El sí mismo es la versión steiniana descubierta de la dimensión clásica de

*ethos*, es decir, modo de ser propio de la plenificación teórico-práctica del hombre que para existir debe constantemente ejercerse, actualizarse en nosotros mismos, pero también en nuestra comunidad y nuestras dimensiones espirituales y cuya finalidad es su propia perfección (pp. 97-98). De este modo, se puede introducir una construcción cabal de la persona, que es plenificación de lo antes dicho. La personalidad, así, no está sólo en el alma y sólo en el cuerpo, sino que este mi cuerpo y esta mi alma se plenifican personalmente en sus actos. Al igual que en la filosofía de Scheler, cuando se trata de persona se trata de estar siendo, esto es, actuar (pp. 107-109). Pero más aún, es este estado personal el que permite una revaloración de la más radical inmanencia, de nuestro núcleo oscuro, por su profundidad, que la autora nombra “alma del alma”, y de la máxima exterioridad, la exterioridad espiritual tanto del desarrollo de la cultura en el actuar libre y racional, como la trascendencia espiritual y personal que llamamos Dios. Porque es persona, podemos entrar en una relación con Él en la que no puede entrar ninguna otra creatura (pp. 111-113). En ese núcleo es donde descubrimos esa exterioridad. Máxima interioridad y máxima trascendencia están unidas en íntima relación, como ya sabían los grandes místicos, a los que Stein estará particularmente vinculada en su última etapa de pensamiento.

Ahondando en esta caracterización de la persona como dimensión integradora de la intimidad y trascendencia del hombre a partir de su alma espiritual, Sánchez se dedica a profundizar en dos aspectos que conlleva el alma como ocasión de la perfección personal: su individualidad radical, que ha venido anunciando en la exégesis precedente, y su dimensión afectivo-sentimental. El apartado dedicado al primer tema resalta que la preocupación de Stein tiene que ver con su recuperación crítica del tomismo. Según Tomás, el hombre es una especie de la que son meros ejemplares todos, idénticos en esencia pero distintos en número, número establecido por la individuación material. Stein, incorporando no sólo la fenomenología, sino también asumiendo, a partir de sus lecturas místicas, la infabilidad cabal de esa dimensión, no se conforma con

dicha individuación, porque no es capaz de explicar la individualidad personal, que parece ser una división no externa a la propia configuración del hombre, sino interna (p. 115), llegando así a equiparar el alma espiritual con la personalidad angélica, a la que Tomás le otorgaba una individuación autosuficiente. El espíritu puro es persona individual, incommunicable y totalmente propia; Sánchez enfatiza enérgicamente que la discípula de Husserl descubre que, fenomenológicamente, el hombre se vivencia de un modo análogo (pp. 118-120). Es introducida aquí la categoría, muy pascaliana y scheleriana, de “corazón”, sede de fenómenos que la razón puede analizar, pero no testimoniar vivamente (p. 127).

El último capítulo del estudio de Sánchez es un acercamiento a un fenómeno que le preocupaba incluso de modo existencial y personal a la propia Stein, pero que tiene resonancias en nuestro presente de exacerbado laicismo, se trata de la realidad del ateísmo y cómo una antropología personalista como la steiniana lo asume como un reto a comprender y superar. Se trata de una visión extraída de las dos últimas obras de la pensadora: el ya mencionado *Ser finito y ser eterno*, pero también de *La ciencia de la Cruz*. Argumenta el texto de Sánchez que la dimensión personal de la antropología la convierte en una propuesta preocupada por la dimensión moral y de la respuesta al sentido existencial del hombre concreto respecto de su vida y su papel en el mundo y la comunidad. Se trata, pues, de una antropología práctica, no en el sentido kantiano, sino en un sentido plenamente ético. La antropología en tanto personalista busca no sólo decir lo que es la persona, sino propiciar su desarrollo (pp. 132-133). Esta experiencia ética es la única respuesta fiable al ateísmo.

Continúa Sánchez el análisis de la experiencia religiosa en las diversas etapas en el pensamiento de Stein. La experiencia de Dios en Tomás sí se presenta como bastante argumentada y racional, pues la teología es para él saber científico y doctrina sagrada a la vez; pero la ahora religiosa carmelita, al intentar la fusión, introduce la dimensión del yo como percepción temporal para introducir la posibilidad de una experiencia analógica: no exclusivamente un argumento causal, sino a partir de una

evidencia inmediata de mi yo como temporalidad (p. 147), que permite, contrastando a la finitud, vislumbrar la eternidad. Es justamente la eternidad el rasgo que Stein usará para explicitar lo implicado en la experiencia del ser puro, de la divinidad, siempre viviente, siempre actual, perfecto e inmutable (pp. 148-150).

La última y más profunda experiencia de Dios y de la persona no sólo es la asunción de la profundidad e incomprensión cabal de la intimidad humana y divina. Esto se logra sólo por la fe, y particularmente por las experiencias de los grandes hombres de fe que referimos como místicas. Ni la fe ni la mística son filosofía, como nos recuerda Sánchez, pero la verdad buscada por ésta es la reverenciada por aquéllas. Por ellas, el bien es conocido y, mejor aún, practicado; la acción buena es perfecta porque Dios quiere y es el bien, porque, como dice la Escritura, después del acto agraciado de la Creación, vio que era buena (Gén. 1, 31) Así la antropología personalista steiniana se presenta en toda su plenitud no sólo como teoría de la persona y de sus actos y modos íntimos de ser, sino como preámbulo a una reflexión cultural, a una religiosidad y a una ética de inestimable valor para nuestro presente.





## 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”, que contiene las secciones: Artículos, *Dossier*, Miscelánea –que puede contener alguno/s de los siguientes apartados: Entrevista, Testimonio, In memoriam, Traducción, Nota, Conmemoración– 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) Referencias.

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/de la autor/a. Las referencias se presentarán 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, el cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 15 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 textos de los cuales no exista una versión en español. En el caso de que ya haya sido publicado en su idioma original, será necesario contar con los permisos por escrito tanto del autor como del editor.
- f) Nota: este espacio está pensado para dar cabida a artículos, textos, reflexiones y aportes de diversa índole de una extensión menor a diez cuartillas. La evaluación de estos trabajos estará a cargo del Consejo Editorial de la revista.
- g) Conmemoración: es una subsección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos destacados o de obras influyentes en la historia de la disciplina.
- b) 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 colaboradores/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.

*Devenires*, Núm. 37  
se terminó de imprimir  
el 15 de octubre de 2018 en los talleres  
de Silla vacía Editorial,  
con un tiraje de 225 ejemplares.