49
Año XXV
Enero-Junio 2024
ISSN 2395-9274

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

Nicolás Perrone — Cartografías de la imagen teatral en la filosofía francesa contemporánea

Hugo Martínez García — Reflexiones en torno a un paradigma ético: una lectura agambeniana del rostro

Virginia López Domínguez — El uso de categorías femeninas en la elaboración de la idea de razón poética en María Zambrano

Luciano Concheiro San Vicente — Entre el fascismo mexicano y el federalismo náhuatl: el pensamiento indigenista de Ignacio Romerovargas Yturbide

Alberto González Soto — Infierno y sexualidad en Jean Paul Sartre. Una reinterpretación ontológica

Sebastián Perlin Vital Ayala — La crítica de Alfred Schutz a la intersubjetividad husserliana: exposición y respuesta

Traducción

Cheshire Calhoun — Geografías de la vida con sentido

Testimonio

Varios autores — Estampas de Roberto Briceño Figueras

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Comité de dirección

Eduardo González Di Pierro (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Oliver Kozlarek (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adán Pando Moreno (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Bernardo Enrique Pérez Álvarez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (Facultad de Filosofía-UMSNH)
José Alfonso Villa Sánchez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Codirectores

Esteban Ignacio Marín Ávila (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Editor responsable

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

Corrección, maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Secretario técnico

Marco Antonio López Ruiz (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Indización

Gabriela Barragán Campos (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Servicio social

Dante Aguilera Pureco (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Devenires, Año XXV, Núm. 49, Enero-Junio 2024
DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Santiago Tapia 403, Centro Histórico, Morelia, Michoacán. C.P. 58000, Tel. (+52) 44-3312-6816), 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 Felícitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030, Tel. (+52) 44-3327-1799). Editor responsable: Dr. Federico Marulanda Rey (devenires.publicaciones@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2021-090106482000-102, ISSN: 1665-3319, ISSN-e: 2395-9274, todos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Este número se publicó en línea el 15 de enero de 2024.

Las opiniones expresadas por las autoras y los autores son de su exclusiva responsabilidad.

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura es publicada bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0).

49 | Año XXV
Enero-Junio 2024

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

Cartografías de la imagen teatral en la filosofía francesa contemporánea
Nicolás Perrone 9

Reflexiones en torno a un paradigma ético:
una lectura agambeniana del rostro
Hugo Martínez García 47

El uso de categorías femeninas en la elaboración
de la idea de razón poética en María Zambrano
Virginia López Domínguez 85

Entre el fascismo mexicano y el federalismo náhuatl:
el pensamiento indigenista de Ignacio Romerovargas Yturbide
Luciano Concheiro San Vicente 107

Infierno y sexualidad en Jean Paul Sartre.
Una reinterpretación ontológica
Alberto González Soto 151

La crítica de Alfred Schutz a la intersubjetividad husserliana:
exposición y respuesta
Sebastián Perlin Vital Ayala 179

Traducción

Geografías de la vida con sentido
Cheshire Calhoun 221

Testimonio

Estampas de Roberto Briceño Figueras
Varios Autores 261

In memóriam

In memóriam: Enrique Dussel (1934-2023),
espacio de la proximidad, tiempo de la liberación
Carlos Alberto Bustamante Penilla 283

Reseñas

Tirso Medellín y Rolando Picos Bovio (coordinadores), ***Pluralidad filosófica norteamericana: un panorama contemporáneo***, México, Universidad Autónoma de Nuevo León/Ediciones del Lirio, 2023, 148 pp.
ISBN: 978-607-27-1972-9
Gabriel Martínez Villarreal 291

Neal DeRoo, ***The Political Logic of Experience: Expression in Phenomenology***, EUA, Fordham University Press, 2022, 240 pp.
ISBN: 978-153-15-0005-4
Carlos Enrique Maldonado Martínez 299

Paola Buedo, ***Ethos mental. Bioética para re-pensar la salud mental***, Argentina, Prometeo, 2022, 160 pp.
ISBN: 978-987-816-432-8
Gustavo Ortiz Millán 305

Colaboradores

Sobre las autoras y autores 315

Lineamientos

Normas editoriales 321
Derechos de autor 327

Artículos

Cartografías de la imagen teatral en la filosofía francesa contemporánea

Nicolás Perrone
CONICET – Mendoza, Argentina
luisnicolasperrone@gmail.com

Resumen: El artículo aborda el modo en que el tópico del teatro circula entre las reflexiones de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo xx. Dentro de esta inscripción teórica, podemos encontrar la reiteración de un uso metodológico del teatro, el cual opera como un artefacto conceptual que permite configurar un espacio de experimentación para la filosofía, es decir, permite establecer una lógica de funcionamiento de los conceptos cercana al movimiento de la puesta en escena. Asimismo, el pensamiento francés contemporáneo dialoga con las crisis y desplazamientos de las concepciones teatrales del siglo xx, razón por la cual la referencia al teatro no es solo metodológica, sino que considera la práctica artística poética y los conceptos que de ella emergen. De acuerdo con esto, proponemos pensar la problemática desde la categoría de "imagen teatral" para indicar que la filosofía francesa determina el tópico desde un doble aspecto: una imagen teatral del pensamiento y una imagen teatral poética.

Palabras clave: escena filosófica; imagen del pensamiento; imagen poética; representación.

Recibido: marzo 16, 2023. **Revisado**: agosto 17, 2023. **Aceptado**: agosto 29, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.906
Devenires. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 9-46
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Cartographies of the theatrical image in contemporary French philosophy

Nicolás Perrone
CONICET – Mendoza, Argentina
luisnicolasperrone@gmail.com

Abstract: This paper approaches the way in which the topic of theater circulates among the reflections of French philosophy in the second half of the 20th century. Within this theoretical inscription, we can find the reiteration of a methodological use of theater, which operates as a conceptual artifact that allows configuring a space for experimentation for philosophy, i.e., it allows establishing an operating logic of concepts that resembles the movement of the *mise-en-scène*. Likewise, contemporary French thought enters into dialogue with the crises and displacements of the conceptions of theater in the 20th century, which is why the reference to theater is not only methodological, but also considers poetic artistic practice and the concepts that emerge from it. In accordance with this, we propose to approach the topic of theater from the category of "theatrical image" to mark the dual aspect in which it appears in French philosophy: as theatrical image of thought and as poetic theatrical image.

Keywords: philosophical scene; image of thought; poetic image; representation.

Received: March 16, 2023. **Reviewed**: August 17, 2023. **Accepted**: August 29, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.906
Devenires. Year XXV, No. 49 (January-June 2024): 9-46
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

A partir de la segunda mitad del siglo xx, el teatro se vuelve un tópico recurrente en los trabajos de muchos filósofos franceses. Buena parte de estas intervenciones tienen que ver con un análisis del hecho teatral en sí, sus condiciones, mutaciones y desplazamientos en el marco de las nuevas poéticas emergentes. También con el trabajo concreto de algunos hacedores teatrales y dramaturgos, cuyas propuestas de escritura (tanto textual como escénica) dislocan el dispositivo clásico del drama. Asimismo, otras tantas lecturas se alinean dentro de lo que podríamos llamar un *theatrum philosophicum*. Aquí el uso del teatro se separa de una perspectiva meramente estética y se configura como una maquinaria cuyo funcionamiento es tanto analógico como descriptivo. Esto quiere decir que la lógica teatral, sus figuras, imágenes y conceptos, adquieren un espesor teórico más amplio que el de su campo propio (el artístico) y se inscribe en el seno del discurso filosófico como un arsenal que permite pensar las operaciones filosóficas y revisar las construcciones conceptuales.

Nicolás Alvarado Castillo (2018, p. 383) señala que, dentro de la filosofía francesa contemporánea, el teatro opera como un dispositivo caracterizado por dos aspectos fundamentales: por un lado, una disponibilidad inmediata; por otro, ser un espacio de experimentación filosófica. Respecto al primer punto, el teatro, en tanto hecho artístico vivo, no puede ser reducido a una suerte de documento cultural que meramente dé cuenta de un pasado ya consumado. Justamente su carácter vital lo corre de esa interpretación y lo presenta como una experiencia abierta, que se ve envuelta en el entramado de fuerzas del presente; se encuentra allí, en su plena inmediatez. En cuanto al segundo aspecto, el devenir del teatro durante el siglo xx se inscribe dentro de la llamada crisis del drama moderno, señalada por Peter Szondi. Esto implica una incursión más profunda en la investigación de la práctica teatral, lo cual da por resultado la apertura del teatro hacia la experimentación desde y consigo

mismo. Esto es importante porque la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo xx ve allí un espacio análogo al discurso de la filosofía, que puede ser empleado para trabajar sobre la escritura filosófica como un ámbito igualmente susceptible de experimentación. Consecuentemente, muchos autores encuentran en el teatro un dispositivo que, en alianza con la filosofía, permite pensar el funcionamiento de ciertos conceptos.

A partir de esto cabe aclarar lo siguiente. Cuando Szondi (2011) explica la crisis del drama moderno, hacia fines del siglo xix, intenta mostrar que las formas clásicas del drama se encuentran desfasadas, y que las nuevas propuestas emergentes instauran variantes sobre el viejo esquema dramático. Según él, estas tentativas ponen sobre el tapete una oposición dialéctica entre contenido y forma, a partir de la cual nos encontramos con modalidades teatrales que intentan introducir los nuevos contenidos dentro de los esquemas clásicos del drama (se mantiene la preponderancia de la trama, el diálogo, los personajes), y otras que apuntan a modificarlo formalmente. Este último aspecto es el que le hace afirmar a Szondi que la crisis del drama moderno prepara el terreno para lo que podríamos llamar un devenir épico del teatro.[1] Justamente, él ve en el teatro épico de Bertolt Brecht el eje de la metamorfosis de las poéticas teatrales. Sin embargo, como cuestiona Hans-Thies Lehmann (2013, pp. 53-54), esta postura resulta excesivamente reduccionista para explicar el decurso del teatro, cuyas transformaciones exceden por mucho la "epicización" que refiere Szondi. "Tras Brecht surgieron el teatro del absurdo, el teatro de la escenografía, el *Sprechstück* (pieza hablada), la dramaturgia visual, el teatro concreto y otras formas" (Lehmann, 2013,

[1] Cabe recordar, muy esquemáticamente, que el "teatro épico" es una forma inaugurada por Bertolt Brecht en las primeras décadas del siglo xx (aunque tiene antecedentes mucho más antiguos). Esta forma se aleja del modelo aristotélico de representación (*mimesis*), fundado en la tensión dramática, el conflicto y la progresión de la trama mediante la acción, cuyo fin es la catarsis. El teatro épico (al que más tarde Brecht preferirá llamar "dialéctico") pretende un ejercicio de reflexión (y no de identificación), el cual ponga al espectador en un lugar activo y de posterior compromiso social; se busca que el espectador desplace su función de observador hacia un ejercicio más intelectual, y no solamente emocional. De este modo, aparece la importancia del punto de vista en la escenificación de la fábula. El estilo involucra otros procedimientos teatrales, no convencionales hasta entonces, como la narración, la interrupción, la independencia de escenas, la progresión discontinua, etc.

p. 55) que no pueden ser analizadas con las solas categorías del teatro épico. Esto implica un bloqueo en la percepción del devenir teatral. Asimismo, consideramos que Szondi realiza su análisis, principalmente, desde el campo de la literatura comparada, razón por la cual su óptica se centra especialmente en la dramaturgia literaria. Esto hace que se desdibuje y pierda de vista la línea que se traza a partir de las poéticas que se desprenden de la autoridad del texto e indagan en el acontecimiento teatral, a partir de Artaud, por ejemplo.

Ahora bien, lo importante del proceso que refiere Szondi es que el teatro ya no puede abordarse desde la lógica del drama clásico, y es necesario pensarlo en su coeficiente de variación. Por lo tanto, las nuevas fuerzas del presente se instalan y reivindican el carácter de hecho vivo que envuelve la teatralidad, lo cual exige otras constelaciones conceptuales para explicarlo. Esto pone en evidencia el límite de pensarlo exclusivamente en el marco de una lógica hegeliana, dentro de la cual la reflexión evoca la consumación de un tiempo que ha agotado su despliegue. Ya no existe el modelo que permite describir lo que el teatro es (o lo que ya ha sido consumado).

Asimismo, Jean-Pierre Sarrazac aporta otras ideas acerca de la crisis del drama moderno. Ante todo, toma distancia del análisis hegeliano-marxista de Szondi y de la epicización del drama, como también de la noción de teatro posdramático de Lehmann. En su lugar, intenta mostrar una poética del movimiento en las "artes vivas", donde las prácticas teatrales contemporáneas configuran una constelación imposible de totalizar en una categoría. Para él, el drama siempre está reinventándose, y en el caso de la crisis del drama moderno, lo que ocurre es un desplazamiento de la fábula, esto es, de la estructura narrativa donde unos personajes identificables desarrollan un conflicto. Esto decanta en una suerte de metadrama, donde los personajes, en última instancia, analizan lo que ya les ha ocurrido. Desde este punto de vista, Sarrazac (2017, pp. 241 y ss.) apunta que el drama contemporáneo se define por una rapsodización de su forma, esto es, una construcción fragmentaria y libre (pero no por ello carente de forma), donde se interceptan, incluyen y mezclan diferentes géneros y registros. Esto implica un proceso de desdramatización, cuya

estructura se ve atravesada por operaciones de retrospección, anticipación, repetición, variación, interrupción (Sarrazac, 2017, pp. 19-40).

Otras lecturas, dentro de la teoría teatral francesa, reflejan la crisis de la representación, crítica que encuentra en la tradición filosófica la fuente principal de su construcción discursiva, a diferencia de otros estudios que parten de la tradición semiótica, antropológica o sociológica. Denis Guénoun (1997), por ejemplo, se pregunta sobre la necesidad del teatro en un contexto donde otros medios, como el cine, logran cumplir mejor la función representativa y narrativa. Por tanto, indica que el teatro se desprende de ésta y se dirige, más bien, hacia una función presentativa. Jean-Frédéric Chevallier (2005 y 2011) también se inclina por la idea de un teatro del presentar como aquello que sintetiza el gesto teatral contemporáneo, e indica que lo dramático y lo teatral ya no coinciden cuando se pone en crisis la representación de la acción. Bruno Tackels (2015) destaca la autonomía de la escritura escénica, la cual, luego de la crisis del drama moderno, es irreductible al texto y da cuenta de una singularidad de los modos de producción escénicos, cuya exposición/presentación abre el horizonte hacia otra creación, la del espectador que recepta lo que el espectáculo presenta y configura su propia lectura.

De esta manera, se observa una preocupación por el aspecto de quiebre respecto a la representación que se da en la teatralidad contemporánea. Allí es donde la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo xx pone su mirada. El tópico del teatro se inscribe en ese hiato que se abre con la problemática de la variación, la fragmentación, la crisis, y encuentra en ese llamado a pensar el presente de la mutación teatral un espacio de gran potencialidad para comprender la operación de un *theatrum philosophicum*. Es decir, ¿de qué manera el teatro se configura como una marca metodológica para discurrir sobre las modalidades del pensamiento filosófico? Desde nuestro punto de vista, esta operación tiene que ser pensada en paralelo con una reflexión sobre el aspecto poético del teatro. Por ello, llamaremos "imagen teatral" a este doble aspecto, filosófico/metodológico y poético, para ubicar el espectro con el que la filosofía francesa contemporánea aborda el tópico teatral, y expondremos a continuación las diversas máscaras que adopta esta imagen.

El teatro en la filosofía francesa contemporánea

Michel Foucault y el teatro de la verdad

Michel Foucault explora un vínculo entre filosofía y teatro desde la perspectiva de los modos de percibir la verdad y el error. En una entrevista realizada por Moriaki Watanabe, titulada *La scène de la philosophie* (1978), reconoce que la filosofía occidental no se ha interesado mucho por el teatro desde la condena proferida por Platón, y encuentra una relación entre este descrédito y una cierta forma de realizar la pregunta sobre la mirada. Tanto desde el momento platónico como desde el cartesiano se pretende determinar si aquello que se ve es real o ilusorio. De tal forma, la cuestión se organiza desde el punto de vista de un discurso de verdad, en el cual se excluye siempre su otra cara bajo la figura de lo falso. Sin embargo, Foucault considera que estas distinciones no son caras al teatro y que el gran problema de la relación entre éste y la filosofía consiste en forzarlo a entrar en esa lógica, privándolo de su propiedad. "No tiene sentido preguntarse si el teatro es verdad, si es real, o si es ilusorio, o si es mentiroso (…). Aceptar la no diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre lo real y lo ilusorio es la condición de funcionamiento del teatro" (Foucault, 1994, p. 571).[2] En este sentido, lo que le interesa a Foucault es analizar y describir el modo en que se ha constituido el escenario de la verdad, es decir, de qué manera se ha instituido un discurso como verdadero, desde qué prácticas y desde qué miradas. Observa que tales discursos implican una visión que no se pregunta necesariamente si las cosas son verdaderas o no, sino que en el juego de la mirada fueron instituyendo un espectáculo del mundo. De allí que sus esfuerzos se centren en describir cómo se ha puesto en escena la enfermedad, la locura, la criminalidad, y desglose la arquitectura de los dispositivos que hacen

[2] "Ça n'a pas de sens de se demander si le théâtre est vrai, s'il est réel, ou s'il est illusoire, ou s'il est mensonger (…). Accepter la non-différence entre le vrai et le faux, entre le réel et l'illusoire est la condition du fonctionnement du théâtre".
En lo que sigue, las referencias que se encuentren en francés serán colocadas en su idioma original como nota a pie de página y traducidas en el cuerpo del texto por nosotros.

posible tal escenificación (dispositivo médico, psiquiátrico, carcelario). Por lo tanto, a Foucault le interesa describir un teatro de la verdad (Foucault, 1994, p. 572).

Por otra parte, el filósofo encuentra un punto en común entre la filosofía y el teatro en relación al acontecimiento:

> Filosofía del presente, filosofía del acontecimiento, filosofía de lo que sucede, se trata, en efecto, en cierto modo, de recuperar a través de la filosofía aquello de lo que trata el teatro, porque el teatro se ocupa siempre de un acontecimiento, la paradoja del teatro es precisamente que este acontecimiento se repite, se repite todas las noches, puesto que se escenifica, y se repite en la eternidad o en todo caso en un tiempo indefinido, dado que es siempre la referencia a algún acontecimiento repetible, anterior. El teatro capta el acontecimiento y lo pone en escena. (Foucault, 1994, p. 574)[3]

Desde su óptica, la filosofía trabaja sobre los desplazamientos de los marcos de pensamiento. Implica un diagnóstico del presente, un modo de aprehender las fuerzas de lo que acontece. Por ello, la filosofía funciona a través de una operación teatral. El teatro se ocupa también del acontecimiento, porque lo puede capturar y poner en escena, aunque sea de manera efímera y con la condición de la repetición en cada función. Para Foucault esto es fundamental, dado que su proyecto teórico intenta apresar un acontecimiento relevante (la enfermedad, la locura, la criminalidad) y mostrar que se repite, que continua en el presente y nos atraviesa. Su trabajo genealógico muestra justamente esto: el surgimiento, los desplazamientos y la persistencia de ciertos acontecimientos.

[3] "Philosophie du présent, philosophie de l'événement, philosophie de ce qui se passe, il s'agit bien, en effet, d'une certaine manière, de ressaisir par le biais de la philosophie ce dont le théâtre s'occupe, car le théâtre s'occupe toujours d'un événement, le paradoxe du théâtre étant précisément que cet événement se répète, se répète tous les soirs, puisqu'on le joue, et se répète dans l'éternité ou en tout cas dans un temps indéfini, puisqu'il est toujours la référence à un certain événement répétable, antérieur. Le théâtre saisit l'événement et le met en scène".

Jean-François Lyotard y el teatro energético

Jean-François Lyotard, por su parte, piensa la cuestión teatral no circunscripta exclusivamente al teatro como práctica artística. En efecto, en textos como *Des dispositifs pulsionnels* (1973), se apropia de la noción de escenificación para referir un proceso más amplio. "La escenificación no es una actividad 'artística', es un proceso general que afecta a todos los campos de actividad, proceso profundamente inconsciente de separación, de exclusiones y desapariciones" (Lyotard, 1981, pp. 58-59). Para Lyotard esto implica dos cosas. Por un lado, una realidad y su doble; esto quiere decir, un orden de lo real (por ejemplo, la naturaleza, la sociedad) y otro que es su representación. Por otra parte, una actividad propia de la escenificación: dejar excluido aquello que no ha sido puesto en escena. De allí que vea en el teatro una doble actividad de ocultar-mostrar. "Una teoría de los signos teatrales, una práctica (dramaturgia, escenificación, interpretación, arquitectura) de los signos teatrales se basan en la aceptación del nihilismo inherente a la representación, e incluso lo refuerzan" (Lyotard, 1981, p. 89). Esto da cuenta de una semiótica en la que el significado y la representación reemplazan al referente. Sin embargo, considera que en la modernidad de finales del siglo pasado ya no hay nada que reemplazar. El sentido, en relaciones de causalidad, desaparece, dando lugar a que los signos sean abordados como intensidades, desprendidos de su dimensión representativa. Esto se ve reflejado en dos posturas: una de crisis del teatro y otra del teatro como crítica, que están encarnadas por dos grandes paradigmas que corresponden, respectivamente, a Antonin Artaud y Bertolt Brecht. El primero, procura romper los signos representativos en virtud de un impulso vital no mediado. El segundo, intenta producir un distanciamiento para generar una toma de consciencia. Lyotard ve que estas posiciones contrapuestas muestran el proceso de una economía libidinal, por lo cual prefiere hablar de un "teatro energético". En él se borran los límites entre el escenario y la sala, o el interior y el exterior, dando lugar a una producción de pura intensificación de lo que está allí, carente de intencionalidad.

Françoise Proust y el teatro de la historia

Esta idea amplia de teatro puede verse también en otros recorridos intelectuales como el de Françoise Proust. La filósofa se ocupa principalmente del problema de la historia y, en algunos trabajos, echa mano a las formas del drama clásico y moderno (tragedia, comedia, epopeya, drama barroco, drama burgués) para pensarlo en relación analógica con el tiempo histórico, la política y la resistencia. En *L'Histoire à contre-temps* (1994), por ejemplo, el tiempo histórico adopta la forma de un teatro universal, un escenario donde se representan y repiten los dramas humanos (idea que es muy propia de la época barroca y su alusión a un *theatrum mundi*). Françoise Proust se vale, además, de la figura del teatro de marionetas de Heinrich von Kleist para mostrar una analogía con la historia del mundo, el cual vemos como un espectáculo.

> El mundo es un teatro de marionetas, pero la esencia del teatro no es la representación, la forma, el arte o la técnica; es la maquinaria, la maquinación del espectáculo. En este sentido, el conocimiento es menos una cuestión de visión que de una forma de ver: se trata de abrir los ojos a los artificios y maquinaciones de las ilusiones. (Proust, 1994, p. 123)[4]

El mundo es el teatro de ese espectáculo que se ofrece a la mirada, y en cuyo movimiento la visión se abre hacia la maquinación, hacia la forma de ver y de construir un artificio del que no podemos sustraernos. En el drama barroco, por caso, la vida se muestra como un teatro de sombras o marionetas en el que se representan la vanidad, criminalidad y bufonería humanas en una suerte de ciclo repetitivo e infinito, hasta que la muerte les pone un corte; sin embargo, presenta, al mismo tiempo, una visión mesiánica de la historia, pues el escenario del tiempo histórico está recorrido por "el aliento o fantasma de otra vida, de 'una vida

[4] "Le monde est un théâtre de marionnettes, mais l'essence du théâtre n'est pas la représentation, la mise en forme, l'art ou la téchne, c'est la machinerie, la machination du spectacle. En ce sens, le savoir est moins affaire de vision que de manière de voir : il s'agit d'ouvrir les yeux sur les artifices et les machinations d'illusions".

superior' (Proust, 1994, p. 89).[5] En la modernidad, en cambio, el tiempo se transmuta en un gran desencanto. El escenario carece de un texto y de un director que lo guíe, cosa que sí ocurría en la época barroca, por más que el texto y el director se encontraran en un *topos* ilegible. Ahora es, más bien, un teatro de marionetas en el que se han cortado todos los hilos que las sostenían, cuestión que las obliga a flotar en el vacío, sin un manipulador (Proust, 1994, p. 249).

Jacques Derrida y el teatro de la clausura de la representación

Jacques Derrida aborda la cuestión teatral desde el punto de vista de la clausura de la representación. Esto lo realiza en el marco de la crítica al fono-logocentrisno occidental y su consecuente detrimento de la escritura. En la tradición filosófica occidental se produce un doble centramiento: en el significado próximo al *logos*, como instancia de presencia de la verdad y la esencia, y en la *phone*, como primacía del habla por sobre la escritura, por encontrase la primera en un vínculo inmediato con el pensamiento. Esto determina todo un sistema de binarismos, en el que la escritura se ve denostada por la oposición dentro/afuera, y se transforma en un instrumento de fijación externa del *logos*, en una huella. Al tener esto en cuenta, Derrida halla en la propuesta artaudiana una operación deconstructiva de aquella metafísica.

Fundamentalmente, se acerca al problema desde el análisis del teatro de la crueldad de Antonin Artaud en dos ensayos contenidos en su libro *L'écriture et la différence* (1967): *La parole soufflée* y *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*. En este último, siguiendo las huellas de Artaud, Derrida sostiene que el teatro ha sido despojado, desde su mismo nacimiento, de su fuerza afirmativa, pues ha sido subordinado a la palabra. Esto lo ha confinado a la pura representación, a ser una reproducción del contenido que ya se establece de antemano en el texto. Sin embargo, el teatro tiene otra naturaleza. "El teatro de la crueldad no es

[5] "le souffle ou le fantôme d'une autre vie, 'd'une vie supérieure'".

una *representación*. Es la vida misma en lo que ésta tiene de irrepresentable. La vida es el origen no representable de la representación" (Derrida, 2012, p. 320). Aquí es necesario aclarar dos cosas. En primer lugar, la dimensión de la representación. Derrida enfoca la cuestión desde el punto de vista de la *mimesis*. Se pregunta si ésta no es la forma más ingenua de representación. En definitiva, lo que está poniendo en cuestión es la reducción de la teatralidad a la ilustración del material contenido en el texto. En segundo lugar, la dimensión de la vida. Cuando reflexiona sobre la pérdida originaria del teatro, no se refiere a un primer principio, sino a que la fuerza vital se disgrega en el elemento representacional. En efecto, hay un irrepresentable en el seno de lo teatral que hace vibrar esa fuerza vital en la presencia de la escena y que es lo que a Artaud le interesa recuperar. Pero ésta ha quedado obturada en la estructura de la representación.

La estructura que aparece denunciada en Artaud es aquella que imprime una cierta teología a la escena; es la autoridad irrefutable del Dios-autor que gobierna la escena desde la distancia. El problema de esto es que produce una cadena de relaciones de reproducción, que parte del texto y su autor, como hegemonía primordial, el cual es abordado por un director cuya función es traducirlo al lenguaje de la escena y, finalmente, los actores que siguen las directrices para lograr la fiel representación para un público que se limita a la decodificación de una cadena lineal de interpretación. De modo que la cadena autor-director-actor-espectador asegura la representación porque testifica la unidad del *logos* y se despliega verticalmente en una graduación de jerarquías. En efecto, todo elemento irrepresentable, toda fuerza originaria de la vida, se diluye en este esquema. Asimismo, cabe aclarar que esto es posible por el privilegio de la *phone* en el discurso de la metafísica de la presencia que denuncia el filósofo. Es, justamente, la palabra en su comprensión de presencia inmediata del *logos*, la que establece su primacía. Esto quiere decir que se presupone una unidad de la palabra y el concepto, y que puede ser expuesta en la inmediatez de la *phone*, de la palabra transmitida sin mediación aparente. Por ello, Derrida reconoce que el teatro es el lugar privilegiado para la puesta en jaque de esta metafísica. "La escena

no vendrá ya a repetir un *presente*, a *re-presentar* un presente que estaría en otra parte y que sería anterior a ella, cuya plenitud sería más antigua que ella (…): presencia a sí del Logos absoluto" (Derrida, 2012, p. 325). En el teatro se puede desvincular la estructura de la representación, razón por la cual Derrida se interesa en esta práctica artística. Él ve que el privilegio de la representación es transversal a toda práctica y saber en la cultura occidental. Por lo cual podemos entender que su acercamiento al teatro de la crueldad está motivado por el análisis de una operación que se alinee en el proyecto de dislocación de la representación y la metafísica de la presencia.

Sin profundizar en mayores detalles, podemos comprender que el teatro de la crueldad, al destronar el privilegio fono-logocéntrico, está proponiendo una escena en la que la palabra establece otro vínculo con la teatralidad. No desparece, sino que se transmuta en gesto. La escena aparece, para Derrida, como un espaciamiento. "*Espaciamiento*, es decir, producción de un espacio que ninguna palabra podría resumir o comprender (…) en cuanto que apela a un tiempo que ya no es el de la llamada linealidad fónica" (Derrida, 2012, p. 325). De tal manera, se da paso a otra escritura de la escena. Esto es importante porque en las prácticas teatrales contemporáneas se habla constantemente de escritura escénica para referir el trabajo de montaje y abordaje de la actuación que tienen su propia lógica. Es más, la lógica es singular a cada espectáculo (incluso se habla de dramaturgia del actor y dramaturgia del espacio para focalizar estos tipos de escrituras). Ahora bien, este régimen implica una clausura de la representación clásica, el cual produce una apertura de un espacio cerrado sobre sí mismo, esto es, no determinado desde afuera por una estructura ausente. Ese espaciamiento permite la manifestación de la fuerza, de la vida en su presencia originaria (no ya mediada por la representación); presencia que no es la de un origen representable, sino que, en su lugar, se encuentra repetida. "La clausura es el límite circular dentro del cual se repite indefinidamente la repetición de la diferencia. Es decir, su espacio de *juego*" (Derrida, 2012, p. 343).

El movimiento del teatro aparece como uno de los rasgos de la escritura que difiere de sí, se manifiesta como el espaciamiento que en su repe-

tición va difiriendo. Esto imposibilita la referencia a una forma original desde la cual se establezca su representación o *mimesis*. La escena muestra los propios límites de la representación. Para Derrida, la escena no tiene otra valencia que la de ser una condición de posibilidad, es decir, produce una apertura para que se visibilice un fenómeno, pero la produce operando una retirada. En este sentido, el teatro no muestra las cosas tal cual son, no las representa, sino que se manifiesta como una ficción, como un marco de visibilidad; tal como afirma en *La dissemination* (1972): "la visibilidad de nada o de sí. Puesta en escena que *no ilustra nada*, que *ilustra la nada*, ilumina el espacio, subraya el espaciamiento como nada" (Derrida, 1997, p. 315). Es en la retirada de la escena como representación, en esta experiencia de la cesura, en donde se produce una apertura hacia la constitución del sentido, espacio en el que los signos se desplazan difiriendo entre sí.

Por último, cabe señalar otro aspecto que Derrida destaca en *La parole soufflée*, respecto al estatuto de la palabra que se pone en crisis en el teatro de Artaud. Y es que en el fondo de su denuncia del teatro occidental descansa una preocupación acerca de una disociación operada desde el inicio, donde la palabra que corresponde a un cuerpo (escénico) le es soplada. "Soplada, esto es, *sustraída* por un comentador posible que la reconocería para colocarla en un orden de la verdad esencial o de una estructura real, psicológica o de otro tipo" (Derrida, 2012, p. 241). Esto tiene que ver, por un lado, con el problema de la recepción de un espectáculo. El carácter de espectáculo implica, desde este punto de vista, que hay una mirada de expectación que produce un robo. La palabra es robada. Cuando la palabra cae del cuerpo y es ofrecida para ser oída, es aprehendida y sustraída porque se transforma en significación, de tal modo que el cuerpo queda desposeído de ella. De allí la renuncia irrevocable de Artaud a las obras maestras, fuentes excelsas de la significación que gobierna desde lejos y desde lo alto, con la autoridad de otra voz; y sus reparos para con el público, el cual no debería existir como un observador ajeno, por fuera de la escena de la crueldad, ni como operador del juicio. Por otro lado, la palabra soplada alude a una inspiración que proviene de otro lugar, es decir, hay otra voz que infunde la palabra. Para Derrida esto tiene que ver

con un relevo que opera en la estructura clásica del teatro, donde se establece una mediación entre la palabra ya escrita por otro (autoridad del texto y del autor) y el intérprete que lo recibe, ya desposeído de su propia palabra. Este relevo es la introducción del director y del apuntador como quienes soplan e inspiran la palabra en un esquema vertical de jerarquías (soplo que viene ya desde arriba). En esta estructura del teatro, por tanto, se da una experiencia total de la pérdida. Experiencia que es radical y originaria. "Si mi palabra no es mi aliento, si mi letra no es mi palabra, es que ya mi aliento no era mi cuerpo, que mi cuerpo no era ya mi gesto, que mi gesto no era ya mi vida" (Derrida, 2012, p. 246). De este modo, Derrida comprende el trasfondo de la necesidad artaudiana de un teatro de la crueldad: subsanar esa herida de la carne desgarrada y devolver al teatro su poder en tanto experiencia de la vida, esto es, como espacio de fulguración de fuerzas. Es, nuevamente, el intento de hacer abdicar al Dios de la escena, quien en su ocultamiento furtivo constituye la estructura metafísica del robo originario, del hurto por el cual el cuerpo se confina a la privación. La privación es la de su fuerza vital, pues la escena occidental define, en última instancia, un esquema orgánico, esto es, una articulación de partes que dependen de la palabra articulada.

Gilles Deleuze y el teatro de la aminoración

La labor de Gilles Deleuze en torno al teatro puede parecer poco abundante en extensión. Sin embargo, el espectro teatral se halla presente a lo largo de toda su obra. El filósofo aborda el tema, primordialmente, en tres textos: la introducción de *Différence et répétition* (1968), *Un manifeste de moins* (1979), y *L'épuisé* (1992). A nivel diagramático, el acercamiento de Deleuze al teatro se realiza desde dos flancos: por un lado, la preocupación radica en la imagen teatral como un potenciador para el pensamiento; por otro lado, el tratamiento del teatro desde la singularidad de su práctica artística. Con todo, no nos parece adecuado considerar estos aspectos de manera escindida entre sí. Más bien, conforman una misma tentativa, enlazados por el cuestionamiento a la representación.

Respecto al pensamiento, la pregunta por el teatro se inscribe en el marco del proyecto deleuziano de una inversión del platonismo, en clara resonancia con la empresa nietzscheana. "El platonismo funda así todo el ámbito que la filosofía reconocerá como suyo: el ámbito de la representación lleno de copias-íconos, y definido no en relación extrínseca a un objeto sino en relación intrínseca al modelo o fundamento" (Deleuze, 2013, p. 260). El establecimiento del dominio de la representación en el pensamiento instala el modelo de la identidad (original), con el consecuente criterio selectivo-moral de la semejanza (copia) y la expulsión de lo otro (diferencia). En este orden de cosas, Deleuze encuentra, en tal imagen del pensamiento, una cancelación de la diferencia. La remisión a un fundamento inconmovible produce esa inhabilitación. Por lo tanto, se hace necesario remontarse por fuera del fundamento para darle estatuto a la diferencia. Para ello, hace falta una inversión del platonismo, es decir, la búsqueda de una nueva imagen del pensamiento, lo cual involucra una filosofía teatral que establezca un escenario antes ignorado, donde la potencia sediciosa del simulacro desestabilice el suelo firme sobre el que se cimienta la representación. Un movimiento escénico que dé cuenta del dramatismo del concepto, del dinamismo y reparto de la diferencia. De lo que se trata es de encontrar en el teatro la imagen de un nuevo escenario donde se pongan en movimiento los tipos de conceptos que un pensamiento de la inmanencia requiere. Un teatro donde la diferencia pueda ser pensada en sí misma y no en oposición a lo idéntico, cuya tiranía ha dominado la escena filosófica desde su instauración platónica. Michel Foucault (2005) lo describe como un "teatro multiplicado, poliescénico, simultaneado, fragmentado en escenas que se ignoran y se hacen señales, y en el que sin representar nada (copiar, imitar) danzan máscaras, gritan cuerpos, gesticulan manos y dedos" (p. 15). De allí que Foucault lo bautice como *theatrum philosophicum*, esto es, un escenario filosófico que echa mano a las operaciones teatrales desvinculadas de la *mimesis*, las cuales producen una borradura del esquema de la representación que instaura un fundamento, que identifica un original y que degrada todo simulacro. La filosofía, así, no es mero pensamiento; es teatro, gestos y máscaras, movimiento de experimentación.

En *Différence et répétition* Deleuze afirma: "El teatro es el movimiento real, y de todas las artes que utiliza, extrae el movimiento real, es la repetición, *no la oposición, no la mediación*" (Deleuze, 2006, pp. 33-34). Aquí se señala una inscripción antihegeliana. Al considerar el movimiento desde la mediación y la negación, la diferencia quedaría reducida a la oposición, sería lo que se diferencia externamente de la mismidad; por lo tanto, estaría representada. Representar la diferencia implica representarla como oposición. Sin embargo, el filósofo muestra que la diferencia es un sin fondo mucho más profundo, y que, desde allí, emerge la identidad como un simulacro. Para superar esta imagen del pensamiento, Deleuze emprende la tarea de pensar, por un lado, una diferencia sin negación, no subordinada a lo idéntico; y, por otro, un concepto de repetición compleja que se encuentra en el fondo de las repeticiones de lo mismo. Para el autor, en definitiva, la repetición constituye la naturaleza más propia de este movimiento. Dicha repetición no tiene que ver con la generalidad que se establece desde la semejanza y la equivalencia, sino que corresponde al orden de la singularidad. Teniendo presentes a Kierkegaard y Nietzsche, la repetición está en el seno de la vida, es el acto mismo que acontece en lo vital. De este modo, vemos que el teatro está inscripto en la repetición, pues el acontecimiento teatral está definido por el acto de repetición, pero éste nunca es la repetición de lo mismo. El teatro no reitera. En la repetición como actividad teatral aparece la creación y la irrupción de lo nuevo, cuestión que para Deleuze instaura una nueva imagen del pensamiento.

Por otra parte, en cuanto al teatro como poética, Deleuze se ocupa puntual y sucintamente de Carmelo Bene y Samuel Beckett. No obstante, estos trabajos no constituyen ningún tipo de crítica teatral ni mucho menos de crítica literaria. En estos textos, en cambio, el autor propone algunos conceptos que, sin llegar a constituir una teoría sistemática del teatro, otorgan algunas pistas para reconstruir una imagen teatral más amplia en su obra. En *Un manifeste de moins*, la poética de Bene le sirve para plantear el teatro en términos de una disolución de la representación. Esto tiene que ver con una operación que Deleuze llama "sustracción", que es una tentativa de extirpar los elementos de poder de una obra. Esto

implica la amputación de la Historia como un indicador temporal del poder, y la estructura misma del drama como un conjunto de relaciones entre elementos invariantes. Tanto el texto como la representación mimética del mismo funcionan en esa clave de poder. En este sentido, el filósofo observa que el director italiano extirpa el texto en cuanto referente a ser representado. Concretamente, hace una reescritura del *Ricardo III* de William Shakespeare, donde elimina cualquier elemento referido al Estado. Pero, al mismo tiempo, hace entrar en juego otras operaciones que tienen que ver con la aminoración de la lengua, como por ejemplo el balbuceo. En este juego, el actor reconfigura su función, pues ya no es el canal de representación de un personaje. Así, texto, lengua, personaje, son sustraídos, esto es, puestos en un movimiento de aminoración. Por lo tanto, un teatro de la aminoración implica un método crítico que consiste en: "1) suprimir los elementos estables, 2) poner todo en variación continua, 3) a partir de allí transponer todo a *menor*" (Deleuze, 2020, p. 23). De este modo, Deleuze entiende que la representación se disloca y la obra no es un acabamiento, sino un proceso, un devenir, un estado de variación continua.

En *L'épuisé*, por su parte, persiste la imagen de un teatro de la aminoración, solo que esta vez la especificidad se da en la figura del agotado. A partir de la obra de Beckett, particularmente un conjunto de cuatro piezas pensadas para televisión (*Quad*, *Ghost Trio*, *…but the clouds…* y *Nacht und Träume*), Deleuze plantea el agotamiento como una especie de programa que se da en Beckett en relación con su desconfianza en la palabra. En efecto, se pone en jaque el estatuto de las palabras por medio de hendiduras. Todo ello en virtud de producir otro tipo de lenguaje. Para explorar esa posibilidad, Beckett compone una serie de piezas teatrales para un soporte completamente ajeno como el de la televisión. Pues allí se abre otro horizonte donde queda en evidencia el agotamiento de la palabra y la forma en que se configura otra lengua, ahora más en alianza con la imagen y el espacio (agotados también). Esto conforma un escenario en el que opera el agotamiento en cuatro órdenes: la exhaustividad de las cosas, el desecamiento de la voz, la extenuación del espacio, la disipación de la imagen (Deleuze, 1992, pp. 61-79). Lo que

se encuentra agotado son las potencialidades de estos elementos, y una lengua nueva (ahora más en relación con la imagen) es el efecto de tales agotamientos.

Alain Badiou y el teatro de la idea encarnada

Alain Badiou es probablemente el filósofo francés que más atención le ha prestado al teatro. Por un lado, se ha interesado en la escritura y ha producido numerosas piezas dramáticas; asimismo, ha explorado el campo teatral desde el lugar de actor; por otro, ha reflexionado sobre el tópico en varios artículos y libros, entre los que cabe mencionar *Rhapsodie pour le théâtre* (1990) y Éloge du théâtre (2013). En su problematización, el teatro mantiene un vínculo con la filosofía a través de la idea. "El teatro, cuando tiene lugar, es una representación de la idea (…). Lo que muestra el teatro es la tensión entre la trascendencia y la inmanencia de la idea" (Badiou, 2014, p. 63). En el teatro la idea adquiere una forma, se materializa, se corporiza. La filosofía también se propone esa tarea: pensar y clarificar lo que es una idea en el marco de un acontecimiento. Una idea, desde su lógica de pensamiento, es aquello que es a la vez trascendente (que nos excede, aquello de lo que es capaz el pensamiento) e inmanente (sólo existe en cuanto está actualizada, representada). El teatro, por tanto, muestra esa tensión y expone la idea fuera de su virtualidad.

El vínculo entre filosofía y teatro es tenso, y Badiou sistematiza tres grandes perspectivas desde las cuales se ha organizado y pensado tal relación: didáctica, clásica y romántica (Badiou, 2005, pp. 118-121). La figura didáctica comprende que la verdad se encuentra en una relación exterior al arte y que, por eso mismo, éste se mueve en un registro de pura apariencia y simulacro. Podemos ver que esta perspectiva tiene su genealogía en el platonismo. Ante esto, la filosofía se adjudica el rol de una vigilancia sobre las artes y su relación con la idea, en virtud de combatir la posible ambigüedad que la aleje de ella. Badiou no considera este modelo acabado del todo, sino que ve su persistencia (y sobre todo su salvación de la condena) en el marxismo y, específicamente, en el teatro

épico de Brecht, pues allí se vuelve fundamental producir en el espectador una conciencia de cómo los sujetos están atravesados por una verdad y la necesidad de que se tome voz, dando por supuesto un sistema de valores colectivos asumidos. En la figura clásica, por su parte, la relación con la verdad también es exterior, pero de tal modo que ya no rivaliza con la filosofía. Aquí, el teatro no tiene una aspiración a lo verdadero, sino a la verosimilitud (en este sentido, este esquema comienza con la *Poética* aristotélica), razón por lo cual deja de ser mero simulacro. Para Badiou esta figura es terapéutica, porque de lo que se trata es de que el sujeto deponga y transfiera sus pasiones para identificarse con el drama. Al mismo tiempo, considera que su prolongación se da en una relación con el psicoanálisis, dado que el teatro aparece como un espacio de circulación del deseo, pero en tanto objeto que se representa en los dramas (familiares, sexuales, etc.). Esto implica un teatro de creciente psicologización, tal como se puede apreciar en los dramas realistas de fines del siglo XIX y principios del XX, que ganan el espacio principal del modelo teatral. Por último, la figura romántica postula que la verdad es solo posible mediante el arte. En este caso, el teatro es el canal de encarnación sensible de la idea infinita, encarnación que, por cierto, no puede darse por fuera de una experiencia doliente, dada en el descenso del absoluto hacia lo sensible. Este modelo persistió en la tendencia del teatro-poema, tal como la llama Badiou, caracterizada por una rarefacción en la que se eleva a otro estatuto de importancia la construcción escénica y la dialéctica de la actuación. Podríamos decir que corresponde a la investigación sobre los principios internos de la escena y la actuación en virtud de un acceso casi espiritual a lo verdadero.

Frente a esto, Badiou propone una vía inmanentista para comprender el vínculo entre filosofía y teatro. Esto quiere decir que el teatro produce desde y por sí mismo efectos de verdad singulares, que no pueden reducirse a otro ámbito que no sea el escénico. Ya no se trata de la verdad como una entidad ajena, ni de la catarsis, ni de la encarnación de lo absoluto, sino de una verdad que solo puede darse en el escenario. El filósofo llama a esto verdad-teatro, que define como "un acontecimiento experimental cuasipolítico que amplifica nuestra situación en la historia"

(Badiou, 2005, p. 123). Esta verdad teatral implica cuatro grandes rasgos: acabamiento, temporalidad artificial, colectividad y situacionalidad.

a) El teatro es un acabamiento. Esto quiere decir que su propiedad radica en la actualización de la idea. El texto, en sí, es una pura virtualidad que requiere un movimiento o puesta en marcha. Es en la actualidad de la escena, efímera y perecedera, donde la verdad adquiere su estatuto, se completa. Badiou dice que este rasgo implica una dimensión acontecimental de la verdad teatral.
b) El teatro implica un tiempo artificial. Lo que destaca la teatralidad es que produce una composición o montaje, en el cual se encuentran la eternidad de una figura y el instante de la actuación. El autor ve en el arte teatral una necesidad de reconciliar estas temporalidades en el artificio de un tiempo que es el de la puesta en escena, como un modo de dar aparición a la idea. La puesta en escena misma es una selección pensada de azares. Este rasgo corresponde a una dimensión experimental de la verdad teatral.
c) El teatro organiza una destinación colectiva de la idea. Lo esencial del teatro, aquello que lo realiza, es su encuentro con el público. La dimensión del acontecimiento y la experimentación confluyen en la mostración pública, cosa que diferencia al teatro del texto teatral. El encuentro con el público es azaroso y debe serlo en la mayor medida posible, porque no se trata de una comunidad consistente, sino la variedad infinita. Aquí Badiou destaca una dimensión cuasipolítica de la verdad teatral.
d) El teatro inscribe la existencia histórica. El teatro no puede comprenderse fuera de un tiempo histórico determinado, porque da cuenta de él y, fundamentalmente, ayuda a clarificarlo. Se trata de un rasgo intensificador del presente que, tomando cierta distancia, arroja luz sobre nuestra situación existencial (aunque no necesariamente se adjudique la potestad de transformarla). Esto corresponde a una dimensión amplificante de la verdad teatral.

En definitiva, además de reconciliar el lazo entre la filosofía y el teatro, a Badiou le interesa recuperar la propiedad exclusiva de este último, aquello que lo hace ontológicamente diferente de otras artes. En este sentido, se enfoca en una triada irreductible: un referente textual, del cual el espectáculo es su representación; la actuación (voz y cuerpo) presente; y un público ante el que se muestra el espectáculo (Badiou, 2015, p. 28). Todo ello configura un hecho político. Pero, en el autor, realmente se puede apreciar una preeminencia del texto teatral. Si bien Badiou no reduce la teatralidad a la mera representación de un texto, él considera que su referencia es ineludible y permite que no sea subsumido por las lógicas de otras prácticas. "El texto, en efecto, es la última garantía de que el teatro no es absorbido ni por la danza ni por la imagen" (Badiou, 2014, pp. 58-59). De cualquier forma, deja en claro que el texto en sí no es teatro sino hasta el momento en que adquiere una materialidad en la representación. Y esto no implica que el teatro sea pura *mimesis*, sino la actualización de la idea en un cuerpo presente, dado a la mirada del espectador.

Jacques Rancière y el teatro del reparto de lo sensible

Jacques Rancière aborda la cuestión teatral en varios textos y desde diversas perspectivas, las cuales confluyen en una preocupación común: la política de las artes. Estas derivas teatrales pueden verse en *La mésentente* (1995), *Le théâtre des images* (2007), *Le spectateur émancipé* (2008), *Aisthesis* (2011) o *Le fil perdu* (2014).

Rancière piensa la confluencia entre estética y política desde varias nociones. Una de ellas es la de "reparto de lo sensible". El filósofo entiende por esto un "sistema de evidencias sensibles que permite ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas" (Rancière, 2014, p. 19). Un *sensorium* implica una distribución específica de lugares y tiempos, de capacidades e incapacidades, de visibilidades y exclusiones, de discursos y silencios. La política, en este sentido, se piensa desde esos sistemas sensibles que producen un recorte de aquello que es expuesto y lo que es postergado

o excluido. Esta noción resulta importante para comprender el anclaje teatral que tienen algunas reflexiones del autor, pues pone en evidencia un sistema flexible, o que puede ser flexibilizado y también violentado, y que opera al modo de un escenario teatral, donde se despliegan diversos roles y modos de visibilidad. Para el autor esto determina una lógica de funcionamiento de la política como una escena de lo común, donde los roles asignados son, generalmente, efectos de estructuras de dominio, pero que en sí mismos, incluyen un desacuerdo de raíz. Este disenso es el corazón de la política y alude al conflicto que se entabla entre diversos registros de sensorialidad. Esto, más el régimen sensible de visibilidad, es la fuente estética de una política que revisa el estatuto de esa distribución, su inequidad o sus posibilidades. En *La mésentente*, por ejemplo, Rancière describe como un escenario teatral la política de la toma de la palabra de quienes están excluidos. Frente a esto, es necesario "crear un escenario donde se pone en juego la igualdad o la desigualdad de los interlocutores del conflicto como seres parlantes" (Rancière, 2012, p. 70). En este sentido, la escena es una práctica que habilita un espacio de disolución de jerarquías y de multiplicación de los modos en que los fenómenos y sus relaciones aparecen. Y es, al mismo tiempo, el *topos* del disenso, el espacio que evidencia diversos regímenes de sensorialidad, con sus repartos correspondientes.

En *Le spectateur émancipé*, Ranciére retoma algunas tesis que había abordado en *Le maître ignorant* (1987), para pensar el aspecto pedagógico del teatro en cuanto posibilidad de una libertad de la mirada. Dentro de esta inscripción, el filósofo detecta una paradoja del espectador: por un lado, es un elemento fundamental, sin el cual el teatro no podría existir; pero, por otro, la mera contemplación (asociada al ser espectador) involucra una separación de la posibilidad de actuar y ser productor del saber.

> Nos hace falta pues otro teatro, un teatro sin espectadores: no un teatro ante asientos vacíos, sino un teatro en el que la relación óptica pasiva implicada por la palabra misma esté sometida a otra relación, aquella implicada por otra palabra, la palabra que designa lo que se produce en el escenario, el *drama*. (Ranciére, 2011, p. 11)

La nueva relación ante la que se encuentra la palabra no puede ser la de la verticalidad de una voz autorizada, la del creador, que se ofrece a la mirada pasiva de los receptores. Rancière recupera la noción de drama, que implica acción, para dar cuenta del desplazamiento necesario en un nuevo reparto de lo sensible. El teatro se constituye, de este modo, como un modo de poner en movimiento cuerpos; cuerpos que llevan a cabo una *performance* escénica, y cuerpos que se movilizan ante ella, que recuperan su poder en una suerte de participación dentro de una asamblea que es el teatro mismo. La inversión que defiende el autor se apoya en dos grandes paradigmas encarnados por Brecht y Artaud. El primero propone un distanciamiento crítico del espectáculo que lo sustraiga de la mera identificación, con el fin de erigirlo en investigador activo que pueda reflexionar y tomar conciencia de la realidad. El segundo aboga por una supresión de la distancia, en la cual se favorece la entrada en un rito donde se ponen en funcionamiento fuerzas de la vida y el espectador se convierte en agente activo de la acción teatral al estar en posesión de sus propias energías vitales. De este modo, el teatro recobra su aspecto comunitario ejemplar. "Conlleva una forma de comunidad como presencia en sí, opuesta a la distancia de la representación" (Ranciére, 2011, p. 11). Todo esto involucra una emancipación del espectador en la medida en que desarma la falsa oposición entre mirar y actuar, lo cual redistribuye los lugares y capacidades que antes eran síntomas de la desigualdad. El espectador también compone.

En otro orden de cosas, Rancière piensa el mismo esquema teatral de una liberación de la mirada cuando investiga la cuestión del estatuto político de las imágenes. La imagen, en este sentido, también es una puesta en escena, configura un escenario donde se expone un dispositivo de visibilidad; "la imagen no es un simple pedazo de lo visible, (…) es una puesta en escena de lo visible, un nudo entre lo visible y lo que éste dice, como también entre la palabra y lo que ella hace ver" (Rancière, 2007, p. 77). En otros términos, estamos hablando tanto de las modalidades en que lo visible aparece y cómo esto cuaja en un discurso, qué permite ver y decir, como del vínculo entre la palabra y la visibilidad que ésta habilita.

De acuerdo con lo expuesto, entendemos que el teatro implica la construcción de un dispositivo sensible, espacio-temporal, de visibilidad. Este dispositivo comporta el compromiso de una experiencia sensible singular; una experiencia en la que el espectador interviene como partícipe activo, como hacedor; una experiencia que produce una redistribución de los roles, espacios y jerarquías. Es un teatro del reparto de lo sensible, el cual traduce modalidades de visibilidad, con sus bloqueos y desvíos. Este uso metodológico de la escena como reparto de lo sensible permite sujetar la alianza estético-política, y se instituye como una maquinaria de visibilidad de índole dramática. Esto quiere decir que los conceptos se piensan en su acción y, así, se establecen formas específicas en las que se configuran la percepción, los afectos y la construcción de esquemas comunes de participación.

Jean-Luc Nancy y el teatro de la presencia

Jean-Luc Nancy aborda la cuestión del teatro desde el problema del cuerpo en textos como *Corps-théâtre* (2010). En efecto, su interés radica en pensar la corporalidad en el marco de una idea amplia de teatralidad, que implica la puesta o exposición de un cuerpo. En este sentido, y a partir de una inquietud de reminiscencia heideggeriana, discurre alrededor de la idea de un estar-en-el-mundo en el que el cuerpo se ve implicado. Nancy piensa que ese "en" no involucra exactamente una relación de inclusión (en el mundo), sino una copertenencia entre un sujeto y el mundo. Este vínculo comienza a configurar una especie de escena, pero ésta sólo puede ser efectiva en la medida en que sea espectáculo: estar delante y no meramente estar dentro. De tal modo, Nancy sostiene que la existencia necesita ponerse en escena. Esto quiere decir, transformarse en espectáculo, en el sentido de presentarse o exponerse. Que haya un estar-en-el-mundo implica un compromiso, un estar envuelto en el mundo, pero no necesariamente un exponerse. Por lo tanto, aún no hay espectáculo.

Su planteo, por tanto, se alinea en una inquietud por la presencia, asunto inherente al espectro teatral. Nancy entiende que "la presencia no

podría consistir jamás en la mera posición, en la situación con sus coordenadas, sino en la exposición, en la presentación, la venida, la aproximación y el alejamiento" (Nancy, 2013, p. 321). El autor da cuenta, aquí, del aspecto espacial y temporal de la presencia. No es meramente el presente que está delante o ante nosotros, sino también un estar al lado. Y podemos ver, además, todo un carácter de movimiento, esto es, la presencia como una proximidad, una distanciación, un recorrido; llegada y huida; en definitiva, un modo de estar que consiste en exponerse. Nancy ve en este modo de existencia un análogo del teatro. La espacialidad es también temporal, por cuanto el estar al lado implica un acercamiento. Esto es una puesta en escena. Ahora bien, este teatro implica un modo de representación. Pero en el caso del autor, tal representación no corresponde a la cara de la *mimesis*. Justamente por ello, enfatiza sobre la presencia. No obstante, para él persiste una figura de la representación en este exponerse. Esta figura es la de la representación entendida como intensificación de la presencia (Nancy, 2013, p. 318). El mismo Nancy señala que la representación debe entenderse en sentido teatral, y luego aclara que este sentido es el de intensificación. Por lo tanto, podemos comprender que el filósofo encuentra en el teatro un lugar donde la presencia toma el partido que antes perteneció a la representación mimética. Y esto resulta muy relevante para nuestros intereses, pues colabora en la comprensión de la imagen teatral como una dislocación de la lógica de la representación en tanto *mimesis* y, con ello, su apertura hacia modos diversos de experimentación respecto de lo que puede un cuerpo.

De acuerdo con lo expuesto, Nancy sostiene que toda teatralidad debe entenderse desde la idea de un corpo-teatro. El cuerpo aparece como la condición de posibilidad de todo teatro o, en la analogía nancyana, la condición existencial de una venida al mundo. "El cuerpo es lo que viene, se aproxima sobre una escena; y el teatro es aquello que da lugar al acercamiento de un cuerpo" (Nancy, 2013, p. 322). En rigor, hay un vínculo estrecho entre cuerpo y teatro, en un orden de codependencia. El cuerpo es el material con que se constituye toda escena y, en consecuencia, el teatro; y éste es la condición formal que habilita la llegada de un cuerpo. De modo que ambos son indisociables. Sin ahondar

en mayores detalles, podemos ver que Nancy piensa filosóficamente el teatro dentro de una idea amplia de teatralidad. No se limita a su carácter estético (dentro de prácticas artísticas concretas) o ritual (en el marco del tenor religioso que tuvo la teatralidad en su surgimiento histórico). Su problema es la corporalidad como disposición elemental de la existencia. "La teatralidad no es ni religiosa ni artística –incluso si la religión o el arte proceden de ella–. Es la condición del cuerpo que a su vez es la condición del mundo" (Nancy, 2013, p. 335).

Georges Didi-Huberman y el teatro de las imágenes

Otra perspectiva que vale la pena destacar sobre el uso metodológico del teatro es la que realiza Georges Didi-Huberman en su obra *Invention de l'hystérie* (1982). El texto se concentra en el abordaje de la histeria dentro del hospital de la Salpêtrière, desde el análisis de la iconografía fotográfica realizada por Jean-Martin Charcot. De modo que el autor pone la mirada en la forma en que el dispositivo de la imagen se vuelve crucial para determinar la clínica que da surgimiento a la histeria. El trabajo de análisis y experimentación sobre los cuerpos femeninos está acompañado de un copioso archivo de registros fotográficos; esta producción de imágenes contribuye de manera definitiva a la institución de un discurso médico sobre la histeria. Ahora bien, lo que señala Didi-Huberman es que para que este dispositivo opere de manera eficaz, es necesario una teatralización y una puesta en escena de cuerpos de mujeres que representen una *performance* ante la mirada de un saber médico; *performance* dirigida, y que, en definitiva, termina instituyendo la misma entidad que pretende analizar. En este sentido, se puede decir que la histeria aparece como un espectáculo teatral; "la histeria fue, a lo largo de toda su historia, un dolor que se vio forzado a ser inventado como espectáculo y como imagen" (Didi-Huberman, 2007a, p. 11). La espectacularización y la iconografía fotográfica resultante dan cuenta de toda una estética de la clínica que se aplica en el hospital de la Salpêtrière, en la cual el médico devine en una especie de artista inventor. Invención que, por

cierto, implica un alto grado de coacción sobre los cuerpos femeninos. La histeria, así, puede inscribirse dentro de la historia del arte como un capítulo olvidado en sus sombras.

El espectáculo con el cual se monta la histeria tiene un carácter metódico. Tal método es pensado por Didi-Huberman como hipocresía. Aquí se refiere, fundamentalmente, al arte del actor. "La hipocresía es el arte griego, el arte clásico del teatro; recitar lo verdadero empleando medios escénicos, es decir, hechos, contrahechos y simulaciones, de la respuesta interpretante" (Didi-Huberman, 2007a, p. 17). Este arte del actor implica un ejercicio de separación, discernimiento y clasificación de los cuerpos sobre los que se experimenta la práctica psiquiátrica, al tiempo que puede dar una respuesta interpretante. Esta respuesta es la invención de una verdad clínica. Junto con esto, el médico deviene un fascinador. Es quien orienta, a modo de director de escena, la forma en que el espectáculo de los cuerpos aparece. De lo que se trata es de lograr una figuración, de construir una puesta en escena para hacer visible una sintomatología. La mirada clínica necesita esa puesta en escena. Pero semejante escenificación se encuentra teñida por una violencia visual. El acto de hacer ver implica una coacción sobre los cuerpos de las mujeres devenidas casos de análisis. Entre las técnicas destinadas a la realización de este teatro se encuentra la hipnosis. En esas sesiones (en un anfiteatro frente a un público) se somete a las mujeres a un estado de representación extrema, esto es, se induce la aparición del síntoma. "Pues el teatro hipnótico, en tanto que está 'dominado' por el 'fascinador', *delimita e intensifica el síntoma*: le fuerza a la perfección de un dibujo, que ofrece, en el mismo *artificio*, como una realidad del acontecer sintomático en sí mismo" (Didi-Huberman, 2007a, p. 323). De cierta forma, Charcot logra inducir el delirio y dirigir los cuerpos a la representación buscada. Las pacientes son actrices llevando a cabo su papel, son sujetos de simulación. Hay, por lo tanto, un ejercicio de *mimesis* teatral. De modo que este teatro, este artificio, intensifica el síntoma, a través de una repetición hipnótica, y da como resultado la fabricación de las taxonomías de los cuerpos en sufrimiento. El teatro se lleva a su extremo para tomar cuerpo.

Todo este dispositivo teatral se pone en funcionamiento para la producción de unos cuerpos afectados por el sufrimiento. Luego, son fotografiados para producir un registro visual de la histeria. Sin embargo, lo que la imagen muestra no es el dispositivo teatral que la genera, sino el discurso de verdad que se construye y del que da cuenta la imagen. De acuerdo con esto, podemos decir que el teatro es el fuera de campo de la imagen sobre la que se asienta la invención de la histeria. Didi-Huberman ve, entonces, que el dispositivo teatral es fundamental para entender la imagen y el modo en que ésta toca lo real. La imagen no es una mera reproducción, sino, más bien, la producción que sustenta la invención de un discurso clínico. Es la invención real de ese discurso, cuya génesis se sustenta en un artificio teatral.

El espectáculo de la histeria tiene que ver con su extrema visibilidad. Las conocidas "lecciones de los martes" y clases magistrales de los viernes, además de sesiones privadas en su propio domicilio, constituyen el escenario sobre el que Charcot pone en escena el espectáculo teatral de la histeria. Realizadas usualmente en el anfiteatro del hospital, estas sesiones tienen el fin de exponer los cuerpos de las mujeres ante la mirada clínica; pero tal exposición no se encuentra exenta de un trabajo de montaje. Charcot, por medio de diversas técnicas, induce constantemente los cuerpos de las mujeres a estados de contorsión, delirio, epilepsia y ataques. De modo que este escenario cruel se vuelve un espacio de experimentación sobre los cuerpos y, en consecuencia, el lugar de producción de la entidad clínica en cuestión. Desde nuestro punto de vista, podemos decir que el trabajo de Charcot sobre la histeria, tal como lo analiza Didi-Huberman, está envuelto en una teatralidad comprendida como la disposición de medios para producir una imagen-cuerpo. La finalidad de esta imagen teatral es, como hemos visto, la exposición y extrema visibilidad de los cuerpos femeninos histerizados ante la mirada clínica. Pero esa maquinaria óptica y esa experimentación teatralizante no son otra cosa que los elementos con los cuales se da nacimiento a la histeria.

Por otra parte, encontramos otras consideraciones de Didi-Huberman sobre la teatralidad de la imagen en *Le danseur des solitudes* (2006), esta vez enfocado en la danza del bailaor flamenco Israel Galván. En este

caso, el uso del teatro no es meramente metodológico o filosófico, sino que se inscribe en la poética específica del bailarín en cuestión. Cabe aclarar que, si bien el texto aborda la práctica de la danza, es pertinente para comprender la figura de la imagen teatral. En primer lugar, debido a que las artes escénicas comparten la misma potencia de teatralidad, esto es, la capacidad de disponer los cuerpos para organizar la mirada de una forma específica. En segundo lugar, y desprendido de lo anterior, la partición de las artes escénicas y su distinción en esferas separadas resulta insuficiente para comprender la imagen teatral en las prácticas contemporáneas, caracterizadas por la hibridación y disolución de fronteras. Por último, Didi-Huberman nos ofrece una serie de aportes que contribuyen a comprender el aspecto teatral de la imagen.

La dimensión teatral de la imagen, en el texto en cuestión, tiene varias propiedades. Una de ellas refiere la multiplicidad que emerge de las prácticas del movimiento. Ahora bien, en el caso de Israel Galván, Didi-Huberman destaca el hecho y la importancia de bailar en soledad. Si bien la danza se caracteriza por un encuentro, es decir, un modo en que los cuerpos están juntos, el bailaor flamenco aborda el encuentro desde su soledad o, más bien, sus soledades: "este bailaor se aísla únicamente para *ser varios*, no para formar él mismo unidad, ni conjunto, sino al contrario, para crear lo múltiple con su solo cuerpo en movimiento" (Didi-Huberman, 2008, pp. 20-21). Sustraerse a otras compañías físicas conlleva el devenir de un cuerpo en movimiento que se transforma en varios cuerpos más. No hay una negación de la alteridad, sino una exploración de ésta desde el encuentro con las soledades. Es necesario deshacer lo personal del cuerpo para encontrar ese cuerpo en diálogo con el espacio, el aire, la gravedad; todas aquellas soledades con las que se ve el movimiento y que son parte de la maquinaria de la imagen teatral. Todo esto da cuenta de la imposibilidad de reducir a una unidad el acto teatral de estar en escena. Por ello, lo que se sustrae realmente es la unicidad de un cuerpo.

Por otra parte, existe en esta imagen teatral un aspecto atinente a la presencia. "Israel Galván no se muestra. *Aparece*. Lo cual significa que comienza por crear las condiciones –espaciales y temporales, o sea, rítmi-

cas– de su ausencia" (Didi-Huberman, 2008, p. 21). La presencia poética de un cuerpo no se reduce a un aspecto fenomenológico de mostración. Aparecer tiene que ver, más bien, con un destello. En este sentido, podemos decir que un cuerpo hace imagen no por el hecho de estar ahí, sino, más precisamente, cuando aparece de forma inesperada (que no quiere decir sorpresiva o de repente), cuando irrumpe como acontecimiento sobre la escena. Esto requiere, en efecto, una disposición específica del tiempo y el espacio, una preparación de las condiciones para que el ritmo propio del cuerpo en escena comience a escribir su partitura. De modo que el movimiento y su devenir se desprenden de estas disposiciones. Didi-Huberman menciona que todo ello tiene que ver, a su vez, con una ausencia. Es necesario desaparecer uno mismo para que aparezca un cuerpo sobre la escena. Preparar las condiciones de un ritmo también implica el ejercicio de una retirada. De modo que estar presente implica un abandono de lo personal. Pero también un diálogo particular con el espacio y el movimiento que permita una trasformación sobre el escenario. Ahora bien, si hablamos de aparecer como un destello, hay algunos elementos que cobran relevancia, tales como el silencio y la quietud. Todos ellos tienen que ver con una operación de retirada. El trabajo con el silencio produce una intensificación del espacio; es darle un espesor propio, no condicionado a la acción o el sonido. La misma intensificación ocurre con la quietud. Detener el movimiento contribuye a un ritmo que se alterna entre una explosión desmesurada de la acción y una ausencia repentina de la misma. En este concierto el cuerpo se vuelve una imagen en constante transformación. Su presencia radica en ese coeficiente de transmutación perpetua. Aparecer como un destello implica, entonces, ejecutar una retirada para poner en marcha un devenir.

Otro aspecto importante es el que se refiere al gesto. "Los gestos que el bailaor ejecuta no son líneas que se dibujan en el aire, por complejas que sean. Se trata más bien de un conjunto concertado de estados diferentes del cuerpo, de consistencias diferentes (…) en un mismo movimiento del cuerpo" (Didi-Huberman, 2008, p. 132). Aquí se trata de una confluencia de heterogeneidades. En rigor, no es posible unificar los estados por los que pasa un cuerpo en escena, sino que lo que cuenta es

ese mismo proceso de pasajes. Esto implica una dislocación de los significantes. Los gestos ya no significan en tanto tales, sino que habilitan una afectología del cuerpo. Movimientos, estados, velocidades, retiradas. Toda una maquinaria sustentada en el juego entre sus elementos. Israel Galván, de hecho, trabaja con mucha gestualidad procedente de la tauromaquia (poses, detenciones, estocadas, laconismo, etc.), pero estos gestos están arrancados de su habitualidad y transfigurados en otro cuerpo. De este modo, el gesto conjuga una serie de desviaciones. En la danza de este bailaor el virtuosismo de los gestos pasa a segundo plano. Lo que cuenta es que en su ejecución se dé pie a una transformación. La potencia del gesto radica en hacer del acto de bailar un devenir impersonal. El despliegue de la danza, y también podríamos decir toda ejecución escénica, produce una disolución de las formas personales en favor del devenir de un cuerpo desprendido de la unidad y desinteresado por alcanzar una forma total. Ese movimiento decreta la muerte de la teleología. El movimiento alberga en sí mismo una potencia de alteración. "Estar en el movimiento significa estar fuera de las cosas, fuera de los marcos habituales donde las cosas se distribuyen con mayor o menor estabilidad en el espacio" (Didi-Huberman, 2008, p. 28). La manera en que se distribuyen estas cosas es lo que determina una forma en constante alteración, por lo cual el aspecto de la imagen se ofrece fragmentario y episódico, como destellos temporales.

Conclusión: la doble cara de la imagen teatral

De acuerdo con lo expuesto, nos encontramos con múltiples empleos del teatro dentro del panorama de la filosofía francesa contemporánea: un *theatrum philosophicum*: teatro de la verdad (Foucault), teatro energético (Lyotard), teatro de la historia (Proust), teatro de la clausura de la representación (Derrida), teatro de la aminoración (Deleuze), teatro de la idea encarnada (Badiou), teatro del reparto de lo sensible (Rancière), teatro de la presencia (Nancy), y teatro de las imágenes (Didi-Huberman). Esta cartografía da cuenta de una imagen teatral que alude tanto al pensa-

miento como a las poéticas teatrales. Así, vemos que el uso del teatro es metodológico, pero no exclusivamente, pues el vínculo entre filosofía y teatro tiene una doble cara: filosófico y poético; estas dimensiones se presentan de forma indisociable en los autores abordados, aunque en algunos sea sutil y en otros desembozada. Por lo tanto, entendemos que la imagen teatral, en estos autores, se caracteriza por los siguientes aspectos:

a) La escena como imagen del pensamiento
   En esta dimensión, la filosofía aparece, topológicamente, como un nuevo escenario. Tal escenario implica, a su vez, una tipología. Con esto queremos decir que la filosofía se vuelve teatro cuando configura un espacio en el que se ponen en escena tipos, esto es, conceptos que están cumpliendo la función de dramas. Los conceptos operan dentro de un espacio dispuesto para el movimiento y desarrollo de su drama interno, es decir, el concepto no se separa de la acción. La acción no tiene que ver con la representación de una esencia atrapada en una teleología. En cambio, la escena es considerada un espacio flexible, caracterizado por un fuerte coeficiente de variación. Se erige, así, como un dispositivo a partir del cual el pensamiento puede formularse en una nueva imagen. Ésta pone el foco en la irrupción del acontecimiento como una vía de escape de las pretensiones esencialistas del pensamiento dogmático. En este sentido, la escena funciona como condición de posibilidad del pensamiento. Tanto la equivalencia entre puesta en escena y escritura que piensa Derrida, como la noción de Badiou del teatro como puesta en marcha de la verdad y encarnación de la idea, y el concepto de Deleuze de un teatro del movimiento, la repetición y la diferencia, muestran el propósito de anclar en el teatro una nueva imagen del pensamiento, donde éste se vuelve esquivo a las estructuras de la lógica de la representación.
   Al mismo tiempo, la escena es abordada en un sentido amplio, no circunscripto exclusivamente al teatro. Esto permite su alianza con la filosofía, en la medida en que forja las condiciones materiales y conceptuales de posibilidad de ambos. Desde la escena de la filo-

sofía en Foucault, donde se montan y desmontan los discursos de verdad, hasta el escenario clínico que se articula para la invención de la histeria por medio de su teatralización y registro en imagen en Didi-Huberman, pasando por el escenario de la historia donde se ponen en escena los dramas humanos en Proust, y el escenario de los dispositivos pulsionales de Lyotard, nos encontramos con un uso transversal de la teatralidad dentro una apropiación amplificadora de la escena que la transforma, por esto, en el suelo donde se asientan la filosofía y el teatro.

b) La representación como una imagen desdibujada
El problema de la representación aparece como el gran fantasma en todos estos usos del teatro. No sería preciso decir que ésta es clausurada por completo, pero menos aún suponer que persiste sin más. Se trata, en efecto, de un desdibujamiento. La representación aparece como una imagen difuminada. Es cierto que en algunos autores la representación se retira definitivamente, como en Derrida o Deleuze; en otros, aparece con algunos reparos y con un nuevo rostro, como en Badiou, Proust, Rancière o Didi-Huberman; y en otros se ubica como parte de una *episteme* ya desplazada, como en Foucault, Lyotard o Nancy. No obstante, lo claro es que en ninguno de los casos se trata de sostener el vínculo exclusivamente mimético de la representación teatral o el aspecto de la mismidad conceptual. En este sentido, la escena es el espacio que ostenta el privilegio de la experimentación. Esto habilita otros modos de relación entre el pensamiento, la palabra, la acción, los cuerpos y las imágenes. El ejercicio de experimentación en el pensamiento se traduce en la creación de nuevos conceptos y relaciones, y la disolución de las nociones esencialistas; y el teatro, en este concierto, se vuelca hacia la presentación.

c) La mirada teatral como una imagen política
En el teatro la mirada puede ser deslocalizada de la direccionalidad que va de un lugar de enunciación autorizado hacia otro limitado

a la mera contemplación. En efecto, el espacio teatral se constituye en un *locus* asambleario. Una vez desmembrado el aparato de la representación mimética, las palabras, las imágenes y los cuerpos entran en una trama de resonancias e intensidades que permiten, por ejemplo, una circulación del sentido mucho más plural. Asimismo, el acto teatral en presencia, el acto teatral que efectúa el acontecimiento, se configura como un plano privilegiado en la posibilidad de mostrar otros modos de existencia. La irrupción de lo nuevo encuentra asidero en el escenario.

Esto puede verse en el trabajo de Rancière, pues el reparto de lo sensible se efectúa en múltiples variantes, por lo cual la asignación de roles, espacios, tiempos y capacidades iguala a los implicados en el hecho teatral. Pero también es muy claro en Badiou cuando afirma que el teatro posee un talante político intrínseco y que su función cumple la destinación de un esclarecimiento de la condición histórica y existencial de los sujetos. Incluso es visible en Deleuze, quien ve en el teatro un devenir, un fluir minoritario que reactiva la inquietud por un pueblo que falta en ese desmembramiento de las estructuras de poder de la teatralidad. En definitiva, la mirada teatral no es la de la contemplación de una imagen de la verdad, sino que es una mirada instituyente, creadora, que involucra la actividad de los cuerpos que se reúnen en el acto teatral y, en ese mismo acto, abre la posibilidad de mostrar otros modos de vida.

d) La presencia como imagen-cuerpo

Una vez que se ha puesto en cuestión la representación mimética, se produce un viraje hacia la presencia y, con ello, hacia los cuerpos. Gran parte de los autores se detienen en los aportes de Artaud como un punto de inflexión ineludible. Esto se debe a que, desde él, la teatralidad adopta explícitamente el propósito de transformar el teatro en un espacio de experimentación sobre las posibilidades del cuerpo (aspecto que luego tiene su desarrollo en las numerosas teatralidades contemporáneas). En este sentido, el teatro de la filosofía cumple un destino similar. Los conceptos, entendidos como

> dramas que se ponen en acto, no pueden ser considerados ajenos a los cuerpos que padecen su acción. Hay un *pathos* del concepto que inscribe en el cuerpo las marcas de su drama interno. El cuerpo, entonces, es una imagen de la presencia.
>
> Asimismo, hay una dimensión temporal que se pone en juego en todo esto. El teatro como presentación involucra una fragilidad inherente a su condición de presente. La repetición en escena está siempre sujeta a la variabilidad, de modo que su fijación resulta imposible. Esto abre el espacio escénico como el lugar donde las posibilidades se multiplican, pero están dispuestas en un orden de duración limitado. La singularidad, entonces, toma partido en el escenario.
>
> Ahora bien, como todo esto implica una salida del blindaje de la representación, es necesario que entendamos que la presencia, en su dimensión teatral, se modula en un cuerpo-imagen. El teatro comienza una experimentación sobre las posibilidades de un cuerpo; el escenario se convierte en un dispositivo de visibilidad de cuerpos. Pero como éstos no representan ya la forma de una identidad, el acto teatral se transforma en gesto. De este modo, estamos ante formas de aparición que son imágenes. Ellas tampoco portan el yugo de la ilustración de un discurso. Son, más bien, presencias temporales, gestos inacabados. Ante la dificultad de la representación mimética, el teatro se vuelve imagen.

Desde nuestro punto de vista, la imagen teatral es una imagen bifronte. Por un lado, muestra la cara de una imagen teatral del pensamiento; por el otro, el rostro de una imagen teatral poética. Ambas contienen las cuatro dimensiones que hemos expuesto anteriormente. La imagen teatral del pensamiento se involucra en una problematización del pensar en la procura de la creación de un escenario donde los conceptos no representan esencias, sino que efectúan acontecimientos; donde la representación se disloca para superar la subsunción del concepto a la identidad, en favor de la diferencia; donde la mirada conforma dispositivos de visibilidad que habilitan un encuentro político, en el que se aprecia el conflicto entre lo dominante y lo excluido; donde la presencia, final-

mente, esgrime una dimensión temporal en la que los cuerpos actúan y actualizan posibilidades. La imagen teatral poética, por su parte, especifica un devenir de las artes teatrales, en el que la teatralidad se configura como un modo de pensamiento sensible y amplía las posibilidades de la racionalidad; en el que la representación se desvincula de la *mimesis* en favor de la experimentación y la búsqueda de nuevos lenguajes escénicos, mayormente caracterizados por la hibridez; en el que la política se inscribe en el seno del teatro como una dimensión sensible que da cuenta de la posibilidad de crear otras formas de existencia; en el que la presencia reemplaza la representación y la teatralidad y nace bajo la potestad de un cuerpo y lo que éste puede. Por todo ello, entendemos que las dos caras de la imagen teatral son inescindibles y muestran sólo dos dimensiones de la misma imagen, lo cual permite comprender la alianza entre filosofía y teatro en una imbricación sin jerarquías.

Referencias

Alvarado Castillo, N. (2018). La doble escena: usos filosóficos del teatro y distinciones teatrales en la filosofía francesa contemporánea. *Universitas Philosophica*, 35 (71), 379-415. https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-71.deft

Badiou, A. (2005). Teatro y filosofía. En: *Imágenes y palabras: escritos sobre cine y teatro*. Buenos Aires: Manantial.

Badiou, A. (2014). *Elogio del teatro*. Buenos Aires: Nueva visión.

Badiou, A. (2015). *Rapsodia para el teatro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Chevallier, J-F. (2005). Teatro del presentar. *Cuadernos de investigación teatral*, 1, 176-185.

Chevallier, J-F. (2011). Fenomenología del presentar. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 13(1), 49-83.

Deleuze, G. (1992). L'Épuisé. En: Beckett, S. *Quad et autres pièces pour la télévision*, 58-99, Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2006). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (2013). *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós.

Deleuze, G. (2020). Un manifiesto de menos. En: Deleuze, G. y Bene. C. *Superposiciones*. Buenos Aires: Cactus.

Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.

Derrida, J. (2012). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
Didi-Huberman, G. (2007). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid: Cátedra.
Didi-Huberman, G. (2008). *El bailaor de soledades*. Valencia: Pre-Textos.
Foucault, M. (1994). La scène de la philosophie. En M. Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III : 1976-1979*, 571-595. Paris: Gallimard.
Foucault, M. (2005). Theatrum philosophicum. En M. Foucault y G. Deleuze, *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, 7-47. Barcelona: Anagrama.
Guénoun, D. (1997). *Le théâtre est-il nécessaire?* Paris: Circé.
Lehmann, H-T. (2013). *Teatro posdramático*. México D.F.: Paso de Gato/Cendeac.
Lyotard, J-F. (1981). *Dispositivos pulsionales*. Madrid: Fundamentos.
Nancy, J-L. (2013). *La partición de las artes*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
Proust, F. (1994). *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*. Paris: Les Éditions du Cerf.
Rancière, J. (2007). El teatro de las imágenes. En: A. Valdés (ed.). *La política de las imágenes*, 69-91. Santiago de Chile: Metales pesados.
Rancière, J. (2011). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
Rancière, J. (2012). *El desacuerdo. Política y filosofía.* Buenos Aires: Nueva Visión.
Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.
Sarrazac, J-P. (2017). *Poética do drama moderno: de Henrik Ibsen a Bernard-Marie Koltès*. São Paulo: Perspectiva.
Szondi, P. (2011). *Teoría del drama moderno (1880-1950). Tentativa sobre lo trágico*. Madrid: Dykinson.
Tackels, B. (2015). *Les écritures de plateau. État des lieux*. Paris: Les Solitaires intempestifs.

Reflexiones en torno a un paradigma ético: una lectura agambeniana del rostro

Hugo Martínez García
Universidad de Guanajuato
hugarciamartinez@gmail.com

Resumen: El objetivo del presente artículo consiste en ofrecer una interpretación del momento ético que Levinas llama "cara a cara" en tanto caso paradigmático de profanación. Se realiza una lectura de tres conceptos agambenianos: paradigma, singularidad cualsea y profanación. En función de las posibilidades analíticas de esta triada se realiza una interpretación de la ética levinasiana como un tipo de actividad paradigmática capaz de profanar –desactivar– los dispositivos biopolíticos de gobierno, principalmente en cuanto a la escisión social que generan. A la luz del paradigma ético aquí propuesto, se abre la posibilidad de restablecer un uso de la socialidad que se encuentra capturado por dispositivos biopolíticos. Así, el objetivo estriba en argumentar una vía analítica que abra posibilidades de comprensión en cuanto a la reivindicación de una dimensión social hoy menguada; se trata de restituir la relación cara a cara al uso común, desactivando los dispositivos que hacen de ella un mero momento subordinado al orden dado.

Palabras clave: profanación; Levinas; socialidad; biopolítica; singularidad cualsea.

Recibido: junio 8, 2023. **Revisado**: septiembre 14, 2023. **Aceptado**: septiembre 27, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.917
Devenires. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 47-83
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Reflections on an ethical paradigm: an Agambenian interpretation of the face to face

Hugo Martínez García
Universidad de Guanajuato
hugarciamartinez@gmail.com

Abstract: The aim of this article is to offer an interpretation of the ethical moment that Levinas calls "face to face" as a paradigmatic case of profanation. For this purpose, a reading of three Agambenian concepts is carried out: paradigm, whatever singularity and profanation. Based on the analytical possibilities this conceptual triad offers, Levinasian ethics is interpreted as a type of paradigmatic activity capable of deactivating the biopolitical devices of government, especially in terms of the social division that they generate. The latter opens up the possibility of restoring a use of sociality currently obstructed by biopolitical devices. Thus, the objective is to argue for an analytical path that opens possibilities of understanding a social dimension that is diminished today; to suggest a reinstantiation to common use of the face to face relationship, deactivating the devices that make it a mere moment subordinated to the given order.

Keywords: profanation; Levinas; sociality; biopolitics; whatever singularity.

Received: June 8, 2023. **Reviewed**: September 14, 2023. **Accepted**: September 27, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.917
Devenires. Year xxv, No. 49 (January-June 2024): 47-83
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Sed sólo vuestro rostro. Id al umbral.
No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades
o propiedades, no permanezcáis debajo de ellas,
sino id con ellas, en ellas, más allá de ellas.
Agamben

I. Introducción. Relevancia del problema en relación con lo biopolítico

Este trabajo realiza una lectura agambeniana de la ética fenomenológica de Levinas. La reunión de ambas filosofías ofrece un perfil analítico que, abocado a las relaciones de poder, permite plantear una posibilidad particular del ejercicio de resistencia. Así, la lectura de la ética levinasiana en tanto *profanación* abre la puerta a una singular forma de rebeldía frente al poder biopolítico. Desarrollar tal argumento es el objetivo de este trabajo.

Comprender tal profanación requiere el despliegue de los conceptos de *paradigma* y *singularidad cualsea*, así como de una caracterización general del quehacer biopolítico. La combinación de estos elementos permitirá una lectura agambeniana de la ética de Levinas. La justificación de éste –y otras propuestas análogas[1]– se identifica con la necesidad de encontrar formas de rebeldía ante el orden social contemporáneo que se despliega bajo la proliferación de un amplio espectro de pautas biopolíticas. Así, por "biopolítica" se comprende el hecho de la vida capturada en tanto objeto de lo político; es decir, se trata de un *bíos* subordinado –en todas sus dimensiones– a las estructuras del poder po-

[1] Frost (2014) analiza el pensamiento de ambos autores, aunque en un sentido distinto al aquí propuesto. En su postura puede encontrarse, por ejemplo, una crítica de Agamben desde la filosofía levinasiana (p. 230). No es el caso de este trabajo, donde se realiza una lectura agambeniana de la ética de Levinas.

lítico.[2] La generalidad de esta enunciación adquiere matices diversos que dan pie al desarrollo de distintas posturas teóricas; a tal respecto pueden encontrarse, por ejemplo, las propias de Foucault, Esposito o Agamben, entre otras (Salinas, 2014). Cada una de éstas problematiza mecanismos, tecnologías y perfiles distintos sobre la manera en que la vida –*bíos*– se ve sometida a estructuras de poder.

No obstante, para ilustrar de manera más precisa el modo en que la vida capturada es objeto de lo político, cabe recuperar el concepto agambeniano de *dispositivo*, de suerte que "llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes" (Agamben, 2014, p. 18). En ese sentido, la manera en que la vida (*bíos*) se torna presa de lo político es al hundirse –quedando acorralada– en la red de dispositivos que regulan y gestionan los comportamientos de los individuos. La evolución de esta gestión de la conducta da cuenta de una complejidad variada y abigarrada. No es sólo una dimensión de la vida (*bíos*) la que se ve regulada en su desarrollo, sino que la totalidad de ésta es susceptible de ser gobernada; en ese sentido, se concretan canalizaciones de la conducta en cuanto a decisiones y comportamientos laborales, académicos, de esparcimiento, de opinión política, etc. Resulta, pues, necesaria una demarcación que permita desarrollar el argumento aquí propuesto: se trata de una exploración cuyo objeto no es la totalidad del *bíos,* sino sólo uno de sus elementos fundamentales, a saber: la relación intersubjetiva (cara a cara). Es bajo tal señalamiento que la exposición de un paradigma ético de profanación adquiere su sentido pleno, pues se explora la reivindicación de la relación intersubjetiva hoy en día capturada por mecanismos biopolíticos. Se desarrolla, así, una vía teórica que plantea el rescate de la socialidad como forma de resistencia ante las estructuras de poder propias de nuestras sociedades contemporáneas. En esa dirección, y para comprender el sentido de la socialidad reivindi-

[2] Para Agamben, *bíos* significa vida cualificada y responde a un modo de vida particular (Agamben, 1998, p. 9). Aquí se asume tal concepción y se la interpreta como una vida que se resuelve en pautas de conducta impuestas por el orden dado.

cada, cabe ahora, como primer paso metodológico, abordar la categoría levinasiana de *rostro.*

2. El rostro levinasiano

Aproximarse, de manera breve, al significado del rostro que se desprende de la fenomenología levinasiana resulta una labor compleja. En dirección a sortear tal complejidad, parece metodológicamente adecuado introducir un contraste que permita expresar el sentido que la categoría expresa. De tal manera, cabe indicar, primero, que el rostro da cuenta de un tipo de experiencia ética *sui generis*, a cuyo estudio Lévinas consagró prácticamente toda su carrera. La ética levinasiana da cuenta de una forma de relación intersubjetiva que, de entrada, debe ser distinguida de aquella realizada al auspicio del horizonte del mundo. Para comprender el alcance de este contraste, es necesario reconocer que la convivencia interpersonal, en todas sus formas, resulta uno de los pilares que articulan el desarrollo del mundo de la vida; dicho de otra manera, el hecho de encontrarnos cara a cara, unos con otros, aparece como un momento inexorable de la cotidianidad. Más allá de la familiaridad con que tal convivencia fundamental pueda llevarse a cabo, Levinas acusa un excedente de sentido que la acompaña, y que, incluso, resulta principio estructural de la subjetividad. Comprender el sentido de tal excedencia es comprender el sentido de la categoría de rostro. En esa dirección, cabe tener en mente dos aspectos: 1) el primero de ellos tiene que ver con lo recién señalado arriba respecto de la relación intersubjetiva y su realización al interior del horizonte del mundo; 2) el segundo tiene que ver con el análisis fenomenológico como vía para revelar un momento ético en tanto ruptura de tal horizonte, es decir, en tanto excedencia.

En relación con el punto número uno, es preciso observar que las pautas de conducta que regulan la relación intersubjetiva en lo cotidiano obedecen a los dictados de un contexto y sus determinaciones particulares:

> En el mundo, al otro ciertamente no se lo trata como una cosa, pero no está jamás separado de las cosas. No sólo se lo aborda y está dado a través de su situación social, no es sólo que el respeto a la persona se manifieste mediante un respeto a sus derechos y a sus prerrogativas; *no es sólo que, siguiendo el ejemplo de las instalaciones que nos entregan las cosas, las instituciones nos pongan en relación con las personas, las colectividades, la historia y lo sobrenatural –el otro en el mundo es objeto ya por su mera vestimenta* (Levinas, 2006a, p. 46, cursivas mías).

Exhibir una forma de socialidad dependiente del contexto histórico-mundano en el que surge resulta un movimiento metodológico importante para el planteamiento levinasiano. Ciertamente, la referencia a un horizonte mundano[3] utilizada por Levinas deriva de un planteamiento ontológico, sobre todo, en su oposición a Heidegger (Urabayen, 2005, pp. 189-192). En tal marco, su argumentación recurre, frecuentemente, al uso de expresiones que dan cuenta de una atmósfera omniabarcante al interior de la cual toda singularidad será determinada, incluyendo la relación cara a cara. Tal es el caso de la metáfora de la luz, de los términos *ser*, *totalidad* o *esencia* (Levinas, 2003, p. 213); cada uno de ellos ocupa un lugar en la descripción levinasiana sobre los peligros que implica una totalización; a saber: la reducción de la alteridad –del Otro– al Mismo.

Pero ¿qué significa esta reducción? En consonancia con la cita recién hecha, implica que la relación intersubjetiva se efectuará siguiendo las pautas de conducta impuestas por el horizonte del mundo. Esto es: "Las relaciones sociales más delicadas se llevan a cabo guardando las formas; y salvaguardan las apariencias que prestan una vestidura de sinceridad a todos los equívocos y los vuelven mundanos. *Lo refractario a las formas se sustrae al mundo*" (Levinas, 2006a, p. 46). Este fragmento no sólo señala el modo de darse la socialidad dentro del horizonte mundano, sino que perfila la posibilidad de un momento reacio a su influjo. En ese sentido, la relación intersubjetiva que en su desarrollo refleja las formas del mundo, no agota las posibilidades de la subjetividad; por el contrario,

[3] Para Levinas, la comprensión del mundo responde a una perspectiva fenomenológica: el mundo es el horizonte de significación al interior del cual todo singular adquiere sentido. Esta manera levinasiana de comprender el mundo responde a las influencias de Husserl y de Heidegger: se trata de las síntesis intencionales que configuran el horizonte omniabarcante del ser (Levinas, 2006a, pp. 53-59).

a la base de tal intersubjetividad mundana late una forma originaria de relación cara a cara que Levinas llama ética, y describe fenomenológicamente a través de la categoría de rostro.

Antes de entrar de lleno al análisis de este tipo de experiencia, se precisa un comentario sobre el punto número dos indicado arriba: la metodología levinasiana y la lectura aquí propuesta. A tal respecto, debe recordarse que la producción filosófica de Levinas se despliega en dos dimensiones: fenomenología y judaísmo.[4] Si bien es cierto que existe una relación entre los dos ámbitos, un análisis de ella llevaría en otras direcciones. Por tal razón –y por la búsqueda del objetivo arriba indicado– este trabajo se apega al pensamiento meramente fenomenológico del lituano.

Ahora bien, después de este breve paréntesis, cabe recuperar el hilo del argumento a partir de la siguiente cuestión: si la relación intersubjetiva se ve dirigida por el mundo que le presta sentido, ¿en qué momento se realiza la experiencia ética del rostro? La respuesta tiene que ver con el objetivo del quehacer fenomenológico levinasiano, que no es otro sino la búsqueda y análisis de las capas más profundas de la conciencia. Dicho de otra manera: Levinas lleva su examen de la vida consciente más allá de lo que revelan las síntesis intencionales, y en ese movimiento explicita una dimensión originaria que no se deja describir bajo la correlación nóesis-nóema (Martínez, 2022, pp. 121-125); esto significa que la experiencia de la alteridad es irreductible a las síntesis operadas por el Mismo (Levinas, 2020, 215). Tal dimensión originaria se identifica con la experiencia ética del rostro.

De tal manera, la categoría de *rostro* –en Levinas– describe un tipo de experiencia ética *sui generis*. Su primera característica consiste en que no se identifica con la realización de ninguna síntesis operada por la conciencia. En ese sentido, da entrada a una dimensión de trascendencia

[4] Es importante indicar que el pensamiento levinasiano ha generado diversos tipos de análisis: Urabayen (2005), por ejemplo, analiza la relación entre fenomenología y judaísmo como fuente del pensamiento de Levinas; Chalier (2004) acentúa, principalmente, la vertiente judía del pensador. Estos ejercicios hacen grandes aportes al estudio del pensamiento levinasiano; sin embargo, este trabajo se adscribe a una lectura meramente fenomenológica del filósofo.

radical que pone en cuestión –e incluso rompe– el predominio de toda síntesis (Levinas, 2020, pp. 224-225). Lo anterior tiene implicaciones ontológicas notables en el siguiente sentido: para el planteamiento fenomenológico el rendimiento de síntesis intencionales resulta el apoyo de la experiencia del mundo; de tal manera, al introducir un elemento de trascendencia que pone en jaque tales síntesis, correlativamente, se señalan los límites del mundo y su sentido. Es importante tener en mente que, en este movimiento, el elemento disruptivo proviene precisamente de la alteridad. Es decir, se trata de la presencia del Otro (otra conciencia) cuya sola contigüidad motiva una afección radical sobre el ego que la sufre. De tal manera, es posible afirmar que el *rostro* levinasiano da cuenta de una experiencia social originaria que excede el horizonte de sentido del mundo y las síntesis que lo configuran.

Para los fines de este trabajo resulta importante considerar la dimensión disruptiva con que se presenta el rostro del Otro; se trata, como se verá, de una manera de profanar las pautas sociales de un horizonte para abrir nuevas posibilidades de configuración. Pero es cierto que la epifanía del rostro no se agota en lo dicho. Es necesario señalar, de manera breve, que la ruptura del horizonte mundano a través del cara a cara se realiza como asimétrica: puesto que el encuentro con el Otro cuestiona las síntesis constituyentes del mundo, la relación con el rostro no se realiza sobre plataforma alguna (Levinas, 2003, p. 212), y, en ese sentido, no apela a ninguna forma de reciprocidad.[5] Levinas indica que, en la experiencia ética, la trascendencia del *alter* proviene de una dimensión de altura, lo que da contenido a la afirmación de que el Bien se encuentra más allá del orden del ser (Levinas, 2020, pp.109-110; 2003, p. 213). Esta afirmación no sólo es otra manera de señalar los límites del mundo dado, sino que, además, prefigura ya una dirección propiamente ética. De tal manera, la afección radical que acompaña la epifanía del rostro abre un espacio ético en el que la bondad, la responsabilidad, la justicia y el lenguaje laten como posibilidades ajenas al orden del mundo a disposición.

[5] Si la relación con el rostro fuera recíproca, implicaría su pertenencia a un horizonte dado de antemano, por lo que no habría ruptura con las pautas de éste.

En ese sentido, cabe indicar que la responsabilidad da cuenta de la inexorabilidad con que el destino del Otro se teje con el mío; lo que significa que cualquier toma de posición de mi parte es una inmediata respuesta a la presencia del rostro. Es importante acentuar que la responsabilidad levinasiana –al no depender del horizonte mundano que pone en cuestión– se realiza en una dimensión de trascendencia, es decir, ajena al orden dado (Levinas, 2020, pp. 219-224). Lo mismo ocurre con el lenguaje que esta forma de socialidad originaria instaura: "El lenguaje cumple una relación entre términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se ab-suelven de la relación, o permanecen ab-solutos en la relación. *El lenguaje se define quizá como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia* (Levinas, 2020, p. 216, cursivas mías).

En función de lo anterior, es posible reconocer que la afección introducida por el *rostro* incluye diferentes ámbitos. La responsabilidad, el lenguaje y la bondad son algunas de ellas y pueden encontrarse en diferentes momentos del análisis levinasiano. Sin embargo, la complejidad del encuentro con la alteridad no se agota en éstas. Otra de las dimensiones más importantes que acompañan al encuentro ético es la justicia. Correlativamente con lo dicho, tiene que ver con la dimensión de trascendencia que abre el rostro y un perfil en que el ser (Mismo) encuentra su justificación en la alteridad: "Cuestión del sentido del *ser* –no la ontología de la comprensión de este verbo extraordinario, sino la ética de su justicia. […] No se trata de preguntar por qué el ser en lugar de la nada, sino de cómo se justifica el ser"[6] (Levinas, 1998, p. 108, traducción mía).

Para cerrar este apartado sólo resta indicar que la epifanía del rostro desborda los elementos aquí mencionados, e invita a un análisis detallado de cada una de sus dimensiones. Sin embargo, hacer tal llevaría en otras direcciones el argumento de este trabajo. En ese sentido, es importante acentuar, sobre todo, la capacidad de ruptura que acompaña

[6] "Question du sens de l'être – non pas l'ontologie de la compréhension de ce verbe extraordinaire, mais l'éthique de sa justice. […] Non pas: pourquoi l'être plutôt que rien, mais comment l'être se justifie" (Levinas, 1998, p. 109).

la aparición de la alteridad a través de su expresión en el rostro, pues en ello se resuelve su carácter profanatorio. Cabe añadir que no sólo Levinas ha advertido el potencial de esta experiencia; Agamben, por su parte, ha realizado análisis valiosos al respecto llevándolos en otras direcciones y vinculándolos con el problema biopolítico. A continuación, se aborda el problema desde la metodología del pensador italiano.

3. Paradigma

Lo primero que hay que reconocer es que ambos pensadores tuvieron noticia uno del otro. El propio Agamben da cuenta de un encuentro cara a cara en el marco de las lecciones bíblicas que Levinas impartía los sábados por la mañana (Agamben, 2017, p. 339); una réplica de este encuentro se narra con más detalles en Malka (2006, pp. 136-137).[7] A tal respecto resulta notable la figura de Heidegger como núcleo de la interacción, sin duda, debido al lugar que desempeñó en la formación de ambos autores. Al haber sido mentor de los dos, es posible reconocer su impronta tanto en la filosofía de Levinas como la de Agamben, aunque ello responde a modos distintos en cuanto a la manera de percibir al maestro. No obstante, existen diferencias más profundas en el corazón de sus respectivos ejercicios filosóficos.

[7] Salomón Malka documenta este encuentro directo entre Agamben y Levinas. El acercamiento habría tenido lugar en los años ochenta a partir de la visita de Agamben a la lección bíblica sabatina que Levinas impartía por la mañana. Al final de la lección se habría dado una discusión en la que surgió el nombre del antiguo maestro de ambos: Heidegger. Agamben, quien había asistido al seminario de *Le Thor*, indicaba haber reconocido en Heidegger a un hombre dulce. Por su parte, Levinas, quien había conocido a Heidegger en la década de los veinte, decía haber reconocido en aquellos días a un hombre duro. Sobre este encuentro Malka (2006) indica que Agamben expresó a Jaques Rolland: "¡Hay que decir que la derrota había pasado por ahí!" (pp. 136-137). Sin saber a qué derrota se refería Agamben –de Levinas o de Heidegger– es posible advertir de este encuentro que ambos filósofos se conocieron personalmente. A pesar de que en la obra del filósofo italiano es posible encontrar referencias dispersas e interpretaciones personales sobre la filosofía de Levinas, el caso contrario no ocurre; sin embargo, y a pesar de esta lectura unilateral, este trabajo busca reunir ambas posturas para proponer un paradigma ético de profanación.

Por una parte, el pensamiento de Agamben responde a lo que él mismo llama *método paradigmático* y, por otra, la filosofía levinasiana se desarrolla como un ejercicio fenomenológico (Martínez, 2022). Cabe señalar que, vistas superficialmente, pareciera no haber eslabones entre ambas filosofías, sin embargo, al leerlas a la luz de la problemática biopolítica aparece tanto un vínculo entre ellas como una nueva perspectiva de análisis; para comprenderla, es necesario considerar sus correspondientes estilos filosóficos. En esa dirección, se introduce aquí el concepto de *paradigma*, pues en función de su influencia se interpretará el quehacer ético levinasiano. Se trata de un concepto nuclear en el desarrollo del pensamiento agambeniano; su análisis es denso y abstracto, sin embargo, su impronta es patente en tratamientos más concretos, como se verá más adelante.

Este concepto se identifica con una forma de conocimiento de carácter analógico. Esta proposición no significa más que, en el caso de considerar un conjunto cualquiera, el conocimiento que de él se pueda tener no obedece a un esquema deductivo –que va de lo universal a lo singular–, ni inductivo –que va de lo singular a lo universal[8]–; por el contrario, en cuanto a lo que un movimiento analógico refiere, es importante apuntar un tipo de dinámica peculiar que va de lo singular a lo singular (Agamben, 2010, pp. 40-41). Lo anterior quiere decir que, en el acto productor de conocimiento, las proposiciones referidas a algún objeto no asumen la preexistencia de ningún conjunto al cual dicho objeto perteneciera de antemano (como en la inducción o deducción), sino que, por el contrario, la relación que el *analogon* –el singular o ejemplo concreto– entabla con otro de su misma especie deriva en el movimiento constituyente de un nuevo conjunto (Agamben, 2010, pp. 22-23). Esto es una producción de conocimiento anclada en la relación que un singular establece con sus pares, y que deviene en la creación de

[8] "Mientras la inducción procede, entonces, de lo particular a lo universal y la deducción de lo universal a lo particular, lo que define al paradigma es una tercera y paradójica especie de movimiento, que va de lo particular a lo particular. El ejemplo constituye una forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular, sino que permanece en el plano de este último" (Agamben, 2010, p. 24-25).

un nuevo conglomerado significativo del cual los singulares en cuestión forman parte.[9]

Esta situación significa que el paradigma –en lugar de remitirse a la influencia de un conjunto preestablecido– remite al singular con quien comparte contigüidad (Agamben, 2010, p. 29); tal relación, de singular a singular, da cuenta de un proceso en el que la relación entablada entre el *analogon*[10] y las singularidades contiguas tiene como efecto la constitución de un nuevo horizonte de significatividad. Cabe acentuar el carácter constituyente del método paradigmático en tanto que –al crear un nuevo conjunto– también abre un campo de problemas y situaciones que permanecerían ocultos si sólo se presupusiera la preexistencia de algún orden previo (Castro, 2008, pp. 128-129).

Lo anterior incluye otras consecuencias y particularidades. Una de las más importantes radica en que, al no asumirse la preexistencia de algún conjunto como base del quehacer teórico, tampoco se presupone la operación de principios u orígenes no demostrados. Esto se traduce en una forma de superación del problema de lo originario en tanto que cualquier singularidad adquiere el carácter de principio en potencia. Dicho de otra manera, la posibilidad de producir conocimiento analógico se objetiva en cualquier fenómeno singular concreto y su descripción, sin necesidad de remitirlo a ningún presupuesto[11] (Agamben, 2010, p. 36).

[9] Es importante tener presente la dimensión constituyente del paradigma en tanto, en función de él, se construye un nuevo conjunto. Más adelante, esta cualidad fungirá como uno de los eslabones entre el pensamiento levinasiano y agambeniano. En el mismo sentido, refiriéndose a la filosofía de Foucault leída como un ejercicio paradigmático, Agamben afirma: "[…] todos estos fenómenos históricos singulares son tratados –y esto constituye la especificidad de la investigación de Foucault con respecto a la historiografía– como paradigmas que, al mismo tiempo que deciden un contexto problemático más amplio, *lo constituyen y lo vuelven inteligible*" (Agamben, 2010, pp. 20-21, cursivas mías).

[10] A lo largo del trabajo los términos *analogon* y *paradigma* son utilizados como sinónimos y señalan una instancia concreta considerada en tanto ejemplo, así como sus implicaciones epistemológicas.

[11] "El fenómeno, expuesto en medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma. Y éste, con respecto a los fenómenos, no es un presupuesto (una «hipótesis»): como «principio no presupuesto», no está ni en el pasado ni en el presente, sino en su constelación ejemplar" (Agamben, 2010, p. 36).

Para cerrar esta caracterización del movimiento paradigmático debe ponerse especial atención en que se trata de un acto de inteligibilidad que, al constituir un nuevo conjunto en función de un paradigma ejemplar, abre un campo de posibilidades analíticas nuevo que trasciende el horizonte de lo preestablecido (Agamben, 2010, p. 32).[12] La manera en que se abre este nuevo campo de posibilidades es gracias a la estructura del paradigma, que se concreta a través de una compleja relación entre dos polos, cuya interacción se realiza en virtud de tensiones, indeterminaciones y ambigüedades que –en el afán de ser comprendidas– motivan la constitución de un nuevo horizonte de inteligibilidad. Es importante añadir que este acto de inteligibilidad no debe concebirse en función de un raciocinio dicotómico. Si bien el método paradigmático opera y se concreta a través de la operación de bipolaridades, la relación de los polos implicados no es determinante ni unívoca, como, por otra parte, sí ocurre en una dicotomía. Por el contrario, la dinámica del movimiento analógico –como se ha indicado– abre una dimensión de indeterminación entre los dos polos relacionados, de suerte que en tal espacio de equivocidad aparecen nuevos fenómenos susceptibles de análisis y que no son reductibles a un campo de estudio dicotómico y la oposición que lo define[13] (Agamben, 2010, p. 26). Es importante acentuar esto último, pues más adelante será uno de los eslabones que permitirá interpretar la ética levinasiana en tanto paradigma ético.

4. Singularidad cualsea

La exposición del método paradigmático se realiza en *Signatura rerum*. A pesar de ser una obra de madurez, es necesario reconocer que ya se

[12] "Pero, de esta manera, según el significado etimológico del término griego, el ejemplo muestra junto a sí (*para-deíknymi*) su propia inteligibilidad y, a su vez, la de la clase que constituye (Agamben, 2010, p. 32).

[13] "La analogía interviene, pues, en las dicotomías lógicas (particular/universal; forma/contenido; legalidad/ejemplaridad, etc.) no para componerlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares, en el cual, del mismo modo en que ocurre en un campo electromagnético, éstas pierden su identidad sustancial" (Agamben, 2010, p. 26).

encuentran indicios de los problemas que aborda en trabajos anteriores. A tal respecto aquí se considera el concepto de *singularidad cualsea* –analizado en *La comunidad que viene*–, puesto que a partir del mismo se explora el rol constituyente del paradigma a través del papel que toda singularidad cumple (Castro, 2008, p. 129), tanto en la producción de conocimiento como de un orden alterno. Así, es preciso recuperar la idea con la que termina el apartado previo, a saber, que el *paradigma* abre una dimensión de indeterminación y de análisis entre dos polos. En ese sentido, se trata de estudiar el paradigma de esta forma de singularidad, así como el horizonte de problemas que surge a raíz de tal estudio. En dirección a responder estas cuestiones, recuérdese que el campo de observación abierto por el paradigma surge de una bipolaridad no dicotómica; es decir, sus elementos no deben definirse por una oposición excluyente, sino que abren un campo de posibilidades no definido de antemano y aún por constituir. De tal manera, cabe preguntar ¿cuáles son los dos polos que abren el campo de análisis propio de la singularidad cualsea?[14]

La respuesta que Agamben da señala una compleja tensión entre universalidad y particularidad:[15] esto significa que la singularidad cualsea no puede ser comprendida a través de una referencia unívoca a uno solo de estos polos, ni tampoco a través de la oposición dicotómica que existe entre los mismos; por el contrario, la naturaleza de la singularidad cualsea se expresará en el campo de tensiones, dinámicas y procesos que

[14] En este caso, el objetivo es analizar los polos correlativos que abren el campo de análisis de la singularidad cualsea. Existen, sin embargo, otros ejemplos de esta metodología dentro del pensamiento agambeniano; por ejemplo, las descripciones del *Homo Sacer* (Agamben, 1998) y del *Sonderkommando* (Agamben, 2005b) obedecen a bipolaridades que descubren fenómenos y problemas a partir de un análisis paradigmático.

[15] Agamben apunta esta situación en diferentes momentos, por ejemplo: "Con ello, la singularidad se desprende del falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad del universal. Pues lo inteligible, según la bella expresión de Gerson, no es ni el universal ni el individuo en cuanto comprendido en una serie, sino la singularidad en cuanto «singularidad cualsea»" (Agamben, 1996, p. 9); "Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, *muestra* su singularidad" (p. 13); "*Común y propio, género e individuo son únicamente las dos vertientes que se precipitan a los lados de la cima del cualsea*" (p. 19).

se abre entre universalidad y particularidad al margen de una mera dicotomía. Como es característico de su metodología, Agamben recurre al análisis de varios tipos de documentos –históricos, filosóficos, literarios, religiosos, etc.–, para ilustrar la compleja dialéctica entre universalidad y particularidad que resultará anclaje en el advenimiento de la singularidad cualsea. A riesgo de simplificar en exceso la densa argumentación agambeniana, se trata de señalar que el cualsea[16] no se reduce a un universal que represente y dé cuenta de la totalidad de las singularidades en abstracto; pero tampoco se identifica con un particular que no guarde relación o resulte ajeno a toda forma de universalidad. Se trata, más bien, de la apertura de un campo de tensiones anclado en la naturaleza del ser cualsea. El estudio de este espacio se aborda en función de lo que Agamben llama conocimiento analógico, al cual se accede, como se ha visto en el apartado previo, a través del análisis de un paradigma (Agamben, 1996, pp. 13-14).

Sin embargo, ¿de dónde surge la necesidad de estudiar la órbita entre universalidad y particularidad que abre la singularidad cualsea?; es decir, de estudiar su paradigma. Responder esto requiere la consideración de un problema más general que permita ubicar su justo lugar y función filosófica; y, al mismo tiempo, da entrada a un problema político que se traduce en la posibilidad de configurar una forma de comunidad como momento de resistencia ante dinámicas de poder.[17] Las particularidades de esta comunidad guardan una estrecha relación con la estructura de la singularidad cualsea, y es en este sentido que se precisa su análisis paradigmático. Éste implica que la consideración del cualsea remite a un espacio de indeterminación entre dos polos; dicho de otra manera,

[16] A lo largo del trabajo se usan los términos *cualsea*, *singularidad* y *ser cualsea* como sinónimos.

[17] Es cierto que en *La comunidad que viene* no se establece una relación explícita entre esta forma de comunidad y un análisis biopolítico, sin embargo, a raíz de los eslabones que se encuentran entre la singularidad cualsea y el concepto de profanación, este trabajo propone tal interpretación. Por otra parte, considerando que gran parte de la producción agambeniana orbita en torno de la problemática biopolítica, resultaría inverosímil que la dimensión política que Agamben acusa en esta obra temprana no guarde relación alguna con su producción más reciente.

al no ser definido por una propiedad común –es decir, universal– ni por una cualidad única –es decir, particular–, la singularidad cualsea no pertenece a ninguna de estas dos dimensiones, pues no hay ningún predicado universal ni tampoco particular que la personifique. Esta situación indica el carácter *sui generis* que corresponde a la comunidad fundada en esta forma de singularidad, ya que, si ésta no remite a predicados universales ni particulares, entonces ¿cómo podría un individuo singular dar cuenta de su pertenencia a esta forma de colectividad? Lo anterior significa que la estructura de la comunidad que viene requiere que el individuo se realice bajo la imposibilidad de pertenecer a ella en función de la ostentación de un predicado;[18] debe decirse, además, que la singularidad cualsea guarda relación con esta forma de comunidad, no a partir de algún corpus de cualidades que definan su identidad, sino por el hecho de que ella, y sus congéneres, concretan el acontecimiento de la pertenencia misma; es decir, se realizan como la posibilidad misma de pertenecer (Agamben, 1996, p. 42; pp. 52-54). La apertura de tal posibilidad se identifica con el espacio de indeterminación y ambigüedad que se agita entre los polos universal-particular, propios del paradigma del cualsea. Dicho de otra manera, la posibilidad de pertenecer no se expresa en predicados de índole universal ni particular; por el contrario, remite a una situación en la que sólo late la posibilidad –en tanto tal– de emitir un predicado y, por ende, de constituir un conjunto identitario al cual pertenecer.

Ahora bien, de lo anterior se colige una potencialidad que resulta definitoria para la singularidad cualsea*:* es decir, si ha de ser concebida existiendo a caballo entre lo universal y lo particular, cabe implicar que su individuación no se da en función de su pertenencia a tal o cual conjunto y las características que lo definen; es decir, su individuación no está determinada por su pertenecer concretado en acto, sino, más bien,

[18] Por ejemplo: yo soy mexicano; tú eres mexicano. Ambas oraciones dan cuenta de la primera y segunda persona del singular como miembros pertenecientes al conjunto de los mexicanos; esto es posible porque a ambas personas se les asocia con el predicado "ser mexicano". Se trata aquí, sin embargo, de explorar la posibilidad de una pertenencia al margen de todo predicado; es decir, un colectivo fuera de toda identidad, o de la constitución de una identidad *sui generis*.

por su posibilidad de hacerlo. Dicho de otra manera, la estructura de la singularidad cualsea apunta a aquella dimensión de indeterminación en la cual lo único patente es la posibilidad de construir un nuevo conjunto (u orden) al cual pertenecer.[19] El objetivo es explicitar que las condiciones de toda pertenencia se encuentran ancladas en una forma particular de singularidad que remite a los singulares contiguos y no a un orden preestablecido, por lo tanto, habitan la posibilidad de constituir un nuevo horizonte de significación (Agamben, 1996, p. 42). Esta descripción del ser cualsea descubre y acentúa uno de sus perfiles más importantes, a saber, el que tiene que ver con la apropiación de toda potencia. Si bien no existe una cualidad definitoria a través de la cual afirmar que el cualsea pertenece a algún conjunto, sí es posible decir que, por su estructura, la posibilidad de pertenecer –la pertenencia misma– se concreta como su individuación. Así, la ausencia de contenidos definitorios propia de esta forma de singularidad es su individuación misma, de suerte que, como efecto, se construye un horizonte de posibilidades –es decir, un *umbral*– del que brota todo conjunto (Agamben, 1996, pp. 22-23).

Es precisamente este punto el que debe considerarse respecto del problema político arriba indicado; a saber, el de una comunidad capaz de sortear estructuras de poder y dominación. En ese sentido, si la singularidad cualsea no se define por su pertenencia a conjunto u orden dado y, por el contrario, en ella descansa la posibilidad de constituir todo conjunto o configuración, debe asumirse, también, que el cualsea concreta el horizonte de posibilidades del que nace todo sentido o significatividad. Estas consecuencias se relacionan con el mencionado problema político a partir de la siguiente cuestión: si los dispositivos biopolíticos operan en función de la constitución de identidades (subjetividades), ¿cómo configurar un sujeto que no se conciba como perteneciente al régimen de orden dado?; es decir, que no se identifique con él, sino que realice la

[19] Nótese el parangón de cara a la estructura del paradigma: "*Estas singularidades, sin embargo, comunican sólo en el espacio vacío del ejemplo*, sin estar ligadas por propiedad alguna común, por identidad alguna. Están expropiadas de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma, del signo ε, *Tricksters* o haraganes, ayudantes o *toons*, esos son los ejemplares de la comunidad que viene" (Agamben, 1996, p. 14, cursivas mías, salvo los términos en inglés).

posibilidad de pertenencia propia del cualsea. De tal manera, el problema relativo a un orden de dominación encuentra contestación en una comunidad que no define su identidad en función de su pertenencia a estructuras de poder preestablecidas de antemano, sino que –de manera libre– habita el espacio de posibilidades ajeno a toda pre-configuración, y del que manaría un mundo alterno (Agamben, 1996, pp. 22-23).

Así pues, cabe decir que el ser cualsea se identifica con la dimensión de posibilidades que flota y pulula alrededor de una singularidad concreta. De lo anterior se infiere que la comunidad –el sentido de conjunto, o del mundo– que de ella brota no es el que se encuentra en la inmediatez del entorno, lo que, sin embargo, lleva a preguntar: si una singularidad se halla inmersa en el mundo dado, ¿cómo puede distanciarse de él para abrir el horizonte de posibilidades propio del ser cualsea?

5. Profanación

Para responder a la pregunta con que termina el apartado previo se precisa considerar la cuestión política que enmarca este trabajo: ante el hecho biopolítico surge la necesidad de plantear y analizar formas de resistencia. En *La comunidad que viene* –y en relación con el ser cualsea– Agamben ofrece un análisis interesante con respecto a este problema. En un par de parágrafos apunta que el capitalismo se identifica con un orden social del espectáculo (Agamben, 1996, pp. 50-56); esto significa que todo lo vivido en él, toda experiencia que se realiza al interior de sus estructuras, lo hace bajo el dictado de una forma de separación. Dicho de otra manera, el sujeto que desarrolla su vida al abrigo de un orden capitalista tiene vivencias cuyo sentido no es el resultado de su propio rendimiento creador, por el contrario, todo lo vivido se da a través de una mediación de imágenes y representaciones pre-dadas que perpetúan las estructuras propias del capitalismo (Agamben, 1996, p. 35). Se trata de una forma de captura en la que el individuo se ve rodeado por una red de significados –instituciones, símbolos, sistemas de creencias, prácticas, etc. – que determinan y gestionan su vida según las pautas del mercado. La consecuencia es la

constitución de una identidad que –afín a las estructuras biopolíticas del capitalismo– se desenvuelve bajo un distanciamiento y separación de cara a la experiencia.[20]

Pero ¿qué significa esta separación? y, concretamente, ¿cómo ocurre? En relación con ello, Agamben acentúa una de las cualidades más criticadas del orden capitalista, a saber, su capacidad de construir situaciones de alienación; cabe añadir, sin embargo, que no acusa solamente la enajenación de la fuerza de trabajo, ya tantas veces considerada blanco de la actividad crítica; señala, principalmente, una forma de desposesión operante en el corazón mismo del orden capitalista y que tiene que ver con la expropiación de la naturaleza lingüística de lo humano. Es decir, a raíz de las diferentes mediaciones capitalistas (medios de comunicación, instituciones, pautas de conducta, programas económicos, programas educativos, etc.), el uso del lenguaje como tal es separado y colocado en una esfera autónoma. Dicho de otra manera, el capitalismo expropia la dimensión lingüística de lo humano y, al mismo tiempo, apresa las posibilidades de experiencia alterna que anidan[21] en ella. Esto no significa la inexistencia de las diferentes articulaciones lingüísticas que se actualizan en la cotidianidad; se trata de indicar, más bien, que tales actualizaciones se hallan subordinadas a un orden preestablecido que coincide con el modo de vida capitalista y las configuraciones significativas que lo sustentan; en tal dinámica consiste la expropiación de lo lingüístico. Este

[20] Basándose en los análisis de Guy Debord, Agamben señala: "El capitalismo en su forma última […] se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos, en la que todo lo que era directamente vivido se aleja en una representación" (Agamben, 1996, p. 50); y más adelante añade: "[…] el espectáculo no es más que la pura forma de la separación: donde el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes se han convertido en reales, la potencia práctica del hombre se separa de sí misma y se presenta como un mundo en sí" (Agamben, 1996, p. 50). La manera de concretar esta separación es a través de una red de dispositivos, es decir, a través de una subjetivación constituyente de una identidad particular, la propia del orden de mercado (*cf.* apartado I).

[21] "Esto significa que el análisis marxista viene integrado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que se quiera dar al proceso que domina hoy la historia mundial) no se dirigía sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también y sobre todo a la *alienación del lenguaje mismo, de la misma naturaleza-lingüístico comunicativa del hombre, de aquel logos en el que un fragmento de Heráclito identifica lo común*" (Agamben, 1996, p. 51, cursivas mías).

movimiento es descrito como la imposibilidad de *usar* todo aquello que ha sido expropiado por la mediación capitalista (Agamben, 2005a, pp. 106-107); con respecto a ello aquí se plantea, precisamente, la posibilidad de recuperar el uso del lenguaje –es decir, reapropiarse de él–, no para decir y repetir lo ya dicho en el orden de mercado contemporáneo, sino para articular un orden alterno a éste. Se trata, en última instancia, de recuperar la capacidad creativa del lenguaje al margen de su utilidad para el capitalismo, y de todo orden preestablecido.

Esta matriz de ideas encuentra su extensión –entre otros lugares– en *Elogio de la profanación* (Agamben, 2005a). Tal ensayo ofrece un análisis paradigmático que permite abordar una dimensión de problemas afines a lo recién señalado; el pretexto es el par polar sagrado/profano. Se analiza la posibilidad de recuperar el uso de lo que ha sido separado o expropiado; es decir, para el interés de este trabajo, se examina la reapropiación de la dimensión lingüística de lo humano, así como las posibilidades de configuración y creación en ella latentes. Para comprenderlo, cabe ahondar un poco en cuanto al modo de concretarse la separación capitalista mencionada. En ese sentido, es necesario reconocer que la forma contemporánea del capitalismo –el neoliberalismo– se realiza como un horizonte omniabarcante que impacta la totalidad de la vida de los individuos a través del consumo; y es a causa de tal alcance que se trata de una cuestión biopolítica:

> Y como en la mercancía la separación es inherente a la forma misma del objeto, que se escinde en valor de uso y valor de cambio y se transforma en un fetiche inaprensible, así ahora todo lo que es actuado, producido y vivido —incluso el cuerpo humano, incluso la sexualidad, incluso el lenguaje— *son divididos de sí mismos y desplazados en una esfera separada que ya no define alguna división sustancial y en la cual cada uso se vuelve duraderamente imposible*. Esta esfera es el consumo (Agamben, 2005a, p. 107, cursivas mías).

Esta cita ilustra cómo la expropiación operada por el capitalismo –al convertir todo lo real en mercancía– no sólo perjudica la función lingüística de lo humano, sino que impacta la totalidad de las dimensiones de la vida. Este hecho significa que el ordenamiento capitalista tiene

como consecuencia la generación de procesos constantes de separación, en los que cada actividad humana se realiza subordinada al mercado y, por lo tanto, como ajena a sí misma.[22]

La manera de resistir ante esta cuestión biopolítica se realiza en la reunión con aquello que ha sido separado y que –en este trabajo– tiene que ver con la reapropiación del *uso* del lenguaje. Así pues, cabe preguntar: ¿cómo se contrarresta la separación capitalista en cuanto al uso de la dimensión lingüística de lo humano? Para responder a esta cuestión, es necesario considerar que la lectura agambeniana sobre el capitalismo descubre que, en su núcleo, operan estructuras de raíz religiosa (Agamben, 2005a, pp. 105-107). En ese sentido, la forma de la separación no obedece a un fenómeno meramente económico, sino que remite a la preexistencia de relaciones de poder concretadas por los dispositivos mencionados arriba: sagrado/profano. De este modo, la separación operada por el capitalismo encuentra su explicación en la dinámica religiosa de lo sagrado; esto es: "Sagradas y religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas en servidumbre" (Agamben, 2005a, p. 97).

Dicho de otra manera, sagrado es aquello cuyo uso común no resulta asequible o de acceso inmediato, pues ha sido separado en una dimensión foránea que impide su manipulación.[23] Así pues, la impronta de lo sagrado –y la separación que implica– opera en el corazón del

[22] "Podremos decir, entonces, que el capitalismo, llevando al extremo una tendencia ya presente en la historia del cristianismo, generaliza y absolutiza en cada ámbito la estructura de la separación que define la religión" (Agamben, 2005a, p. 106). Hernández (2022) realiza un análisis de la separación a través de la figura del *museo*, lo que resulta otra de las vías de análisis agambeniano sobre el capitalismo.

[23] "Es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso" (Agamben, 2005a, p. 98, cursivas mías). Es importante acentuar que el uso que intenta recuperar responde a lo común, es decir, refiere a lo colectivo o comunitario. Más adelante, al abordar el sentido del *uso* y su relación con la dimensión lingüística, este aspecto se verá con mayor claridad.

sistema capitalista; pero ¿cómo sería posible desarticular tal separación? La respuesta remite a la función paradigmática de pares polares; en ese sentido, la profanación aparece como el polo contrario de lo sagrado que, en una dirección opuesta, permitirá reivindicar el ejercicio de un uso común: "Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, *que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular*" (Agamben, 2005a, p. 99, cursivas mías).

Ahora bien, explicitar la estructura de lo sagrado que interviene en el centro mismo del capitalismo es un problema político, por lo tanto, la operación opuesta –la profanación– resulta igualmente una reivindicación de naturaleza política. Cabe añadir que las instancias que realizan tal ejercicio de profanación resultan variadas e, incluso, pueden traducirse en una red de contradispositivos; sin embargo, este trabajo se centra sólo en el análisis de una forma de profanación y su relación con el ejercicio ético. Para comprenderlo es preciso detenerse en las características del acto profanatorio, de suerte que cabe reiterar que su realización se identifica con la reapropiación de una forma de uso.[24] Dicho de otra manera, la separación provocada por el ordenamiento social capitalista se verá desmentida por la facultad de usar aquello que –debido a la red de dispositivos biopolíticos– resultaba distante y ajeno.

Ahora bien, para comprender el modo de darse el acto profanatorio –es decir, la restitución del uso común– es necesario considerar con mayor detalle la estructura de lo sagrado. Agamben indica que lo sagrado es el resultado de dos operaciones conjuntas: mito y rito. Estos elementos, en su enlazamiento coordinado, realizan la separación propia de la religión y, según lo señalado, también del orden capitalista (Agamben, 2005a, p. 100). Para vislumbrar en qué sentido, considérense los siguientes ejemplos: con respecto al fenómeno religioso téngase en cuenta el caso del matrimonio dentro de la tradición cristiana; su ceremonia responde a una dinámica que se concreta a través de un régimen de mitos y ritos. De tal manera, se encuentra una construcción narrativa y un

[24] "El pasaje de lo sagrado a lo profano puede, de hecho, darse también a través de un uso (o, más bien, un reuso) completamente incongruente de lo sagrado" (Agamben, 2005a, p. 99).

sistema de símbolos que justifican y enmarcan la unión entre dos personas; por ejemplo, y entre otros documentos, el Evangelio de Mateo señala que la unión matrimonial debe darse entre hombre y mujer, que serán una sola carne y que lo unido por Dios no será separado por el hombre (19: 4-6). Esta mítica –o justificación narrativa– trabaja enlazada con un régimen de ritos o prácticas que la concretan y actualizan de maneras diversas. En el caso concreto de la ceremonia de matrimonio, esto resulta evidente puesto que se ejecuta bajo símbolos alimentados por la tradición cristiana, y que, posteriormente, se extenderán a otras dimensiones teniendo como finalidad el establecimiento de pautas de conducta como la fidelidad o la renovación de los votos, entre varias otras. Se trata, en este caso, de indicar que la mítica cristiana junto a los ritos y prácticas que la concretan prefiguran un horizonte en el cual el fenómeno del matrimonio es buscado como una finalidad que se comprende de una sola y única manera y, por lo tanto, es separado a una dimensión ajena que no permite hacer de él ningún uso distinto.[25] La unión entre dos personas es, de esta manera, distanciada y expropiada, de suerte que no se puede acceder a ella más que a través del filtro provisto por el mito y el rito cristianos; su utilización creativa queda vedada.

El esquema anterior se encuentra también en el capitalismo y, marcadamente, en su expresión neoliberal contemporánea. En él operan mitos (narrativas) y ritos (prácticas) que, de la misma manera que en la religión, constituyen horizontes de significatividad que capturan y separan diversas dimensiones de la vida impidiendo su *uso*; es decir, impiden su configuración al margen de los esquemas biopolíticos contemporáneos. Como ejemplo, considérese la figura del empresario de sí mismo. Ésta remite a un mito –o narrativa justificativa– muy particular que surge de la reinterpretación que el pensamiento neoliberal realiza respecto del mercado. En ella se afirma que, al interior de un

[25] No se trata, aquí, de ninguna crítica a la ceremonia matrimonial de matriz cristiana ni sus valores. Sólo se usa el ejemplo para ilustrar el modo en que mito y rito prefiguran un horizonte de significatividad que regula la práctica matrimonial y, por lo tanto, excluye otras posibles configuraciones de la unión de pareja; es decir, se inhabilitan otros usos posibles del fenómeno.

orden mercantil incierto, el agente económico debe desarrollar el cúmulo de facultades *ad hoc* que le permitirán gestionarse como capital y, así, triunfar en el juego competitivo (Laval y Dardot, 2013, pp. 133-136). Esta narrativa puede interpretarse como una suerte de mítica que se entrelaza y funciona junto a prácticas dirigidas a la construcción del sujeto emprendedor contemporáneo. Ejemplo de estas prácticas (ritos) son, entre muchas otras, los discursos sobre el liderazgo y sus códigos de conducta, habla y vestimenta; los sistemas de creencias afines al emprendedurismo, anclados en esquemas de consumo y competencia; las pautas de comportamiento impuestas por el mercado en órdenes que parecerían ajenos a éste, etc.

Con base en lo anterior, puede afirmarse que la estructura de la sacralización que Agamben acusa en la religión opera igualmente en la formación capitalista contemporánea, o neoliberalismo. El trabajo conjunto entre mitos (narrativas justificativas) y ritos (prácticas y actividades que las realizan) constituye un horizonte de significatividad que excluye y separa todo uso que no se encuentre previsto por él. Con respecto a ello, se trata de recuperar tal uso y restituirlo a la dimensión de lo común más allá del marco provisto por el orden dado.

En la búsqueda de una forma de resistencia a la separación y expropiación capitalista resulta necesario encontrar algún tipo de actividad profanatoria. En ese sentido, Agamben evalúa el impacto profanatorio del juego para ilustrar una pauta. De tal manera, si lo sagrado se identifica con aquello que es separado y, por lo tanto, ajeno al uso común, por su parte, la profanación se corresponde con todo aquel acto que desmienta tal escisión restableciendo la posibilidad de uso. La manera en que el acto profanatorio desactiva la escisión generada por el capitalismo es rompiendo con la estructura propia de la sacralización. Dicho de otra manera, si en lo sagrado (y en el capitalismo) mito y rito trabajan enlazados, la dinámica del juego evitará tal unión desactivando uno de los elementos del binomio (Agamben, 2005a, p. 100).

En ese sentido, el juego se concreta como un acto profanatorio en tanto puede reapropiarse del mito o del rito, pero nunca de los dos si-

multáneamente.[26] Esta operación tiene implicaciones notables respecto del problema político estudiado puesto que, al desactivar uno de los elementos nucleares de lo sagrado, se evita la separación propia del capitalismo afín al régimen biopolítico contemporáneo. Por consiguiente, resulta importante indicar que la estructura del juego –en tanto acto profanatorio– abre la posibilidad a nuevas formas de uso no admitidas en el horizonte significativo de lo sagrado que, en este caso, se corresponde con el ordenamiento social capitalista. De tal manera, el acto profanatorio desactiva la influencia del mundo efectivamente dado y al mismo tiempo extiende las posibilidades de experiencia más allá de los límites de éste; es decir, al desactivar uno de los elementos de lo sagrado permite tomar distancia de cara a dimensiones como la economía, el derecho, la política, etc., de suerte que dejan de imponer la única pauta de experiencia y comportamiento posibles[27] (Agamben, 2005a, p. 101). Lo anterior implica, como se ha visto, la consideración de un nuevo *uso* que se traduce en nuevas configuraciones de sentido; es decir, nuevas posibilidades de ordenar lo social. Con respecto a ello, y para introducir el siguiente apartado, cabe considerar lo siguiente: si el juego –en tanto profano– desestructura los elementos de la separación capitalista, ¿existe alguna práctica análoga que concrete tal profanación y la lleve en otras direcciones?

6. Uso y ética

Como ha podido observarse, la noción de uso resulta nuclear en la argumentación agambeniana. Pero ¿qué significa o cuál es el sentido de tal uso? En primera instancia se colige que no se trata de aquella utilización

[26] Como *ludus*, el juego sólo conserva el rito o el elemento práctico de lo sagrado; como *jocus,* sólo conserva el elemento mítico o el juego de palabras (Agamben, 2005a, p. 100). Para un análisis del juego en un sentido análogo consúltese a Fink (1968).

[27] "Así como la *religio* no ya observada, sino jugada abre la puerta del uso, las potencias de la economía, del derecho y de la política desactivadas en el juego se convierten en la puerta de una nueva felicidad" (Agamben, 2005a, p. 101).

que efectivamente se realiza al interior del horizonte significativo capitalista. Resulta evidente que, dentro del ordenamiento social contemporáneo, empleamos los enseres que nos rodean y, gracias a ello, llevamos a cabo nuestra vida cotidiana. Esta utilización compete a prácticamente todo ejercicio ordinario, por lo que es preciso indicar, de manera explícita, que el *uso* reivindicado a través del acto profanatorio no se corresponde con el empleo, utilización o manejo que damos a los utensilios en nuestro trato del día a día. Esto resulta evidente no sólo a través de la consideración de nuestro entorno, sino a raíz de lo señalado en el apartado previo, a saber, que el orden de mercado capitalista captura y separa toda dimensión humana subordinándola al consumo. Se trata, pues, de reivindicar una forma de uso que rompa con tal subordinación.

Ahora bien, dentro del espectro de dimensiones colonizadas por el capitalismo, aquí se explora la reivindicación de la facultad lingüística de lo humano, pues en ella se encuentra una forma de resistencia, a través de la posibilidad de articular un orden social alterno al capitalismo. Esto no es una reivindicación que competa a las formas de uso lingüístico que efectivamente se llevan a cabo en lo cotidiano; éstas se hallan supeditadas a la separación propia del capitalismo. De tal manera, para comprender el sentido del uso reivindicado por la profanación es preciso recuperar algunos elementos en cuanto a las nociones de paradigma y singularidad cualsea.

El método paradigmático abre un campo de indeterminación a través de bipolaridades; en él, aparecen nuevas situaciones y fenómenos a analizar. Es necesario incluir algunas precisiones con respecto a esta caracterización. Primero, debe indicarse que el singular que funge como paradigma debe suspender el uso correspondiente al conjunto u orden pre-dado; es decir, desactiva su facticidad empírica para mostrarse en calidad de ejemplo (Agamben, 2006, pp. 33-34; Castro, 2008, p. 129).[28] Además, el paradigma, al concretar tal exhibición, guarda una relación cercana con los singulares contiguos, de suerte que "muestra junto a sí (*para-deíknymi*) su propia inteligibilidad y, a su vez, la de la clase que

[28] Un ejemplo concreto de este tipo de desactivación se da en el acto profanatorio que, como se ha visto, rompe con la estructura de lo sagrado a partir del juego.

constituye" (Agamben, 2006, p. 32); es decir, co-construye un nuevo orden o conjunto, lo que permite señalar su función constituyente (Agamben, 1996, pp. 22-23).

Estas particularidades del paradigma se extienden y poseen un referente en cuanto al análisis de la singularidad cualsea. En ese sentido, el cualsea, al no comprenderse en función de marco de referencia alguno (conjunto u orden preestablecido), abre la posibilidad de una forma particular de pertenecer: "Estas singularidades, sin embargo, comunican sólo en el espacio vacío del ejemplo, sin estar ligadas por propiedad alguna común, por identidad alguna. Están expropiadas de toda identidad *para apropiarse de la pertenencia misma*, del signo ε" (Agamben, 1996, p. 14, cursivas mías). De tal manera, la suspensión del uso normal ilustrada en el paradigma se concreta a través de una singularidad que suspende su pertenencia al orden dado; es decir, desactiva tal pertenencia para retrotraerse al espacio ambiguo en el que sólo late el pertenecer como posibilidad; esto es lo que significa, precisamente, apropiarse de la pertenencia.

Pero este distanciamiento de cara a lo preestablecido no es el único eslabón entre paradigma y cualsea. Si bien el ejemplo –base del análisis paradigmático– guarda una relación estrecha con las instancias contiguas (Castro. 2008, p. 129), el cualsea, por su parte, hace lo propio: "[…] el múltiple lugar común, que en el Talmud se presenta como *el sitio del vecino que cada hombre recibe sin falta, no es sino el advenimiento a sí misma de toda singularidad, su ser cual sea, esto es, tal cual*" (Agamben, 1996, p. 21, cursivas mías). De tal manera, la singularidad cualsea –al igual que el paradigma– se realiza en función de una relación con el espacio contiguo; cabe añadir a tal respecto –perfilando ya el problema ético– que tal espacio no remite a un lugar vacío, sino que se encuentra ocupado por la alteridad o, a decir de Agamben, por otros cualsea que no pertenecen, pero co-habitan la posibilidad de hacerlo.[29]

[29] El siguiente fragmento permite interpretarse en tal sentido: "Solaz (*agio*) es el nombre propio de este espacio irrepresentable. El término *agio* indica de hecho, según su etimología, el espacio de al lado (*ad-jacens, adjacentia*), el lugar vacío en el que es posible a cada uno moverse libremente, en una constelación semántica en la que la proximidad espacial se junta con el tiempo oportuno (*adagio,* tener solaz) y la comodidad con la relación justa. Los poetas provenzales (en cuyas canciones el término apa-

Ahora bien, en función de la correlación entre paradigma y cualsea recién indicada es posible caracterizar el sentido del término uso, así como su relación con la ética. En esa dirección, en lo que sigue se hablará sólo del cualsea considerado como una de las posibilidades del individuo concreto. En ese sentido, es preciso acentuar que la singularidad cualsea, al suspender su participación de todo conjunto preestablecido, deja de pertenecer a él para habitar una dimensión de ambigüedad en la que no puede ser determinada por la influencia del horizonte de significatividad que ha dejado. La manera de realizar tal distanciamiento es, como se ha visto, a través de la ejecución de actos profanatorios que desactivan –en este caso– alguno de los dos aspectos propios de la separación capitalista: mito o rito. La neutralización de estos dispositivos coloca al cualsea en una situación en la que no pertenece propiamente a orden alguno, sin embargo, habita ya la posibilidad de apropiarse de la pertenencia misma; es decir, habita una dimensión en la que su conducta y comportamientos no se hallan prefigurados por su pertenencia a horizonte de significatividad alguno: "*A la potencia y a la posibilidad, en cuanto diferente de la realidad efectiva, parece serle siempre inherente la forma del cualsea, un irreductible carácter de cualquieridad*" (Agamben, 1996, p. 26, cursivas mías). Así, el cualsea, al no pertenecer a lo efectivamente dado, se realiza bajo la posibilidad de construir órdenes alternos a los cuales pertenecer. Habitar tal dimensión de impropiedad[30] da sentido al término *uso* y a la reivindicación de la experiencia que implica.

Reivindicar un uso significa, entonces, sustraer su captura de la red de dispositivos que impiden su manipulación, para apoyarse en él en tanto

rece por primera vez en las lenguas romances, en la forma de *aizi*, *aizimen*), hicieron de *agio* un *terminus technicus* de su poética, que designa el lugar mismo del amor. O mejor, *no tanto el lugar del amor, cuanto el amor como experiencia del tener-lugar de una singularidad cualsea*. En este sentido, *agio* nombra perfectamente aquel «libre uso de lo propio» que, según la expresión de Hölderlin, es «la tarea más difícil» (Agamben, 1996, p. 21, cursivas mías). De tal manera, pareciera que el hecho de habitar el espacio de indeterminación en que se realiza el cualsea, aunado a la relación entre singulares que ahí acontece, remite, según esta cita, al ejercicio de una forma particular de amor o de comunidad.

[30] Es decir, el cualsea no puede ser definido por propiedad, determinaciones o características ningunas, sino por la posibilidad de constituirlas.

pura potencia. Lo anterior revela una función inherente al uso: se trata del acceso a una potencia de la que manan o surgen configuraciones latentes (Agamben, 1996, p. 22). Cabe añadir que el acceso a esta latencia da entrada a lo ético, de suerte que la singularidad que ha accedido a tal espacio de potencialidades lo hace a través de la configuración de un *ethos* particular:

> Quizás el único modo de comprender este libre *uso de sí*, que no dispone sin embargo de la existencia como de una propiedad, es aquel de pensarlo como un hábito, un *ethos*. Ser generado según la propia manera de ser es, desde luego, la definición misma de hábito (por esto los griegos hablaban de una segunda naturaleza): ética es la manera que no nos sucede, ni nos funda, sino que nos genera. Y este ser generado de la propia manera es la única felicidad verdaderamente posible para los hombres.
>
> Pero una manera manantial es también el lugar de la singularidad cualsea, su *principium individuationis*. Para el ser que es la propia manera, ésta no es, de hecho, una propiedad que lo determine e identifique como una esencia, sino más bien una impropiedad. *Pero lo que lo hace ejemplar es que esta impropiedad es asumida y apropiada como su único ser. El ejemplo es sólo el ser del que es ejemplo; pero este ser no le pertenece, es perfectamente común* (Agamben, 1996, p. 23, cursivas mías, excepto latinismos).

Como puede verse, el cualsea debe acceder a un umbral de posibilidades para reivindicar un *uso*, lo que significa constituir una forma de *ethos;* y a tal umbral se accede –según el método agambeniano– a partir del análisis de tensiones polares. De tal manera, como se interpreta de la cita anterior, el cualsea prefigura una forma de comunidad *sui generis* anclada en la explicitación del espacio ambiguo propio del umbral, que es donde ocurre la recuperación de todo uso. Así pues, para abordar este problema y alcanzar el objetivo de este trabajo cabe preguntar ahora, ¿cuál es el sentido de la dimensión lingüística cuyo uso debe ser reivindicado, y qué relación guarda con la ética?

7. **Rostro y lenguaje**

Responder la pregunta con que finaliza el apartado anterior requiere la consideración de la categoría de rostro. Ciertamente, su utilización hace pensar en la filosofía levinasiana, que se articula alrededor de las complejidades semánticas que el término implica. Sin embargo, es preciso reconocer que la categoría también puede ser encontrada en el edificio de pensamiento agambeniano e, incluso, a la luz de ciertas semejanzas que podrían delatar algún tipo de influencia. Es importante señalar que el sentido del rostro agambeniano guarda relación con las problemáticas arriba desarrolladas, de suerte que puede introducirse a través de la siguiente pregunta: ¿dónde se concreta el cualsea y la reivindicación del uso que le es correlativa? A tal respecto, Agamben señala: "Como la justa palabra humana no es la apropiación de un común (la lengua) ni la comunicación de un propio, así, el rostro humano no es ni el individualizarse de una faz genérica ni el universalizarse de los rasgos singulares: *es el rostro cualsea, en el cual esto que pertenece a la naturaleza común y esto que es propio son absolutamente indiferentes*" (Agamben, 1996, p. 18, cursivas mías). Esta cita permite matizar el concepto formal del cualsea llevándolo a una dimensión más concreta de análisis. En ese sentido, el cualsea se identifica con el rostro que remite directamente a la experiencia humana; más aún, éste incluye también la "justa palabra humana", con lo que la función lingüística de lo humano, cuyo uso se busca reivindicar, se concreta a través del rostro cualsea.

Ahora bien, en sintonía con el modo de pensamiento agambeniano, su reflexión sobre el rostro se realiza a través de una polaridad entre ocultamiento y desocultamiento que abre un campo de indeterminación: "Llamamos tragicomedia de la apariencia al hecho de que el rostro sólo descubre en la medida en que oculta y oculta en la medida misma en que descubre" (Agamben, 2001, p. 81).[31] La dimensión que se abre

[31] También: "El rostro humano reproduce en su misma estructura la dualidad de propio e impropio, de comunicación y de comunicabilidad, de potencia y de acto que lo constituye. Está formado por un fondo pasivo sobre el que destacan los rasgos activos expresivos" (Agamben, 2001, p. 84).

en tal espacio –que no responde a lo oculto ni tampoco a lo expuesto propiamente, sino a la tensión generada– se corresponde con el sentido del rostro para Agamben. Resulta interesante que las consecuencias ontológicas y epistemológicas de tal movimiento permiten establecer una analogía y una complementación de cara a la fenomenología levinasiana. Primero, debe decirse que, si bien el análisis del rostro por parte de Levinas no responde al método paradigmático, su filosofía explicita características afines a lo señalado por Agamben; de ahí la analogía. En ese sentido, con respecto al rostro, Levinas afirma:

> El Otro que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba. Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describe la fórmula: el rostro habla. *La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura* (Levinas, 2006b, p. 59, cursivas mías).

Este fragmento revela que el rostro, al igual que en el caso de Agamben, guarda una relación estrecha con el lenguaje. Pero no sólo eso, además, la caracterización del rostro como una instancia que desborda su presentación cualitativa –es decir, que se desviste de su forma– encuentra eco en el pensamiento agambeniano:

> Mi rostro es mi *afuera*: un punto de indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es propio y a lo que es común, a lo que es interior y a lo que es exterior. En el rostro, estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo…), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y de todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables. Y únicamente donde encuentro un rostro, un *afuera* me llega, doy con una exterioridad (Agamben, 2001, p. 86).[32]

[32] La indiferencia con respecto a las propiedades que pudieran presentar al rostro puede rastrearse hasta el análisis del cualsea: "[…] el ser-cual está recobrado fuera de su tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto, a esta o aquella clase" (Agamben, 1996, p. 10).

De tal manera, el análisis paradigmático del cualsea desemboca en una concepción *sui generis* del rostro que lo acerca a la postura levinasiana. En sintonía con lo desarrollado arriba, la experiencia del rostro se realiza al margen de lo preestablecido por un ordenamiento ya dado. En Agamben, el rostro no se reduce a las cualidades que lo definen como perteneciente a conjunto alguno (ser moreno, rubio, italiano, etc.); por el contrario, las desactiva para tomar una nueva posición, lo que guarda relación con las estructuras del paradigma y del cualsea. Para Levinas, por su parte, experimentar el rostro del Otro sólo es posible en una dimensión en la que las pautas de conducta preestablecidas no ejerzan su influjo sobre la socialidad: "La significancia del rostro, en su abstracción, es, en el sentido literal del término, extraordinaria, exterior a todo orden, exterior a todo mundo" (Levinas, 2006b, p. 60; Murakami, 2002, pp. 130-132). Tal exterioridad resulta relevante para la postura levinasiana, de lo contrario: "Las personas no están una ante otra, simplemente, están unas con otras alrededor de algo. El prójimo es el cómplice" (Levinas, 2006a, p. 47). Este "algo" que funge como vínculo se identifica, precisamente, con una totalidad (capitalismo, totalitarismo, biopolítica, etc.) que impone pautas de conducta unívocas excluyendo posibilidades de ordenamiento alternas. De tal manera, en ambos casos, el rostro señala la desactivación y el distanciamiento de cara a un ordenamiento social preestablecido y a disposición.

El parangón entrambos autores no se agota en lo recién dicho. Su concepción de la categoría de rostro remite directamente a la función lingüística de lo humano. Este aspecto resulta fundamental para el objetivo de este trabajo en tanto, en función de tal dimensión lingüística, el rostro concreta la posibilidad de configuraciones alternas a la efectivamente dada. De tal manera, se lee en Levinas: "Hemos reconocido en esta relación [con el rostro] el lenguaje, que no se produce más que en el cara a cara; y en el lenguaje hemos reconocido la enseñanza" (Levinas, 2020, p. 332). La enseñanza a que refiere esta cita anuncia lo que no pertenece a las configuraciones pertenecientes a un orden dado, sino que, por el contrario, da entrada a lo nuevo. En ese sentido, la función del lenguaje (Feron, 1992, pp. 68-73) que Levinas acusa en relación con el rostro se identifica con un desbordamiento del mundo a disposición:

"El lenguaje es el desbordamiento incesante de la *Sinngebung*[33] por la significación" (Levinas, 2020, p. 334).[34]

La vinculación del rostro con el lenguaje también encuentra su lugar en el pensamiento agambeniano: "La revelación del rostro es revelación del lenguaje mismo. Precisamente por eso no tiene ningún contenido real, no dice la verdad sobre tal o cual aspecto del hombre o del mundo: es sólo apertura, sólo comunicabilidad" (Agamben, 2001, p. 79). De tal manera, en función de las particularidades que los análisis de cada autor acentúan, resulta posible una complementación entrambos, lo que da pie a las conclusiones de este trabajo.

8. Conclusión: paradigma ético de profanación

Este trabajo ha intentado el rastreo de ciertos elementos conceptuales agambenianos y levinasianos con la finalidad de proponer un paradigma ético de profanación. Tal objetivo adquiere su pleno valor al vincularlo con la problemática biopolítica ya enunciada. En ese sentido, cabe precisar que la captura de la vida por lo político adquiere su perfil más relevante a través de la categoría de *rostro* recién analizada:

> La verdad, el rostro, la exposición son objetos de una guerra civil planetaria, cuyo campo de batalla es la vida social entera, cuyas tropas de asalto son los *media*, cuyas víctimas son todos los pueblos de la tierra. Políticos, *mediócratas* y publicitarios han comprendido el carácter insustancial del rostro y de la comunidad que éste abre y lo transforman en un secreto miserable cuyo control tratan de asegurarse a cualquier precio. […] *La constitución de la política en esfera autónoma corre parejas con la separación del rostro en un mundo espectacular, en el que la comunicación humana está separada de ella misma* (Agamben, 2001, p. 82, cursivas mías).

[33] Donación de sentido. Acorde con la fenomenología levinasiana, el horizonte del mundo (y de lo dado) se vive en función de síntesis constituyentes de sentido. La experiencia del rostro rompe, precisamente, con tales síntesis y la totalidad que implican.

[34] También: "El lenguaje es la posibilidad para un ser de aparecer desde fuera; para una razón, de ser tú, de presentarse como rostro – tentación e imposibilidad de asesinato" (Levinas, 2015, p. 69). Es notable que, en Levinas, el rostro se experimenta siempre fuera del ordenamiento de lo dado.

Como puede observarse, en esta cita el *rostro* se vincula directamente con la captura de la vida por lo político, lo que implica la captura del lenguaje y su separación a una esfera ajena que impide su uso. Hay que añadir que acceder al sentido pleno del término *rostro* en este fragmento ha demandado un recorrido conceptual exigente: paradigma, cualsea y uso laten bajo el significado del rostro, de suerte que no es una mera instancia que se identifique con una cara en tanto materialidad física; se trata, más bien, de una categoría que exhibe un campo de tensiones muy particular, y que se asocia con un uso del lenguaje igualmente *sui generis*.

Ahora bien, con base en lo dicho,[35] es preciso apuntar la complementariedad que existe entre el pensamiento de ambos pensadores con respecto a este problema. Por su parte, en Agamben se encuentra acentuada una bipolaridad constitutiva del rostro, de suerte que deambula entre lo que se muestra y lo que se oculta; es decir, lo que se realiza como parte del orden dado y lo que se sustrae de él. Cabe indicar que esta bipolaridad también reverbera en Levinas, sin embargo, con una fuerza menor, de suerte que su tratamiento del rostro indica, principalmente, una instancia que se aparta del mundo ya preestablecido. Así pues, para complementar la perspectiva levinasiana, en estas conclusiones se retoma la postura agambeniana del rostro que –según el método paradigmático– se identifica con una tensión que yerra entre lo que aparece en el mundo y lo que se aparta de él. Una de las razones para hacer tal es que, a diferencia de Levinas, Agamben comprende el rostro en su relación con el capitalismo (Agamben, 2001, pp. 82-83), lo que no sólo le da una mayor concreción a su análisis, sino que legitima la lectura aquí propuesta. De tal manera, la base en la postulación de un paradigma ético de profanación es de corte agambeniano.

El segundo paso en la propuesta de un paradigma ético consiste en recuperar el perfil del problema que Levinas explicita tajantemente y que Agamben sólo esboza. Esto significa dar cuenta de la socialidad como

[35] Es importante indicar que el análisis levinasiano del rostro resulta mucho más amplio de lo indicado en este trabajo, sin embargo, lo señalado cumple con el objetivo dirigido a establecer un paradigma ético de profanación. Para un análisis más amplio revisar Martínez (2022).

estructura originaria de la subjetividad, sin la cual todo ejercicio del lenguaje no se llevaría a cabo. No es que Agamben ignore la socialidad en su análisis del rostro, pues lo hace al remitirlo al lenguaje y a la comunicabilidad, aunque, cabe decir, con carácter de implícito. Levinas, por su parte, coloca la relación cara-cara como núcleo de su análisis del rostro y, en ese sentido, su comprensión del lenguaje como parte de la experiencia ética se realiza, principalmente y sobre todo, como socialidad (Feron, 1992, pp. 68-73). Esto significa que el rostro no es un acontecimiento solipsista, sino que su estructura da cuenta de un vínculo primario entre sujetos (singulares); es decir, no hay manera de que la experiencia del rostro –y el lenguaje que la realiza– se realice al margen de la socialidad propia del encuentro intersubjetivo: "Hemos reconocido en esta relación al lenguaje, que no se produce más que en el cara a cara; y en el lenguaje hemos reconocido la enseñanza. La enseñanza es una manera, para la verdad, de producirse tal que no sea obra mía, que no pueda yo tenerla de por mí interioridad [sic]" (Levinas, 2020, p. 332).

Esta noción de enseñanza sirve de pretexto para ensayar una síntesis que ilustre el paradigma ético buscado. En ese sentido, la enseñanza de la que habla Levinas –y que sólo ocurre en el encuentro con el rostro– se identifica con una experiencia que, como se ha visto, acontece al margen de la totalidad o del mundo dado; es decir, a ella se accede a través de un acto profanatorio al modo del juego. De tal manera, la relación con el rostro exige la desactivación de los dispositivos biopolíticos que hacen de él cómplice en el mantenimiento del horizonte de significatividad operante (capitalista, biopolítico o cualquier totalización). El resultado de tal desactivación es, según lo señalado, el acceso a un umbral de indeterminación que, al no repetir las pautas de ordenamiento ya desactivadas, abre posibilidades de constitución alterna; es decir, habilita un uso común. Es en relación con ello que debe comprenderse el acceso a lo nuevo que traduce la enseñanza del rostro. Pero ¿por qué da cuenta de un paradigma en sentido agambeniano? Lo es porque 1) remite a una experiencia concreta de singular a singular (cara a cara); 2) tal relación profana un conjunto u orden preestablecido separándose de él (horizonte de significatividad biopolítico); 3) la relación con el rostro, bajo tal

separación o profanación, abre un umbral de indeterminación sobre el que laten nuevas constituciones o configuraciones posibles al reivindicar el uso común del lenguaje; dicho en términos agambenianos, se constituye la inteligibilidad de un nuevo conjunto a partir de un *uso* común.

Como se ha visto, para Levinas, el acceso a tal umbral de indeterminación requiere pasar, necesariamente, por un acontecimiento social; es decir, la profanación de un orden –y su reconfiguración a nuevas posibilidades– sólo ocurre en función de una relación cara a cara. Se trata, pues, de reivindicar la relación ética como forma de resistencia ante horizontes biopolíticos o totalizantes, pues sólo en tal dimensión laten las posibilidades de un mundo alterno. Esto invita a considerar la relación ética –con el rostro– un paradigma que se distancie del estado de cosas fáctico para, en tal espacio de equivocidad, proyectar la justicia, bondad y enseñanza, que no se alcanzan a realizarse al interior de una totalización biopolítica, o de cualquier orden. Es, pues, un ejemplo de socialidad (cara a cara) que pone en jaque el orden dado, para abrir el espacio equívoco de nuevas posibilidades. Por lo anterior, la relación con el rostro puede comprenderse en tanto paradigma ético de profanación, sin embargo, es cierto que la complejidad y riqueza en el pensamiento de ambos autores invita a continuar con las reflexiones aquí esbozadas.[36]

Referencias

Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene.* Pre-textos.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida.* Pre-textos.

Agamben, G. (2001). *Medios sin fin.* Pre-textos.

Agamben, G. (2005a). *Profanaciones.* Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2005b). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III.* Pre-textos.

Agamben, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método.* Anagrama.

Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La iglesia y el Reino.* Adriana Hidalgo.

[36] Este trabajo se realizó con el apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (conahcyt) en el marco de una estancia de investigación postdoctoral.

Agamben, G. (2018). *El uso de los cuerpos.* Adriana Hidalgo.
Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia.* unsam.
Chalier, C. (2004). *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea.* Herder.
Laval, C. y Dardot. P. (2013) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal.* Gedisa.
Feron, E. (1992). *De l'idée de transcendance à la question du langage.* Jérôme Millon.
Fink, E. (1968). The Oasis of happiness. Towards an ontology of play. *Yale French Studies*, No. 41 pp. 19-30. https://doi.org/10.2307/2929663
Frost, T. (2014). Thinking relationality in Agamben and Levinas. *Griffith Law Review*, 23:2, 210-231. https://doi.org/10.1080/10383441.2014.962682
Hernández, C. (2022). La museificación de la obra de arte y de la ciudad. Un ensayo sobre la figura del Museo en el pensamiento de Giorgio Agamben y Guy Debord. *Valenciana*, núm. 29, 315-345. https://doi.org/10.15174/rv.v14i29.622
Levinas, E. (1998). *Éthique comme philosophie première*. Rivage poche. Petite Bibliothèque.
Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.
Levinas, E. (2006a). *De la existencia al existente.* Arena.
Levinas, E. (2006b). *Humanismo del otro hombre.* Siglo veintiuno.
Levinas, E. (2015). *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos.* Trotta.
Levinas, E. (2020). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Sígueme.
Malka, S. (2006). *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella.* Trotta.
Martínez, H. (2022). Reflexiones sobre el proceso de subjetivación. Una lectura general de la fenomenología levinasiana. *Tópicos*, (64), 119-154. https://doi.org/10.21555/top.v640.2032
Murakami, Y. (2002). *Lévinas phénoménologue.* Jérôme Millon.
Urabayen, J. (2005). *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología.* eunsa.
Salinas, A. (2014). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones.* Cenaltes.

El uso de categorías femeninas en la elaboración de la idea de razón poética en María Zambrano

Virginia López Domínguez
Universidad Complutense de Madrid
yotrascendental@hotmail.com

Resumen: En este escrito se investigan las fuentes filosóficas que inspiraron el libro de María Zambrano *Filosofía y poesía* (1939), se contrastan sus ideas con los datos de la historia de la lírica y se muestra que los caracteres de lo que luego se llamará razón poética están perfilados a partir de categorías femeninas (como las de condescendimiento, entrega o caridad), opuestas a las virtudes masculinas, que –de acuerdo con la consideración tradicional– impelen a la razón teórica a imponer un orden lógico frente al mundo material, actuando como instrumento para su dominio. Se utilizan también las tres conferencias reunidas en *Pensamiento y poesía en la vida española* para poner de relieve que la filósofa sigue la tradición de sus maestros Ortega y Zubiri, así como de la poesía y la mística española. Como consecuencia, se señala que las ideas fundamentales de la pensadora malagueña de ninguna manera pueden vincularse con Heidegger, a quien en todo caso anticipa, y que más bien coinciden con los principios estéticos del primer romanticismo alemán, con Schelling, Novalis o Hölderlin, quienes ampliaron el campo de la razón para crear una religión sensible, que pretendía reunir la pluralidad de la sensación con la unidad de la razón y el corazón, y en la cual la figura y las virtudes femeninas ocupaban un lugar relevante. Esta religión de los artistas es para ellos la Poesía ("universal y progresiva", como decía Friedrich Schlegel), en cuanto acceso privilegiado a la verdad.

Palabras clave: Schelling; romanticismo; intuición; poesía.

Recibido: noviembre 30, 2023. **Aceptado**: enero 9, 2024

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.949
Devenires. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 85-105
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Feminine categories in María Zambrano's conceptualization of poetic reason

Virginia López Domínguez
Universidad Complutense de Madrid
yotrascendental@hotmail.com

Abstract: This paper investigates the philosophical sources that inspired María Zambrano's *Philosophy and Poetry* (1939), contrasts her ideas with the history of lyricism and shows that the characteristics of what will later be called 'poetic reason' are outlined from female categories (such as those of condescension, surrender or charity), as opposed to the masculine virtues which, according to the traditional consideration, impel theoretical reason to impose a logical order on the material world, acting as an instrument for its domination. The three lectures gathered in *Thought and Poetry in Spanish Life* are also used to highlight that Zambrano follows the tradition of her teachers Ortega and Zubiri, as well as Spanish mystic poetry. As a consequence, it is pointed out that her fundamental ideas can in no way be linked to Heidegger, whom in any case she anticipates; rather, they coincide with the aesthetic principles of the first German romanticism. Zambrano echoes Schelling, Novalis or Hölderlin, who expanded the field of reason to create a sensitive religion, which sought to unite the plurality of sensation with the unity of reason and heart, in which the female figure and virtues occupied an important place.

Keywords: Schelling; romanticism; intuition; poetry.

Received: November 30, 2023. **Accepted**: January 9, 2024.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.949
Devenires. Year xxv, No. 49 (January-June 2024): 85-105
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Cuando decidí escribir un trabajo sobre María Zambrano no elegí a esta autora porque la considerara feminista. De hecho, no lo fue, aunque ella reconoció explícitamente que era hora de que las mujeres hicieran entrada en lo público y recuperasen su postergada dignidad. En cambio, sí tuvo una militancia política que ejerció con "ardor" –como ella misma se ocupó de aclarar–, una militancia que la llevó a alejarse de los cargos partidistas que le ofrecieron dentro de las filas del socialismo, siempre a favor de la Segunda república española, a la que vio nacer y morir en un breve lapso de tiempo. El suyo fue un activismo pertrechado de ideas, compartido con otros intelectuales, que terminó por arrojarla a un largo exilio con motivo de la derrota de las fuerzas republicanas en la Guerra civil española. Una expatriación que la trajo a Morelia, donde vivió lo que ella denominó "un exilio en el exilio", porque aquí sintió más que nunca la soledad, el riesgo y la angustia del desarraigo y, quizás precisamente por eso, fue el lugar donde maduró los conceptos fundamentales de su pensamiento, a la vez que daba clases en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

No puedo negar que, en parte, escogí a María Zambrano por lo que representa para la Universidad Michoacana. Pero me decidí por ella, sobre todo, porque creo que hizo una de las mayores aportaciones al conjunto de la filosofía del siglo XX, incorporándole un estilo muy propio. La filosofía de Zambrano se desarrolla a partir de la noción de desarraigo, del descubrimiento de una brecha exterior que se interioriza, y que ella vivió intensamente a causa de su situación de exilada. La razón poética puede interpretarse como un intento de suturar esa herida, dado que busca el acogimiento frente a la segregación que surge de la razón puramente teórica. Quizá por ese motivo, para construir la nueva racionalidad, Zambrano hizo uso de lo que he dado en llamar "categorías femeninas" y que podría precisar aún más definiéndolas ahora como categorías del acogimiento o de la hospitalidad.

La primera vez que se utilizó esta expresión –concretamente la de "virtudes femeninas"– en el ámbito de la razón estética fue en la *Filosofía del arte* de Schelling, quien las aplica a la literatura. Allí el filósofo sostiene que la lírica nació en Occidente desde el tronco común de la poesía épica, que hasta entonces había servido en la sociedad griega arcaica para expresar los arquetipos fundantes tanto del cosmos como del comportamiento humano. Y lo hizo para defender y reflejar los valores del individuo. Frente a los relatos míticos, donde convergían las gestas de todo un pueblo, cuyos protagonistas sólo adquirían interés literario al sacrificar su existencia en aras de un proyecto comunitario, los poetas líricos narraron con sencillez la vida cotidiana personal y, además, firmaron sus obras. Prescindieron de los valores heroicos: esos méritos que les habían permitido enaltecer a sus paladines confiriéndoles la fama y, con ella, el derecho a ser inmortales; los mismos que habían granjeado a sus compatriotas la victoria durante las pretéritas expediciones o contiendas bélicas y que se consideraban virtudes exclusivamente masculinas, tales como la fuerza física, la destreza, la competencia, la astucia, la audacia, la valentía o la lealtad. Entre estos valores guerreros se encontraban también la soberbia y el orgullo, que constituían una forma encubierta de discriminar a través de la ciudadanía, señalando la pertenencia a una polis determinada, a ese espacio público, donde sólo intervenían los varones, en el cual se había desarrollado el lenguaje, justamente aquella facultad que confería el carácter de humano. En cambio, los poetas líricos –especialmente Safo– se concentraron en la belleza de lo efímero y, al hacerlo, dieron cabida al goce de los sentidos y a las emociones ligadas a la ternura, la bondad, el atractivo físico, la juventud y, sobre todo, al amor. Como afirma Schelling,[1] alabaron unas virtudes femeninas, es decir, no tan agresivas, abiertas a la comunicación, a la solidaridad, y más operantes en el ámbito privado que en el público. En este sentido, no parece una arbitrariedad de la historia de la cultura que justamente fuese una mujer, Safo, la iniciadora de la lírica monódica, cosa que, por cierto, Zambrano no hace notar.

[1] Schelling, F. W. J.: *La filosofía del arte*, 100 y 376 s.

Su hallazgo de la razón poética se registra ya en los primeros textos, por ejemplo, en *Hacia un saber del alma*. Según ella misma confiesa, le llegó "casi a ciegas, en la penumbra del ser y del no ser, del saber y del no saber".[2] En efecto, desde un comienzo la *poiesis* se le presentó como mediadora entre otras dos instancias contrapuestas, de las que ya hablaba Pascal y que, desde tiempos lejanos, se consideran atributos propios de los sexos masculino y femenino respectivamente. Me refiero a la razón, que entiende el mundo al cuantificarlo y abstraer de las características individuales, las que no se repiten, para quedarse sólo con lo común. Y el corazón, capaz de captar la sutileza de los matices y ofrecer el hombre concreto en su diferencia respecto de los demás. Como es evidente, ninguna de estas facultades por separado puede alcanzar la verdad plena, porque cada una de ellas sacrifica a su opuesto manteniéndose siempre en una postura unilateral. En cambio –dice la filósofa–, "la pasión y la razón unidas, la razón disparándose con ímpetu apasionado para frenar en el punto justo, puede recoger sin menoscabo a la verdad desnuda".[3] De este modo, igual que el Logos divino, la palabra poética crea sus objetos con cada metáfora inusual o en cada adjetivo inesperado y, así, los individualiza. Pero no es pura forma carente de contenido ni dibuja simples piruetas que se desvanecen como volutas de humo en el aire, sino que encarna arquetipos en figuras o imágenes únicas e irrepetibles. Así, la poesía habla el lenguaje del sentimiento y de la fe, para orientar el saber desde la suposición y la creencia subjetiva hacia esa convicción que anida en las entrañas del alma. Obliga a reflexionar ante aquello que se da en la originalidad inmediata de la intuición y, justamente porque trata con individuos y no con generalidades o conceptos, emociona. De esa manera –concluye Zambrano–, el fluir imparable de la vida, que nos arrastra en una vorágine, encuentra un cauce en esa verdad que se revela y pone un orden en nuestro interior. Claro que esta interioridad no implica la clausura de la conciencia sobre sí misma, como ocurre, por ejemplo, en el cartesianismo, donde la *res cogitans* niega su relación con lo sensible

[2] Zambrano, M.: *Hacia un saber sobre el alma*, "Nota a la presente edición ", p. 14.
[3] *Ibidem*, p. 22.

y se separa del mundo material. Se trata más bien de una subjetividad "interior a la realidad" –como dirá ella más tarde en *Los sueños y el tiempo*–, una conciencia inmersa y en un nexo recíproco con el entorno que la circunda, por tanto, en apertura hacia él, convertida en "camino de vida".[4] En tal sentido, se puede sostener que esta primera aproximación de la filósofa a la razón poética está guiada por la crítica al racionalismo que hizo su maestro José Ortega y Gasset, así como por un intento de ahondar en su idea de razón vital, a fin de hacer una verdadera reforma del entendimiento, semejante también a la realizada por Xavier Zubiri.

La obra *Filosofía y poesía* continúa esta misma línea de oposición entre la inteligencia puramente teórica, esa que construye de un modo sistemático la filosofía, y la razón que crea la poesía asistemáticamente, basándose en la sensibilidad y en las emociones. El pensamiento filosófico procede siempre de forma mediata, con un método. Aborda el objeto mediante la reflexión –en sentido etimológico–, porque lo enfoca a través de sus propios instrumentos, que son los conceptos universales. Por ese motivo, la filosofía no se dirige al individuo sino al tipo humano, a un ideal, un modelo o "al hombre en su historia universal, en su querer ser".[5] Y así, al universalizar, la filosofía cae en la generalización, por lo que resulta difícilmente aplicable a un hombre determinado, dado que previamente ha manipulado y sesgado su objeto convirtiéndolo en un ente muerto. Al contrario, la poesía es intuitiva, actúa de manera espontánea e inmediata –casi por arte de magia, como diría Novalis–. Igual que cuando encontramos nuestra más honda verdad, "por revelación, por descubrimiento" o –según la primera conferencia de *Pensamiento y poesía en la vida española*– "siempre sin abstracción, siempre sin fundamentación".[6] En consecuencia, se trata de dos vías distintas para acceder a la verdad que se perfilan según ciertas actitudes que podríamos calificar de masculinas o femeninas. La filosofía busca la verdad, es –en términos de la actual psicología del trabajo– proactiva, asume el pleno control de su

[4] *Idem*.

[5] Zambrano, M.: *Filosofía y poesía*, p. 15.

[6] Zambrano, M.: *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 52.

conducta tomando la iniciativa, por lo que constituye un comportamiento audaz y agresivo en el proceso de conocer. La poesía, en cambio, no busca sino que encuentra. La verdad se le presenta como un hallazgo, una gracia o un don que ella se limita pasivamente a recibir. Esto es lo que habitualmente se llama inspiración, cuya búsqueda intencionada resulta tarea inútil.

Puede que algunos poetas no sepan desde dónde reciben semejante talento innato y atribuyan a las profundidades inconscientes de su psique ese llamado que de pronto los inflama y, como una música reiterándose machacona en su cabeza, los compele a escribir. Otros, al contrario, admiten que consiste en un poder infundido desde fuera para finalmente confesar que componen sus versos al dictado, como ocurrió, por ejemplo, con Rilke y su ángel. Esta última es la concepción religiosa del vate, presente no sólo en la Grecia arcaica, donde la invocación a las Musas debía preceder a la creación poética, sino en casi todas las culturas primitivas. Sobre ella, justamente, se funda la caracterización que Zambrano hace de la poesía en general, basada en la idea de que el poeta padece "entusiasmo", o sea que sufre un rapto divino. Por eso, actúa como un enajenado, aunque en verdad está prestando su voz a la divinidad, de modo que no es plenamente responsable de sus palabras. Se trata de la poesía entendida como una forma de posesión, cuyo resultado es el delirio o –dicho de otra manera– el poema del cual el propio autor muchas veces no puede dar razón o explicación. A esta locura propia del poeta alude Platón en el *Fedro* entre otras formas de manía propias del enamorado y el filósofo, a pesar de que Zambrano no quiera recordarlo o sólo lo haga de pasada en estas primeras conferencias para, muy sobre el final del libro, reivindicar dicha concepción de la poesía y de la belleza, que también aparece en *El Banquete*.

Lo cierto es que la poesía ritual o cosmogónica, la que narra mitos que dotan de sentido al universo y a las instituciones, en todas las culturas fue patrimonio de sacerdotes y, si nos remontamos aún más atrás en el tiempo, de sacerdotisas, quienes podían traspasar los límites del mundo percibido sensiblemente y ver el más allá. Al dominar el fabuloso tiempo de los orígenes, podían también profetizar el futuro. Tal actitud

visionaria pasó a los poetas y, sobre todo en el romanticismo, donde se desarrolló la idea de genio, se los estimó capaces de ahondar en el lado oscuro, sea del mundo o de su propia alma, y de actuar como un canal que revelaba una verdad trascendente. No se puede negar que Zambrano es deudora de esta interpretación.

También lo es de Nietzsche cuando en *Hacia un saber del alma* afirma que poesía y filosofía son dos pasiones que identifica con los impulsos apolíneos y dionisíacos, dos tendencias opuestas que se disputan el alma del hombre donde anidan y que pugnan por adueñarse íntegramente de él. Al mismo núcleo hermenéutico pertenece la idea de que el logos propio del pensamiento filosófico encarnó en Platón para zanjar esta lucha en contra de la poesía. La interpretación de Zambrano –igual que ocurre con la que Nietzsche hace del Sócrates platónico– es exagerada y tendenciosa, aunque resulte muy fructífera desde el punto de vista de la construcción de sus respectivos pensamientos. La condena de la poesía en el Libro II de la *República* adquiere para la malagueña un valor simbólico dentro de la historia de la cultura, por lo que prescinde de una exégesis respetuosa con el contexto donde aparece, así como con otros textos platónicos. A ciencia cierta, el filósofo echó a la poesía de la ciudad ideal en el marco de una educación programática para los ciudadanos. Trató de conjurar el peligro que entraña el carácter engañoso del arte, no tanto por reproducir miméticamente una realidad que ya es copia del mundo ideal, dado que la imitación no está dentro de los objetivos de la poesía lírica. Lo que le preocupaba era la apelación a las emociones en el ámbito discursivo, el hecho de que, en cierto sentido, ellas hechizan y persuaden induciendo al error, como sucede con el parlamento de Agatón en *El Banquete*, quien busca mediante astucias congraciarse con el auditorio y lo conmueve, nublándole el acceso a la verdad a través de la sensiblería. Obviamente, lo que Platón quería evitar eran los discursos políticos demagógicos, así como aquellos que halagan a los gobernantes, construidos con mentiras que al final conducen al pueblo cegado hacia la tiranía.[7] No obstante, esto ponía de manifiesto la

[7] Zambrano reconoce el carácter moral y político de la condenación platónica de la poesía, por ejemplo, en *Poesía y filosofía*, p. 56.

peligrosidad de la poesía, su ansia de expresión libre, sin ataduras y, en consecuencia, su capacidad para subvertir el orden vigente. Claro que éste, su carácter contestatario, tenía un dejo femenino. Ciertamente, la poesía estaba fraguada como "un arma cargada de futuro" –según expresión de Gabriel Celaya–, pero dentro de una oposición no violenta, pasiva, que, por ejemplo, ha dado tantas mártires entre las poetisas, al menos desde el siglo VII con Asmann bint Marwan apuñalada de noche, cuando dormía con sus cinco hijos, por componer y divulgar poemas difamatorios contra los jefes de Medina y supuestamente incitar a través de ellos al asesinato de Mahoma, hasta la actualidad, por ejemplo, con la uruguaya Delmira Agustini o la afgana Nadia Anjuman, asesinadas por sus esposos en 1914 y 2005 respectivamente, o la gran poetisa rusa Ana Ajmátova, símbolo de la resistencia en la época stalinista.

Esta idea de un pensar libre y realmente creador que pudiera servir para hacer estallar la realidad y conducirla hacia un estado mejor, la tendencia revolucionaria de toda poesía, era precisamente lo que interesaba a Zambrano. El antecedente de tal concepción estaba en la declaración programática de Friedrich Schlegel sobre el carácter universal y progresivo de la poesía romántica, hecha en el fragmento 116 de la revista *Athenäum*. De hecho, dice Zambrano en *Filosofía y poesía*:

> Desde que el pensamiento consumó su toma de poder, la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes, terriblemente indiscreta y en rebeldía. Porque los filósofos no han gobernado aún ninguna república, la razón por ellos establecida ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento, y aquello que no era radicalmente racional, con curiosas alternativas, o ha sufrido su fascinación, o se ha alzado en rebeldía.[8]

Entre esas "curiosas alternativas" que buscó la filosofía griega para hacer prevalecer su idea de razón se encuentra la religión cristiana. A pesar de que, a nivel práctico, el principio que trajo Cristo fue el amor y de que –según Pablo de Tarso en su epístola a los corintios– "la sabiduría

[8] *Ibidem*, p. 14.

de la cruz es locura para los que no creen",[9] el cristianismo mantuvo, desde el punto de vista teórico, el origen racional del universo, establecido por el evangelio de san Juan al afirmar que el principio de todo estaba en el Logos, en el Verbo que creaba *ex nihilo*. Como es sabido, el término "logos" tiene una triple acepción: palabra, razón y ley. Dicho de otra manera, la creación se fundaba en una palabra que hacía aparecer el mundo a la vez que lo obligaba a obedecer un mandato, es decir, que lo forzaba a entrar en un orden racional. Así se prorrogaba el impulso que había hecho nacer al pensamiento filosófico y que –como muestra Platón en el mito de la caverna– consiste en la violencia y no sólo en la admiración –según diría más tarde Aristóteles–. Ante el pasmo que producen las cosas con su presencia irrebatible y, a la vez, con esa precariedad que emana de la finitud, el pensamiento se afanó por librarse de ellas buscando un ser oculto tras las apariencias, algo perenne más allá del mundo que le ofrecían los sentidos. Así, cerró sus ojos y, a tientas, a pesar del esfuerzo que suponía salir de la caverna, ascendió hacia el orbe de las ideas que, en realidad, no era externo sino sólo una proyección de sus propias exigencias para hacer comprensible el mundo, para no caer en el absurdo o la locura.[10]

El precio que tuvo que pagar la filosofía por conquistar la estabilidad, la seguridad de una verdad eterna, fue abdicar de los sentidos a través del ascetismo, prescindir de la multiplicidad y renegar del placer o de la dicha que engendra la carne. Lo que hizo fue aniquilar el mundo sensible. Esto modificó la actitud de admiración del filósofo, quien ahora ya no se encontraba ante la plenitud de lo real sino frente a un cadáver, frente a un todo abstracto, vacío, que lo arrojaba a la desolación. Sólo cabía preguntarse ¿por qué había sido necesario ese asesinato? Entonces, el pensamiento se enfrentó a la vida "exprimiéndola de una manera implacable, casi cruel" –afirma Zambrano– y convirtió aquel asombro inaugural en un tenaz interrogatorio. En definitiva –dice la malagueña–, "la inquisición del intelecto había comenzado su propio martirio y tam-

[9] Carta 1ª a los corintios (1: 18-24). Zambrano, M.: *Filosofía y poesía*, p. 16.
[10] Zambrano, M.: *Filosofía y poesía*, p. 19.

bién el de la vida".[11] Tal vez lo hizo guiada sólo por ese resentimiento contra la vida misma del que ya había hablado Nietzsche al ejercer su psicología de la sospecha, simplemente porque, en su constante cambio, la existencia se le escapaba de las manos, cosa que esta razón autoritaria no podía soportar. Tal vez, entonces, fue por "la mal disimulada envidia" que sentía frente a la poesía, que sí lograba alcanzarla y acceder también a la verdad y a la justicia. Por eso, el filósofo calumnió a los artistas acusándolos de fingidores y mentirosos, por ofrecer lo que no hay.[12] Sin embargo, al final, la filosofía se vio compensada por semejante renuncia, pues en el ámbito teórico se alzó victoriosa, logrando llegar a un absoluto sobre el cual apoyar su tambaleante trasfondo. Como ese fundamento era ideal, el pensamiento se clausuró sobre sí mismo separándose de la materia y de las cosas. Al negar la realidad, la razón filosófica se sintió segura y, satisfecha de sus éxitos, se volvió optimista y esperanzada. Precisamente por eso pudo realizar con relativa facilidad su futura alianza con el cristianismo.

La idea de que el filósofo se parapeta ante el mundo por temor a confundirse con él, por rechazo a que su pensamiento sea arrastrado por la corriente cambiante de la vida, aparece en *La vuelta al día en ochenta mundos* de Julio Cortázar, cuando el escritor argentino analiza las concepciones románticas.[13] De acuerdo con ellas, presenta al filósofo como un coleóptero, quien, rodeado de una rígida cáscara protectora, de una especie de armadura, conoce distinguiéndose de su objeto y, en cierto sentido, defendiéndose de él. Frente a esta imagen que se asemeja a la de un guerrero armado hasta los dientes, está la del poeta, quien, desde la inocencia y una confianza candorosa, se deja invadir por la realidad hasta fusionarse con lo que lo rodea. Como dijo John Keats, el máximo exponente de la lírica romántica inglesa, así el poeta logra mimetizarse con su entorno, igual que lo haría un camaleón. Pierde su identidad de rígidas fronteras e intenta crear una corriente de empatía poniéndose en

[11] *Idem*.
[12] *Ibidem*, p. 30.
[13] Cortázar, J.: *La vuelta al día en ochenta mundos*, II, pp. 188 s.

el lugar del otro. Encarnado en su cuerpo, muestra el mundo mediante una visión ahondada, más real, capaz de abarcar diferentes perspectivas aparte de la suya propia, un punto de vista que, en cierto sentido, se realiza desde fuera, pero que a la vez se constituye a instancias de la interioridad del prójimo. Recordemos las palabras de Keats en una famosa carta a Benjamin Bailey: "Cuando un gorrión se posa en mi ventana, tomo parte en su existencia y picoteo con él en la grava".[14] Y veamos ahora cómo María Zambrano expresa en *Pensamiento y poesía en la vida española* esa necesidad de empatía, de trascender los límites del ego para que el mundo entero sea acogido por el poeta, quien –según había dicho el inglés– es todo o nada al mismo tiempo, un sujeto vacío que, al rechazar cualquier caracterización que lo defina, resulta ser la menos poética de las criaturas de Dios:

> Debajo del cielo, confundido, inmerso en la naturaleza, el poeta puede estar simbolizado por el hombre-árbol. Sobre los hombros del poeta anidan también los pájaros; con los brazos abiertos ante la creación el poeta se abre a todas las cosas, se ofrece íntegramente sin ofrecer resistencia a nada, quedándose vacío y quieto para que todas las criaturas aniden en él; se convierte en simple lugar vacío donde lo que necesita asentarse y vaga sin lugar, encuentre el suyo y se pose. Tal puede ser el símbolo de la poesía.[15]

Frente a la razón filosófica que delinea el mundo imponiéndole un trazado, el poeta se mantiene en silencio sin juzgar, sólo escuchando, dejándose imbuir por el mensaje transmitido. Alguien podría decir que esta entrega –tan femenina, tan característica de la madre que se relaciona con su bebé– le fue sugerida a María Zambrano por la noción de *Gelassenheit* en Heidegger, pero yo replicaré que no. Dada la predilección que la malagueña sentía por la poesía de San Juan de la Cruz, este abandonarse a la posesión por otro, ese amor incondicional, parece corresponderse con la actitud que la conciencia asume en la unión mística, cuando se deja absorber por lo divino, perdiendo su propia identidad.

[14] Carta de John Keats a Benjamin Bailey del 22 de noviembre de 1817, I, N.º 43, p. 186.

[15] Zambrano, M.: *Pensamiento y poesía en la vida española*, pp. 52 s.

A diferencia de lo que ocurre en Heidegger, la conciencia no queda aquí sumida en la perplejidad, pero tampoco hundida en la inacción del éxtasis, sino que vuelve al mundo para expresarlo poéticamente. La filosofía se ve incapacitada de salir de sí y recoger nada más allá de su propio pensamiento para realizar una síntesis reparadora, por eso para Zambrano se trata de "un éxtasis fracasado por un desgarramiento".[16] Ahora bien, puesto que nos encontramos ante una concepción religiosa de la poesía, creo que este deshacerse de los límites que encorsetan la personalidad del yo poético se asemeja más a la intuición intelectual romántica, en la que todo y nada se identifican, gracias a lo cual ella se constituye en el fundamento subjetivo de toda intuición estética, que, al conciliar distintas perspectivas, sutura la brecha para plasmarse finalmente en una obra de arte concreta que, por tanto, se sitúa más allá de las contradicciones, por encima de los sesgados criterios del bien y del mal y, por tanto, de la ética.[17]

Y todo esto ocurre porque, a diferencia del filósofo, el poeta no quería renunciar a nada. Ni siquiera necesitaba buscar, porque lo tenía todo. Y aclara Zambrano:

> Lo que miraba y escuchaba, lo que tocaba, pero también lo que aparecía en sus sueños, y sus propios fantasmas interiores mezclados de tal forma con los otros, con los que vagaban fuera, que juntos formaban un mundo abierto donde todo era posible.[18]

En definitiva, el poeta había conseguido superar sus propios límites y se encontraba inmerso en esa infinitud de la vida que al filósofo le parecía mera apariencia, en esa multiplicidad y heterogeneidad que antes había desdeñado. Frente a tal riqueza y variedad, el poeta también se sintió asombrado y, en cierto sentido, temeroso, porque se encontraba al borde de su propia dispersión. Consiguió salvarse al unificar la mul-

[16] Zambrano, M.: *Filosofía y poesía*, p. 18.

[17] Cfr. Schelling, Fr.: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, carta 8 y *Sistema del idealismo trascendental*, cap. VI.

[18] Zambrano, M.: *Filosofía y poesía*, p. 19.

titud de lo aparente sin ejercer violencia sobre ella, dándole una unidad elástica mediante un frágil hilo conductor, a medida que tejía los elementos con las palabras en un poema que le había sido donado por las Gracias. Mientras que el filósofo había logrado construir la unidad por sustracción, restando, el poeta lo hacía sumando, construyendo un todo a posteriori hasta alcanzar una cosa completísima, donde se añadían a lo real otros aspectos, como lo soñado o lo imaginado, lo deseado o lo que no existirá jamás, abarcando el ser y el no ser, incluyendo sin discriminar. Dice Zambrano, "en admirable justicia caritativa, pues todo tiene derecho a ser, hasta lo que no ha podido ser jamás".[19]

Así, sin temer a la nada ni esconderse de ella, el poeta trabajaba para que todo llegara a ser en el resplandor de la palabra. Descendía hasta lo nimio, rechazando ese elitismo y esa soberbia que caracteriza a la filosofía y la hace apta sólo para los elegidos, que se adueñan de una verdad imperativa y seleccionadora.[20] Condescendía con lo transitorio, lo que está pronto a disolverse y a desaparecer, para ayudarlo a mantenerse en la existencia. Por eso, la malagueña define a esta razón que se presta a ser devorada y consumida como "el logos disperso de la misericordia".[21] Asomado al abismo, el poeta convoca a la nada y, al nombrarla, se libra de ser aniquilado porque consigue darle un rostro y sacarla de su nulidad. Sólo lo hace por poco tiempo, cuando lo fugaz y lo eterno se reúnen en ese instante inaprensible donde se configura el tránsito del no-ser al ser, como un relámpago –dirían Heráclito y más tarde Heidegger–. A lo sumo, mientras dura el poema.

Pero detengámonos en la palabra que ha usado Zambrano: *descendimiento*, un término teológico que sirve para expresar uno de los principales misterios del cristianismo, el de la encarnación, con el cual significamos "el logos que se hizo carne y habitó entre nosotros, lleno de gracia y de verdad".[22] Literalmente, eso es la poesía: verbo, palabra que se encarna en lo individual y que consigue reunir –como ya ansiaban los

[19] *Ibidem,* p. 23.
[20] *Ibidem*, p. 25.
[21] *Ibidem*, p. 24.
[22] *Ibidem*, p. 26.

románticos– "el monoteísmo de la razón y el corazón con el politeísmo del arte", logrando finalmente hermanar la bondad y la verdad en la belleza.[23] Basado en estos valores pacifistas, como el amor, la piedad, la caridad, el acogimiento o la condescendencia, el cristianismo pudo universalizar su mensaje, que ya no se dirigía a un pueblo ni a una clase determinada, sino a toda la humanidad. En cuanto heredera de estos valores, la poesía también consiguió ampliar, respecto de la filosofía, el ámbito de sus destinatarios.

Sin embargo, desde la perspectiva de una mente filosófica, el poeta no se había salvado al nominar la nada y cantar a las sombras que emanaban desde el abismo. Al contrario, el filósofo pensaba que el poeta se había condenado para siempre. Es más, ni siquiera quería redimirse sino extender la condena a otros, ahondarla y regocijarse en ella. Y así, la poesía fue acusada de ser "realmente el infierno", el lugar donde –según muestra Dante en *La divina comedia*– nada puede esperarse.[24] Entonces, despreciando el consuelo de la razón, la poesía se convirtió en la voz de la desesperación y la melancolía. No se conformó ante la caducidad de la belleza y su deleite sino que se alió con las pasiones, pactando con todo aquello que la razón pretendía prohibir para liberarla. Entonces –dice Zambrano– se hizo discípula de Dionisos y se emborrachó con Alceo y Anacreonte. Su ebriedad era la de quien se resiste a la muerte y hasta rehúsa saber sobre ella si no es para festejar la existencia. De ahí que buscara adormecer su identidad personal y fusionarse con los compañeros en el disfrute,[25] porque, al final de cuentas, es mejor estar tendido ebrio que muerto.[26] Y es evidente que continuó haciéndolo, siguió narcotizando su conciencia con tantos otros poetas: Coleridge, Baudelaire, Rimbaud, Edgar Allan Poe… e incluso con todos esos poetas que, a pesar de estar desencantados –como Hölderlin–, aún aguardan un amanecer que

[23] *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*, en G. W. F. Hegel: *Escritos de juventud*, p. 219.

[24] Zambrano, M.: *Filosofía y poesía*, p. 32.

[25] Alceo de Mitilene, Fragmento 73 D y Anacreonte, Oda 35.

[26] Anacreonte, Oda 26.

quizás ponga fin a los tiempos de penuria.[27] Irresponsables, sin decidir acerca de nada, siempre dispuestos a arrebatarse con el entusiasmo de ser poseídos por la inspiración. Por eso –dice Zambrano–, la ética del poeta es la del martirio. Esclavo de la palabra, sacrifica toda su vida a ella.[28] En el fondo, es tan inmoral como la carne misma.[29]

Hasta aquí la posición de Zambrano. Pero, si ahora atendemos al nacimiento de la lírica monódica en Grecia, se observa que se cumplen todos los principios que hemos enunciado. Los poetas en general –y Safo en particular– cantaron al amor erótico, es decir, a una pasión surgida de la atracción física, que conmovía al amante hasta el punto de experimentarla como un padecimiento que lo calcinaba interiormente y, cual la fiebre, recorría y modificaba todo su cuerpo para ponerlo a disposición del otro, en situación de arrebato, éxtasis o embeleso.[30] Ya no era cuestión de atacar al semejante o de defenderse del oponente –como ocurría en la épica–, sino de entregarse a él. Y la pasión también afectaba al amado, de modo que el cuerpo individualizaba su alma, esculpía su identidad y, como consecuencia, siempre era alguno de sus atributos físicos el que servía para definirlo, aunque se tratase de un gesto: desde un mechón de cabellos que cae sobre la frente hasta la inaprensible mirada. Este amor encarnado en lo corporal exhibía, como todo lo sensible, un carácter finito. Podía declararse eterno, pero en realidad se encontraba sometido a las vicisitudes de la existencia humana. Resultaba endeble, voluble y caprichoso. Acosado por el temor de perder al otro, podía exasperarse

[27] Hölderlin, Fr., *Pan y vino*: "Mientras tanto pienso a menudo/ que mejor es dormir, que estar así sin compañeros,/ que aguantar así. ¡Y qué hacer entre tanto y qué decir!/ No lo sé, y ¿para qué poetas en tiempos de miseria?/ Pero ellos son –dices tú– como los sacerdotes sagrados del dios del vino,/ los que fueron de un país a otro en la noche sagrada./ Y del dios tronador viene la alegría del vino./ Por eso pensamos también en los celestiales, los que/ ya han estado y vuelven en tiempo oportuno".

[28] Zambrano, M.: *Filosofía y poesía*, pp. 40 s.

[29] *Ibidem*, p. 43.

[30] Safo, Fragmento 44 ("Eros ha sacudido mis entrañas/ como un viento/ abatiéndose en el monte/ sobre las encinas") y véase también el fragmento 46. El fragmento 97 reitera la idea del cuerpo apoderado por el amor recalcando el sufrimiento que produce: "Otra vez el amor que deshace mi cuerpo me atormenta,/ como una amarga y dulce fiera invencible" Safo, Fragmento 31.

con los celos, transitar de la alegría a la tristeza –o incluso al odio[31]– y tener que luchar para sobrevivir a la distancia o al olvido. La poesía constituía una forma de fijarlo y retenerlo. Ella alzaba su voz para protestar ante la contingencia de lo que se ofrece a través de los sentidos. Estaba exigiendo la eternidad del placer.[32]

Semejante valoración de lo sensible suponía una experiencia del tiempo que ya no casaba con la idea de una renovación periódica y regular del universo, con esos ciclos naturales que se reiteran constantes, rigen las festividades humanas así como la relación con lo divino. Así, al acercarnos a la aparición histórica de la lírica monódica, lo que en realidad se observa es que no hay un paso del mito al logos, sino una brusca ruptura con las ideas universales y eternas, que luego aparecerán en la filosofía. En ese momento, el hombre comenzaba a separarse de la totalidad absoluta de la vida donde se compenetraban naturaleza y espíritu, de ese cosmos sagrado, habitado por fuerzas superiores, y el síntoma de lo que estaba ocurriendo fue que los intereses personales empezaron a prevalecer frente a los comunitarios. Así, la antigua concepción del tiempo, propia de la épica y de la mitología, cedió el paso al descubrimiento de una temporalidad propiamente humana, que huye sin retorno, un flujo móvil, cambiante e irreversible, en el cual el poeta se sentía inmerso y arrastrado hacia la fatalidad final de la muerte que orienta todo el recorrido. A la celebración del instante, el deseo de disfrutar el momento presente y conservarlo a través de la palabra, se unió el lamento ante la vejez y la muerte, porque entregar la vida en aras de la comunidad carecía ya de sentido. Recordemos el famoso fragmento de Safo: "Morir es un mal. Así lo juzgan los dioses, pues de otro modo morirían".[33]

Fascinada por lo sensible y prisionera del instante, que se disuelve en lo que ya fue y nunca volverá, la razón poética defendía una visión subjetiva

[31] Un ejemplo perfecto del carácter contradictorio del amor pasional es el Carmen 85 del poeta romano Catulo: "Odio y amo. Quizás te preguntes por qué hago esto./ No sé, pero siento que es así y sufro". Catulo continúa la línea abierta por la lírica griega, como puede apreciarse en este poema (428) de Anacreonte: "Amo de nuevo y no amo / y estoy loco y no lo estoy".

[32] Véase Safo, Fragmento 93.

[33] Safo, Fragmento 170.

del mundo. Su verdad relativa chocó con el racionalismo griego, que aspiraba a un discurso universal, válido para todos. Y por eso, sus opiniones pronto fueron refutadas por la filosofía mediante la concepción parmenídea del ser, que rechazó lo sensible por aparente e impuso la idea de que la auténtica realidad era eterna. La concepción lineal y fluyente del tiempo desapareció rápidamente y tardó muchos siglos en regresar de la mano del cristianismo, que necesitaba delimitar claramente los contornos del individuo a fin de hacerlo responsable de su propia salvación en el orden histórico. No obstante, en el ámbito del arte, la genuina poesía cristiana cristalizó en la mística y, para ello, si bien partió del sujeto, culminó en su aniquilación, previa destrucción de lo sensible por el ascetismo.

Como se ha podido apreciar, la historia de la lírica griega coincide con el tratamiento que Zambrano hace de la poesía. A partir de aquí veremos cuáles son sus conclusiones. Para ella, el lazo que unió más claramente a la mística con la filosofía fue el desprecio del cuerpo, la idea de que constituye una cárcel para el alma y que, por tanto, es imprescindible liberarse de él si se quiere alcanzar un cierto grado de espiritualidad. Como consecuencia, la doctrina platónica desexualizó el amor desasiéndose de la carne y desvinculándolo del deseo que consume o destruye lo que anhela. Al idealizarse, se evitó la posesión y se puso distancia entre los amantes. Para cumplirse, el amor tenía que traspasar la muerte, esto es, "atravesar la vida, la multiplicidad del tiempo".[34] Su destino se parecía entonces al del conocimiento tal como lo había planteado Platón, requería de la muerte para realizarse, es decir que exigía una completa transmutación, debía sufrir una profunda conversión, que desembocaría en la reconciliación de la filosofía con la poesía. Uno de los momentos de esta alianza se dio en el Renacimiento, para volver a producirse en el primer romanticismo alemán gracias a Novalis, Hölderlin o Schelling, cuando tanto la filosofía como la poesía se desbordaron a sí mismas inundadas por lo absoluto y se vieron obligadas a hermanarse para dar cabida a esa fuente inagotable que las sobrepasaba en su respectivo aislamiento. Haciendo uso de una justicia poética difícil de encontrar entre

[34] Zambrano, M.: *Filosofía y poesía*, p. 65.

los filósofos, la malagueña reconoce que en Schelling se encuentra "la reivindicación más profunda, más total del arte desde la filosofía", gracias al "pensador más platónico que se da dentro del antiplatonismo que significa la metafísica moderna".[35] Pero, lamentablemente, a pesar de que el impulso creativo romántico se esparció por otros países más allá de Alemania, ambas volvieron a separarse.

Veamos cómo –de acuerdo con Zambrano– esto se plasmó del lado de la lírica. Primero, el *poeta vate* se convirtió en *poeta faber*, quien interpreta la inspiración como trabajo, fruto del esfuerzo y el perfeccionamiento, como afirmaba Baudelaire.[36] A su vez, la creación poética cada vez más atenta a la forma, enfrascada en encontrar precisión para su sueño y su delirio, se transformó en poesía pura en Valéry o en Mallarmé, haciendo ya la reconciliación imposible.[37] Para qué entonces la metafísica, la pura vaciedad de los conceptos si, en la misma poesía, las palabras habían perdido su significado, vueltas sólo sonidos que llaman a otros sonidos, igual que sucede en una pieza musical, pero, a diferencia de ella, sin siquiera convocar las emociones ni llamar a la vida.

Del lado de la filosofía, el pensamiento introdujo en el sistema la duda convirtiéndola en método –como ocurre con Hegel y su *Fenomenología del espíritu*–, donde la conciencia avanza y se depura hasta la razón filosófica ejerciendo el mayor escepticismo, negándose a sí misma, muriendo y reconstruyéndose a través de sus figuras, movida por la angustia o –según dice literalmente Hegel– por la desesperación. El sistema es la forma que para Zambrano asume la angustia y la necesidad de hacerse con el poder, porque la angustia es el principio de la voluntad, de la acción que enfrenta el singular en soledad.[38] Justamente, después de Hegel, aparece Kierkegaard con su idea de que en cada elección el individuo enfrenta una infinidad de posibilidades sin saber qué hacer, carente de guía o ayuda, en plena ignorancia.[39] Éstas son, en realidad, las estra-

[35] *Ibidem,* p. 72
[36] *Ibidem*, p. 76.
[37] *Ibidem*, p. 77.
[38] *Ibidem*, p. 80.
[39] *Ibidem*, pp. 82 s.

tegias de la subjetividad del caballero –según señaló con acierto Celia Amorós[40]–, porque en todos sus estadios (estético, ético y religioso) la angustia está representada por figuras masculinas: el seductor don Juan, el buen marido y el Abraham bíblico. La angustia que cultiva en ese momento la filosofía es el vértigo de la libertad, que finalmente terminará por encarnar en ese ser abierto, en fuga, totalmente volcado al mundo, sin previas determinaciones, al que se refiere Heidegger en *Ser y tiempo*.

Y a pesar de todo, frente al orden del temor y del temblor, de eso otro de lo que se huye porque se le tiene miedo, en una fuga hacia delante, hacia un futuro donde, en última instancia, espera la muerte, siempre sigue vigente ese otro orden antagónico e igualmente religioso,[41] el del amor, que hace retornar a los orígenes y no se detiene en la singularidad sino que apunta a la comunidad, por esa pasividad que sabe recoger lo que se le ofrece, ese orden que san Juan de la Cruz describió tan bellamente en su *Cántico espiritual* como "la música callada, la soledad sonora". Zambrano considera que ésta es la esencia de la poesía:

> Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total. Un poseerse por no tener ya nada que dar; un salir de sí enamorado; una entrega a lo que no se sabe aún, ni se ve. Un encontrarse entero por haberse enteramente dado.[42]

Referencias

Amorós, Celia (1987): *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*. Barcelona: Anthropos.

Balza, Isabel (2014): "Los vacíos de un texto: hacia la razón poética de María Zambrano", en *Cuadernos del Ateneo* N.º 32, pp. 40-54.

Bundgard, Ana (2000): *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Bundgard, Ana (2011): "Ser, palabra y arte: El pensar originario de Martin Heidegger y María Zambrano", en *Aurora* N.º 12, pp. 7-17.

[40] Amorós, Celia: *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, *passim*.

[41] Zambrano, M.: *Filosofía y poesía*, p. 97.

[42] *Ibidem*, p. 99.

Colinas, Antonio (2017): *Sobre María Zambrano. Misterios encendidos*. Madrid: Siruela.
Cortázar, Julio (1968): *La vuelta al día en ochenta mundos*. México: Siglo xxi.
Hegel, G. W. F. (1978): *Escritos de juventud* (Tr. Zoltan Szanky, prólogo José María Ripalda). México: fce.
Hölderlin, F. (1977): *Poesía completa* (Tr. Federico Gorbea, ed. Bilingüe). Barcelona: Libros Río Nuevo.
López Castro, Armando (2014): *El canto de la alondra. Estudios sobre María Zambrano*. León: Universidad de León.
López Domínguez, Virginia (2023): "La deriva estética de la intuición intelectual y sus consecuencias en la poesía romántica alemana e inglesa", en *Un sistema pleno del pleno conocimiento. Schelling y el "Sistema del idealismo trascendental" de 1800* (ed. J. Hueck, R. Aragüés y R. Reyna). Málaga, Ediciones Universidad de Málaga, pp. 335-356.
Lord Houghton (2002): *Vida y cartas de John Keats* (Tr. Julio Cortázar). Madrid: Editorial Pre-textos.
Moratiel, Virginia (2021): *Cuando lo infinito se asoma desde el abismo. Estudios sobre la poesía romántica alemana e inglesa*. Madrid: Taugenit.
Revilla, Carmen (1998): *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
Rivara, Greta (2006): *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*. México: Editorial Ítaca.
Rodríguez, Ramón (2011): "Naufragio e inhospitalidad, entrañas: María Zambrano ante Ortega y Heidegger", en *Aurora* N.º 12, pp. 45-55.
Rodríguez Adrados, Francisco (1986): *Lírica griega arcaica*. Madrid, Gredos.
Sánchez-Gey Venegas, Juana (2011): "Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger", en *Aurora* N.º 12, pp. 56-63.
Sevilla, Sergio (2011): Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano, en *Aurora* N.º 12, pp. 64-73.
Schelling, F. J. W. (1989): *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (Tr. Virginia Careaga). Madrid: Cátedra.
Schelling, F. J. W. (1989): *Sistema del idealismo trascendental* (Tr., prólogo y notas de Virginia López-Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales). Madrid: Anthropos.
Schelling, F. W. J. (1999): *La filosofía del arte* (Tr., prólogo y notas de Virginia López-Domínguez). Madrid: Tecnos.
Zambrano, María (1987): *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza editorial.
Zambrano, María (1991): *Pensamiento y poesía en la vida española*. México: El Colegio de México.
Zambrano, María (1993): *Filosofía y poesía*. México: fce.

Entre el fascismo mexicano y el federalismo náhuatl: el pensamiento indigenista de Ignacio Romerovargas Yturbide

Luciano Concheiro San Vicente
Universidad Nacional Autónoma de México
lucianoconcheiro@gmail.com

Resumen: En este artículo se estudia por primera vez de forma sistemática el pensamiento indigenista del mexicano Ignacio Romerovargas Yturbide (1910-1980). Para ello, por un lado, se realiza una reconstrucción de su biografía, la cual arroja luz sobre las distintas facetas de desarrollo de sus ideas. Posteriormente, se analiza su obra temprana, en la cual realizó una crítica del sistema democrático representativo y propuso la instauración de una dictadura militarista, lo cual aquí se denomina el "fascismo mexicano". A partir de una lectura detallada de su obra *Organización política de los pueblos del Anáhuac* (1957), se exploran los planteamientos de Romerovargas Yturbide sobre el "federalismo náhuatl", que desde su perspectiva era una organización política superior en la medida en que permitía el desarrollo pleno de autonomías locales al tiempo que se buscaba el bien común. A manera de conclusiones, se establece un vínculo entre los planteamientos políticos de algunos movimientos mexicanistas como el Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac a finales de los 1950 y principios de los 1960 y las propuestas hechas por Romerovargas Yturbide sobre reestructurar el sistema político mexicano a partir de la instauración del calpulli indígena.

Palabras clave: filosofía en México; indigenismo; teoría política; historia intelectual; derecho mexicano.

Recibido: septiembre 15, 2023. **Aceptado**: enero 3, 2024.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.942
Devenires. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 107-149
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Between Mexican fascism and Nahuatl federalism: the indigenist thought of Ignacio Romerovargas Yturbide

Luciano Concheiro San Vicente
Universidad Nacional Autónoma de México
lucianoconcheiro@gmail.com

Abstract: The article is the first systematic study of the indigenist thought of Mexican author Ignacio Romerovargas Yturbide (1910-1980). For this purpose, first, a reconstruction of his biography is carried out, shedding light on the different facets of the development of his ideas. Second, his early work is analyzed, wherein he criticizes the representative democratic system and proposes the establishment of a militaristic dictatorship, a position referred to here as "Mexican fascism". Based on a detailed reading of his work *Organización política de los pueblos del Anáhuac* (1957), we explore Romerovargas Yturbide's ideas on "Nahuatl federalism", which from his perspective is a superior political organization insofar as it allows for the full development of local autonomies while seeking the common good. To conclude, this paper establishes a link between the political statements of some Mexicanist movements such as the Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac in the late 1950s and early 1960s and the proposals made by Romerovargas Yturbide to restructure the Mexican political system based on the establishment of the indigenous calpulli.

Keywords: philosophy in Mexico; indigenism; political theory; intellectual history; Mexican law.

Received: September 15, 2023. **Accepted**: January 3, 2024.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.942
Devenires. Year xxv, No. 49 (January-June 2024): 107-149
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

1. Introducción

En su "Manifiesto del Partido Indio de Bolivia" (1970), el intelectual indígena boliviano Fausto Reinaga (1906-1994), teórico del indianismo decolonial y fundador del Partido de Indios Aymaras y Keswas –que terminaría convirtiéndose en el Partido Indio de Bolivia–, argumentó que siglos antes de que en Europa se enarbolaran las ideas socialistas ya existía en la América indígena un "socialismo indio" –o, como también lo llamaba, un "comunismo inka"–.[1] Escribía al respecto: "Nosotros sin pasar por la propiedad privada y sin padecer el suplicio de la 'lucha de clases', llegamos 10 000 años antes de Cristo al socialismo científico. Nosotros no conocimos ni feudalismo, ni capitalismo, ni imperialismo, ni dictadura proletaria. Nosotros, miles de años antes de Marx, Lenin, Mao, creamos la 'comunidad', base del comunismo".[2]

Adelantándose a ciertos trabajos de la actualidad, Reinaga daba un paso más allá y esbozaba una especie de contrahistoria intelectual en clave decolonial: señalaba que, de hecho, los teóricos europeos (y asiáticos) habían partido de la experiencia indígena americana para desarrollar sus ideas revolucionarias.[3] Daba varios ejemplos concretos para sustentar su planteamiento.[4] Los utopistas europeos se inspiraron en el Imperio inca –mencionaba a Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen y

[1] Sobre el pensamiento de Fausto Reinaga, véase: Gustavo R. Cruz. "Del socialismo indio al Reino de la Verdad y la Vida: utopías de Fausto Reinaga", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 21, núm. 75, octubre-diciembre, 2016.

[2] Fausto Reinaga. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia.* La Paz, Bolivia: Ediciones PIB, 1970.

[3] Pienso, por ejemplo, en el libro de David Graeber y David Wengrow. *The Dawn of Everything. A New History of Humanity.* Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2021.

[4] Fausto Reinaga. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia…*; Fausto Reinaga. *Tesis india*. La Paz, Bolivia: Ediciones PIB, 1971.

Tomás Moro–.[5] En 1789, en plena Revolución, en Francia se convocó a un "certamen sobre 'la influencia del comunismo inka' en el mundo".[6] Karl Marx desarrolló sus ideas sobre la comuna pensando en la organización de las comunidades indígenas de América, sobre las cuales leyó en el trabajo del antropólogo estadounidense Lewis Henry Morgan.[7] Por último, para probar la influencia global del socialismo indígena, Reinaga mencionaba un caso proveniente de Asia: afirmaba que Mao Zedong creó sus "comunas populares" inspirado en el "calpulli azteca", el cual conoció gracias a la obra *Organización política de los pueblos de Anáhuac,* escrita por el mexicano Ignacio Romerovargas Yturbide en 1956.[8]

Fausto Reinaga tuvo conocimiento sobre esta insospechada influencia del "calpulli azteca" en las "comunas populares" de la China maoísta por medio de una entrevista dada en el periódico mexicano *El Día* en 1969 por el autor del libro que hipotéticamente leyeron los líderes chinos para informarse sobre el tema.[9] En ésta y otras entrevistas posteriores, Ignacio Romerovargas Yturbide contaba que Zhou Enlai, primer ministro de la República Popular China, le había escrito en 1959 pidiéndole permiso para traducir al chino su obra *Organización política de los pueblos de Anáhuac* porque tenía interés en conocer más sobre el calpulli, una "forma de trabajo realizado para el bien común" de origen indígena.[10] Decía que no sabía cómo había llegado su libro a las manos de Zhou Enlai, pero que accedió a darle la autorización de traducirlo sin cobrarle nada. En señal de agradecimiento, el primer ministro chino le ofreció una condecoración o un viaje a China. Se inclinó por la segunda opción. Así, afirmaba, fue que

[5] Fausto Reinaga. *Tesis india*… También podría hacer referencia a la obra *La ciudad del sol* de Tommaso Campanella, quien al parecer leyó al Inca Garcilaso de la Vega y cuya utopía hace un guiño a la cultura inca.

[6] Fausto Reinaga. *Tesis india*…

[7] Bruno Bosteels. "Marx con Morgan: la vía mexicana hacia la comuna", en *Antrópica: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 8, Núm. 16, 2022, pp. 281-296.

[8] Fausto Reinaga. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia…*

[9] Armando Carlock. "Hombres en las Noticias. Ignacio Romerovargas Yturbide", *El Nacional.* 28 de octubre de 1969. p. 7. Armando Carlock es autor de una obra singular: *Chimaltecuhtli. Señor de Toluca.* Toluca, sin editorial, 1951.

[10] "Chou en Lai se interesó en conocer el calpulli azteca: Romero Vargas", en *Últimas Noticias de Excelsior.* 28 de diciembre 1976. pp. 11, 18.

permaneció en China durante ocho meses, en los cuales recorrió varias regiones del país asiático y se reunió múltiples veces con Mao Zedong –según su propio recuento: "Me apreciaba mucho y me tenía muchas deferencias. Me preguntaba siempre por México. Y se extrañaba de que nuestro país tuviera tanta dependencia de Estados Unidos"–. Romerovargas Yturbide insistía que "el gran salto" de China, el fin del feudalismo agrícola, fue posible gracias a la "transformación de la comuna", la cual fue realizada tomando como modelo el calpulli de los antiguos aztecas.[11]

Hasta ahora, no he encontrado pruebas documentales que demuestren que el concepto del calpulli azteca haya tenido alguna influencia en las políticas de la China maoísta. No he tenido éxito ubicando la hipotética traducción al chino de *Organización política de los pueblos de Anáhuac* y todas las menciones que he localizado sobre el tema se remiten a los dichos del propio Romerovargas.[12] Sin embargo, más allá de que este flujo de ideas haya sucedido tal como se contó, este caso permite contar un capítulo importante de los indigenismos latinoamericanos, una heterogénea corriente intelectual –y estética– cuya característica central fue ejercer una crítica del presente mediante la reapropiación de elementos de las culturas indígenas de América.[13] Tal como sucedió con otras vanguardias del siglo xx, a menudo resulta difícil ubicar los indigenismos dentro de la tradicional dicotomía izquierda/derecha, en tanto fue enarbolado desde múltiples –y, a menudo, contradictorias o difusas– posiciones políticas. Esto se debe a que, como ha subrayado Mariana Botey, los indigenismos tienen siempre una condición polivalente: son "travestismos culturales".[14]

[11] No obstante, Romerovargas enfatizaba que los chinos habían tomado como "modelo" el calpulli, pero no lo habían copiado tal cual: "no es una calca total, porque la estructura de la comuna es muy complejo". "Chou en Lai se interesó en conocer el calpulli azteca: Romero Vargas", en *Últimas Noticias de Excelsior.* 28 de diciembre 1976. p. 18.

[12] "China aprecia los valores mexicanos", en *Izkalotl. Periódico mensual, Órgano del Movimiento Confederado de Anáhuak*. Número 85. Enero de 1977. pp. 1-2.

[13] Es importante distinguir estos indigenismos del indigenismo de Estado. Sobre este último, véase Andrés A. Fábregas Puig. *Historia mínima del indigenismo en América Latina*. México: El Colegio de México, 2021.

[14] Mariana Botey. "*Customatismo*. Después del *pop*, nosotros hípermaterializamos: transpopulismo y transvanguardia en el arte de Rubén Ortiz Torres", en Rubén Ortiz Torres. *Customatismo*. México: Museo Universitario Arte Contemporáneo unam, 2019. pp. 16-18.

En este artículo se estudia por primera vez de forma sistemática el pensamiento indigenista del mexicano Ignacio Romerovargas Yturbide (1910-1980). Para ello, por un lado, se realiza una reconstrucción de su biografía, la cual arroja luz sobre las distintas facetas de desarrollo de sus ideas. Posteriormente, se analiza su obra temprana, en la cual realizó una crítica del sistema democrático representativo y propuso la instauración de una dictadura militarista, lo cual aquí se denomina el "fascismo mexicano". A partir de una lectura detallada de su obra *Organización política de los pueblos del Anáhuac* (1957), se exploran los planteamientos de Romerovargas Yturbide sobre el "federalismo náhuatl", que desde su perspectiva era una organización política superior en la medida en que permitía el desarrollo pleno de autonomías locales al tiempo que se buscaba el bien común. A manera de conclusiones, se establece un vínculo entre los planteamientos políticos de algunos movimientos mexicanistas como el Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac a finales de los 1950 y principios de los 1960 y las propuestas hechas por Romerovargas Yturbide sobre reestructurar el sistema político mexicano a partir de la instauración del calpulli indígena.

2. Apuntes biográficos sobre Ignacio Romerovargas Yturbide

Existen pocas fuentes para reconstruir la biografía de Ignacio Romerovargas Yturbide.[15] En internet circulan datos exagerados y poco probables sobre este críptico personaje: que fue secretario o asistente del Papa Juan XXIII; que mientras trabajaba en el Vaticano descubrió documentos y objetos de la América indígena desconocidos, incluyendo la bandera de Cuitláhuac; que tenía doctorados en Derecho, Filosofía, Ciencias Sociales, Teología e Historia; que escribió más de treinta libros; que era

[15] Según su acta de nacimiento, oficialmente fue registrado como Luis Ignacio Romero Vargas e Yturbide. Javier Sanchiz y Víctor Gayol, "Familias Novohispanas. Un sistema de redes". Árbol genealógico alojado en https://gw.geneanet.org/sanchiz

tataranieto del emperador Agustín de Iturbide.[16] El hecho de que –hasta donde tengo conocimiento– no exista un archivo personal disponible y que algunos de estos datos hayan sido diseminados por el propio Romerovargas Yturbide a lo largo de su vida dificulta la tarea de reconstruir su biografía intelectual.[17] Sin embargo, a partir de diversas fuentes y con el apoyo de varias personas, he podido reconstruir algunos pasajes relevantes de su vida.[18]

Ignacio Romerovargas Yturbide nació en la Ciudad de México el 7 de enero 1910, en el seno de una adinerada familia que mantenía una posición privilegiada desde varias generaciones atrás. Su abuelo paterno, Ignacio Romerovargas, había sido gobernador del estado de Puebla (1869-1875) y ministro plenipotenciario en Berlín durante el gobierno de Porfirio Díaz. La familia de su madre, Carmen Iturbide Plancarte, era de origen michoacano y formaban parte de ella miembros de la élite política como la emperatriz Ana María Huarte, esposa del emperador Agustín de Iturbide, y religiosa, como el obispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, el obispo Francisco Plancarte Navarrete y el padre José Antonio Plancarte y Labastida, por sólo mencionar algunos.[19]

Al parecer, Romerovargas Yturbide estudió la primaria en la escuela de la abadía benedictina de San Andrés en Brujas, Bélgica.[20] Posteriormente, regresó a México, donde cursó una licenciatura en Derecho en la

[16] La mayoría de esta información circula en páginas web y cuentas de Facebook asociadas a los movimientos de la mexicanidad. En 1986, la organización ZEMANAUAK realizó una campaña para exigir al Vaticano que devolviera a México la bandera de Cuitláhuac encontrada por Romerovargas Yturbide. Pedro Moctezuma Barragán. "Prólogo", en Miguel Ángel Mendoza-KUAUHKOATL. *Los Mexicas hoy.* México: Editorial Nekutik, 2007. p. 15.

[17] Ignacio Romerovargas Yturbide dio forma a su propia semblanza por medio de algunas entrevistas y por la semblanza que se publicaba en sus libros, la mayoría de los cuales fueron publicados en su propia editorial. También ciertos recuentos de allegados como Miguel Ángel Mendoza-KUAUHKOATL. *Los Mexicas hoy…* p. 43.

[18] Agradezco a Javier Eusebio Sánchez Ruíz, Fernando M. González, Fausto Zerón-Medina, Ana San Vicente, Juan Manuel Herrera, Sergio Ocelocoatl Ramírez, C. Carvajal y Homero Olea, quienes me apoyaron en distintos momentos de esta investigación.

[19] Javier Sanchiz y Víctor Gayol, "Familias Novohispanas. Un sistema de redes"…

[20] Mario Menéndez Rodríguez. "Lemercier: la otra cara [Entrevista a Ignacio Romerovargas Yturbide].", *Sucesos para todos.* 9 septiembre 1967. Núm. 1788. p. 16.

Universidad Nacional Autónoma de México, donde asistió a los cursos de sociología impartidos por Antonio Caso.[21] En 1934 se recibió con una tesis titulada "La Representación en Méjico", en la cual realizó una crítica a la Constitución mexicana del 1917 y al sistema de democracia representativa y, en su lugar, proponía instaurar en México una dictadura militarista.[22]

Tras trabajar un tiempo como abogado en la Secretaría de Hacienda, Romerovargas Yturbide decidió donar los bienes que tenía a personas de escasos recursos y regresar a la abadía de San Andrés en Brujas, en donde realizó un noviciado. En octubre de 1934, a los veinticuatro años de edad, recibió el nombre de Eugenio por parte del abad Théodore Nève. Entonces, se trasladó al monasterio benedictino de Mont-César, en Lovaina, en el cual estudió de 1935 a 1938 filosofía, teología, liturgia, sagrada escritura e historia monástica. En ese monasterio conoció a dos personajes que más adelante serían centrales no sólo para su vida personal, sino también para la historia de la religión católica y del psicoanálisis en México: Thomas d'Aquin Chardome y Gregorio Lemercier.

Según narró el propio Romerovargas Yturbide en una entrevista, en 1938 su madre viajó a Roma para pedirle al cardenal Giuseppe Pizzardo que lo enviaran a México. No obstante, poco después, el 2 de septiembre de 1938, su madre falleció en Bélgica. Entonces, Romerovargas Yturbide solicitó permiso al abad Théodore Nève para trasladar el cuerpo embalsamado de su madre a México en compañía de Thomas d'Aquin Chardome –a quien describía como su compañero de votos y un especialista en matemáticas y paleografía de canto gregoriano–.[23]

Romerovargas Yturbide y Thomas d'Aquin Chardome llegaron al puerto de Veracruz, México, hacia finales de 1938. En un primer momento, ambos se incorporaron a una casa de benedictinos ubicada en

[21] Ignacio Romerovargas Yturbide. "La Representación en Méjico". Tesis para obtener el título de licenciado en derecho. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. México, 1934. p. 32.

[22] *Ibid.*, p. 265.

[23] Mario Menéndez Rodríguez. "Lemercier: la otra cara [Entrevista a Ignacio Romerovargas Yturbide]"… p. 17.

la iglesia de San Rafael en la Ciudad de México. No obstante, según las remembranzas del propio Romerovargas Yturbide, no tenían suficiente tiempo para estudiar, por lo cual fueron a hablar con Miguel Darío Miranda y Gómez, entonces obispo de Tulancingo. Este importante personaje de la Iglesia católica mexicana, que en su juventud había tenido que salir del país por su participación activa en la Guerra Cristera y que más tarde sería nombrado Arzobispo de México y Cardenal presbítero, los invitó que fueran sus ayudantes y vivieran en su casa.[24] En ese período, la Segunda Guerra Mundial estalló, por lo cual no pudieron volver a Bélgica y pasaron unos nueve meses dando clases a los seminaristas de Tulancingo.

En 1939, Romerovargas Yturbide y Thomas d'Aquin Chardome participaron en un congreso de liturgia en San Luis Potosí, organizado por el obispo Guillermo Tritschler y Córdova. Ahí conocieron al benedictino Stephen Schappler, quien encabezaba la Conception Abbey, ubicada en Missouri, Estados Unidos. Romerovargas Yturbide narraba que "la vida semimundana que se vivía en la casa del señor obispo" Miguel Darío Miranda y Gómez, así como el hecho de que la guerra en Europa estaba prolongándose, los empujó a escribirle al abad Stephen Schappler para solicitarle que los recibiera en el monasterio, al cual llegaron en diciembre de 1939. Tras un año de noviciado, realizaron votos solemnes. Romerovargas Yturbide adoptó el nombre de Hildebrando, probablemente en alusión al campesino que protagoniza el cuento "El viejo Hildebrando" de los hermanos Grimm, y Thomas d'Aquin Chardome el de Benedicto.[25] Después de realizar las examinaciones correspondientes, ambos fueron ordenados sacerdotes en 1941. Ya como Hildebrando y Benedicto, durante ese año fundaron una iglesia para la comunidad mexicana en Saint Joseph, Missouri, y dieron clases de liturgia, historia y latín a seminaristas.

[24] *Idem.*

[25] Hago esta suposición por la mención que hizo Ignacio Romerovargas Yturbide varios años antes en su tesis de licenciatura del campesino Hildebrando del cuento de los hermanos Grimm. Ignacio Romerovargas Yturbide. "La Representación en Méjico"… p. 23.

Romerovargas Yturbide afirmaba que en 1942 recibió una carta firmada por Foliano/Gregorio Lemercier en la cual les pedía ayuda: contaba que mientras fungía como capellán del ejército belga las tropas alemanas lo habían capturado. Adjunta, venía otra carta en alemán en que pedían 1,200 dólares de rescate y 1,000 para pagar su viaje hasta Estados Unidos. La Conception Abbey se negó a pagar el monto solicitado. Entonces, Romerovargas Yturbide le pidió dinero a su familia y comenzó a gestionar la liberación de Lemercier hasta Estados Unidos. Al final, la operación fue exitosa: Lemercier fue liberado, se trasladó a Estados Unidos y permaneció algunos años en Conception Abbey.[26]

Mientras tanto, Romerovargas Yturbide fue nombrado vicario de la iglesia del Sagrado Corazón en Brawley, California, mientras que Thomas d'Aquin Chardome fue nombrado con el mismo cargo pero en Albuquerque, Nuevo México. En ese tiempo, ambos sacerdotes participaron en un sínodo diocesano en el cual se discutió sobre la situación de los mexicanos viviendo en Estados Unidos. Gracias a este evento, Romerovargas Yturbide y Chardome se dieron a conocer entre ciertos sacerdotes mexicanos, entre los cuales estuvo Juan Navarrete Guerrero, obispo de Sonora. Navarrete Guerrero, quien tras años de conflictos con el gobierno estaba reorganizando la diócesis de Sonora, pidió a la Conception Abbey que lo ayudara a establecer una fundación benedictina. En tanto se organizaban para establecer un nuevo monasterio, en junio de 1942, Juan Navarrete Guerrero nombró a Romerovargas Yturbide cura de la parroquia de Guaymas, Sonora, y a Chardome lo designó como su vicario. Durante dos años se dedicaron a sus tareas religiosas y emprendieron distintas obras piadosas en la zona. En paralelo, con dinero aportado por su familia, Romerovargas Yturbide compró La Granja, una antigua hacienda localizada en Bacochibampo, cerca de Guaymas. Decidieron fundar ahí el nuevo monasterio, al cual llamaron San Benito del Mar. Los primeros integrantes fueron unos 15 jóvenes provenientes de Jalisco y Michoacán.[27]

[26] Gregorio Lemercier. *Diálogos con Cristo. Monjes en psicoanálisis.* Barcelona: Ediciones península, 1968. p. 11.

[27] Mario Menéndez Rodríguez. "Lemercier: la otra cara [Entrevista a Ignacio Romerovargas Yturbide]"… p. 18.

Según Ignacio Romerovargas Yturbide, en 1944 Gregorio Lemercier le escribió pidiéndole que intercediera por él ante sus superiores de Conception Abbey para solicitarles que lo transfirieran al recién creado monasterio de San Benito del Mar, lo cual autorizaron a cambio de que se les hiciera un pago de 100 dólares anuales –que, según su propia versión de los hechos, Romerovargas Yturbide se comprometió a cubrir–.[28] Así, Lemercier se trasladó a Sonora.

En 1946, apenas dos años después de haber sido fundado, el monasterio de San Benito del Mar cerró. En su momento se dijo que la decisión fue tomada por las dificultades ocasionadas por el "clima excesivamente cálido de Guaymas".[29] No obstante, aparentemente Juan Navarrete Guerrero, obispo de Sonora, les pidió expresamente que abandonaran su diócesis debido a que se recibió noticias acerca de abusos sexuales y agiotistas cometidos por los monjes.[30]

Tras ser rechazado por varios arzobispos y obispos de México, Romerovargas Yturbide pensó irse a Bogotá, Colombia.[31] Sin embargo, gracias a la intercesión de monseñor Gregorio Araiza, logró que Francisco González Arias, obispo de Cuernavaca, accediera a refundar el monasterio en su diócesis.[32] Romerovargas Yturbide fue designado cura de Santa María Ahuacatitlán, un pequeño poblado a las afueras de Cuernavaca, Morelos. De nuevo con el dinero de su familia, emprendió varias obras en el pueblo y, con el apoyo económico de uno de sus hermanos, compró un terreno boscoso cercano, ubicado en el kilómetro 63 de la carretera de México a Cuernavaca, en el cual fundaron el monasterio de Monte Casino.[33]

[28] *Idem.*

[29] *Idem*.

[30] Fernando M. González. *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968.* México: Tusquets, 2011, p. 55. El mismo Romerovargas Yturbide habla de esto. Mario Menéndez Rodríguez. "Lemercier: la otra cara [Entrevista a Ignacio Romerovargas Yturbide]"… p. 20.

[31] Mario Menéndez Rodríguez. "Lemercier: la otra cara [Entrevista a Ignacio Romerovargas Yturbide]"… p. 19.

[32] *Ibid.*, p. 20.

[33] *Idem*.

A mediados de 1949 se dio un enfrentamiento entre Romerovargas y Lemercier, lo cual dividió el monasterio en dos bandos.[34] Romerovargas afirmaba que Lemercier malgastaba el dinero y había intentado apropiarse del monasterio de forma indebida.[35] Lemercier y quienes lo apoyaban decían que Romerovargas, a quien acusaban de tener "desvaríos y borracheras", había decidido vender el terreno del monasterio sin avisarles.[36] El conflicto, que en cierto momento casi llega a una confrontación con armas blancas entre los dos bandos, terminó con la disolución de Monte Casino: al final Lemercier y los suyos abandonaron el monasterio y Romerovargas vendió el predio.[37] Tras este suceso, en 1950, Lemercier fundó un nuevo monasterio: el de Santa María de la Resurrección, el cual es conocido porque durante los años 1960 se introdujeron en él sesiones de psicoanálisis grupal para los monjes, así como importantes innovaciones en la liturgia –se oficiaba en español, no en latín– y en la arquitectura eclesiástica –el monje-arquitecto Gabriel Chávez de la

[34] Fernando M. González. *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección…* p. 57; Juan Alberto Litmanovich. *Un monasterio en psicoanálisis. Las operaciones psicoanalíticas al interior del monasterio Benedictino de Ahuacatitlán, Cuernavaca (1961-1967).* México: Paradiso Editores, 2015. p. 57.

[35] Mario Menéndez Rodríguez. "Lemercier: la otra cara [Entrevista a Ignacio Romerovargas Yturbide]"… p. 20.

[36] Giovanni Lucci. *Recuerdos de un monasterio*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2000. citado p. 51 en Fernando M. González. *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección…* p. 57.

[37] El cierre del monasterio Monte Casino no terminó con los ataques (públicos y privados) entre Romerovargas Yturbide y Lemercier. En 1967, el primero realizó los siguientes señalamientos: "Desde que Lemercier llegó a Sonora surgieron los problemas, por su carácter neurótico –como él mismo reconoce–, por su afán de dominio, por sus excentricidades e ideas fijas, por su espíritu de gula y por sus ambiciones desmedidas. Y, lo más grave, desde el principio traslució en él un desequilibrio marcado en sus tendencias sexuales, señaladamente homosexual, lo cual creó serios problemas en la dirección que tenía de los jóvenes novicios y me ataba por medio del secreto de la confesión". Mario Menéndez Rodríguez. "Lemercier: la otra cara [Entrevista a Ignacio Romerovargas Yturbide]"… p. 20. Por su parte, en una misiva que escribió en 1959, Lemercier comparaba la personalidad de Marcial Maciel Degollado con la de Romerovargas Yturbide, a quien acusaba realizar "actos homosexuales" cuando tomaba "bebidas embriagantes". Archivo de la Congregación para Institutos de la Vida Consagrada y Sociedades de la Vida Apostólica (ACIVSVA) RIII, doc. 167, 15/10/1959 citado en Fernando M. González. *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección…* p. 60.

Mora diseñó una capilla circular, con lo cual se lograba que los curas dieran la misa de frente al público y no dándole la espalda–.[38] Por su parte, Romerovargas Yturbide abandonó el sacerdocio.

No hay información sobre lo que hizo Romerovargas Yturbide durante los años inmediatamente posteriores a que dejara los hábitos, pero puede suponerse que fue un período significativo. A partir de entonces se enfocó en el estudio histórico y jurídico de las antiguas culturas indígenas del Valle de México, así como a editar obras vinculadas a dichos temas.

Hacia mediados de la década de 1950, Romerovargas Yturbide fundó una editorial llamada Libros Luciérnaga (aunque el *copyright* de los libros aparecía registrado por Romerovargas y Blasco Editores). Estaba ubicada en su propia casa, situada en el número 42 de la calle Liverpool, en la Ciudad de México. Su línea editorial estaba conformada por autores y temáticas propias del movimiento de la mexicanidad y del indigenismo latinoamericano. En algunas publicaciones aparecía la siguiente leyenda "promocional", escrita en mayúsculas: "¡Haga patria conociendo a México y defendiendo la verdad sin prejuicios!".[39]

En 1957 fue publicado el primer libro del que se tiene registro: *Breve relación de la destrucción de las Indias Orientales presentada a Felipe II siendo príncipe de Austrias* de fray Bartolomé de las Casas. Incluía una breve introducción y unas notas al pie explicativas escritas por Romerovargas Yturbide, así como un "Discurso preliminar" de Servando Teresa de Mier. El diseño era de Vicente Rojo y se imprimió en los talleres gráficos de la Librería Madero. Ese mismo año, fue publicado el primer y más importante libro de Romerovargas Yturbide: *Organización política de los pueblos de Anáhuac*, el cual lo presentó como tesis para obtener el grado de doctor en derecho en la unam en diciembre de 1957.[40]

[38] Fernando M. González. *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección*…

[39] Ignacio Romerovargas Yturbide. *El Calpuli de Anáhuac. Base de nuestra organización política*. México-Tenochtitlán: Editorial Romerovargas, 1959. p. 24.

[40] Ignacio Romerovargas Yturbide afirmaba haber presentado este trabajo como tesis doctoral en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (unam), y que había sido aceptado por unanimidad el 18 de diciembre de 1957. Ignacio Romerovargas Yturbide. *El Calpuli de Anáhuac. Base de nuestra organización*

Posteriormente, en 1958, publicó en Libros Luciérnaga un grueso volumen de más de quinientas páginas: *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anáhuac* con aclaraciones y rectificaciones realizadas por la historiadora Eulalia Guzmán.[41] El diseño del libro fue hecho por el propio Romerovargas Yturbide, incluyendo un dibujo de "Motecuhzoma Xocoyotzin, el Magnífico" realizado a partir de los Códices matritenses. Con un cambio en el nombre de la editorial (ahora se denominaba Editorial Romerovargas), en 1959 apareció *El Calpuli de Anáhuac. Base de nuestra organización política*, un breve libro que resumía la obra anterior de Romerovargas Yturbide.[42]

En la década de 1960 la editorial volvió a cambiar de nombre: aunque de nuevo se señalaba que el *copyright* era propiedad de Romerovargas y Blasco Editores, pasó a llamarse Libros Anáhuac. Con ese nombre, fue publicada entre 1963 y 1964 una obra de tres volúmenes escrita por el mismo Romerovargas Yturbide: *Motecuhzoma Xocoyotzin o Moctezuma el magnífico y la invasión de Anáhuac. Estudio basado en las fuentes históricas.*[43]

En realidad, por la información contenida en los colofones, las páginas legales y las solapas de los libros, todo indica que más allá de los cambios nominales Libros Luciérnaga, Romerovargas y Blasco Editories, Editorial Romerovargas y Libros Anáhuac fueron una misma empresa mediante la cual Romerovargas Yturbide emprendió sus proyectos editoriales personales, los cuales básicamente tenían que ver con la historia del México indígena.

Se puede afirmar con certeza que, para principios de los años 1960, Romerovargas Yturbide tenía vínculos directos con el Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac, el cual fue fundado

política… p. 3. Confirmé esta información mediante una solicitud a la Unidad de Transparencia de la Universidad Nacional Autónoma de México (20 de septiembre de 2023).

[41] *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anáhuac.* Eulalia Guzmán (aclaraciones y rectificaciones). México: Libros Anáhuac, 1958.

[42] Ignacio Romerovargas Yturbide. *El Calpuli de Anáhuac. Base de nuestra organización política*…

[43] Ignacio Romerovargas Yturbide. *Motecuhzoma Xocoyotzin o Moctezuma el magnífico y la invasión de Anáhuac. Estudio basado en las fuentes históricas*, México: Libros Anáhuac, 1963-1964.

por Rodolfo F. Nieva hacia 1956.[44] Este movimiento era parte de los que han sido denominados los "mexicanismos", un grupo de movimientos de carácter milenarista que buscaban "el retorno a las costumbres de raíz indígena, el conocimiento y uso del náhuatl, y la fundación de comunidades democráticas denominadas *calpullis* que tienden a sobrevalorar los aspectos culturales y las sabidurías ocultas de los antiguos pobladores del Anáhuac".[45]

Es difícil saber a ciencia cierta cuál fue la participación de Romerovargas Yturbide en el Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac. Pero hay ciertas pistas que permiten señalar que participó en éste de diversas formas, al menos de 1960 a 1965. En primer lugar, varios de sus escritos fueron republicados en forma de entregas *Izkalotl*, el periódico que funcionaba como órgano del Movimiento Confederado de Anáhuac.[46] Además, sus obras eran recomendadas en una sección de "Libros mexicanos" y solían ser comentadas por otros autores en las páginas de *Izkalotl*, es decir, su trabajo era tomado como un referente para el Movimiento.[47] En segundo lugar, en 1960 fue nombrado Presidente del Academia de Derecho de Anáhuac, un proyecto auspiciado por la Asociación Nacional de Abogados que tenía como objetivo estudiar el sistema jurídico de los pueblos del Anáhuac.[48] En tercer lugar, en 1965

[44] Sobre el Movimiento, véase: Lina Odena Güemes. *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1984.

[45] Renée de la Torre. "Neomexicanidad. Movimiento espiritual", en Roberto Bancarte (coord.) *Diccionario de religiones en América Latina.* México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 2018. p. 407.

[46] Entre 1960 y 1961, la obra *El Calpuli de Anáhuac. Base de nuestra organización política* de Romerovargas Yturbide fue republicada en forma de entregas en *Izkalotl*, el periódico que funcionaba como órgano del Movimiento Confederado de Anáhuac. En los años subsiguientes, en esa misma publicación periódica aparecieron otros textos suyos como "Martirio de Moctezuma y la orgía española", "La vida de Moctezuma hasta la llegada de los invasores" y "La invasión de Anáhuac por los españoles".

[47] Véase, por ejemplo: Anónimo. "El régimen político de Anahuak", en *Izkalotl. Periódico mensual, Órgano del Movimiento Confederado de Anáhuak*. Abril 1962. No. 9, Vol. 1, Año 2. pp. 2, 4.

[48] "Se constituyó la Academia del Derecho", en *Izkalotl. Periódico mensual, Órgano del Movimiento Confederado de Anáhuak*. 15 de septiembre de 1960. No. 2, Vol. 1, Año 1. p. 1.

aparece mencionado como el director de la sección de historia del Movimiento. Por último, en una entrevista María Carmen Nieva, miembro central del Movimiento y hermana de su fundador, contó que Rodolfo F. Nieva era el abogado del Romerovargas Yturbide, lo cual indicaría que existía una relación cercana entre ambos.[49]

Las publicaciones de Romerovargas Yturbide en *Izkalotl*, así como las menciones a su obra, se detienen abruptamente a mediados de 1965. Esta fecha coincide con la creación del Partido de la Mexicanidad, un intento de Rodolfo Nieva por llegar a la Presidencia y crear un brazo político-electoral del movimiento. Esta estrategia fue rechazada por varios miembros del Movimiento y generó un cisma dentro movimiento mexicanista. Todo indica que Romerovargas Yturbide decidió poner distancia con Nieva a raíz de esta decisión: estaba en desacuerdo con la idea de participar en la lógica electoral y estaba más cerca de aquellos que creían que el mexicanismo debía impulsar un cambio de mentalidad mediante acciones como la educación –posición que se materializa con la fundación del Centro de la Cultura Pre-Americana / Zemanahuak Tlamachtiloyan años más tarde–.[50]

A partir de mediados de la década de 1960, los datos sobre la vida de Romerovargas Yturbide son aún más escasos. Se sabe que, en enero de 1966, el Senado lanzó un concurso de "Ensayo Histórico-Político" sobre el tema "La Cámara de Senadores de la República Mexicana", en el cual Romerovargas Yturbide obtuvo el premio principal. El trabajo ganador, una historia de la cámara de senadores de México, fue publicado un año más tarde como *La cámara de senadores de la República mexicana.* En este libro, Romerovargas Yturbide realiza un análisis y una historia del senado mexicano, cuyo origen rastrea a la *Thahtocanechicolli,* una de las asambleas del sistema federalista de los pueblos indígenas del Valle de México.

Aparentemente, a finales de la década de 1960 Romerovargas Yturbide trabajaba en el gobierno en un puesto burocrático poco importante

[49] Entrevista de Lina Odena Güemes a María Carmen Nieva. 31 octubre de 1979 citada en Lina Odena Güemes. *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac*… p. 154.

[50] Entrevista del autor a Sergio Ocelocoatl Ramírez, 19 agosto 2023.

–por lo que él mismo contó en una entrevista, como "jefe de departamento"–.[51] En esa época, se quejaba públicamente de no tener suficiente tiempo para escribir y de sufrir penurias económicas.[52] Esto desentona con el hecho de que, como se mencionó al inicio, provenía de una adinerada y privilegiada familia tanto por parte de su padre como de su madre. En la entrevista antes citada, María Del Carmen Nieva dio una posible explicación a esta cuestión: "Filósofo, teólogo, historiador, gente de prosapia porque la familia de donde venía era riquísima, pero por sus tendencias lo desheredaron… Estaba muy mal, desde el medio día se dedicaba a tomar… Saquearon su imprenta por una venganza. El gobierno lo mandó matar, fue pura venganza porque la mexicanidad hace temblar".[53] Señalaba dos cuestiones apuntadas previamente por Lemercier y sus seguidores: sus "tendencias", es decir, su homosexualidad y su alcoholismo.[54] Pero menciona un elemento adicional, el cual es poco probable y ninguna otra fuente menciona: que su participación en el Movimiento de la mexicanidad desencadenó que el gobierno mexicano lo reprimiera.

Aunque sus textos dejaron de aparecer en el periódico *Izkalotl* en 1965, lo cual permite suponer que se alejó del Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac liderado por Rodolfo Nieva, hay hechos que constatan que Romerovargas Yturbide no abandonó la causa de la mexicanidad. Al final de su vida, en 1977, fue uno de los miembros fundadores del Centro de la Cultura Pre-Americana / Zemanahuak Tlamachtiloyan ("El lugar donde enseña la cultura de Anáhuak"). Esta

[51] Armando Carlock. "Hombres en las Noticias. Ignacio Romerovargas Yturbide", *El Nacional.* 28 de octubre de 1969. La única otra información sobre el trabajo de Romerovargas Yturbide es que de enero a junio de 1972 impartió la materia "Legislación Tributaria Local y Municipal" en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México. Obtuve esta información mediante una solicitud a la Unidad de Transparencia de la Universidad Nacional Autónoma de México (20 de septiembre de 2023).

[52] *Idem.*

[53] Entrevista de Lina Odena Güemes a María Carmen Nieva. 31 octubre de 1979… p. 154.

[54] Fernando M. González. *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968.* México: Tusquets, 2011. p. 57.

institución fue creada tras el Tercer Congreso Nacional de Bellas Artes y Humanidades, que fue promovido por el general José Guadalupe Zuno Hernández, suegro del entonces presidente Luis Echeverría Álvarez.[55] En este congreso, celebrado a finales de 1976, hubo una mesa de trabajo titulada "Investigación Heterodoxa" en la cual participaron Romerovargas Yturbide y otros personajes vinculados a los movimientos de la mexicanidad como el mayista Domingo Martínez Paredes; el ingeniero David Esparza Hidalgo, autor de varios libros sobre los sistemas de cómputo indígenas; María del Carmen Nieva López (también conocida como Izkalotzin Zepayehuatzin), profesora y creadora de un sistema de enseñanza del náhuatl y hermana de Rodolfo Nieva; la pintora indigenista Estrella Newman; y Leopoldo (Polo) Rojas, danzante conchero, entre otros.

Tras las discusiones sucedidas en esa mesa del congreso este grupo, al cual se sumó el entonces periodista Miguel Ángel Mendoza Kuauhkoatl, decidió crear en 1977 el Centro de la Cultura Pre-Americana / Zemanahuak Tlamachtiloyan con el propósito de investigar, preservar, defender, difundir y enseñar sobre todas las culturas indígenas del continente, aunque con especial atención a México.[56] Comenzaron a impartir cursos sobre temas como "matemáticas pre-cuauhtémicas", "cultura y mentalidad Mexihkas", filosofía maya y lengua náhuatl, así como clases de danza ancestral o prehispánica y pintura indigenista. Además, realizaban ceremonias inspiradas en las culturas indígenas en "centros cósmicos" como el complejo arqueológico de Teotihuacán en fechas y horarios determinados. Inspirados en los "calipullis", se organizaron para reunir fondos y construir un puente sobre el río Cuahtlamongo en la Sierra Norte de Puebla. Promovieron, a partir de 1979, hacer una "fiesta-homenaje para Cuauhtémoc cada 23 de febrero en Ixcateopan, Guerrero, donde supuestamente Eulalia Guzmán encontró en 1949 los restos del *huey tlatoani* mexica.[57]

[55] Miguel Ángel Mendoza-KUAUHKOATL. *Los Mexicas hoy.* México: Editorial Nekutik, 2007. pp. 21 y *ss.*

[56] Entrevista del autor a Sergio Ocelocoatl Ramírez, 19 agosto 2023.

[57] El tema de los supuestos restos de Cuauhtémoc encontrados en Ixcateopan, Guerrero, ha generado significativas polémicas desde 1949. Al respecto, véase Mariana

Un elemento importante es que construyeron redes internacionales con otros movimientos indigenistas. En 1978 impulsaron el Primer Congreso Nacional del Quinto Sol, así como el Primer Congreso Continental del Quinto Sol, en los cuales participaron representantes de las naciones indígenas de Estados Unidos que eran parte del National Congress of American Indians.[58] En 1980, participaron en el Primer Congreso Indio Sudamericano, organizado por el escritor peruano Guillermo Carnero Hoke, líder del Movimiento Indio Peruano.

Romerovargas Yturbide publicó un último libro el año de 1978 con un polémico título: *Los Gobiernos socialistas de Anáhuac. Estudio basado en las fuentes históricas.*[59] El texto era un resumen de su *Organización política de los pueblos del Anáhuac* y, más allá del título, no explicitaba en qué sentido se podía considerar socialista el sistema político indígena. Un par de años después, en 1980, Romerovargas Yturbide murió. Su obra, que en su momento recibió unas pocas reseñas y sobre todo que fue comentada por miembros del Movimiento Confederado del Anáhuac, hoy en día es prácticamente inconseguible. Circulan algunos fragmentos de ellas en páginas webs y en ediciones informales hechas por grupos vinculados al movimiento de la mexicanidad.[60]

En suma, en términos esquemáticos, la vida de Romerovargas Yturbide podría dividirse en cuatro períodos que a primera vista no tienen nada en común, pero que en realidad tienen varios puntos de encuentro. El primero de ellos fue el de sus años de niñez y formación temprana. En un segundo se dedicó a estudiar derecho y ejerce la profesión de abogado durante un breve tiempo. El tercero giró en torno a la religión católica: se formó para ser sacerdote en Bélgica y Estados Unidos y, ya siendo sacerdote, fundó dos monasterios en México. En el cuarto, que

Botey. "El enigma de Ichcateopan: Archivo mesiánico de la nación", en *El Espectro Rojo. Libelo No. 1.* México: Museo Universitario de Arte Contemporáneo-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

[58] Miguel Ángel Mendoza-KUAUHKOATL. *Los Mexicas hoy*… pp. 35, 41.

[59] Ignacio Romerovargas Yturbide. *Los Gobiernos socialistas de Anáhuac. Estudio basado en las fuentes históricas*. México: Romerovargas Editores, 1978.

[60] Un ejemplo es: Ignacio Romero Vargas Yturbide. *Los gobiernos socialistas de Anáhuac.* México: Sociedad Cultural In Tlilli In Tlapalli, 2000.

inicia cuando cuelga los hábitos, escribió y editó varias obras que forman parte del corpus del indigenismo de vanguardia latinoamericano y, además, se vinculó con el Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac y participó en la creación de organizaciones como el Zemanauak Tlamachtiloyan.

3. Dictadura militarista o el fascismo mexicano

La primera obra publicada de Ignacio Romerovargas Yturbide que se conoce está fechada en 1934. Es su tesis para obtener el grado de licenciado en Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México y lleva el título de "La Representación en Méjico" –la grafía del topónimo escrita con "j", gesto que solía asociarse con cierto conservadurismo de raigambre hispanista–.[61]

La tesis efectuaba una virulenta crítica al sistema de democracia representativo mexicano establecido en la Constitución de 1917, en la cual se señalaba que "la soberanía nacional reside esencial y originalmente en el pueblo" (Artículo 39). Romerovargas Yturbide argumentaba que la "soberanía popular" no existía y que, en realidad, era una ficción inventada por un grupo político para mantenerse el poder. En sus palabras, la representación era "una ficción de la ley en virtud de la cual una persona toma el lugar y ejerce las acciones y derechos de una o varias personas".[62] En una búsqueda por generar estabilidad en momentos convulsos o revolucionarios, lo que hacía la idea de soberanía popular y de la nación era encubrir una concepción monárquica del gobierno ("se aceptan las cualidades del rey sin rey, puesto que a éste se le constituye por una abstracción").[63]

Según su perspectiva, en el caso de México, el grupo que triunfó en la Revolución de 1910 estableció la idea de soberanía popular mediante

[61] Ignacio Romerovargas Yturbide. "La Representación en Méjico"… Sobre la grafía de México y el uso de la "j" o la "x", véase: Alfonso Reyes. *Con la x en la frente (algunas páginas sobre México).* México: Porrúa y Obregón, 1952.

[62] Ignacio Romerovargas Yturbide. "La Representación en Méjico"… p. 68.

[63] *Ibid*., p. 54.

la Constitución de 1917 para poder ejercer el poder libremente, amparándose en la idea de que era el pueblo –otra "ficción legal"– quien lo ostentaba.[64] Sin embargo, las necesidades y voluntades de los representados no se veían representadas.[65] En ese sentido, era un sistema ineficaz: las personas votaban, pero más tarde eran traicionadas por sus representantes. Señalaba que, si bien en México existía formalmente una división tripartita de poderes, era el ejecutivo el que dictaba lo que debía hacerse, a menudo recurriendo a facultades extraordinarias. El voto del presidente o, en su defecto, del gobernador, era el único que terminaba importando.[66]

Asumiendo una posición de corte esencialista sobre "lo mexicano", Ignacio Romerovargas Yturbide afirmaba que el problema fundamental era que la Constitución de 1917 había tomado ideas provenientes de otros países y no tomaba en cuenta la cultura mexicana. Escribía al respecto:

> La representación en la forma actual de nuestra Constitución, presupone cierta cultura que no poseemos, por lo que no debemos empeñarnos en querer vivir fuera de nuestra realidad; debemos adaptar las instituciones a nuestro medio, que tomen en cuenta nuestra ignorancia, nuestra pereza, soberbias, nuestras tendencias revoltosas; etc.; en suma, nuestra propia situación, importando de otras naciones solo aquello que sea adaptable a nuestras circunstancias para sacar el mayor provecho de ellas en beneficio propio, sin tomar nada que nos pueda dañar.[67]

Siguiendo estas ideas, Ignacio Romerovargas Yturbide sugería que en México debía realizarse una reforma que adaptara lo jurídico a la realidad existente. Se tenían que tomar en cuenta lo que Alfonso Caso llamaba las "funciones mentales colectivas", es decir, una mentalidad de un grupo de personas configurada por el medio geográfico en el cual viven.[68] La descripción sobre el carácter de los mexicanos realizado por

[64] *Ibid*., p. 51.
[65] *Ibid*., p. 179.
[66] *Ibid*., p. 190
[67] *Ibid*., p. 220.
[68] Alfonso Caso. *Sociología.* México: Editorial Polis, 1940 citado en Ignacio Romerovargas Yturbide. "La Representación en Méjico"… p. 224.

Romerovargas Yturbide partía de una serie de estereotipos racistas –los cuales contrastan con su obra posterior, en particular en relación con sus opiniones sobre las culturas indígenas–. Señalaba que México vivía desde el siglo xvi en una "Edad Media" debido al encuentro entre indígenas y españoles o, como él lo describía, "de la unión de dos razas absolutamente distintas, como se tratase de la fusión de individuos de distintos planetas".[69] Creía que el encuentro de estas dos culturas fue negativo y dio lugar a un carácter marcado por la pereza y la soberbia –según él, "dentro de la gama del mestizaje, mayor pereza a medida que nos acercamos al elemento indígena, y mayor soberbia si al español"–.[70] Romerovargas Yturbide enfatizaba que, más allá de los intentos por imponer una lengua (el español) y una religión (la católica), no existía un mestizaje total o "un conjunto homogéneo".[71] De hecho, le parecía que México se caracterizaba por su promiscuidad y desigualdad, por una ausencia de homogeneización (racial, geográfica, económica y educativa).[72]

Ignacio Romerovargas Yturbide proponía impulsar una reorganización del Estado: sustituir el sistema representativo mexicano, que para él no era otra cosa que un despotismo disfrazado de democracia, por una dictadura militarista.[73] Esta dictadura estaría encabezada por "un hombre fuerte razonable", quien ejercería la soberanía de forma absoluta, aunque respetando a los grupos y asociaciones, así como los derechos de los individuos (los cuales se establecerían en una "Carta Fundamental").[74] La dictadura, que no sería hereditaria bajo el principio de que el talento y el derecho a gobernar no pueden heredarse de una persona a otra, buscaría realizar una distribución equitativa de la riqueza, pero sin "oprimir conciencias ni inmiscuirse en las esferas de las agrupaciones".[75] El dictador, que ostentaría un "poder soberano y absoluto", estaría apo-

[69] Ignacio Romerovargas Yturbide. "La Representación en Méjico"… p. 225.
[70] *Ibid*., p. 226.
[71] *Ibid*., p. 24.
[72] *Ibid*., pp. 226 y *ss*.
[73] *Ibid*., p. 227.
[74] *Ibid*., pp. 237-238, 258.
[75] *Ibid*., p. 242.

yado por un Consejo Técnico Supremo de las Agrupaciones o Guildas, compuesto por especialistas de distintas áreas cuya labor sería de dirimir los conflictos entre las distintas asociaciones de la sociedad mediante asambleas plenarias.[76] Citando el caso de la Alemania nazi como un ejemplo "admirable" de cómo el militarismo podía generar una solidaridad nacional, planteaba la necesidad de erradicar el ejército permanente y, en su lugar, impartir una educación militar a todas las personas para así establecer una homogeneidad entre los mexicanos.[77]

Romerovargas Yturbide se oponía al individualismo propio del liberalismo: afirmaba que el mejor sistema para organizar al Estado y a la sociedad era el guildismo, un corporativismo que retomaba la idea de las guildas medievales o asociaciones de trabajadores, y que proponía que el Estado no era el único "poder orientador", sino que existían varios otros.[78] Así, apuntaba que, siguiendo una teoría pluralista que reconocía que las sociedades estaban conformadas por múltiples grupos soberanos, seguía proponiendo que se mantuviera el principio de soberanía, pero ya no basada en los individuos sino en las agrupaciones.

La idea de dictadura mexicana esbozada por Romerovargas Yturbide estaba claramente vinculada al corporativismo, el cual planteaba que la sociedad tenía que organizarse a partir de corporaciones o asociaciones (por ejemplo, las iglesias, las universidades, los sindicatos, etcétera). Esta doctrina política y social, que se posicionaba como una alternativa tanto al liberalismo como al socialismo, estaba en boga en el período de entreguerras, momento en el cual Romerovargas Yturbide estaba escribiendo su tesis.

También podía verse una influencia directa de los regímenes dictatoriales europeos que surgieron tras la Primera Guerra Mundial y, en particular, con los líderes. En su tesis se lee:

> Después de la gran crisis producto la Guerra Europea, en que los sistemas que los liberales hasta entonces creyeron eficaces se vio que no produjeron efectos satis-

[76] *Ibid*., p. 263. También mencionaba que existiría un sector judicial, sobre el cual no daba mayores detalles.

[77] *Ibid*., pp. 241-242.

[78] *Ibid*., pp. 99, 247.

> factorios, entonces, repetimos, cada vez más se tuvo fe en la posibilidad de que una persona de talento, con aptitudes y en condiciones especiales, pudiera salvar la situación; de aquí la fe ciega del pueblo alemán hacia Hitler, de Austria con Dollfuss, de Italia con Mussolini y de Estados Unidos con Roosevelt; pero en estos países está la dictadura y no el despotismo como en el nuestro, lo cual es distinto. La dictadura se lleva a efecto uniendo fuerza y razón, en tanto que en el despotismo priva la fuerza.[79]

Esta cita es relevante no sólo porque muestra que, problemáticamente, Romerovargas Yturbide veía como referentes para México a regímenes como el de la Alemania nazi o la Italia fascista, sino también porque deja entrever la diferencia que establecía entre el despotismo, que le parecía un sistema negativo, y la dictadura, que entendía como un sistema positivo. El despotismo, según su definición, "consiste en ejercer determinada persona (o facción demagógica) facultades omnímodas, apoyada tan sólo en la fuerza".[80] En cambio, la dictadura es "la concentración del poder en la persona de un dictador *legítimo* (cuando menos legitimado por el consentimiento de la conciencia colectiva)", el cual debe "tomar en cuenta los intereses de todos los grupos y reconocerles su propia soberanía".[81] En su visión, los dictadores emprendían audaces acciones históricas e impulsaban el desarrollo material de sus pueblos, mientras que los déspotas solían ser despiadados criminales: "Vivos ejemplos de ello son César y Bismarck, de los primeros, y Nerón y Diocleciano de los segundos". Y, refiriéndose a la situación del México de mediados de los años treinta, continuaba: "pero no, no hay que desesperar ni ser pesimista porque estamos en pleno despotismo; bástenos recordar que después de Nerón y Diocleciano apareció Constantino".[82]

La adopción de un sistema dictatorial militarista, creía Romerovargas Yturbide, era congruente con la cultura y la historia de México, en la cual habían proliferado las autocracias. Señalaba al respecto: "en Méjico podemos decir que todo hace respirar imperialismo, dictadura, tiranía o

[79] *Ibid*., p. 239.
[80] *Ibid*., p. 259.
[81] *Idem.*
[82] *Ibid*., p. 239

despotismo, queramos o no; por esto el Anáhuac ha sido y es esencialmente un país de imperios, desde los toltecas hasta la llamada dinastía revolucionaria de Agua Prieta".[83] En este sentido, si se instauraba una dictadura militarista en México, se reestablecería una continuidad que se remontaba a la época precolonial:

> Desde antes de Moctezuma Ilhuicamina hasta la fecha, a pesar de las importaciones de teorías modernísimas extranjeras, nuestra vida política ha dependido de una dictadura militar, ayudada para ejercer el Gobierno, por caciques igualmente absolutistas que el jefe militar, apellidado ya emperador, ya virrey, caudillo, presidente o jefe de la revolución, para el caso es lo mismo un nombre que otro.[84]

En un texto que fue publicado póstumamente, el filósofo francés George Bataille escribió acerca de un encuentro pasajero que tuvo, más o menos en la misma época en la cual Ignacio Romerovargas Yturbide estaba escribiendo su tesis de licenciatura, con el poeta Antonin Artaud. Según rememoraba, una tarde se encontraron por casualidad en las calles de París, cerca de los Jardines de Luxemburgo: "me estrechó enérgicamente la mano. Era la época en que yo intentaba tener una actividad política. Me dijo sin preámbulos: 'Supe que está planeando grandes cosas. Créame: ¡debemos hacer un fascismo mexicano!'. Y se fue sin insistir".[85]

A su manera –y sin saberlo–, Ignacio Romerovargas Yturbide estaba siguiendo la directriz dada por Artaud a Bataille. En su tesis de licenciatura, presentada en 1934, dio forma a un fascismo mexicano: una dictadura militarista de corte corporativista encabezada por un hombre fuerte, la cual estaba vinculada a una larga tradición autocrática que se remontaba al Imperio mexica.

[83] *Ibid*., p. 241.

[84] *Ibid*., p. 242.

[85] George Bataille. "El surrealismo al día", en Georges Bataille y Michel Leiris. *Intercambios y correspondencias. 1924-1982*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2008. pp. 58-59.

4. Federalismo náhuatl

Pasaron más de dos décadas después de que presentara su tesis de licenciatura, la mayor parte de las cuales las dedicó al sacerdocio católico, para que Ignacio Romerovargas Yturbide publicara su siguiente obra: *Organización política de los pueblos de Anáhuac*, publicada en 1957 por Libros Luciérnaga, su propia editorial.[86] En estos años, su pensamiento sufrió cambios profundos, aunque también pueden observarse ciertas continuidades como la crítica a la democracia representativa y la búsqueda por encontrar un sistema político-jurídico que respondiese a la historia y características específicas de la sociedad mexicana.

Organización política de los pueblos de Anáhuac es un estudio sobre el "derecho constitucional mexicano" y, más específicamente, sobre "derecho autóctono", entendido como el sistema jurídico de los pueblos indígenas nahuas que habitaban el Valle del Anáhuac antes de la colonización europea. Romerovargas Yturbide afirmaba que, para estudiar la política y el derecho, no podía recurrirse exclusivamente a la filosofía política, que se dedica a pensar de forma teórica aquello que constituye la actividad política, o a la ciencia empírica de la política, que copiaba los métodos de las naturales y buscaba establecer clasificaciones abstractas sobre las distintas formas de gobierno. Partiendo de las ideas historicistas de G.W.F. Hegel y Benedetto Croce, argumentaba que la manera para conocer las actividades humanas, y en concreto los ámbitos de la política y el derecho, debía emplearse la disciplina de la historia, que operaba tanto teórica como prácticamente y permitía conocer el pensamiento humano convertido en acción.[87] En síntesis: para conocer el derecho constitucional mexicano no se tenía que hacer un estudio teórico ni uno sociológico, sino uno histórico.

Siguiendo lo anterior, Romerovargas Yturbide pensaba que, para entender el sistema federal mexicano, no bastaba con estudiar la historia desde la primera Constitución de México promulgada en 1824, pero

[86] Ignacio Romerovargas Yturbide. *Organización política de los pueblos de Anáhuac*. México: Libros Luciérnaga, 1957.

[87] *Ibid*., p. 19.

tampoco desde la Constitución de Cádiz de 1812 o desde la Constitución de los Estados Unidos de 1787 o desde la Revolución francesa de 1789. Se debía comenzar, más bien, en la época prehispánica. Esto se debía a que tanto la política como el sistema jurídico del México del siglo XX tenían su origen en la organización política (y jurídica) que los pueblos de Anáhuac tenían antes de la colonización española sucedida en el siglo XVI.[88] Decía Romerovargas Yturbide: "Por más que los principales autores de derecho constitucional se empeñen en hurgar documentos e instituciones romanas, medievales y españolas, nunca lograrán comprender el estado actual de nuestras instituciones políticas mientras no acudan *también* al estudio de nuestras instituciones aborígenes".[89]

La fuente de dos de los rasgos fundamentales del federalismo mexicano, la distribución territorial y el reconocimiento de las autonomías locales, era la organización política indígena precolonial. Tras la conquista, los españoles tuvieron que retomar la organización territorial indígena y reconocer las autonomías locales existentes. Posteriormente, en el siglo XIX, los constituyentes retomaron la organización territorial colonial. Por esto, la organización territorial del México moderno, aunque sufrió cambios importantes a lo largo del tiempo, tiene "sus raíces en la distribución primitiva de Anáhuac".[90]

El argumento Romerovargas Yturbide iba más allá. No sólo concluía que "la vida política mexicana y su derecho constitucional tienen sus fuentes y raíces en el derecho autóctono", sino que "dichas fuentes no son simples antecedentes causales, o curiosos, de nuestra vida política, y por ello, sin tener mayor interés que su recuerdo histórico, sino, por el contrario,

[88] Romerovargas Yturbide señalaba que se enfocaba en lo que denominaba "Estado Mexicano", y no en otros sistemas políticos de Mesoamérica como la Liga de Mayapán, "por ser el que mejor conocemos, por ser además, el que predominaba en estas tierras en el momento de la invasión española, y porque su estructura ofreció mayores resistencias al usurpador. A final de cuentas, la cultura náhuatl es la que alcanzó mayor influjo tanto entre nosotros como en ánimo de los invasores al emprender la obra de reorganización de nuestra patria al modo europeo y particularmente español". Ignacio Romerovargas Yturbide. *Organización política de los pueblos de Anáhuac*… pp. 163-164.

[89] *Ibid*., p. 139.

[90] *Ibid*., p. 140.

siguen constituyendo una realidad operante entre nosotros".[91] En la política y las leyes del México del siglo xx existían incontables "supervivencias indígenas".[92] Bajo esta perspectiva, que se alejaba de las concepciones progresivas y lineales de la historia, la organización política de los pueblos del Anáhuac no se trataba del pasado remoto, sino del presente.

Estas supervivencias indígenas o "fuerzas *latentes*" hacían que México y otros países de América, al igual que China, fueran países singulares, cuyas problemáticas no pueden ser resueltas con las teorías jurídicas esbozadas en Occidente. En palabras de Romerovargas Yturbide:

> China y América presentan a la humanidad otros desarrollos de la cultura que es preciso aquilatar y considerar, no con mera curiosidad arqueológica, sino con el debido respeto que se merecen, ya que a pesar de la lucha de aniquilamiento que produjo el comercio de culturas, en dichas regiones subsisten fuerzas *latentes* que presentan aspectos singulares, cuyos problemas exigen diferente solución, y trato diferente al adoptado por el derecho occidental.[93]

Para Romerovargas Yturbide estaba claro que los pueblos del Anáhuac habían construido una organización política y jurídica original, radicalmente distinta a las existentes en Europa y otras partes del mundo. Por ello, resultaba un sinsentido querer analizarla, como hacían un gran número autores, queriendo empleando las categorías y principios del derecho grecorromano.[94] En concreto, criticaba a antropólogos como Adolph Bandelier, Charles Jean Marie Letourneau o George Clapp Vaillant por afirmar que en las instituciones indígenas existían "ideales que ni siquiera concibieron y que, por ende, menos podrían perseguir, tales como los ideales democráticos de Pericles o de Platón, o, para algunos, los de Washington".[95]

Los conceptos del castellano, según Romerovargas Yturbide, no funcionan para describir adecuadamente las instituciones jurídicas indíge-

[91] *Ibid*., p. 405.
[92] *Ibid*., p. 141.
[93] *Ibid*., pp. 138-139.
[94] *Ibid*., p. 160.
[95] *Ibid*., p. 146.

nas. Se trata de un problema radical de traducibilidad. Nociones propias de la tradición política occidental como reino, imperio, rey, emperador o soberanía no funcionaban para describir la realidad indígena precolonial. Y, a su vez, no existían términos en el castellano que describieran conceptos fundamentales del sistema político del Anáhuac como *hueytlatoani* ("gran ministro de la palabra") o *cihuacóatl* ("gemela en el poder o serpiente mujer"). Lo que debía hacerse era conservar los términos originales en náhuatl o utilizar términos del castellano explicando que el significado específico que tenían dentro de la ideología de los pueblos indígenas.[96]

Sin embargo, para Romerovargas Yturbide, la dificultad para conocer el sistema político de los nahuas no solamente radicaba en un problema de traducibilidad. Existía una complicación de índole ideológica: la cultura nahua era original y radicalmente distinta a la occidental, lo cual implicaba la necesidad de entenderla de forma integral y en sus propios términos: "exige la necesidad de plegar nuestro espíritu a una realidad que se presenta como diferente a nuestra propia ideología".[97] Otro impedimento sustancial era que los conquistadores españoles destruyeron tanto el sistema oral como los códices (el "sistema de pinturas jeroglíficas"), dos formas complementarias mediante las cuales los nahuas transmitían sus tradiciones de una generación a otra.[98] Debido a esto, la mayoría de las fuentes disponibles sobre el tema eran las creadas por europeos, las cuales estaban mediadas por su perspectiva.[99]

Para superar estos obstáculos epistemológicos, por un lado, se tenía que evitar el "sociologismo" de raigambre positivista, que al generar es-

[96] *Ibid*., p. 143.

[97] *Ibid*., p. 144.

[98] Romerovargas señalaba que, aunque la conquista española había destruido el sistema de transmisión oral, se habían mantenido vivas una serie de leyendas de origen precolonial hasta el presente. Daba como ejemplos, entre otros, las leyendas de la Coatlicue, de la Llorona y de los nahuales. Ignacio Romerovargas Yturbide. *Organización política de los pueblos de Anáhuac*… p. 150.

[99] En trabajos posteriores, Romerovargas Yturbide realizó una crítica más detallada en torno a la validez de los testimonios de los soldados-cronistas, en concreto de Bernal Díaz del Castillo.

quemas y abstracciones imposibilitaba la comprensión cabal de conceptos centrales del pensamiento indígena como el de "calpulli". Por el otro, había que evitar lo que Romerovargas Yturbide llamaba el "jurismo a ultranza", el cual es puesto en práctica por todo aquel estudioso que "pretende encontrar en instituciones ajenas las mismas características de las suyas propias, por lo que no tiene empacho en aplicarles el mismo nombre usado en sus propias instituciones".[100] En resumidas cuentas, si se querían conocer las ideas políticas y jurídicas de los pueblos del Anáhuac, había que acercarse a ellas sin ideas preconcebidas y sin emplear esquemas creados para describir realidades de otras partes del mundo.[101]

Organización política de los pueblos de Anáhuac lo que hacía, precisamente, era analizar y reconstruir históricamente el sistema político y jurídico que existía en lo que hoy llamamos México antes de la colonización europea del siglo XVI. Según Romerovargas Yturbide, se trataba de lo que denominaba "Federalismo náhuatl", el cual estaba basado en un régimen de autonomías locales y regionales cohesionado mediante por un conjunto de instituciones jurídicas y económicas.[102] En términos concretos, en el caso de los pueblos del Anáhuac, funcionaba como una "Confederación federada", es decir, como una "una federación de regiones y señoríos, supeditada a una confederación de Estados independientes entre sí, pero íntimamente unidos en el ejercicio del gobierno".[103]

La organización política de los pueblos de Anáhuac estaba conformada, en primera instancia, por el *calpulli*, una organización que funcionaba como base económica y social del sistema en su conjunto.[104]

[100] Ignacio Romerovargas Yturbide. *Organización política de los pueblos de Anáhuac*… p. 157.

[101] Romerovargas Yturbide afirmaba que varios autores habían logrado superar las dificultades interpretativas existentes: Joaquín García Icazbalceta, Manuel Orozco y Berra, Luis González Obregón, los hermanos Antonio y Alfonso Caso y Eulalia Guzmán. Ignacio Romerovargas Yturbide. *Organización política de los pueblos de Anáhuac*… p. 153.

[102] Ignacio Romerovargas Yturbide. *Organización política de los pueblos de Anáhuac*… p. 399.

[103] *Ibid*., pp. 384, 401.

[104] "La Reforma Agraria ha tenido la virtud de reconstruir y vivificar la verdadera celdilla social mexicana; la *comunidad local*". *Ibid*., p. 187

Como sintetizó Romerovargas Yturbide en una breve obra que dedicó al tema, el *calpulli* tenía cinco características fundamentales: la autonomía ("su gobierno dictaba sus particulares normas basadas en las costumbres locales"); la autarquía ("poseía un gobierno propio emanado de sus miembros conforme a las normas particulares establecidas"); la autosuficiencia ("podía bastarse a sí mismo con sus propios recursos económicos ya fueran agrícolas o industriales y humanos"); la territorialidad ("necesitaba poseer en propiedad soberana una fracción del territorio rural o urbano"); y la federalidad ("formaba parte de una unión regional que la incorporaba a la gran entidad del Estado").[105]

Otro rasgo distintivo del *calpulli* era su régimen de propiedad. Tanto las tierras cultivables como los bienes inmuebles eran propiedad comunal. No existía la idea de propiedad privada, o al menos no como estaba planteada en el derecho romano –como *jus utendi, fruendi et abutendi*, esto es, como derecho de uso, gozo y consumo–. En el calpulli, en términos individuales, sólo existía la posesión:

> Los bienes, para el indígena, responden a las necesidades de la colectividad, por lo que ésta es la que determina su destino de acuerdo con el principio económico de *conveniencia social e individual.* Por consiguiente, el derecho de propiedad, en toda su plenitud y a través de todos los tiempos, pertenece a la sociedad; a los individuos corresponde tan sólo la posesión, con las modalidades establecidas por la tradición, pudiendo los particulares acrecentar sus posesiones en proporción con los servicios prestados a la comunidad.[106]

El gobierno del *calpulli* funcionaba mediante asambleas, la cuales representaban la voluntad popular. Las decisiones no se tomaban votando, sino por medio de la discusión. Operaba, en este sentido, un derecho consuetudinario basado en las costumbres y tradiciones, muchas cuales provenían de un pasado remoto. En este sentido, "no era pues la *lógica personalista*, la que resolvía los conflictos jurídicos entre los indígenas,

[105] Ignacio Romerovargas Yturbide. *El Calpuli de Anáhuac. Base de nuestra organización política…* pp. 6-7.

[106] Ignacio Romerovargas Yturbide. *Organización política de los pueblos de Anáhuac*… p. 178.

sino la *voluntad general*, expresada en la *tradición*".[107] La voluntad, explicaba Romerovargas Yturbide:

> *No* procede como manifestación de un *deseo caprichoso* del individuo, sino por *adhesión o abstención* a, o, de una *voluntad superior* colectiva, que actúa por tradición, no por voluntad individual o votación (un hombre se engaña, todos es difícil que se engañen) sino por la eliminación de problemas y dificultades, pero con estricto apego al orden establecido.[108]

Además de las asambleas, los calpullis tenían un consejo conformado por un grupo de "ancianos, prudentes o indios cabezas".[109] Ellos se encargaban de repartir las tierras, trabajos (o faenas) y tributos, así como de elegir a los funcionarios y a las dos personas que fungirían como administrador (*calpullec*) y como ejecutivo (*tecuhtli*).

En segunda instancia, en la organización política de los pueblos de Anáhuac existían una serie de provincias o regiones –en total, sumaban 38–, las cuales estaban compuestas por varios *calpullis*. Cada una de éstas seguía una lógica tradicionalista basada en las costumbres y creencias. Se regían por un consejo regional, en el cual participaban representantes de los *calpullis* y estaba encabezados por un *tlatoani* ("ministro de la palabra"). Se respetaba la autonomía de cada uno de los *calpullis*, aunque existían pactos (militares, laborales y económicos) que los aglutinaban. A su vez, cada región y provincia, aunque tributara a la Confederación, era autónoma en términos políticos, jurídicos y religiosos.[110]

En tercera instancia, estaba la "Confederación Federal de Anáhuac", que constituía núcleo centralizador que, imponiendo una fuerza centrífuga, permitió que se estableciera el control de un extenso territorio sin dejar de respetar las autonomías locales. Como explica Romerovargas, "frente a la organización *dispersa* de los calpullis (…) los mexicanos opusieron un fuerte *núcleo* de centralización militar y comercial, ubica-

[107] *Ibid*., p. 177.
[108] *Idem.*
[109] *Ibid*., p. 182.
[110] *Ibid*., pp. 189 y *ss.*

do en un lugar poco apetecible pero inexpugnable".[111] El federalismo indígena, que era original y distinto al occidental, era un "sistema de conjunción y separación de poderes locales supervisados por un poder general".[112] Por eso, la Confederación Federal de Anáhuac no fue "una simple Confederación de Estados independientes, sino que fue más bien una organización superior y original, una "*Confederación Federal*", Estado federal de tres Estados conjuntos con múltiples provincias y señoríos incorporados".[113]

La Confederación Federal de Anáhuac se regía por un gobierno conformado por tres Estados (México, Tezcoco y Tlacopan), los cuales estaban unidos por una lógica honorífica (aunque también militar, económica y política). Cada uno de estos Estados tenía su propia forma de gobierno, con su estructura y funcionarios, y una ciudad estatal: *México-Tenochtitlan*, *Tezcuco-Aculhuacan* y *Tlacopan-Tecpanohuayan*.[114] Sobre ellos, funcionaban una serie de organismos que se encargaban del funcionamiento de la Confederación Federal. Por un lado, estaba el *Tlatocan* o Consejo Supremo del Estado mexicano, un tribunal que funcionaba con una asamblea general conformada por doce *tlatoanis* o *tecuhtlatoques*, la cual se apoyaba de varias salas o comisiones que se encargaban de preparar los temas que debían discutirse y resolverse en el pleno.[115]

Por otro lado, estaba la Junta Suprema del Estado, la cual estaba compuesta por dos jefes supremos: el *tlatoani*, que funcionaba como poder ejecutivo, y el *cihuacótal,* que operaba como poder organizador o administrativo.[116] Estos dos personajes nunca actuaban de forma individual:

[111] *Ibid*., p. 196.

[112] *Idem*.

[113] *Ibid*., p. 217.

[114] *Idem*.

[115] *Ibid*., p. 310.

[116] Esta doble autoridad seguía una concepción dual: "el tlatoani, poder macho, preponderantemente ejecutivo, pero siempre, *cabeza* o *jefe* (que es equivalente) de familia, se completa con el poder hembra del cihuacótal, madre de los mantenimientos, encargada de nutrir a sus hijos, organizar la producción y disponer de los beneficios que reportan las ganancias del macho". *Ibid*., p. 346.

eran "cosoberanos con funciones perfectamente determinadas por la tradición".[117] El pensamiento político indígena, para prevenir los caprichos individuales, tenía un concepto dual del poder (y no, como en el caso de los teóricos occidentales como Montesquieu, unitario o trinitario).[118]

Finalmente, estaba el Consejo Supremo de la Confederación Federal de Anáhuac, que lo integraban los tres tlatoanis (también llamados "Grandes Chichimecas") de México, Tezcoco y Tlacopan. Entre otras cosas, este Consejo decidía las obras colectivas (acueductos, caminos, diques o templos), establecía la distribución de los tributos, resolvía temas religiosos y de legislación, organizaba el comercio, la guerra y los pactos de paz y atendía los grandes problemas comunitarios (pestes, hambrunas o inundaciones).[119]

La organización de los pueblos del Anáhuac funcionaba por medio de múltiples asambleas, las cuales seguían un orden jerárquico. Por una parte, estaban las asambleas de los calpullis y de las regiones, que operaban a un nivel local. Por otra, estaban las asambleas generales o del Estado. Aquí se incluían los plebiscitos, que constituían pactos fundamentales o interestatales, las asambleas que concentraban a grupos específicos (por ejemplo, los *pillis* o los comerciantes); las asambleas que trataban sobre un tema en concreto (aquellas sobre la juventud y su educación, religión o ciencia); las asambleas administrativas y militares; el *Tlatocan* o "asamblea soberana"; la Junta Suprema del Estado; y el Consejo Supremo de la Confederación Federal de Anáhuac.[120] El Estado mexicano, la federación, estaba organizado bajo una lógica colectiva:

> A cada eslabón de todas y cada una de las jerarquías, entreveradas entre sí, estaba una asamblea para regular el movimiento ascendente o descendente de las mismas, y determinar o circunscribir los impulsos individuales, todo admirablemente dispuesto para el desarrollo del Estado, dentro del *respeto a la tradición y a un orden de derecho*.[121]

[117] *Ibid.*, p. 326.
[118] *Ibid.*, p. 145.
[119] *Ibid.*, p. 350.
[120] *Ibid.*, p. 319.
[121] *Ibid.*, p. 326.

En tiempos recientes, la potencia política de la asamblea ha sido enfatizada por distintas teóricas como Judith Butler –e incluso defendida en ciertos medios de comunicación progresistas–.[122] De cierta manera, Romerovargas Yturbide es un ejemplo temprano de esta tradición intelectual y se distingue porque piensa la asamblea a partir del caso de los pueblos del Anáhuac. De hecho, insistía que la asamblea era un "mecanismo propio y original" de los pueblos indígenas, que se diferenciaba de los distintos sistemas políticos occidentales (por eso resultaba tan difícil definir la organización política nahua con categorías concebidas para la realidad europea). Romerovargas Yturbide recuperaba la crítica a la representación entendida como ficción jurídica que había esbozado en su tesis de licenciatura y elogiaba la asamblea como método alternativo:

> A diferencia del sistema europeo, en el que la *voluntad personal* usurpa o suplanta al querer colectivo mediante el apartado de una elección, produciendo la "ficción jurídica" denominada "representación", en la que el representante actúa en el futuro a propia guisa y antojo, pero a nombre ajeno, o sea desprovisto de toda responsabilidad; en el sistema indígena, en cambio, la voluntad personal se disuelve en el *querer colectivo;* los casos se resuelven de acuerdo con la tradición y con ellos *la* desarrollan; el individuo *no es* el representante del pueblo, *la asamblea* es la que "representa" y *es* el querer colectivo, cuyos miembros definen y forman dicha voluntad, como custodios decididos de las costumbres de la comunidad. Es la comunidad jurídica *manifestada en actos.*[123]

Las asambleas constituían un "cerebro colectivo".[124] De esta manera, permitían el funcionamiento óptimo de un sistema de organización política que permitía la expresión y desarrollo pleno y armónico de la voluntad colectiva.

La organización política de Anáhuac descansaba sobre un sofisticado sistema tributario, gracias al cual se establecían los nexos entre la Confe-

[122] Judith Butler. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017; Eva Talmadge. "Citizens' assemblies: are they the future of democracy?", en *The Guardian.* 1 febrero 2023.

[123] Ignacio Romerovargas Yturbide. *Organización política de los pueblos de Anáhuac*… p. 316.

[124] *Ibid*., p. 316.

deración y las distintas regiones. Existían tres tipos de impuestos. El primero, el don gratuito, una especie de generoso homenaje que los indígenas daban de forma voluntaria a las autoridades. El segundo, los servicios personales que todas las personas tenían que aportar obligatoriamente a la comunidad local, los cuales variaban dependiendo de su jerarquía y las necesidades sociales (este tipo de impuesto se había mantenido hasta el siglo xx en la forma de "tequios" o "faenas" que los indígenas tenían que realizar en sus comunidades). En tercer lugar, estaba el tributo, el cual era pagado colectivamente y en especie.[125]

Tanto por el régimen de bienes que existía, el cual estaba basado en la propiedad comunal, como por el sistema de remuneración y porque se realizaba una redistribución de la riqueza pública, el régimen económico de los pueblos del Anáhuac se asemejaba al que promovían los primeros cristianos –antes de que la Iglesia Católica adoptara "el sistema de explotación del imperio romano"–.[126] Para explicar este régimen que tiene ecos con la forma de vida franciscana descrita por el filósofo Giorgio Agamben, Romerovargas Yturbide citaba una serie de frases que afirmaba provenían de los *Hechos de los Apóstoles*.[127] "Al cumplirse, pues, los días de Pentecostés, estaban unánimemente unidos". "No había entre ellos quien considerase como suyo lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común"; "No había entre ellos persona necesitada". Y, por último, una versión de la afamada frase usada por Karl Marx en su *Crítica del programa de Gotha*: "Dábase a cada cual según sus necesidades".[128]

Los indígenas –que según Romerovargas Yturbide se distinguían por su "virtud, continencia, sobriedad, pobreza, sufrimiento, sacrificio, paciencia y desprendimiento"– encarnaban el "espíritu evangélico" incluso mejor que los misioneros católicos europeos. Pero lo más importante es que no buscaban seguir el principio individualista de "dar a cada cual *lo*

[125] *Ibid*., p. 356.

[126] *Ibid*., p. 376.

[127] *Ibid*., p. 378.

[128] Karl Marx escribió: "¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!". Karl Marx. *Crítica del programa de Gotha.* Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979.

suyo" (*suum cuique tribuere*) como dictaba el derecho romano, sino que seguían el principio colectivista del cristianismo primitivo que indicaba "dar a cada cual según sus propias necesidades".[129]

Como se mencionó anteriormente, de acuerdo con Romerovargas Yturbide, para los habitantes de los pueblos del Anáhuac lo más importante era la colectividad y no los individuos. Su concepto de la vida era integral: en lugar de hacer "de cada cabeza un mundo", hacían "de todas las cabezas un sólo mundo".[130] Al contrario de los occidentales, que seguían una egoísta "cultura del ahorro" basada en la acumulación, los indígenas tenían una "cultura del esfuerzo y de servicio" profundamente práctica y enfocada en obtener el máximo beneficio para la colectividad.[131] Estos principios culturales se habían desarrollado entre los pobladores del Anáhuac debido a "las *circunstancias* históricas y las *determinaciones económicas*": la ausencia de animales de carga y la vulnerabilidad frente a los ciclos agrícolas y los fenómenos naturales a causa de la falta de cereales o granos panificables que pudieran almacenarse durante largo tiempo.[132]

No obstante, la organización de los pueblos del Anáhuac estaba marcada por distintas jerarquías (educativas, militares, económicas, gremiales, religiosas, administrativas, judiciales). Pero, además de la división de género entre hombres y mujeres, la distinción fundamental era entre *macehuales* y *pillis.* Los *macehuales* eran aquellos que se dedicaban a trabajar y se clasificaban según los servicios que prestaban o la profesión que tenían; mientras que los *pilli* eran "los miembros del linaje antiguo" y generalmente se enfocaban en las actividades de índole política.[133] Romerovargas Yturbide enfatizaba que no podían emplearse las dicotomías modernas ("ricos y pobres; capitalistas y proletarios; acabadores y desposeídos") para entender cómo funcionaba la división entre *macehuales*

[129] Ignacio Romerovargas Yturbide. *Organización política de los pueblos de Anáhuac*… p. 378.
[130] *Ibid*., p. 355.
[131] *Ibid*., pp. 388-389.
[132] *Ibid*., pp. 147, 164 y *ss*.
[133] *Ibid*., p. 235.

y *pillis*.[134] Esta distinción tenía que ver, más que con una dimensión exclusivamente económica, con una lógica que apelaba en simultáneo a la tradición, a la religión y a lo jurídico: estaba constituida por la división del trabajo, pero también por ideas religiosas sobre los distintos linajes en los cuales una persona podía nacer, por pactos político-militares entre "vencedores y vencidos" y por estimaciones sobre el carácter individual ("valeroso" o "timorato").[135]

Macehuales y *pillis* no eran categorías estáticas o inamovibles. Las guerras, por ejemplo, podían producir cambios en las jerarquías establecidas. Si un *macéhual* peleaba valerosamente en una guerra, podía ser transformado a *pilli.* Y, al revés, si un *pilli* se mostraba atemorizado y decidía no combatir, podía pasar a convertirse en un *macéhual.* Esta degradación era vivida como algo "peor que la muerte".[136] El caso de la guerra mostraba con claridad que las jerarquías estaban vinculadas al esfuerzo y a los servicios que cada persona prestaba a la comunidad.

El gobierno nahua, afirmaba Romerovargas Yturbide, "era a la vez colectivo e individualista", en la medida que:

> Miraba sobre todo por la preeminencia de los derechos de la comunidad premiando el esfuerzo y la capacidad personales, y en ello consistía su justicia. Correspondían mayores obligaciones a quienes gozaban de mayores privilegios, quedando así profundamente vinculado el derecho al *orden* de las *jerarquías*.[137]

Es síntesis, los pueblos del Anáhuac funcionaban con un "sistema constitucional consuetudinario similar al inglés, basado en privilegios de servicio, en el que la distribución cualitativa del poder se encuentra perfectamente armonizada y limitada con la fuerza de la costumbre y de acuerdo con las necesidades vitales de la población".[138]

El derecho autóctono tenía su origen en la tradición. Sobre cualquier otra cosa, estaba "el respeto a la costumbre", la cual funcionaba como

[134] *Ibid.*, p. 233.
[135] *Idem*.
[136] *Idem*.
[137] *Ibid.*, p. 232.
[138] *Ibid.*, p. 230.

"ley suprema" y como "inspiración de la justicia".[139] Esto generó dos fuentes de derecho fundamentales: por un lado, las distintas autonomías (calpullis, pero también las regiones, los gremios, las asociaciones sacerdotales, militares y gobernantes). Por el otro, la jurisprudencia y los tribunales, los cuales surgieron para poder dirimir los conflictos entre las múltiples autonomías y establecer "un orden superior, en armonía con los intereses comunes de la colectividad".[140]

De esta manera, con el tiempo, los tribunales, a partir de sus sentencias y resoluciones, dan forma a una "ley común" que aspira a establecer "la armonía, el bien común":

> Con el principio del *precedente*, las sentencias adquieren el carácter de ley, y así es como de la *casuística* parte y se va elaborando un cuerpo jurídico de *leyes comunes*, que, confirmadas y declaradas (promulgadas) por el magisterio supremo, alcanzan todo el imperio de una constitución escrita.[141]

La organización política náhuatl era, a ojos de Romerovargas Yturbide, "verdadero arquetipo de la ciencia política" y, en concreto, del derecho constitucional consuetudinario.[142] Ninguna de las categorías de la ciencia política pensadas para Europa lograban dar cuenta de su singularidad.[143] En realidad, la forma de gobierno del Anáhuac conjuntaba distintas formas de gobierno. Era, en simultáneo, una diarquía ("la autoridad suprema estaba en manos de dos gobernantes"); una oligarquía ("los soberanos pertenecían a la familia de Acamapictli, vinculada a los toltecas"); una aristocracia ("no de sangre, sino de esfuerzo, en tanto eran privilegiados los que ascendían por sus méritos, y estaba abierta a todos"); y una democracia ("pero no individualista, un tanto anárquica, o social, un tanto totalitaria, sino *funcional*").[144]

[139] *Ibid.*, p. 365.
[140] *Ibid.*, p. 366.
[141] *Idem.*
[142] *Ibid.*, p. 386.
[143] *Idem.*
[144] *Ibid.*, pp. 386-387.

La organización política nahua se parecía a ciertas formas políticas de la antigüedad clásica, pero también tenía similitudes con algunos sistemas políticos modernos –aunque era más progresista y eficaz que éstos–. Según Romerovargas Yturbide, la "combinación del federalismo estatal con la confederación interestatal" lograda por los pueblos del Anáhuac, era un ideal al que aspiraban distintas organizaciones políticas: tanto la Commonwealth (la Mancomunidad de naciones) como la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas, la "Hispanidad franquista" y la Organización de Naciones Unidas. En última instancia, cuando se dejara al lado la idea de que las organizaciones políticas debían sustentarse en una lengua, una raza o una creencia determinada y comenzara a respetarse auténticamente la pluralidad ideológica, este ideal terminaría encarnando en una "federación federal de Estados del universo".[145]

El Federalismo náhuatl era "un federalismo *puro*" en la medida en que establecía una "armonía económica de lo vario, realizando la unidad en la diversidad cultural de los grupos incorporados al Estado".[146] En esto radicaba su "*perfección* política", al decir de Romerovargas Yturbide: "ya que garantiza, en grado sumo, el orden y la libertad, y, de una *eficacia,* comprobada en la historia, digna de tomarse en cuenta".[147]

A Romerovargas Yturbide le parecía que "la democracia, el individualismo, el socialismo, el comunismo, el racismo, el totalitarismo, etc.… corresponden a nociones falsas, fruto del empirismo de los últimos siglos".[148] Lo único real, la "unión verdaderamente humana", es el federalismo entendido como "*unión de voluntades*".[149] Romerovargas Yturbide señalaba: "Federar, o federalizar, *siempre* consiste en *unir* lo distinto o disperso, es por antonomasia la forma de unión *política*".[150] Por esto, el federalismo era el mejor sistema político en tanto se adaptaba a la natu-

[145] *Ibid*., p. 387.
[146] *Idem.*
[147] *Idem.*
[148] *Ibid*., p. 76.
[149] *Ibid*., p. 77.
[150] *Idem*.

raleza humana: era el único que podía evitar la tiránica uniformidad y respetar la libertad y la plural naturaleza humana.

La historia reconstruida en *Organización política de los pueblos Anáhuac*, precisamente, era una prueba de la eficacia del "federalismo puro, como organización humana y aplicable particularmente al pueblo mexicano".[151] Lo que mostraba, además, es que podía establecer un derecho mexicano basándose en la tradición indígena, sin necesidad de recurrir a los modelos europeos o estadounidenses.

En síntesis, Romerovargas Yturbide insistía en que estudiar la organización política de los pueblos del Anáhuac era relevante por diversas razones. Primero, porque permitía ampliar los conocimientos sobre del derecho constitucional en general: "su importancia no sólo concierne al derecho mexicano, sino que es de valor universal, pues de interés de todos es el estudio de la cultura náhuatl, como floración espontánea y original de la actividad humana, en condiciones especiales y bien determinadas, para mejor comprensión de la conducta y naturaleza política del hombre".[152] Segundo, porque abría la posibilidad de entender de mejor manera el sistema político mexicano del siglo XX y varios aspectos centrales del mismo como el problema agrario o la autonomía municipal.[153] Tercero, porque constituía un modelo que, si se retomaba, podía servir para resolver ciertas problemáticas del presente. Así, en el contexto de la Guerra fría y la tensión nuclear entre las grandes potencias, Romerovargas Yturbide defendía una vía política indigenista:

> Si nosotros nos aplicáramos a resolver nuestros problemas con el criterio de los nahuas, pronto nos convenceríamos que, ni los poderes atómicos de "espanta-pueblos", podrían contener el empuje dinámico de nuestra gloriosa tradición, porque de conformidad con el desarrollo del espíritu humano, seríamos invictos en todo cometido sano que nos propusiéramos realizar.[154]

[151] *Ibid.*, p. 402.
[152] *Ibid.*, p. 383.
[153] *Ibid.*, p. 405.
[154] *Ibid.*, p. 406.

5. Reimplantar el calpulli

A principios de 1959, Rodolfo F. Nieva publicó el "Manifiesto a las naciones mexicanas y centroamericanas", uno de los documentos fundadores del Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac, en el cual Ignacio Romerovargas Yturbide participó en la primera parte de la década de 1960. Es este breve texto se llamaba a dejar de lado la cultura de occidente "como norma y rectora de la vida nacional" y, en su lugar, impulsar el "resurgimiento" o "restauración" de Anáhuac.[155] ¿Qué significaba esta propuesta en términos concretos? "Reconstruyamos la gran Confederación de Estados que constituían el Anáhuac siguiendo su propio sistema defectivo en el que cada entidad sería autónoma, auténtica y autosuficiente".[156]

Unos meses después, en noviembre de 1959, Ignacio Romerovargas Yturbide imprimió en su editorial un librito titulado *El Calpuli de Anáhuac. Base de nuestra organización política.*[157] Aunque en términos generales es un resumen de lo que había dicho sobre el calpulli en *Organización política de los pueblos del Anáhuac*, esta breve obra es relevante porque en sus conclusiones hace una serie de argumentos políticos concretos –que tienen un claro eco con lo postulado por Rodolfo F. Nieva y otros participantes de los movimientos mexicanistas–.

Romerovargas Yturbide señalaba que la "independencia política, económica, social y sobre todo cultural" de México sólo podría alcanzarse si se dejaba de querer "adoptar el pensamiento extranjero creado con otros propósitos y para otros fines en un esfuerzo vano de asimilación mal dirigida".[158] Los mexicanos debían recuperar lo propio. Escribía: "Preciso es volver a recuperarnos nosotros mismos, retornemos a ser lo que somos sin temor a la verdad, dejemos a un lado el convencionalismo vano que consiste en creer que mucho alcanzaremos fingiendo ser lo que no somos".[159]

[155] Rodolfo F. Nieva. "Manifiesto a las naciones mexicana y centroamericanas", en *Movimiento Confederado de Anáhuac. Izcalotl,* Sin editorial, 1959. pp. 9-10.

[156] *Ibid*., p. 23.

[157] Ignacio Romerovargas Yturbide. *El Calpuli de Anáhuac. Base de nuestra organización política*…

[158] *Ibid*., p. 20.

[159] *Idem.*

En la historia de México, y particularmente en la historia de los pueblos indígenas, se podían encontrar los elementos necesarios para emprender "la metamorfosis más extraordinaria que pudiera anhelar toda nación sin apartarnos de nuestros propios designios".[160] Lo que se tenía que hacer era "reestructurar" el sistema político y social del México del siglo xx mediante la adopción del calpulli. En términos políticos, el gobierno de asambleas del calpulli permitiría erradicar los cacicazgos abusivos, los cuales afirmaba eran una herencia española. Mientras tanto, en términos económicos, el régimen de propiedad comunal del calpulli erradicaría la desigualdad social.

La instauración de sistema de calpullis en el México moderno permitiría construir "un verdadero régimen de justicia social y seguridad nacional".[161] Romerovargas Yturbide modificaba las consignas del zapatismo de principios del siglo xx. En lugar de combatir solamente el latifundio rural, como había hecho el agrarismo revolucionario, en el presente se tenía que también destruir "el latifundio urbano de los acaparadores y el latifundio industrial de los monopolios, verdaderos asesinos del pueblo".[162] Ya no se trataba de exigir "TIERRA Y LIBERTAD", sino "AL CALPULLI". Y, en lugar de defender el lema de "la tierra debe ser de quien la trabaja", se debía defender que "la propiedad del calpulli debe pertenecer a sus miembros".[163]

"Volver a los lineamientos del calpulli es volver a la democracia, salvar al pueblo de una decadencia fatal y rehacer nuestra cultura con el resurgimiento de Anáhuac ante el Universo", aseveraba Romerovargas Yturbide.[164] Su texto cerraba con una frase que también aparecía en el "Manifiesto a las naciones mexicanas y centroamericanas" redactado por Nieva y que funcionaba como mandato o exhortación fundadora: "¡TIHUI, TIHUI! / ¡ADELANTE! ¡ADELANTE!".[165]

[160] *Ibid.*, p. 21.
[161] *Idem.*
[162] *Ibid.*, p. 22.
[163] *Idem.*
[164] *Idem.*
[165] *Idem.*

Infierno y sexualidad en Jean Paul Sartre. Una reinterpretación ontológica

Alberto González Soto
Universidad del Mar
institutoposoccidental@gmail.com

Resumen: El tema de la sexualidad es controversial en los debates públicos donde es difícil aceptar o dar algo por sentado. En los análisis filosóficos estas cuestiones se han planteado con escaso interés, relegándose más bien a debates culturales, sociales o antropológicos. En el presente trabajo se revisa la breve ontología de la sexualidad que elabora Jean Paul Sartre en su obra *El ser y la nada*; es un tema acotado a sus reflexiones en torno a las relaciones primigenias con el prójimo. De acuerdo con la relectura que se hizo en otro trabajo sobre el problema de las relaciones interpersonales en el pensamiento de Sartre, se busca reinterpretar el tema de la sexualidad, más allá de los límites sadomasoquistas, y sentar algunas referencias para discutir la cuestión sobre fundamentos ontológicos. Los resultados conducen a comprender la sexualidad como una condición pre-ontológica de estar-ante el otro, un requisito para que sean posibles los tres elementos ontológicos del ser humano: el en-sí, de base corporal biológico; el para-sí, como fundamento de la identidad humana; y el para-otro, arraigado en la interacción interpersonal. Asimismo, se identificó que estas estructuras fundamentales se inscriben en el contexto formativo del ser-con.

Palabras clave: amor; conflicto; relaciones interpersonales; para-otro.

Recibido: septiembre 14, 2023. **Revisado**: diciembre 16, 2023. **Aceptado**: enero 9, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.941
Devenires. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 151-177
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Hell and Sexuality in Jean-Paul Sartre. An Ontological Reinterpretation

Alberto González Soto
Universidad del Mar
institutoposoccidental@gmail.com

Abstract: The topic of sexuality is controversial in public debates where it is difficult to accept or take anything for granted. In philosophical analysis little interest has been invested in such considerations and they are relegated more usually to cultural, social or anthropological debates. This paper reviews the brief ontology of sexuality developed by Jean-Paul Sartre in his work *Being and Nothingness;* the subject is limited to his reflections on primordial relationships with a neighbor. Following up on the rereading made in a related work regarding the problem of interpersonal relationships in Sartre's reflections, the present aim is to reinterpret the theme of sexuality beyond sadomasochistic limits, and to establish some references to discuss the issue on ontological foundations. The results lead to understanding sexuality as a pre-ontological condition in relation to being-before the other, a requirement for the three ontological elements of the human being to be possible: the body in-itself, which is a biological corporal basis; the body for-itself, as the foundation of human identity; and the body for-the-other, rooted in interpersonal interaction. Moreover, these fundamental components are identified as inscribed in the formative context of being-with.

Keywords: love; conflict; interpersonal relations; being-with.

Received: September 14, 2023. **Revised**: December 16, 2023. **Accepted**: January 9, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.941
Devenires. Year xxv, No. 49 (January-June 2024): 151-177
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

1. Introducción

El tema de la sexualidad se ha desarrollado de muchas maneras en diferentes disciplinas: desde el punto de vista psicológico se ha concebido desde los conceptos de la libido, el instinto, la represión. Desde el punto de vista biológico, se ha buscado entender la sexualidad humana en comparación con los otros seres vivos, a partir de los mecanismos genéticos y evolutivos o desde las bases físico-químicas de la biología humana.[1] La antropología también ha realizado sus aportes, comparando diversas actitudes de la vida sexual en diferentes comunidades humanas. La sociología también ha desarrollado enormes esfuerzos teóricos por comprender el significado y el impacto de la sexualidad en el tejido social como en los estudios de género y el feminismo. Por su parte, Michel Foucault se adentró en un estudio filosófico arqueológico de la administración de la sexualidad desde los aparatos de poder como la iglesia, la medicina, la psiquiatría. Sin embargo, ha sido en la literatura donde se han producido la mayor parte de los mitos, interpretaciones y desarrollos reflexivos sobre la sexualidad. Hay una infinidad de vías para abordar y adentrarse al análisis de los complicados hilos que tejen esta estructura profunda del ser humano relacionada estrechamente con su intimidad más personal.

La filosofía también ha contribuido con varios estudios sobre la sexualidad, pero la ha enfocado indirectamente a través de sus manifestaciones mitológicas, literarias, de la ética, el comportamiento moral y las costumbres de sujetos ya identificados con una identidad sexual especifi-

[1] La Organización Mundial de la Salud se enfoca en los aspectos médicos y reproductivos de la sexualidad, pero le reconoce también un sentido amplio que abarca "al sexo, las identidades y los papeles de género, el erotismo, el placer (…) se vive y se expresa a través de pensamientos, fantasías, deseos, creencias, actitudes, valores, conductas (…) y está influida por factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, políticos, culturales, éticos, legales, históricos, religiosos y espirituales" (OMS). La pregunta es, ¿cómo podríamos enfrentar esta complejidad de problemas?

cada, lo que conduce algunas veces a tomar las consecuencias como causas o razón de sí. ¿Cómo podría abordar la filosofía un objeto de estudio irracional, oscuro y confuso? ¿Por qué es difícil abordarlo como objeto de estudio estrictamente filosófico?, como afirmara en su momento Fernando Savater (1986), el sexo como problema ha sido el gran ausente en los análisis filosóficos. ¿Moralina intelectual?, quizá; ¿desinterés autobiográfico?, tal vez; ¿imposturas racionales?, probablemente.

No es que la filosofía haya desatendido el tema, ocupa su lugar central en los diálogos de Platón, en la biología aristotélica, el epicureísmo, el estoicismo, las ménades o bacantes, en los confesionarios medievales y los temas de brujería, la "cuestión de las mujeres" fue todo un tema en la Europa del siglo XVIII (Bolufer, 2008), donde se reflexionaba sobre la "naturaleza" y función social de los sexos. La sexualidad es un problema filosófico constante pero su abordaje ha estado filtrado por otros marcos teóricos y conceptuales.

Señala Alicia H. Puleo (2007) que la sexualidad fue tomada en la filosofía como tema específico de estudio, en la medida en que la razón y su hegemonía entró en crisis desde los siglos XVIII y XIX, con el énfasis de lo irracional e inconsciente como fuerzas subyacentes y dominantes en el ser humano y en la propia actividad racional, como ejemplo de ello tenemos a Arthur Schopenhauer, Edouard von Hartmann, Georges Bataille; la psicología de Iván Pávlov, de Sigmund Freud. La pregunta es ¿por qué ha tardado tanto tiempo la filosofía en enfocar este problema? ¿Acaso no es tan importante para la comprensión de la naturaleza humana? ¿Es una cuestión meramente biológica o social? ¿Desde qué marco teórico podemos plantear su estudio? Aquí se retoma el existencialismo de Jean Paul Sartre para estructurar una propuesta reflexiva, en otro momento se podría establecer un diálogo con otros marcos teóricos contemporáneos como Edmund Husserl, Arthur Schopenhauer, Edouard von Hartman, Simone de Beauvoir, Max Scheler, Michel Foucault.

Puede parecer que el existencialismo sartreano no es la mejor opción para enfocar este tema, debido a la fama de su enfoque pesimista, su indisciplinada y controvertida vida personal; sin embargo, más allá de las referencias *ad hominem*, aunque no lo eximen de varios señalamientos,

es un filósofo que planteó preguntas filosóficas directas en su lejana obra *El ser y la nada* de 1943: el hombre, se dice, es un ser sexual porque posee un sexo, ¿y si fuera a la inversa? "¿Si el hombre no poseyera un sexo sino porque es originaria y fundamentalmente un ser sexual, en tanto que ser que existe en el mundo en conexión con otros hombres?" (Sartre, 1998, p. 478). Sus análisis fenomenológicos y ontológicos sobre la naturaleza humana aportan herramientas interesantes para un análisis filosófico de la sexualidad.

Revisaremos brevemente su marco conceptual general y su relación con la sexualidad, haremos los comentarios pertinentes para redimensionar el tema de la sexualidad e identificar las características para reflexionar la sexualidad desde el punto de vista ontológico.

2. Premisas del pensamiento sartreano

El existencialismo parte de la premisa de que "la existencia precede a la esencia", esto significa que no admite ningún tipo de esencia o naturaleza preestablecida que determine al ser humano, éste se hace, rehace y reinventa constantemente en su existir concreto, en sus acciones y decisiones. En el tema que nos ocupa, esta premisa introduce un quiebre importante: la sexualidad no puede determinar la naturaleza del ser humano, de modo que si no es un determinante ¿es una posibilidad abierta?, ¿cuál es su significado existencial?

Otro concepto básico de la fenomenología sartreana es que el ser humano se caracteriza por la actividad de su conciencia, siempre intencional u orientada, y en absoluta libertad. La noción sartreana de libertad se entiende fundamentalmente como la posibilidad de negación: el *no-ser*, es el acto que fractura al ser *en-sí*, donde surge la indeterminación absoluta del *para-sí*. Así entendido, el ser humano es la vía por donde se introduce la libertad en el mundo material existente *en-sí*, sin más. Con la conciencia aparece la libertad, que en términos prácticos es lo que subyace en el acto de distinguir y diferenciar lo que intenciona o enfoca la conciencia "*esto no es* esto otro".

Así como se niegan y distinguen los objetos materiales, el hombre se nihiliza a sí mismo también, niega su ser, se diferencia y separa del mundo *en-sí*, no se reconoce como un objeto más, se caracteriza por ser una conciencia en libertad, o como escribe dramáticamente Jean Paul Sartre: "somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad" (Sartre, 1998, p. 597). Al separarse del mundo *en-sí* queda sin fundamento, le falta un *ser* porque su ser es *otro*, un *no-ser*, *diferente* del en-sí material al que niega y del que se aleja.

Se ve entonces arrojado a buscar un *proyecto* que le dé ese fundamento, "el hombre es fundamentalmente deseo de ser" (Sartre, 1998, p. 689), sentencia nuestro pensador existencial. Esta descripción ontológica muestra cómo la conciencia se constituye en un para-sí (distinto del en-sí) a través de la existencia concreta del individuo, de sus elecciones. Sin embargo, la filosofía de Sartre es inconmensurablemente más compleja, muchos elementos no se desarrollan aquí porque rebasan los objetivos del mismo o ya se abordaron en otros trabajos, pero sirven para poner los puntos de referencia de la reflexión presente.

Un aspecto que se debe resaltar en este esquema es que la conciencia o las personas no existen de manera aislada, de manera solipsista, sino que se hallan inmersas en lo que llama Sartre el "mundo humano", que es el conjunto de objetos y personas que ya fueron significados y configurados por la conciencia, con las que el individuo interactúa de alguna manera. Esto quiere decir que tanto el individuo, su conciencia, el "prójimo" y el mundo en general, acontecen o suceden de manera simultánea, no hay primacía temporal, lógica u ontológica de uno antes que el otro; aparecen, se determinan y se configuran simultáneamente: el mundo devuelve a la conciencia lo que ésta intenciona o configura del mundo; así como no hay un "yo" sin un "otro" y viceversa. Esta relación tripartita individuo-prójimo-mundo permite eludir una posición completamente idealista, solipsista, racionalista o materialista del pensamiento sartreano.

Pese a la importancia de la conciencia como elemento fundamental de la ontología humana, las relaciones interpersonales se constituyen también en un aspecto indispensable del existencialismo sartreano, por-

que a través de la actividad consciente del prójimo proyectada a través de su mirada es posible que yo pueda ser verdaderamente existente, pues la mirada del prójimo me coloca en una situación específica, objetiva: "caminando por la calle", "sentado tomando un desayuno", etc., saberme colocado de esta manera es como se produce (en mi conciencia) lo que Sartre llama mi ser para-otro, de mi existencia objetiva. Sin la participación del prójimo sólo podría existir interiormente como un para-sí, una conciencia intencional sin acceso a mi existencia objetiva o trascendida –incluso ante un espejo sólo puedo mirarme "desde dentro", desde mi para-sí–. Así queda revelada una estructura fundamental: "necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser": mi *para-sí* y mi *para-otro* (Sartre, 1998, p. 293).

El problema que ocurre en esta interacción, y es por lo que Sartre afirma que "el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro" (Copleston, 2000, p. 344), es que al ser intencionales las conciencias, se posicionan mutuamente como un objeto más del mundo en-sí, anulando o poniendo en conflicto recíprocamente su libertad. En este sentido, dice Sartre que el prójimo me roba mi ser *para-otro* al igual que todo mi mundo, habla entonces de un desangramiento, una hemorragia, una fuga. Así es como se establece una carrera o competencia desbocada para recuperar cada uno su libertad, apoderándose de la subjetividad, de la conciencia y de la libertad del otro, y así recuperar lo que da fundamento al ser para-otro de uno mismo: el infierno son los otros. Esta contienda puede ser por las buenas (amor, lenguaje, masoquismo) o por las malas (indiferencia, deseo, odio, sadismo), según las dos actitudes primigenias de relacionarse con el otro que revisa Sartre, solo que todas terminan en un fracaso.

Hay que considerar que las conciencias no interactúan directamente porque son mera intencionalidad en libertad, las relaciones interpersonales sólo ocurren a propósito de los cuerpos: pues lo que el prójimo mira e intenciona en una situación específica no es mi conciencia sino mi cuerpo, así como yo miro su cuerpo, mas no como un objeto del mundo en-sí, sino como signos de una conciencia nihilizante. Pero no se trata simplemente del cuerpo material, orgánico y objetivamente conce-

bido. La interpretación del cuerpo que hace Sartre proviene de su lectura de la fenomenología de Husserl y de Merleau-Ponty, y de la filosofía de Simone de Beauvoir, donde el cuerpo es algo que se experimenta interiormente y que da lugar a las condiciones del comportamiento humano. Afirma Sartre que el clásico problema de la relación entre la mente y el cuerpo es producto de la confusión de considerar dos sustancias radicalmente distintas y ajenas, para él son dos aspectos de una misma realidad, y la distinción entre mi yo material y mi yo psíquico es puramente funcional o gramatical.

Para entender esto primero se necesita comprender al "yo" sartreano. Tiene una doble acepción, por un lado, es un "objeto trascendente" puesto por la conciencia reflexiva al ser consciente de sí misma;[2] se posiciona en el "yo" como punto focal de unidad y de configuración de las diferentes facultades de la conciencia, pero el yo no es dueño, ni creador, ni responsable de lo que proyecta la conciencia. El yo aparece con la conciencia reflexiva y desaparece con la misma, por ejemplo, no es lo mismo decir "Yo amo a María" que "María es amada", donde no hay un yo.

Cuando la conciencia intenciona el yo como unidad virtual de sus facultades (estados, acciones y cualidades) lo posiciona de manera trascendente (más allá de sí), por lo que queda situado *del lado del mundo*, aunque no pertenece a él completamente, pero su función se identifica como "la conciencia *en el* mundo", pues a decir de Sartre el yo "psíquico" es una especie de contracción infinita del yo "material" (corporal) –que es la segunda acepción–; así, su distinción es meramente gramatical o funcional. Esto se traduce en que el hombre es conciencia y cuerpo, de hecho, es a través del cuerpo (en tanto vivencia) que la conciencia experimenta la Náusea que le produce el ser en-sí, el cuerpo es la "fisura" por donde se introduce o desarrolla la conciencia en el mundo (González, 2022, p. 98). De tal modo, cuerpo y conciencia implican necesariamente sus posibilidades tanto de exclusión como de interacción, pues como dice Sartre, son dos facetas de una

[2] Sartre distingue varias facultades de la conciencia: la prerreflexiva es la que mira el mundo; la conciencia imaginativa, que introduce la irrealidad como posibilidad de negación; la conciencia emocional, que significa la realidad; y la conciencia reflexiva, que es conciencia de sí a través del "yo" correlacionado con el mundo.

misma realidad existencial cuya descripción es meramente funcional, pues recordemos que se presentan y producen al mismo tiempo.[3]

La estructura general de la ontología sartreana consta del en-sí (mundo material), el para-sí (Conciencia) y el para-otro (interrelación), este último sólo se produce ante la mirada participante del prójimo. Por ello las relaciones interpersonales son fundamentales y son posibles sólo a través de la intermediación del cuerpo, pero no concebido simplemente como carne u orgánicamente, sino como lo que se siente y experimenta, lo que aporta *significación* a las relaciones con el prójimo y el mundo, de acuerdo con la facultad emocional de la conciencia que se proyecta a través del yo en su doble acepción psicofísica.[4]

3. La sexualidad en el infierno de los otros

Sartre formula el problema de la sexualidad en los siguientes términos: "¿La sexualidad es un accidente contingente vinculado con nuestra naturaleza fisiológica o es una estructura necesaria del ser-para-sí-para-otro?" (Sartre, 1998, p. 478). Sólo que Sartre entiende la cuestión sexual de manera similar a como la mirada consciente del prójimo revela mi ser *para-otro* (objetivamente situado): no hay un yo sin el otro; análogamente, mi *ser* sexual, mi cuerpo sexuado, aparece únicamente en presencia y a partir del reconocimiento de la sexualidad del otro, es decir, de nada sirve una tuerca o un tornillo por separado, sólo en su interacción cobran sentido sus características. Es la interacción interpersonal la que revela mi sexualidad –y la del otro–, por lo tanto, se constituye en una característica que influye en la configuración identitaria u ontológica de mi ser para-otro y de mi para-sí.

[3] No era el interés de Sartre profundizar en esta raíz "orgánica" de la conciencia, pero guarda ciertas similitudes con las investigaciones de los psicólogos rusos Iván Pávlov y Alexis Leontiev, incluso de Marx, "Igualmente, la propuesta teórica de Leontiev representa la concreción de la idea de Marx sobre el origen material y evolutivo de la conciencia humana" (Fabelo, 2018, p. 70).

[4] Similar a los "estímulos absolutos" y "estímulos señales" de Pávlov, o los *estímulos con significación vital directa y no directa*, de Leontiev.

En la interacción y en las miradas, lo que se pone en juego es el cuerpo directamente, y los cuerpos que se desvelan no son neutrales o imparciales,[5] se revelan sexuados y sus características fisiológicas (masculino y femenino) son la manifestación concreta de aquella posibilidad ontológica. Las diferentes identidades de género o personas no heterosexuales no quedan excluidas, se comprenden dentro del amplio espectro que ofrecen las dos características básicas de la biología humana. No es una reducción biologicista de la sexualidad, no se puede obviar esta dimensión porque forma parte indiscutible de la sexualidad humana, son sus marcos de referencia.

Jean Paul Sartre no entiende al hombre como un ser sexual porque posea un género biológico o determinadas características fisiológicas, esto sería un determinismo biológico inadmisible para la premisa básica del existencialismo: "no hay esencia que preceda a la existencia", como se indicó al principio. Esto quiere decir que la sexualidad humana no está determinada por la biología de su cuerpo, sino que apunta a una raíz ontológica: el cuerpo tiene un sexo porque el hombre "es fundamentalmente un ser sexual, en tanto ser que existe en conexión con otros" (Sartre, 1998, p. 478). Este es un planteamiento interesante porque sitúa la cuestión sexual en el plano ontológico más allá de lo biológico, psicológico o cultural.

Aunque Sartre avanza con planteamientos firmes en la exploración de la sexualidad, aborda el tema a partir del "conflicto" fundamental en las relaciones interpersonales, y el *deseo sexual* lo asume bajo la forma más inmediata del acto sexual carnal como recurso para apropiarse de la subjetividad o conciencia del otro.

El deseo sexual hacia una persona lo entiende como una alteración de la propia conciencia (estado) ante la manifestación de su propia sexualidad en el sentido de que la conciencia "elige existir su facticidad en otro plano" (Sartre, 1998, p. 483), identificarse con su cuerpo, realizarse como un ser-en-medio-del-mundo, lo que puede interpretarse como una "falsa muerte": un para-sí que se hace en-sí –aunque es imposible

[5] Recordar que el cuerpo y el yo son los recursos para que la conciencia establezca una relación *significativa* con el mundo, y una de ellas es la sexualidad.

en principio–. En términos coloquiales las manifestaciones concretas del deseo como la voluptuosidad, la concupiscencia, el apetito sexual y el orgasmo se han vinculado con la muerte, la languidez, una conciencia avasallada o entorpecida, literariamente: es el *deseo del amante de morir en brazos de su amada* (un proyecto –falso o absurdo– de morir).

En la lógica de Sartre, el proyecto de recuperar mi fundamento a través de la sexualidad termina en un rotundo fracaso, porque al "empantanar" o alterar la conciencia en el cuerpo a través del deseo, lo que pretendo es que el prójimo también encarne o empeñe su conciencia en su cuerpo, de lo contrario quedo a expensas de una conciencia nihilizante que me pueda reducir a la utilidad de un objeto. Entonces, me hago carne para *seducir –obligar* en cierto modo– al otro a sentirse carne, de acuerdo con Sartre esto se logra a través de las caricias, que son hechas

> para hacer nacer por medio del placer el cuerpo del Otro para él y para mí como pasividad *tocada* en la medida en que mi cuerpo se hace carne para tocarlo con su propia pasividad, es decir, acariciándose en él más bien que acariciándolo. (Sartre, 1998, p. 486)

El deseo fracasa porque las caricias que pretenden encarnar la conciencia en la carnalidad transforman el deseo en placer, de manera que lo acariciado se convierte en objetivo de la caricia, la conciencia sale de su turbación o su estado de deseo y dirige su atención al objeto del placer, no al otro como cuerpo sino al cuerpo del otro como objeto útil de placer, lo que introduce nuevamente el conflicto en la relación interpersonal y a nivel sexual, escribe Sartre, "A causa de tal inconsistencia del deseo y de su perpetua oscilación entre ambos escollos suele darse a la sexualidad 'normal' el nombre de 'sádico-masoquista'" (Sartre, 1998, p. 502).

En el tema de la sexualidad Sartre no pone en juego algo que asociamos comúnmente con ésta: el amor; sí lo desarrolla, pero como una conducta primigenia con respecto al otro, aunque bajo el esquema del conflicto. El amor es un proyecto donde busco ser amado por alguien (dotado de una conciencia, que produzca mi ser para-otro), es decir que ese alguien me entregue su conciencia, ya no por la fuerza sino bajo el signo del amor,

para recuperar de esta manera mi fundamento o ser para-otro. Para que el otro se enamore de mí, dice Sartre, debo convertirme en su *objeto* de fascinación, para ello "pongo" mi conciencia y mi libertad en mi persona como ofrenda para enganchar la conciencia del otro, si el "amor" es correspondido, el prójimo hará lo mismo, dando lugar a una especie de juego de seducción ontológica mutua.

El problema consiste en que deseamos que el prójimo entregue su libertad por iniciativa propia, por amor, no para someterlo sino para "poseer una libertad como libertad" (Sartre, 1998, p. 459), lo cual ya es una contradicción; por otro lado, mi conciencia (enamorada) no está en condición de recuperar algo porque está alienada en mi persona-objeto, al igual que la del prójimo en caso de que el amor sea correspondido. Aquí radica la tragedia: esperaba que el amado me entregara una conciencia en libertad que fundara mi ser para-otro, pero me entrega (también) una conciencia objetivada, como ofrenda para un sujeto consciente, de quien espera recuperar su propio fundamento,

> desde que me ama, me experimenta como sujeto y se abisma en su objetividad frente a mi subjetividad. El problema de mi ser-para-otro queda, pues, sin solución; los amantes permanecen cada uno para sí en una subjetividad total. (Sartre, 1998, p. 469)

La mirada del amante no objetiva al ser amado como un objeto cualquiera en el mundo, lo mira de manera especial, como una conciencia en libertad (por eso busca conquistarla como una oportunidad de recuperar su para-otro, aunque tal proyecto sea un gran sinsentido por lo expuesto anteriormente). Reza el dicho popular que "el amor es ciego", los amantes no pueden captar su ser objetivado (para-otro). En este caso, dice Sartre, soy devuelto a mis propias responsabilidades, mi propio poder ser, mi libertad irremediable.

A grandes rasgos, el existencialismo sartreano llega a la conclusión de que cualquier proyecto humano está condenado al fracaso: 1) en términos personales el *para-sí* no puede alcanzar su fundamento, que es lograr ser *en-sí-para-sí*, porque es un absurdo y una contradicción: ser y no ser

al mismo tiempo. 2) En las relaciones interpersonales se vive una canibalización ontológica, un conflicto constante para tratar de conquistar o evadir la conciencia nihilizante del prójimo. 3) Las relaciones sexuales derivan en un fracaso sadomasoquista. Lo fundamental es el conflicto, remata heracliteanamente Sartre.

4. Otra ruta de análisis

Paradójicamente, la ontología sartreana se encuentra atrapada en una camisa de fuerza autoimpuesta por las premisas de las que parte: el hombre está condenado a ser libre, pero está inmerso en un cuerpo que desafía constantemente su conciencia y su libertad; no logra desarrollar las diferentes facetas de su ser sin la participación del otro, pero establece una absurda y perpetua *canibalización ontológica* con el prójimo en afán de recuperar su propio ser para-otro. En este escenario, el mundo sólo puede devolver al hombre la propia imagen que éste proyecta: "un mundo de escasez", donde el hombre introduce la nada, la negación, el no-ser, la insuficiencia, el prójimo me roba mi mundo y mi ser. Esta sería la expresión ontológica de la lucha de clases, del conflicto social y de la inequitativa distribución de los bienes materiales.

En el trabajo de González S. (2023) se desarrolla una apreciación al pensamiento sartreano que permite evitar el problema del conflicto interpersonal, con aquel referente se espera en este trabajo enriquecer la discusión filosófica sobre la sexualidad. Se trata de la configuración de mi ser para-otro que aparece con la mirada del prójimo, Sartre ubica este ser *en* el otro, en el sentido de que su conciencia me objetiva en una situación específica: como un ser para-otro, lo que desata un enfrentamiento paranoico y voraz por apropiarse del prójimo, de su conciencia y de su libertad para "recuperar" mi ser para-otro. Sin embargo, se ha señalado que el ser para-otro es en realidad una composición orgánica: de mi yo, mi cuerpo y mis acciones, que mi conciencia se forma únicamente *a partir* o con *motivo de* la mirada objetivante y nihilizante del

prójimo; es decir, mi ser para-otro nunca *sale* de mi conciencia, o bien, el otro no lo *tiene* –porque las conciencias no tienen contenido– ni me lo puede *robar* –porque las conciencias no interactúan entre sí directamente–. El prójimo es el intermediario, su mirada es el motivo que evoca mi propia percepción considerado como *un objeto del mundo* para-otro, un existente que se presenta en mi conciencia cuando me percibo mirado por el otro. Es una consecuencia de lo que consideramos un autohechizo[6] doble de la conciencia: una autopercepción objetivada a través la mirada del prójimo que se me devuelve retrospectivamente como un ser para-otro (que en sí mismo es otro respecto de la conciencia), y al cual va a des-re-conocer por su naturaleza nihilizante.

Desde esta perspectiva no hay conflicto entre el prójimo y yo, no hay nada que arrebatarle, no representa mi caída original, todo lo contrario, es mi contrapeso necesario, es quien equilibra mi existencia objetiva al promover mi ser para-otro, sin el cual yo sólo "existiría" de manera *transparente* –aunque esto no podría ocurrir porque para Sartre la conciencia, el mundo y el prójimo aparecen y se determinan de manera simultánea–. Al otro lo asumimos como lo entiende Sartre, como un sujeto dotado de una conciencia nihilizante que objetiva el mundo en la misma forma que yo lo hago; esto lo distingue de los demás objetos inertes del mundo y del reflejo que nos devuelve un espejo o un objeto.[7] Su conciencia nihilizante es la que permite emerger mi para-otro. La presencia del otro y su conciencia son imprescindibles para que se completen las tres estructuras del ser: el en-sí, el para-sí y el para-otro, lo que para Sartre era

[6] Recordemos que el para-otro es una composición orgánica de mi "yo", su desdoblamiento en mi cuerpo y la situación. De hecho, el yo es un objeto trascendente puesto por la conciencia al ser consciente de sí misma como polo de unidad y proyección de sus diferentes facultades, en este sentido es un objeto inicialmente hechizado por la propia conciencia dado que es susceptible de ser afectado de vuelta por lo que él mismo proyecta, como si él fuera responsable "¿He podido yo hacer esto?" (Sartre, 1968, p. 35). El ser para-otro es consecuencia de un autohechizo de la conciencia, pues a partir de la mirada del otro no sólo se da cuenta de su yo psíquico, sino también de su yo físico situado allí afuera como un ser para-otro.

[7] ¿Podría hacerlo, acaso, una Inteligencia Artificial, un robot, nuestra mascota, nuestras voces imaginarias? Por mucho que las "humanicemos" (de buena fe), no se alcanza a formar el ser para-otro.

la esencia del conflicto, para nuestra interpretación se constituye como contrapeso, garantía y frontera de nuestras posibilidades.

De acuerdo con el planteamiento anterior, ya no es necesario enfocar el tema de la sexualidad como recurso para buscar apropiarse de la conciencia del otro, por el contrario, nos permite volver al planteamiento ontológico inicial: el carácter sexual del hombre como una función ontológica fundamental, que intermedia en las relaciones interpersonales y que da un significado al para-sí a partir del para-otro. Esto requiere ser estudiado filosóficamente antes de abordar los aspectos biológicos, morales o culturales de la sexualidad humana para tener claridad conceptual de los niveles en los que se refieren los distintos aspectos de la sexualidad y su intrincada relación. Sólo así podremos distinguir entre la sexualidad ontológica, el sexo o género biológico, la conducta sexual, las identidades de género, los roles sexuales –así como las desviaciones sexuales correspondientes–, no sólo porque son diferentes, sino porque son dimensiones que configuran una misma ontología del ser humano.

Respecto al amor se resignifican también las relaciones, dice Sartre que en el amor la mirada no objetiva al ser amado –no produce el ser para-otro– porque al amado se le acepta por lo que es: una conciencia en libertad; pero con la apreciación al pensamiento de Sartre escrita anteriormente, donde el ser para-otro queda bajo responsabilidad de uno mismo, la relación con el prójimo se convierte en una complementariedad, es probable que el amor sea algo parecido o una forma del ser-con, como lo describiremos más adelante.

El reconocimiento de la sexualidad del prójimo es lo que revela y pone en guardia mi propio ser sexuado, es decir, cada interacción desafía y pone a prueba (ontológicamente) nuestra sexualidad, o lo que es lo mismo, nuestro carácter sexual se manifiesta únicamente ante[8] el prójimo. Esto no significa que sea necesariamente en términos pasionales, ni que se desee carnalmente a cualquier persona en cualquier lado; simplemente, en una

[8] La presencia o ausencia, dice Sartre, es una relación, "una conexión de ser entre dos o más realidades humanas" (Sartre, 1998, p. 357), de manera que no se refiere necesariamente a la presencia o ausencia física, puede ser imaginaria como cuando evocamos a alguien en nuestra memoria.

isla desierta ser hombre o mujer resulta indiferente si no tenemos a alguien como referencia; pero como el mundo, mi conciencia y el prójimo suceden al mismo tiempo, el prójimo me es siempre presente, dice Sartre, su ausencia o su muerte no es un vacío o una nada, está siempre dentro de un fondo de presencia. Básicamente, nunca estamos realmente solos.

¿Esto significa que uno no está *completamente determinado* por las características biológicas de su cuerpo?, entonces ¿la sexualidad es una construcción social? Se ha observado que sólo se constituye o manifiesta en la interacción interpersonal, y que nuestra condición biológica –femenina o masculina– se ilumina cuando reconocemos la de los demás; pero si lo hacemos a través del reconocimiento del cuerpo del prójimo, ¿entonces la sexualidad vuelve a un origen biológico?

De acuerdo con la estructura ontológica de Sartre, se puede afirmar que la sexualidad tiene un triple origen: 1) ontológico (para-sí), que pertenece a nuestro proyecto de identidad personal; 2) interpersonal (para-otro), que es la imagen que elaboramos de nosotros mismos en la interacción constante ante los demás en un contexto determinado; 3) y biológico-corporal (en-sí), que proviene de las características ineludibles de nuestra condición física y biológica; y reducir la sexualidad a solo un aspecto de esta trilogía o priorizar uno sobre otro, va a dificultar y oscurecer nuestra comprensión del tema. No se puede afirmar que, simplemente, sea una construcción social, ni que tenga un determinismo biológico, ni siquiera consideramos que sea algo dado e inmutable, sino algo que varía, se corrige, se rectifica y se reconfigura constantemente, por ello se propone considerar las tres estructuras del ser de Sartre para su comprensión.

Hasta aquí se ha hecho una descripción enteramente ontológica de la sexualidad humana y de su significado existencial. Se puede comprender que constituye un *aspecto fundamental de la dignidad e integridad más íntima de cada individuo*, de su ser más profundo.[9] Aunque, paradójicamente, se necesite del prójimo para dar expresión y sentido a las diferentes facetas

[9] Se debe recordar que, aunque la sexualidad es una faceta importante de la identidad, no implica una definición única, verdadera e inamovible del individuo o de su "yo sexual", sino que "características distintivas se estructuran a lo largo de la vida, a partir de la experiencia en diferentes contextos relacionales" (Vargas-Trujillo, 2013, p. 6).

de nuestro ser, lo necesito más bien como lo que es: mi contrapeso, garantía y frontera de mis posibilidades, ante el cual puedo ser y no ser.

5. El deseo sexual

Se ha dicho que el hombre es un ser social, pero, ¿por qué? Hay una necesidad de interacción con sus semejantes porque sólo así se produce el ser para-otro –nuestra ontología inconclusa exige la interacción con el prójimo–, son dos fases de un mismo proceso; pero como la interacción se da a nivel corporal, se puede afirmar que la función ontológica de la sexualidad subyace irremediablemente en toda relación interpersonal y adopta la forma de la necesidad como deseo.[10]

Sartre introduce una pertinente distinción fenomenológica entre la conciencia de deseo y el objeto del deseo. El deseo lo entiende como un "estado" de la conciencia, donde "El hombre que desea *existe* su cuerpo de una manera particular, y con ello se sitúa en un nivel particular de existencia" (Sartre, 1998, p. 481); el deseo es un estado de turbación de la conciencia porque ésta busca existir en un plano diferente, identificarse con su cuerpo, como una forma de alcanzar su fundamento: en-sí-para-sí-para-otro.[11]

Por otro lado, sobre la sexualidad hemos dicho que se trata de una función ontológica que intermedia y significa las interacciones interpersonales; el deseo sexual subyace en todas las relaciones humanas; lo

[10] Aquí el deseo no significa voluptuosidad, ni es una pulsión carnal de hacer o poseer sexualmente a alguien para satisfacer una necesidad fisiológica e instintiva, Sartre conceptualiza el deseo como un "estado", una especie de unidad trascendental intermedia que comunica el cuerpo con la conciencia de lo vivido (por aquél), es un campo de pasividad del cual emanarán las acciones y las cualidades (Sartre, 1968). Por otro lado, aunque se afirma que hay una sexualidad permanente en el sustrato de todas las relaciones humanas, nótese que es muy diferente a la idea que maneja Freud.

[11] Aunque la conciencia tiene por base un cuerpo orgánico y biológico, su función primordial consiste en negar, distinguir y discriminar los objetos del mundo; la configuración del yo en su doble acepción psicofísica, y la necesidad de interactuar con el prójimo, crean las condiciones para que la conciencia solvente su propio nihilismo y busque un fundamento.

entendemos entonces como una condición pre-ontológica: un deseo de *estar ante*,[12] lo que se traduce en una fantasía.

Desde el punto de vista (pre) ontológico y existencial, el deseo sexual no consiste en poseer al otro (anterior objeto de deseo), sino como "Estado" de la conciencia, es la necesidad de *estar-ante,* revelar nuestra conciencia encarnada (existencial), de manifestar, expresar, ejercer y reconocer mi ser para-otro en el prójimo de manera recíproca, es decir, que el otro responda exactamente en la misma medida, pues el objetivo de la interacción, del deseo sexual, es finalmente alcanzar el *ser-con*, una especie de "solidaridad ontológica" (Sartre, 1998, p. 319) de "com-partir" el fundamento ontológico de manera recíproca (me reconozco en el otro y el otro se reconoce en mí), en complicidad.[13] En esto se distingue el deseo sexual de los deseos orgánicos como el de poseer, tener, conquistar, hacer, que buscan una satisfacción y se agotan al eliminar la carencia que motivaba el deseo.

¿Qué es lo que se constituye entonces como objeto del deseo? No es el prójimo, ni su conciencia, ni su cuerpo, el verdadero objeto de deseo es alcanzar cierto fundamento, tal es el "encanto del deseo": la reciprocidad de dos conciencias encarnadas, ser-con. El problema del placer que identificaba Sartre se reubica en los ámbitos psicológico, emocional y bioquímico, pero ya no es de orden ontológico.

Antes de continuar se deben aclarar dos conceptos que hemos introducido: el *ser-con* y el *estar-ante*, pues no forman parte estructural de mi ser *para-sí* o de mi *para-otro*, aunque surgen a la par y previo de este último; tampoco son un objeto o un dato del mundo *en-sí*; ni se puede asegurar que pertenezcan al ser del "otro", pero sólo ocurren con su interacción. En síntesis, no pertenecen a la teoría general del Ser de Sartre.

En *El ser y la nada* Sartre discute con los planteamientos de Husserl, Hegel y Heidegger la noción del ser-con, su intención es indagar la garantía de la existencia del otro, casi llega aceptar el "ser-con" heide-

[12] Como es previo, una preparación o antesala del ser para-otro, más que un ser, es un "estar" a nivel corporal donde se encarna la conciencia.

[13] En esto se distingue de la interacción a nivel (micro) biológico donde el objetivo es la supervivencia o la reproducción, como en los ejemplos anteriores; a nivel ontológico, la interacción es a razón de un fundamento o construir la identidad personal.

ggeriano y su solidaridad ontológica o su noción de "equipo", pero los descarta porque no llegan a superar el solipsismo o por ser demasiado idealistas o esencialistas. También los rechaza porque sus propias premisas existenciales le exigen un conflicto con la conciencia del otro. Llega a considerar también al "nosotros" como la relación originaria entre el yo y el otro (Sartre, 1998, p. 321), aunque finalmente rechaza la idea por considerarla una simple experiencia psicológica o un "enriquecimiento" de la experiencia del para-otro (Sartre, 1998, p. 530).

En este trabajo se analiza el ser-con (y el estar-ante) bajo otra perspectiva: interesa saber su cualidad ontológica. Como ambos aparecen con el proceso de la interrelación, su ser debe estar en *otro* lado, *ser otro*, *diferente o en diferencia* respecto de mi conciencia y la del otro; entonces, más que pertenecer a la estructura de la conciencia o del ser, se les "encuentra", es decir, tienen un "ser emergente", son un *proceso estructurante*: el *ser-con* es la base de la solidaridad ontológica para que acontezcan las tres estructuras del ser: en-sí, para-sí, para-otro. Tales estructuras acontecen si se cumple previamente el requisito preontológico: el deseo sexual (fantasía), el estar-ante, que promueve o provoca la interacción desde el nivel corporal o en-sí, aunque tampoco es completamente físico, ya que también es una situación elaborada desde la facultad imaginativa de la conciencia, que crea o inventa una situación imaginaria donde es posible subsanar la negación nihilista de la conciencia y lograr un fundamento: estar-ante para ser-con, es decir, ser para-otro, para-sí y en-sí.[14] En suma, el deseo sexual no solo proviene de la interacción de los cuerpos y su reconocimiento sexual, sino que además es posibilitado o estructurado (también) desde la conciencia imaginativa (fantasía).

Esta forma de entender la sexualidad se aplica básicamente a cualquier encuentro social: saludar a un conocido por la calle, pedir una taza de café,

[14] De alguna manera puede decirse que el proceso descrito se puede identificar también en algunos animales como peces, aves, arañas que, en sus procesos de cortejo –incluso las plantas a través de la floración–, realizan ciertas acciones para atraer a una pareja (o polinizador), es decir, "se presentan" ante un prójimo consciente quien ha de responder en reciprocidad, no exponen su estar-ante frente a una roca, una rama o un depredador. Cuando no hay una respuesta en este nivel, la existencia del para-sí y el para-otro queda simplemente en suspenso, en riesgo.

escuchar una clase de matemáticas, cualquier acto social está mediado por la función sexual: ¿con quién interactuamos?, ¿es hombre o mujer?, ¿es atractivo/a?, revisamos nuestra postura corporal, tono de voz, arreglamos nuestro cabello, queremos impresionar, agradar, colaborar… etc., cientos de evaluaciones que realizamos instantáneamente para intentar establecer una posible relación, por simple y llana que sea, todos los elementos ontológicos descritos están involucrados. Si no nos devuelven el saludo, si ignoran nuestro pedido del café o nos dejan en "visto" en el WhatsApp, es decir, si no hay reciprocidad, el ser-con, el ser para-otro, el estar-ante (incluso el para-sí y mi en-sí) quedan incompletos, ignorados; estamos en riesgo, la cuestión sexual está ciertamente vinculada con la muerte –tanto en sus acepciones romántica, ontológica y real–.

En esta descripción fenomenológica del deseo sexual sólo hemos considerado las características fisiológicas que reconocemos en el cuerpo del prójimo, así como su función significativa y ontológica en la interacción interpersonal. No nos hemos referido a la sexualidad de manera equívoca o falaz, el análisis ontológico muestra varias claves para entender los problemas y debates de la actualidad, que por falta de espacio y exceder los objetivos de este texto, serán motivo de otros trabajos.

Pero lo que interesa del sexo al público no es esto justamente, lo que llama la atención son las relaciones sexuales íntimas, los orgasmos, la sensualidad prohibida del pecado, la diversidad sexual, ¿por qué no podemos simplemente significar las prácticas sexuales en el puro disfrute carnal hedonista o como un recurso para la reproducción de la especie?, ¿son incompatibles entre sí, acaso?, ¿solo es aceptable el sexo por amor o también el que enciende nuestros chakras?, ¿y el poliamor?, ¿y la diversidad sexual?, ¿es un asunto que depende de cada persona?, ¿qué decir del machismo, del feminismo, del patriarcado y el matriarcado? Son cuestiones válidas, pero hay otras fundamentales que subyacen y anteceden a todas ellas: ¿qué significa, porqué tengo una, para qué sirve, qué representa mi sexualidad?

Antes de plantear algunos comentarios finales, falta por explorar un tercer elemento, que es muchas veces el que más causa conflicto: la base biológica –o el *en-sí*– de la sexualidad.

6. La herencia biológica

La parte material de nuestro "yo" que conecta nuestra conciencia con el mundo material (el *en-sí*) es nuestro cuerpo que por naturaleza biológica exhibe dos características sexuales: masculino y femenino, lo que impone ciertas características, condiciones y necesidades de carácter fisiológico que acotan nuestra libertad de manifestar, expresar, vivir y ejercer nuestra sexualidad. Hoy se cuentan con ciertas opciones de intervenciones estéticas, quirúrgicas y tratamientos hormonales para revertir o modificar –hasta cierto punto– las características físicas y sexuales de una persona de acuerdo con la identidad de género que ha elaborado su ontología sexual, pero, podría decir Sartre, que es justo dentro de este marco de posibilidades donde se puede ejercer la libertad.[15]

Nuestra dimensión biológica impone grandes presiones, "Hay algo en nosotros que sigue funcionando sin el consentimiento de la conciencia" (Castellanos, 2010, p. 2), e incluso, va más allá de los instintos. En tiempos remotos, desde las primeras células, hubo necesidad de interacción, de reconocimiento, de competencia y cooperación, simbiosis, fagocitosis, diversas estrategias para sortear las duras condiciones de un planeta en formación. Una de ellas fue la diferenciación biológica de géneros (femenino y masculino) y la consecuente reproducción sexual en los organismos complejos como estrategia ante la pérdida y restauración genética. Desde entonces, la sexualidad biológica quedó estrechamente vinculada a la reproducción, la vida y la muerte.[16]

[15] Recordemos que, para Sartre, la libertad no es simplemente hacer lo que uno quiere, es elegir por convicción propia en función de la autenticidad de nuestro proyecto de ser.

[16] Lynn Margulis señala que se trata de *conectarse o morir*, "Las células de los sistemas nervioso e inmunitario mueren si no consiguen establecer conexiones" (Margulis, 1998, p. 122). También aplica a la cuestión sexual, ya sea reproductiva o como simple interacción humana, está asociada con la muerte. Las primeras células no estaban programadas genéticamente para morir, bacterias y protoctistas pueden ser de hecho inmortales. Hay dos tipos de muerte celular, una externa o accidental: el "citocidio"; y la "apoptosis", una muerte desde dentro, programada genéticamente para dejar de reproducirse tranquila y serenamente en un momento dado, lo que es imprescindible para la diferenciación celular y la formación de cuerpos (animales o vegetales) en función de ciclos y etapas. Georges Bataille recupera estas nociones para elaborar su noción del erotismo, pero hay una sobreposición de niveles, no hay comparación entre

Podría decirse, por analogía, que el carácter social del ser humano (ser-con), la necesidad (el deseo sexual) de estar-ante el prójimo, hunde sus raíces en la supervivencia celular; esto podría constituir un condicionante biológico, pero no es un determinismo ontológico. El cuerpo responde inevitablemente a leyes y procesos de la biología, la física y la química, simplemente no se puede despreciar la fuerza de los instintos o el poder de las hormonas, y de toda aquella poderosa planta química que radica en la base de nuestro cerebro que literalmente nos mantiene dopados, ya que inevitablemente el deseo y el placer forman parte de nuestra vida cotidiana, de la evolución y supervivencia (Logatt, 2015), cuya influencia produce justamente la diferenciación sexual sobre un embrión que inicialmente es unisexual, con resultados orgánicos, físicos, hasta psicológicos. Las emociones y sus conductas pueden tener una base fisicoquímica pero también son intrínsecamente sociales –observa incluso Lynn Margulis–, como la sexualidad, como nosotros mismos, pero una cosa es, por ejemplo, que la mujer tenga la condición natural de gestar y amamantar un bebé, y otra muy distinta que esté destinada inevitablemente a ser madre.[17]

Como se afirmaba anteriormente, inclinar la balanza sólo hacia un elemento constituyente de la sexualidad humana dificulta la comprensión de la misma. Si la enfocamos sólo desde el punto de vista biológico, quedamos atrapados en la ciega Voluntad sexual reproductiva schopen-

la muerte celular (es difícil que nuestras propias células sean conscientes de nuestra "macro identidad individual") y la condición finita, o "discontinua", como él le llama, de un individuo consciente.

[17] Cada sociedad y cultura, por la naturaleza de sus interrelaciones, definen ciertas normas y estereotipos que han de regular los comportamientos y la identidad sexual de cada género, por ello se afirma que éste es una construcción social (Vargas-Trujillo, 2013, p. 27), sólo hay que precisar que no son meras elucubraciones ideológicas con el fin de controlar y reprimir, tienen ciertamente un arraigo biológico pero no constituye un determinismo ontológico. Recordemos que la biología, las hormonas, no definen al *verdadero* hombre o la *verdadera* mujer, de hecho son indefinibles, más bien se co-laboran. Hay personas –mujeres u hombres– que por ciertas condiciones fisiológicas, de infertilidad, disfunción, no pueden tener descendencia, o también eligen no hacerlo, ello no le resta valor ontológico a su sexualidad, recordemos que ésta no está determinada por lo biológico, el ser sexual emerge de las interacciones interpersonales, y es a partir de éstas que se pueden edificar una vasta configuración de posibilidades de manifestación de lo masculino y lo femenino.

hariana y los instintos freudianos (y probablemente mucho tiempo hemos sido embaucados por estas). El ser humano tiene sus particularidades que lo diferencian, esto no significa que se encuentre aparte y por encima del mundo natural en un lugar privilegiado, tales características nos arraigan en la propia naturaleza, dice Margulis "La tecnología, la cultura, la civilización y el arte, lejos de distanciarnos de nuestra condición de animales, acentúan y ensanchan nuestra naturaleza animal" (Margulis, 1998, p. 146).

Existe ciertamente un condicionante biológico que determina nuestro género, rasgos y comportamientos específicos, pero ontológicamente no estamos determinados de una vez por todas y para siempre. Las células, las plantas y los animales, aun dentro de sus grados de libertad, hacen lo que está dentro de su condición biológica, los humanos también lo hacemos, podría confirmarlo Iván Pávlov, no podemos eludir las leyes básicas de la naturaleza, pero lo hacemos a partir de la complejidad de nuestra conciencia y coexistencia con el prójimo en un contexto dado, donde sólo podemos ser libres, según Sartre.

La especificidad del género humano radica en una ontología dialógica en tres fases simultáneas: nuestra contraparte biológica o en sí, a la que cuestionamos desde una conciencia nihilizante, para-sí, para-otro, y en la que el prójimo, ser-con, estar-ante…, calibra y re configura las dos anteriores. Nos vemos obligados a elegir, buscar fundamentos, desarrollamos la ciencia, la cultura, la religión, la filosofía, el arte, los valores, la sociedad, una compleja diversidad de recursos para dar significados a nuestras percepciones y experiencias; sin embargo, no hay una forma correcta de ser hombre o de ser mujer –determinismo ontológico–, incluso a nivel biológico las características masculinas y femeninas están sometidas a ciclos, procesos, desgaste y renovación, mutaciones, suerte, coincidencias.

7. A modo de cierre

Lo que podemos rescatar de los análisis hechos, es que filosófica y ontológicamente, nuestra sexualidad, como experiencia[18] constituida interpersonalmente, si bien tiene un fuerte componente reproductivo y químicamente hedonista (por los golpes hormonales de dopamina, serotonina, oxitocina y otras sustancias de nuestro sustrato biológico), guarda un significado propiamente humano: buscar un *cómplice ontológico*, alguien con quien compartir el *ser-con* como fundamento de nuestro ser. Probablemente cause conflicto permear la cuestión sexual en toda relación interpersonal, todo es sexo (pantalones, minifaldas, lentes de sol, anillos, collares, barba… todo comunica sexualidad) porque somos seres fundamentalmente sexuales. La sexualidad no es acostarse con alguien, satisfacer necesidades orgánicas, vicios u otras patologías abusadoras, reproducirse o desempeñar un rol preestablecido socialmente. La sexualidad hunde sus raíces en lo más profundo del ser, de la ontología humana.

En términos biológicos y ontológicos, sexualidad implica "con-fusión": por un lado se entiende como recombinación genética y en el presente trabajo se asume como un proceso estructurante en las relaciones interpersonales, y en ambos procesos hay un desorden, un caos, pero al final, el producto que sale del huevo es un pollito perfectamente "normal", no tenemos un pollito estilo "Guernica" cubista o surrealista (bueno, a veces sí, pero eso no espanta a la naturaleza); del mismo modo, al final tenemos cientos de miles de años como especie humana conviviendo sexualmente, sin darnos cuenta de que inconscientemente buscamos nuestra complementariedad ontológica, no sólo reproductiva ni meramente hedonista.

El amor –recurrente en este tema– y la sexualidad tienen la característica en común: ser una estrategia para superar el dolor, la angustia, la vergüenza, la culpa, de la separaticidad evolutiva: las células buscan en otras células los 23 cromosomas que les faltan; Platón cuenta que Zeus dividió a nuestros ancestros andróginos y desde entonces estamos en

[18] Me refiero a la experiencia como vivencia, no al ejercicio de la sexualidad como relaciones íntimas o conductas socioculturales específicas.

busca de nuestra identidad perdida; en nuestra interpretación sartreana los individuos interactúan con alguien similar para desarrollar el ser-con, la solidaridad ontológica fundamental como proceso estructurante de las relaciones interpersonales, lo que podría constituirse en una clave ética muy similar a la filosofía africana de Ubuntu, "El concepto se basa en la creencia de que hay un vínculo humano universal que hace que los seres humanos sean capaces de superar retos porque están conectados" (Torres, 2022), conectados en términos sexuales, ontológicos, espirituales y éticos. Pero no se trata de un simple "nosotros", sino de la responsabilidad original de uno mismo para conectar con el prójimo.

En algunos debates, y sobre todo en la "enseñanza", la sexualidad se aborda desde una perspectiva muy reducida y simplificada de lo biológico, reduciéndola a la sanidad reproductiva, de hecho, se les separa, "el sexo parece inscribirse en dos registros de saber muy distintos: una biología de la reproducción (…) y una medicina del sexo que obedeció a muy otras reglas de formación" (Foucault, 1991, p. 69). Esto es solo un pequeño ejemplo de la complejidad que hemos intentado mostrar del tema de la ontología de la sexualidad, y reducirla a una parte puede conducir a información parcial, descontextualizada y manipulable.

Culturalmente se nos ha enseñado a tenerle miedo al sexo: es pecado, es sucio, es un peligro, es irracional, animal, incontrolable. Sigmund Freud lo colocó en la historia prohibida y subterránea de la civilización occidental, es la cúspide de una línea de pensamiento que Foucault muestra en su extensa obra, cómo desde los siglos XVI al XIX se fue construyendo en torno al sexo un saber y un discurso enfocado en las "sexualidades periféricas", pequeñas desviaciones, aberraciones, perversiones, rarezas, patologías, oscilaciones que, en un exceso de imaginación, constituían una amenaza entera por generaciones: el sexo erige reinos y también los destruye, o es la base de la civilización occidental y de su progreso, sólo si se le reprime, dijera Freud (Marcuse, 1983, p. 12), se le debe reprimir y esconder hablando de él todo el tiempo y mostrándolo abiertamente, como observa Foucault y nuestras actuales "culturas" de masas. El sexo conserva y recrea la culpa del pecado original que dio origen a la humanidad, es la idea base o punto de partida que ha pre-

valecido en torno a la sexualidad, desde los discursos religiosos, filosóficos, médicos, psiquiátricos, literarios, etc., ya sea que se esté a favor o en contra, es un supuesto básico, pero que limita la comprensión de la sexualidad al sexo genital copulativo y a partir de allí se interpretan las diferentes dimensiones de la sexualidad.

Llama la atención que el sexo se haya infiltrado en los temas filosóficos a través de las grietas creadas por la crisis de la razón. Como señala Alicia H. Puleo, hay ciertamente una complicidad, no es simplemente que la razón represente el "patriarcado" de la sociedad moderna, más bien, desde sus orígenes mitológicos, la tensión manifiesta entre naturaleza y cultura, civilización y barbarie, estableció un marco teórico y conceptual que ha restringido los alcances de las reflexiones filosóficas en un pensamiento marcadamente binario de raíces filosóficas, teológicas y antropocéntricas.

Hay gente dando rienda suelta a sus instintos y sus "ganas" creyendo (de buena fe) que la sexualidad se agota en eso, en desconocimiento y detrimento de su para-sí (su fundamento) y de su ser con-otro (interpersonal), como partes constitutivas de su propia sexualidad. Pero culturalmente no hemos podido visualizar todas sus dimensiones, no teníamos las claves completas para interpretar correctamente los signos de la sexualidad, y si las tuviéramos…, ¿seríamos capaces de transformar nuestras relaciones interpersonales y sexuales?, ¿podríamos experimentar una sexualidad más verdadera, auténtica y placentera?, ¿quizá cometeríamos menos errores o conservaríamos nuestras amistades? La verdadera sexualidad es una constante reconstrucción ontológica, biológica y social. "No somos hombres completos. Somos seres que nos debatimos por conseguir unas relaciones humanas y una definición del hombre" (Sartre, 1980), nuestra conciencia nos permite negar y elegir las formas como queremos cumplir nuestras funciones, nunca iguales, nunca las mismas, nunca del mismo modo, nunca de una sola forma.

Por supuesto que muchas cuestiones quedan pendientes y otras muchísimas más ni siquiera han sido planteadas, la complejidad del tema es realmente estimulante como inagotable. Debo agradecer a los revisores anónimos de la Revista *Devenires*, cuyas atinadas observaciones y comentarios contribuyeron al mejoramiento del texto.

Referencias

Bolufer Peruga, M. (2008). Las mujeres en la cultura de la ilustración. En Martínez R., Enrique, De Pazzis p. C. M (eds), *Ilustración, ciencia y técnica en el siglo XVIII español*. España: Universitat de Valencia.

Castellanos R, B. (2010). El erotismo como fascinación ante la muerte, según Georges Bataille. En Nómadas. *Critical Journal of Social and Juridical Sciences*. Vol. 26, núm. 2.

Copleston, F. (2000). *Historia de la filosofía*. Vol. 9. España: Ariel.

Fabelo Corzo, J. R. (2018). Antecedentes evolutivos de los valores estéticos. En *Historia natural del arte y evolución de la cognición*. Colección La Fuente. México: buap.

Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo xxi.

González Soto, A. *et al.* (2022). ¿Al reencuentro de un guía? Actualidad del pensamiento de Jean-Paul Sartre. México: Letras del Lobo.

González Soto, A. (2023). El problema del infierno y los otros. Jean Paul Sartre frente a la pandemia. En: *Ciencia y Mar*. Vol. 27. Núm. 79.

Logatt G, C. (2015). Neurobiología del deseo y del placer. Web: https://psicopedia.org/wp-content/uploads/2015/07/neurobiologia-deseo-placer.pdf

Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. España: Sarpe.

Margulis, L. (1998). *¿Qué es el sexo?* España: Tusquets.

OMS. (2002). Sexualidad. Temas de Salud. Web: https://www.who.int/es/health-topics/sexual-health

Puleo, Alicia H. (2007). *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. España: Titivillus.

Sartre, J. P. (1998). *El ser y la nada*. Argentina: Losada.

Sartre, J. P. (1980). Jean Paul Sartre: No somos hombres completos. En: *El País,* abril 18, 1980.

Sartre, J. P. (1968). *La trascendencia del Ego*. Ediciones Calden.

Savater, F. (1986). Savater reclama a los filósofos que se ocupen del sexo. En: *El País,* agosto 27, 1986.

Torres N. A. (2022) Ubuntu: la filosofía africana del cuidar del otro. Centro de Ciencias de la Complejidad. México: unam. Web: https://www.c3.unam.mx/noticias/noticia217.html

Vargas-Trujillo, E. (2013). *Sexualidad… mucho más que sexo: una guía para mantener una sexualidad saludable*. Colombia: Universidad de los Andes.

La crítica de Alfred Schutz a la intersubjetividad husserliana: exposición y respuesta

Sebastián Perlin Vital Ayala
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
sethariel@hotmail.com

Resumen: En este artículo pretendo responder a la crítica elaborada por Alfred Schutz, en *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl,* a la teoría husserliana de la intersubjetividad. La crítica consiste en tres objeciones puntuales: i) que Husserl no explica con claridad y suficiencia cómo es posible la constitución del Otro a partir del cuerpo propio y cómo es posible la constitución de un mundo circundante común; ii) que las relaciones sociales no pueden constituirse a partir de la comunicación y, consecuentemente, iii) que el concepto de persona de orden suprior está injustificado. Mi respuesta parte una descripción fenomenológica del Otro elaborada a partir de distintos textos, ya que Husserl no publicó una descripción fenomenológica completa y acabada. A su vez, haré ***énfasis*** en tres conceptos fundamentales, a saber: 1) la parificaci**ó**n (*Paarung*), 2) la comunicaci**ó**n y 3) la personalidad de orden superior. El propósito de esta respuesta es refutar las acusaciones de idealismo y solipsismo hechas a la fenomenología husserliana, e invitar a una reinterpretación de la obra de Schutz partiendo de esta respuesta.

Palabras clave: fenomenología; fenomenología social; filosofía de las ciencias sociales.

Recibido: enero 3, 2023. **Aceptado**: enero 12, 2024.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.898
Devenires. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 179-218
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Alfred Schutz's critique of husserlian intersubjectivity: exposition and response

Sebastián Perlin Vital Ayala
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
sethariel@hotmail.com

Abstract: In this article I intend to respond to the critique made by Alfred Schutz, in *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, to the husserlian theory of intersubjectivity. The critique consists of three specific objections: i) that Husserl does not explain clearly and sufficiently how the constitution of the Other is possible from one's own body and how the constitution of a common surrounding world is possible; ii) that social relations cannot be constituted from communication and consequently iii) that the concept of a person of supreme order is unjustified. My answer starts from a phenomenological description of the Other elaborated from different texts since Husserl did not publish a complete and finished phenomenological description. In turn, I will emphasize three fundamental concepts, namely: 1) parification (*Paarung*), 2) communication, and 3) personal unities of a higher order. The purpose of this response is to refute the accusations of idealism and solipsism made to husserlian phenomenology, and to motivate a reinterpretation of Schutz's work that starts from this response.

Keywords: phenomenology; social phenemenology; philosophy of social science.

Received: January 3, 2023. **Accepted**: January 12, 2024.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.898
Devenires. Year xxv, No. 49 (January-June 2024): 179-218
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

1. Introducción

La crítica a la intersubjetividad husserliana realizada por Alfred Schutz consiste en que no es posible ofrecer una descripción consistente y suficiente y, por consecuencia, el proyecto fenomenológico cae en un solipsismo no solo metodológico, sino ontológico. Por ello, muchos autores dentro del mismo movimiento optaron por eludir dicho problema, ejerciendo la fenomenología hacia otros fines y desligándola de las metas husserlianas.

En la década de los años cincuenta Schutz formuló su crítica a la teoría de la intersubjetividad husserliana ofrecida en las *Meditaciones cartesianas* y en las *Ideas II*. Schutz consideraba que la teoría de la intersubjetividad era: i) inconsistente porque la descripción del proceso constitutivo contenía agujeros y saltos descriptivos entre los estratos de sentido. Y, ii), insuficiente ya que, a su juicio, no era suficiente para justificar el concepto mismo de intersubjetividad y otros conceptos derivados, especialmente, el de *persona de orden superior*. Estos señalamientos se pueden leer en los artículos *Husserl Ideas, Vol. II* y, principalmente, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl.*

Este problema es de gran relevancia porque trasciende a la misma fenomenología. Impacta en la manera en que se concibe la sociabilidad y cómo se investiga. Piénsese en la polémica sobre el individualismo metodológico y los métodos holísticos. Dicha polémica se basa en si la mejor manera de estudiar la sociedad es reduciéndola a las acciones de los individuos o desde sus estructuras (instituciones). La adecuada respuesta a la crítica schutziana puede guiar a una resolución.

2. La crítica a la intersubjetividad husserliana

La crítica schutziana se divide en tres objeciones. La primera se refiere a que Husserl no explica con claridad y suficiencia cómo es posible que el Otro sea constituido a partir del cuerpo propio (el cuerpo del sujeto cognoscente) y cómo es posible la constitución de un mundo circundante común, con un tiempo objetivo común y un espacio común.

> No está claro cómo la vida mental del Otro puede constituirse en co-presencia con una transferencia empática de localizaciones en mi propio cuerpo al cuerpo visto del Otro, si es que tal "transferencia" es posible. Es imposible que, en una experiencia comprensiva, el Otro sea captado "directamente" como un sujeto personal que trata con objetos de un mundo circundante común. Esto último es imposible porque, como apunta correctamente Husserl, el mundo físico es parte del mundo circundante de un sujeto sólo en la medida en que el sujeto tiene alguna conciencia de ello. (Schutz, 1970, pp. 71-72)[1]

La segunda objeción se refiere a que las relaciones sociales no pueden tener a la base de su constitución la comunicación. Más bien, la comunicación presupone una relación social y ésta, a su vez, una orientación recíproca. Según Schutz, la orientación recíproca es el momento fundamental de una relación social y no la comunicación:

> No es difícil mostrar que la comprensión recíproca y la comunicación ya presuponen una comunidad de conocimiento, incluso un mundo común circundante (y relaciones sociales), y no al revés. Por tanto, el mundo circundante común y las relaciones sociales no pueden derivarse de la idea de comunicación. […] Se presupone que yo, como sujeto personal, al producir signos, me oriento hacia el Otro, quien debe interpretar los signos como mi comunicación; y se presupone que asumo que quien interpreta los signos está igualmente, como sujeto personal, orientado hacia mí y mis actos comunicativos. Esta orientación recíproca, que por

[1] "It is not clear how the mental life of the Other can be constituted in compresence of empathic transfer of localizations on my own body to the seen body of the Other – if such a "transfer" is possible at all. It is impossible that, in comprehensive experience, the Other is grasped "directly" as a personal subject dealing with objects of a common surrounding world. This latter is impossible because, as Husserl correctly establishes, the physical world is part of the surrounding world of a subject only insofar as the subject has some awareness of it".

> sí misma hace posible la comunicación, es el presupuesto fundamental de toda relación social, de modo que la relación social no puede estar constituida por la comunicación. (Schutz, 1970, pp. 72-73)[2]

La tercera objeción se refiere al concepto de *persona de orden superior* que resulta de un paso injustificado, de los sujetos que se comunican entre ellos a la constitución de las personalidades de orden superior:

> Otro paso completamente no aclarado es el de pasar de los sujetos que se comunican entre sí a la constitución de unidades personales de orden superior, asociaciones de sujetos que tienen su propio mundo circundante, y de estas asociaciones de sujetos a una comunidad omniabarcante, cuyo mundo circundante no ya contiene sujetos. (Schutz, 1970, pp. 72-72)[3]

Schutz creía que esta concepción era una ingenuidad de Husserl, sumamente problemática:

> Que en esta constitución –y suponemos aquí que ocurre como Husserl la describe– el Otro apresentativo constituye el mundo desde el punto de vista de su Aquí, que para mí es Allí, que yo lo sé y que no puedo considerar mi propio cuerpo como una cosa perteneciente a la naturaleza objetiva a menos que lo mire desde el punto de vista del Otro –su Aquí, mi Allá: todo esto no produce una comunidad trascendental a menos que definamos la comunidad de tal manera que, contrariamente a la uso significativo, habría una comunidad para mí y otra para ti, sin que ambas coincidan necesariamente. Tampoco es posible (a menos que se recaiga en

[2] "It is not difficult to show that reciprocal understanding and communication already presuppose a community of knowledge, even a common surrounding world (and social relationships), and not the reverse. The common surrounding world and the social relation, therefore, cannot be derived from the idea of communication. […] It is presupposed that I, as personal subject, in producing signs, orient myself to the Other, who has to interpret the signs as my communication; and it is presupposed that I assume that he who interprets the signs is equally, as a personal subject, oriented to me and my communicative acts. This reciprocal orientation, which alone makes communication possible, is the fundamental presupposition of every social relationship, so that social relationship cannot be constituted by communication".

[3] "Another entirely unclarified step is that of going from subjects communicating with one another to the constitution of personal unities of a higher order, associations of subjects which have their own surrounding world and from those associations of subjects to an all-encompassing community whose surrounding world no longer contains subjects".

> la actitud natural) la comunicación entre una pluralidad de sujetos trascendentales y, por tanto, la institución de una intersubjetividad comunicativa en la esfera trascendental, ya que toda comunicación requiere eventos en el mundo natural y, como se mostró anteriormente, ya presupone la intersubjetividad, a saber, la relación Nosotros. (Schutz, 1970, p. 76)[4]

Según Schutz, aun si se concediera la constitución del Otro, propuesta por Husserl, la postulación de personalidades de orden superior sigue siendo insostenible debido a que siempre está presente una orientación recíproca que es un cierto grado de intersubjetividad, mismo que no puede estar fundado en la comunicación.

La respuesta a estas objeciones, me parece, me encamina a esclarecer el significado de tres conceptos: 1) la parificación (*Paarung*); 2) la comunicación (o lo que son los actos intencionales comunicativos) y 3) la personalidad de orden superior.

3. Respuesta a la primera objeción de Schutz

La primera objeción es que no es claro cómo de la constitución del cuerpo propio, como subjetividad, se transfiera al cuerpo del Otro como una subjetividad distinta. El momento constitutivo es el de la *parificación* (*Paarung*).[5]

[4] "That in this constitution - and we assume here that it occurs as Husserl describes it - the appresentative Other constitutes the world from the stand-point of his Here, which for me is There, that I know this, and that I cannot consider my own body as a thing belonging to objective nature unless I look at it from the standpoint of the Other - his Here, my There: all of this still does not yield a transcendental community unless we were to define community in such a way that, contrary to meaningful usage, there would be a community for me, and one for you, without the two necessarily coinciding. Nor is (unless one relapses into the natural attitude) communication between a plurality of transcendental subjects and hence the institution of a communicative intersubjectivity possible in the transcendental sphere, since all communication requires events in the natural world and, as shown above, already presupposes intersubjectivity viz., the We-relationship".

[5] Mariano Presas traduce este término como "apareamiento" sin embargo he optado por el término "parificación" porque me parece más adecuado.

Para responder a esta objeción hay que recurrir a la fenomenología trascendental y, en consecuencia, expondré una descripción fenomenológica de la constitución del Otro sobre la base de distintos pasajes de la obra de Husserl ya que no publicó una descripción completa. Esta reconstrucción la he hecho sobre la base de varios textos y la he dividido en cuatro momentos buscando claridad.

3.1 El yo trascendental como punto de partida

Para iniciar este ejercicio fenomenológico primero es necesario encontrar el punto de partida adecuado. Como el propósito es descubrir la estructura intencional que hace posible la intersubjetividad es necesario realizar distintas epojés y reducciones. El primer paso consiste en realizar una primera epojé. Esta consiste en excluir todo aquello que no esté contenido en la conciencia, es decir, todo aquello con lo que interactúo, personas, animales, instituciones, relaciones sociales, etc. Todo debe ser puesto en paréntesis y me debo enfocar en la conciencia. La conciencia debe entenderse como el flujo unitario de vivencias. Y de estas importan primordialmente aquellas que son intencionales. En ellas encuentro que se exhiben cosas del mundo excluido. Estas cosas ahora no son más que objetos de la conciencia, y solo así son consideradas. Esto da lugar a una reducción de las cosas reales a las vivencias en las que se exhiben.

Una segunda epojé es necesaria. Esta consiste en excluir a la singularidad empírica. Por ello, debo excluir el carácter concreto y psicológico de estas vivencias y esto me reconduce a las vivencias, no como hechos psicológicos de un sujeto mundano sino como momentos dadores de sentido. Una tercera epojé y reducción consisten en excluir las características particulares de dichas vivencias y reconducirse a su estructura esencial; a aquello que es invariante en ellas.

Una vez llevada a cabo la reducción fenomenológica-trascendental[6] lo que "sobra" es el sujeto trascendental como condición de posibilidad del

[6] Las epojés y reducciones pertinentes.

mundo. Sus actos (*intentionalen Akts*) y vivencias intencionales son relevantes solo como ejemplos de posibilidades de trascendencias. Dichos actos o estados intencionales se dirigen a un objeto intencional *(intentionaler Gegenstand)*. Pero para cumplir con el objetivo de este ejercicio hay que realizar una última epojé. Es necesario excluir las vivencias del Otro, en general. Esto reconduce exclusivamente a las vivencias en las que se manifiesta la corporalidad propia.[7]

3.2 La constitución de mi cuerpo, como cuerpo viviente, y de los cuerpos ajenos

Partiendo del yo trascendental se evidencian los actos intencionales y en el análisis de estos se evidencia que hay ciertos actos que nos permiten identificar cosas. Objetos[8] que son distintos de nosotros que no podemos manipular simplemente con nuestra voluntad y que se nos oponen. De esta manera, la computadora que usé para realizar este artículo se me opone al manifestar dureza, peso, por mi propia voluntad no puedo hacer que ella lleve a cabo sus procesos, sino que debo usarla, oprimir sus teclas, adecuarme a sus reglas operativas y, una vez que lo hago, encuentro que ésta es mera pasividad. Por sí misma ella no realiza nada. Y a su alrededor encuentro otros objetos que resultan igualmente pasivos. Al manipularlos descubro que lo hago mediante algo que es mío, con lo cual me identifico, mi cuerpo. Pero, a diferencia de los otros cuerpos, este cuerpo mío se mueve a mi voluntad. Es a través de él que percibo sensaciones, lo frío, lo rígido, lo duro, lo negro, lo brillante, lo opaco. Pero también descubro cierta resistencia, si intento levantar algunas cosas descubro que pesan y que debo esforzarme. Es a través de mi cuerpo, un cuerpo vivo, que puedo manipular las cosas y que también a través de él padezco estas cosas.[9] El cuerpo me permite identificar lo tocado y

[7] Sigo la misma estrategia que Husserl enseñó en la *Quinta meditación cartesiana*.

[8] Objeto debe entenderse como aquello a lo que tiende el acto intencional.

[9] "El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado, es cosa física, MATERIA, tiene extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales,

lo tocante, lo visto y lo que lo ve. Si volteo hacia una lámpara, de frente, ésta me lastima y me obliga a retirar la mirada; hay un dolor que acompaña dicha intuición. Ello me permite percibir, por un lado, lo brillante de dicha lámpara y, por otro, padezco dicho brillo en la sensación de no poder distinguir nada más que el brillo. De igual manera, si palpo un objeto, ya sea ajeno o mi propio cuerpo, siento, por un lado, el objeto y, por otro, padezco una sensación. En ambos casos hay un doble objeto, el objeto distinto de mí, lo tocado, y el segundo objeto, lo tocante, que es el cuerpo. Especialmente en el ámbito de lo táctil, esta distinción de objetos es más evidente. De esta manera, la corporalidad se constituye a través de estas sensaciones que tienen la particularidad de estar localizadas en el cuerpo. Husserl las llama *ubiestesias* (*Empfindnisse*) (Husserl, 2014, p. 184). A partir de estas sensaciones puedo identificar el "aquí" de mis sensaciones. Puedo ubicar las sensaciones en mi cuerpo y ubicarme en relación con otras cosas, entonces también fundan el "allí". Esto porque las ubiestesias son sensaciones bidireccionales, me permiten padecer la sensación que causa un objeto, pero también me permiten sentir el objeto en mi cuerpo. Si tomase un hielo con la mano, padecería lo frío del hielo en mi mano. Por un lado, percibo la propiedad fría del hielo, el "allí" (lo tocado) del objeto y, por otro, siento el frío en mi mano (lo tocante), el "aquí". El cuerpo funciona como mi "punto cero", como la base, el centro, desde la cual me oriento hacia a los objetos, es por esto por lo que los objetos siempre se aparecen parcialmente, pues siempre los "veo" desde mi "punto de vista" que está posibilitado y limitado por mi cuerpo. Ahora, cuando manipulo un objeto, cuando tomo el hielo con la mano también puedo percibir mi movimiento, el de mi mano tomando el hielo; desde el momento en que estiro mi brazo, extiendo los dedos y los cierro alrededor del hielo. A estas sensaciones del movimiento de mi cuerpo se les llama *cinestesias*. Estas sensaciones, por ser del cuerpo propio, siempre son sensaciones ubicadas, del tipo "aquí". Encontramos que hay dos rubros de sensaciones en general, aquellas que son sensaciones que se padecen por el objeto y aquellas que son sensa-

la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales haya; por un lado, encuentro en él, y siento "en" él y "dentro" de él…" (Husserl, 2014, p. 185).

ciones que refieren al objeto. Al primer rubro de sensaciones Husserl las llama *estésico* y al segundo *estético (aistheta)* (Husserl, 2014, pp. 87-89).

3.3 La constitución de los cuerpos ajenos como cuerpos vivos

Una vez que he ganado claridad sobre mi experiencia corpórea, falta por explorar dentro de ese ámbito aquellas vivencias que muestran otra clase de cuerpos peculiares. Estos cuerpos se presentan como ajenos al mío y con el rasgo de moverse sin mi deseo y mi intervención. Se mueven por sí mismos, pero hasta este momento el único cuerpo con tal propiedad es el cuerpo propio. He aquí una vivencia muy peculiar.

Según Husserl, el paso del cuerpo cósico del Otro al cuerpo vivo se da por medio de un tipo especial de percepción asociativa llamado parificación (*Paarung*) (Husserl, 2009, p. 148). Este tipo de síntesis de conciencia opera de manera similar a como lo haría un razonamiento analógico: ciertas daciones de una intencionalidad pasada son "analogadas" con una nueva dación. Lo semejante en ambas daciones se sintetiza y también lo diferente. Lo semejante del cuerpo ajeno, su sensibilidad y automovimiento se asemeja al mío, pero se diferencia en que su orientación es distinta de la mía y, por tanto, no puedo acceder a su corriente de vivencia. Mi "aquí" no es el "aquí" del Otro y su "allí" es distinto del mío.[10] Mis cinestesias y mis ubistesias no me informan nada de ese cuerpo como ellas me informan sobre el mío. Además, yo no puedo mover ese cuerpo con mi voluntad. Incluso si lo fuerzo, si lo toco este reacciona ante mi movimiento, y yo al suyo. Su comportamiento es muy distinto al de cualquier cuerpo ajeno cósico. La síntesis parificadora es de carácter pasivo, con esto quiero decir que no es consciente ("yo sé que sé"), ni voluntaria ("yo quiero darle sentido"), por ello no es una inferencia en sentido lógico, no es una analogía, sino una apresentación del Otro. La apresentación es un término que refiere a que, en la presencia de un objeto, cual sea, se presenta algo más, algo que acompaña ese objeto pero

[10] Es una síntesis de semejanzas y diferencias, más no una síntesis de identidad. El otro es semejante al yo, pero no es idéntico porque exhibe diferencias respecto del yo.

que está imposibilitado de estar presente por sí mismo (Husserl, 2014, pp. 204-208). El resultado es que ambas daciones (la pasada, de mi cuerpo y, la actual, la del cuerpo ajeno) son re-constituidas dando origen a un nuevo estrato de sentido, es decir, se constituye dicho cuerpo como un cuerpo viviente que no soy yo, sino un cuerpo ajeno (Husserl, 2009, pp. 145-153).

3.4 La intersubjetividad

Al aprehender al Otro como un cuerpo ajeno y sintiente, éste aparece como un objeto que está "allí" respecto del "aquí" de mi cuerpo. Pero también implica que para ese objeto yo soy un "allí" respecto de su "aquí". Puedo cambiar mi orientación con respecto al objeto, moverme a un lado o al otro, y este objeto se hace patente como el mismo. Aparece el Otro para mí y yo para él, y funge como un punto de referencia espacial y temporal para mí y yo para él. Esta referencia mutua permite la configuración de un sistema en el que mi experiencia se va ordenando, a saber, un espacio y un tiempo intersubjetivo, no es el tiempo ni la espacialidad de mi experiencia propia, sino de un mundo compartido en el cual nuestras subjetividades están sincronizadas. Este tiempo y espacio que se constituye por el mutuo reconocimiento de las subjetividades y de la síntesis de sus mundos circundantes propios es el tiempo y espacio objetivos. Objetivo significa intersubjetivo, es decir, que no es arbitrario, sino que es aprehendido como mío y del Otro de manera coordinada, como un horizonte compartido en el cual los objetos se aparecen para ambos de manera concordante. De manera más precisa, en la parificación se constituye un tiempo objetivo que es la sucesión simultánea y sincronizada de mis vivencias y las vivencias del Otro, y también se constituye el espacio objetivo que es un espacio que es común a ambos en el cual tienen lugar los objetos compartidos y nuestras conductas. Ambas dimensiones son trascendentes pues son dimensiones intersubjetivas y, por tanto, no son ingredientes (no forman parte de) de la conciencia subjetiva, aunque son constituidas por ésta. El objeto que se me aparece

como concordante para el Otro y para mí, y que cumple con las expectativas ligadas a su sentido es un objeto "objetivo". Sentado este estrato, puedo interactuar de una manera más compleja con ese cuerpo ajeno, con ese alter ego. Puedo intentar comunicarme con él. Puedo señalar hacia una cosa que se aparece en mi horizonte, suponiendo que esa también se aparece en su horizonte. Entonces el alter ego reacciona, toma aquella cosa y me la ofrece. La comunicación puede ser aún más compleja, puedo hablarle, expresarle algo con respecto a mi mundo circundante, una vez más, bajo la suposición de que también está percibiendo eso que le quiero comunicar, y responde a ello, ya sea afirmando o negándolo, en cualquier caso, ambas respuestas son solo posibles bajo la suposición de que compartimos un mundo objetivo. Así que su respuesta confirma esa suposición. Hay un mundo objetivo constituido por nuestros mundos circundantes, y confirma que mis vivencias trascienden mi yo, en la medida en que las expreso con el Otro.

A lo largo del desenvolvimiento de esta descripción hay un aspecto que debo resaltar, el reconocimiento del cuerpo propio como propio, y el reconocimiento del cuerpo del Otro como ajeno. Propio y ajeno son dos categorías que se corresponden y autoimplican. La comprensión de lo propio y de lo ajeno es simultánea. No se puede comprender lo uno sin lo otro y en ello hay gradualidad, nada es absolutamente propio, ni siquiera la conciencia propia, ni nada es absolutamente ajeno.[11] Por eso el paso de lo propio a lo ajeno es posible o, mejor dicho, es necesario. En este sentido, "propio" se refiere a lo subjetivo y lo "ajeno" a lo trascendente. En cuanto se realiza una reducción a lo propio, no solo se encuentran "actualidades y potencialidades de mi corriente de vivencias, sino también a los sistemas constituidos y a las unidades constituidas" (Husserl, 2009, p. 138). Pero aun en "… *esta esfera de originalidad* (explicitación original de sí mismo) encontramos también un mundo tras-

[11] Una prueba de esto es que incluso la vida de conciencia propia se resiste a la voluntad propia. Un sujeto no puede aprehender toda su vida de conciencia, ni puede cambiar a voluntad los sentimientos sintetizados con vivencias en general. Esto muestra que incluso las mismas vivencias no son absolutamente propias, sino que poseen cierta extrañeza con respecto al mismo sujeto.

cendente que se origina sobre la base del fenómeno intencional 'mundo objetivo' reducido a la propiedad […] pero también pertenecen a este ámbito todas las correspondientes ilusiones, fantasías, puras posibilidades, objetividades eidéticas que se presentan como trascendentes, en la medida en que ellas están sometidas a nuestra reducción a la propiedad" (Husserl, 2009, p. 139).

Por tanto, la constitución del Otro se compone de estos cuatro momentos. El concepto de parificación es clave en este proceso constitutivo pues es el que explica la transferencia que Schutz encuentra oscura (Schutz, 1970, pp. 71-72).

3.5 La objeción schuziana a la Parificación

El alegato de Schutz parte de su desconfianza de la parificación. Si se deja ésta de lado, para que el sujeto pueda constituir su mundo circundante es necesario que éste tenga conciencia de sí, entendiendo por esto último la constitución del cuerpo propio a partir de la experiencia de las cosas (las ubiestesias y el cuerpo como punto cero de orientación). Pero es imposible afirmar esto para el caso del Otro porque, según Schutz, no tenemos acceso a sus vivencias, por lo cual no podemos ser partícipes del modo en que éste cobra conciencia de sí corporalmente, ni de cómo a partir de ello logra constituir su mundo circundante. Esta limitación pone en duda la tesis, según la cual el Otro es un sujeto con un mundo circundante similar al propio y del cual es posible constatar subjetivamente.

Es pertinente exponer la comprensión que tiene Schutz. El filósofo vienés entiende la parificación como una síntesis exclusivamente de similitudes que reproduce, proyecta o imputa la vida de conciencia propia en el cuerpo del Otro de manera absoluta: "Es precisamente la similitud entre el cuerpo que se me aparece y mi cuerpo vivo lo que hace posible la transferencia aperceptiva de sentido del segundo al primero" (Schutz, 1970, p. 63).[12]

[12] "It is precisely the similarity between the body appearing to me and my living body which makes possible the aperceptive transfer of sense from the latter to the former".

Por otro lado, Schutz se da cuenta de que en la experiencia del Otro se presentan no solo similitudes sino también disimilitudes o diferencias:

> El otro cuerpo es percibido visualmente, pero mi cuerpo, por regla general, no es percibido visualmente por mí, y sí lo es, sólo parcialmente. Sin duda, mi cuerpo vivo está siempre presente y dado como órgano instituyente primordial. Pero está presente como percepción interna de sus límites y a través de la experiencia kinestésica de su funcionamiento. Por lo tanto, está presente precisamente de una manera lo más diferente posible de la percepción externa de un cuerpo animado distinto del mío y, por lo tanto, nunca puede conducir a una apercepción analógica. (Schutz, 1970, p. 63)[13]

Y, consecuentemente, explica que la parificación entendida como una aprehensión de similitudes es contradictoria:

> La suposición de Husserl de que una aprehensión analógica del cuerpo vivo del Otro se produce sobre la base de una similitud con mi propio cuerpo vivo contradice el hallazgo fenomenológico de que mi cuerpo vivo "resalta" en mi campo perceptivo primordial de una manera que es fundamentalmente diferente de la manera en que el cuerpo supuestamente similar del Otro se destaca en este campo. (Schutz, 1970, pp. 63-64)[14]

Es importante señalar dos cosas. Una, Schutz comprende que la parificación es una síntesis de similitudes exclusivamente. Otra que, como consecuencia de lo anterior, Schutz sostiene que este mismo concepto contradice la aseveración según la cual el cuerpo vivo propio se presenta en el campo de percepción primordial de una manera muy distinta a

[13] "The other body is visually perceived, but my body is not, as a rule, visually perceived by me, and even if it is, then only partially. My living body is, to be sure, always present and given as the primal instituting organ. But it is present as inner perception of its boundaries and through the kinaesthetic experience of its functioning. It is thus present precisely in a way which is as dissimilar as possible from the external perception of an animate body other than mine and therefore can never lead to an analogical apperception".

[14] "Husserl's assumption that an analogical apprehension of an Other's living body takes place on the basis of a similarity to my own living body contradicts the phenomenological finding that my living body "stands out" in my primordial perceptual field in a manner which is fundamentally different from the manner in which the allegedly similar body of the Other stands out in this field".

como se aparece el presunto cuerpo vivo del otro en este mismo campo. El cuerpo propio se aparece mediante percepciones internas y la experiencia cinestésica. En cambio, el cuerpo ajeno se presenta a través de percepciones externas (percepciones sensibles). Así pues, la parificación no puede sintetizar esta diferencia sin caer en un absurdo porque sería sostener que la manera en que se aparece el cuerpo propio es idéntica a la del cuerpo ajeno. Siendo esto así, la parificación no explica la experiencia del Otro. Incluso concediéndose que no hay absurdo, y que se explica satisfactoriamente la aparición del cuerpo ajeno, el problema se traslada a que no se podría explicar cómo aparece el mundo circundante ajeno ante el sujeto, sino únicamente explicaría la aparición de un cuerpo similar al propio y esto no sería estrictamente un otro, pues el Otro es un sujeto que, como tal, le corresponde necesariamente su mundo circundante. Dicho esto, queda muy claro que una respuesta a Schutz necesariamente implica una evaluación crítica del concepto de parificación.

3.6 El concepto de parificación

El concepto de parificación es descrito por Husserl en el parágrafo 51: *El apareamiento como componente por asociación de la experiencia de lo extraño* de las Meditaciones cartesianas. Al respecto Husserl dice:

> El apareamiento [parificación] es una forma originaria de aquella síntesis pasiva que, por oposición a la síntesis pasiva a la identificación, designamos como asociación. Lo característico de una asociación aparente reside en el hecho de que, en el caso más primitivo, dos datos son dados intuitivamente y destacándose en la unidad de una conciencia, y sobre esta base, ya en pura pasividad, es decir, indiferente a que se lo atienda o no, fundamentan fenomenológicamente, en cuanto aparecen como distintos, una unidad de similitud; siempre se constituyen, por tanto, precisamente como par. (Husserl, 2009, p. 149)

En este pasaje se destaca que la parificación es una síntesis pasiva asociativa. Esto significa que i) es síntesis porque al menos dos datos que se dan a la conciencia se sintetizan en una unidad; ii) es pasiva porque

opera involuntariamente y sin necesidad de ser tematizado y iii) tiene un carácter de fundamento, es decir, hace posible nuevos estratos de sentido.

En la misma exposición se dice también lo siguiente:

> …tan pronto como los elementos que se aparean han llegado a ser conscientes al mismo tiempo y distintos a la vez; encontramos, más precisamente, un mutuo y viviente evocarse, y una coincidencia, que intercambia los respectivos sentidos objetivos. Esta coincidencia puede ser total o parcial; en cada caso posee una graduación, teniendo por caso límite la igualdad. Como resultado de esta coincidencia se efectúa una transferencia de sentido en los elementos apareados, esto es, se lleva a cabo la apercepción de uno de ellos de acuerdo con el sentido del otro, siempre que algunos momentos de sentido realzados en lo experimentado no anulan esa transferencia de sentido en la conciencia del otro. (Husserl, 2009, pp. 149-151)

En este pasaje Husserl describe la parificación como coincidencia. Husserl distinguió entre la síntesis de asociación y de la identificación. Asociación es una coincidencia que puede ser parcial o total pero aun siendo total no es identificación. Que dos datos dados a la conciencia convienen no significa ni tiene como consecuencia que ambos datos se identifiquen, se vuelvan, absolutamente, el mismo dato. Ahora, dado que dos datos convienen, se motiva una transferencia de sentido, es decir, dado que ambos convienen en uno de los datos se "apresenta" por el otro dato, por virtud de esa coincidencia. Con más precisión, cuando el cuerpo del Otro se presenta al sujeto, este cuerpo ajeno conviene con el cuerpo vivo propio; ambos cuerpos tienen automovimiento y son expresivos, ahí se da la coincidencia y, consecuentemente, se aprehende al otro cuerpo, como cuerpo vivo, como conciencia. Esto último es el nuevo estrato de sentido, el Otro (un cuerpo vivo ajeno).

La relación entre ambos datos es lo que Husserl denomina apresentación: "…partiendo del sustrato mundo primordial, que en todo caso es el que constantemente permanece en la base, represente un *ser-también-ahí* (*Mit da*) que, sin embargo, no está ahí él mismo, ni jamás puede llegar a ser un «*él mismo ahí*». Se trata, pues, de una suerte de hacer co-presente, de una suerte de *apresentación*" (Husserl, 2009, p. 145).

Como en el caso anterior, un dato que por sí solo no se puede presentar a la conciencia, se presenta gracias a la conveniencia (similitud) con el Otro. Se pueden distinguir dos clases de objetos o datos de la experiencia, aquellos que se presentan, o pueden presentarse, por sí mismos, y aquellos que no se pueden presentar más que por medio de otro: "Una tal apresentación tiene lugar ya en la experiencia exterior, en la medida en que la cara anterior efectivamente vista de una cosa siempre y necesariamente apresenta una cara posterior de la misma cosa, y le prescribe un contenido más o menos determinado" (Husserl, 2009, p. 145).

El ejemplo que ofrece Husserl es a nivel sensible. Cuando uno percibe la cara frontal del monitor en el que el lector está leyendo este ensayo, a la vez, está apercibiendo la cara posterior. Entonces Husserl diría esa cara está apresentada. La cara que está en nuestro campo visual y que está presente, nos indica a aquella cara no presente, apresentada. Con un esfuerzo es posible traer a presentación la cara posterior, pero esto tiene como consecuencia que la cara frontal deja de estar presente en nuestro campo visual y pasa a ser apresentada.

La relación entre el dato presentado y el dato apresentado es una relación de indicación. El dato presentado indica al dato apresentado. En este sentido el segundo se apresenta gracias al primero. El dato presentado funciona como una indicación o indicio de la existencia del segundo dato. Husserl explica el sentido del signo indicativo (*Anzeichen*):

> En sentido propio sólo puede llamarse signo indicativo a algo, cuando este algo sirve efectivamente de señal de algo, para un ser pensante. […] Y encontramos que ese *quid* común es la circunstancia de que ciertos objetos o situaciones objetivas, de cuya existencia alguien tiene conocimiento actual, indican a ese alguien la existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas –en el sentido de que la convicción de que los primeros existen, es vivida por dicho a alguien como motivo (motivo no basado en intelección) para la convicción o presunción de que también los segundos existen. (Husserl, 2006, p. 234)

El énfasis en que la relación indicativa es una relación de motivación es importante porque ello descarta que sea una relación necesaria en cada caso y que sea causal. Por lo cual, esta relación es naturalmente

falible. Ella misma es una relación que se funda en una dación original y luego se constituye como típica.

En el caso de la parificación este comportamiento se mantiene, un dato apresentado es indicado por un dato que se presenta. El dato apresentado es la vida de conciencia y el presentado es el cuerpo del Otro. Pero a diferencia de la apresentación sensible, en la parificación el objeto apresentado no puede por principio presentarse. La vida de conciencia siempre será un dato apresentado gracias al cuerpo; el cuerpo indica la existencia de una vida de conciencia y motiva al sujeto a creer en esa vida ajena:

> Pero si está dado un comienzo de entendimiento de la vida anímica ajena, entonces cooperan diferentes indicaciones apresentadas en sí indeterminadas; es ENTENDIDO el ser anímico, que para el espectador tiene movimientos corporales codados en copresencia, y por cierto regularmente, los cuales ahora, por su parte, se vuelven con frecuencia nuevos signos indicativos, a saber, para las vivencias anteriormente indicadas o conjeturadas, y justo en casos donde éstas no son indicadas de otra manera. Se conforma así paulatinamente un sistema de signos indicativos. (Husserl, 2014, p. 207)

El uso del término "indicación" en el contexto de la parificación está sustentado en la analogía explicativa que Husserl sostiene entre la misma parificación y el lenguaje.

> …al final hay realmente una analogía entre este sistema de signos indicativos de la "expresión" de sucesos anímicos, de los pasivos y de los activos, y el sistema de signos del lenguaje para la expresión de pensamientos […] Se podría directamente partir de ahí y (y esto en efecto ya se ha intentado) para estudiar sistemáticamente la "expresión" de la vida anímica y poner de manifiesto, por así decirlo, la gramática de esta expresión. Puesto que aquí esta expresión múltiple apresenta la EXISTENCIA anímica en la corporalidad, se constituye con todo ello precisamente una objetividad unitariamente doble: el hombre –sin "introyección". (Husserl, 2014, pp. 297-208)

Siguiendo a Husserl, el cuerpo ajeno mediante sus movimientos corporales, faciales, etc., se expresa. En este sentido, sus movimientos son

signos y, en tanto que signos, estos indican algo al sujeto que aprehende al cuerpo ajeno. Dicho esto, la parificación no es una apresentación cualquiera, sino muy peculiar, que se origina como sistema de signos indicativos de la expresión del cuerpo ajeno.

Ahora, el cuerpo ajeno es intuido como signo y sus movimientos como expresiones. Su vida de conciencia es indicada por estas "expresiones" y motiva al sujeto a creer en la existencia de la conciencia ajena. Pero ¿y qué pasa con el mundo circundante ajeno? El mundo circundante es un término que se da en el contexto del esquema intencional Yo-mundo circundante. Dice Husserl: "Yo, en cuanto *ego*, tengo un mundo circundante que existe para mí de una manera continua. En este mundo circundante se encuentran objetos como existentes para mí, a saber, aquellos que son conocidos, con una organización permanente, y aquellos cuyo conocimiento es tan sólo anticipado" (Husserl, 2009, p. 91).

El correlato de un yo es su mundo circundante, este es un campo de experiencia que tiene como centro necesariamente al yo. Esta relación al igual que el *esquema ego-cogito-cogitatum*, o noesis-noema, es necesaria. Pues un sujeto que experimenta pero que no tiene un correlato, campo de experiencia al cual referirse, es absurdo. Usaré de nuevo el caso de la computadora. Cuando me siento frente a la computadora, ella es un objeto que resalta en mi campo de experiencia. Si bien mi atención está enfocada en ella, percibo accidentalmente otros potenciales objetos de mi atención. La computadora descansa sobre una mesa, tal vez en un cuarto, un estudio, oficina, cubículo, etc., y a su alrededor puede haber otras cosas, igualmente, objetos potenciales de mi atención. Así pues, la computadora aparece en un campo de experiencia que me "rodea", por ello Husserl lo llama circundante. Y eso que me rodea es un ámbito de sentido a través del cual se presentan los objetos, ya sea actual o potencialmente para poder ser intuidos.

En este campo que está abierto al yo, Husserl distingue dos tipos de objetos intencionales que se aparecen en él. Aquellos que son conocidos, en presente, es decir, que son dados intuitivamente al yo de manera originaria, y aquellos que son conocidos por anticipación, lo cual significa que no son dados en intuición originaria al yo. Estos dos tipos de

objetos intencionales representan todo objeto experimentable. Los objetos intencionales, de los dos tipos anteriores, que componen el mundo circundante pueden ser cosas de muchas clases:

> Este mundo circundante no contiene meras *cosas*, sino *objetos* de uso (vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas), obras de arte, productos literarios, utensilios para las ceremonias religiosas o judiciales (sellos, collares de dignatarios, insignias de coronación, símbolos eclesiásticos, etc.); y contiene no solamente personas singulares: las personas son más bien miembros de comunidades, de unidades personales de orden superior que tienen su vida en cuanto todos, se mantienen persistiendo en el tiempo pese al ingreso o la salida de personas singulares, tienen sus contexturas comunitarias, sus ordenamientos morales y jurídicos, sus modos de funcionamiento en la colaboración con otras comunidades y con personas singulares, sus dependencias de circunstancias, su alterabilidad regulada, su modo de desarrollarse o de mantenerse constantes en el tiempo según las circunstancias determinadas del caso. (Husserl, 2014, p. 227)

El mundo circundante no está compuesto solo por cosas tangibles sino también por "cosas" culturales, y también por personas singulares, así como por personas de orden superior que por el momento entiéndase como "comunidades", por sus reglas y su organización. Así pues, el mundo circundante es el campo de todo aquello que es experimentable en el amplio sentido fenomenológico, es decir, de todo aquello que puede ser tematizado por la conciencia como su correlato intencional. La relación entre el yo y su mundo circundante es necesaria; a cada sujeto se le da necesariamente y de manera inmediatamente su mundo circundante. En cambio, cuando entra en juego el otro, el alter ego, la relación entre yo y mundo circundante propio no se modifica, pero si la relación entre el yo y el mundo circundante ajeno. El mundo circundante ajeno no se da de la misma manera al yo, como lo hace su mundo. Esta no se da de manera inmediata, de la misma manera que no se presenta el Otro de manera inmediata. Si la conciencia del otro se da por medio de sus "expresiones" mismas que indican su vida de conciencia, de manera similar en cuanto se constituye la vida de conciencia, se constituye su mundo circundante por medio de indicaciones. Las expresiones del Otro no pueden ser

aprehendidas como expresiones si no están acompañadas por su mundo circundante.

En este sentido, la parificación intuye el cuerpo ajeno por medio de semejanzas constitutivas. El Otro se presenta como un cuerpo con movimiento, uno que muestra "expresiones" al igual que el yo. Si la intuición satisface esta condición, la de la presentación de expresiones, la conciencia aprehende este cuerpo como un cuerpo vivo, con una vida de conciencia. Sus expresiones indican esta vida de conciencia, de la misma manera que mi cuerpo indica la propia. Ahora, una vez aprehendida la vida de conciencia ajena, ésta al igual que la vida de conciencia propia (que "intenciona" su propio mundo circundante) la conciencia ajena indica por medio de sus expresiones su mundo circundante ya que es imposible intuir una vida de conciencia sin su mundo circundante. A toda vida de conciencia le acompaña necesariamente un mundo circundante. En el caso del yo, esto es evidente, la constitución misma del yo trascendental exige un mundo circundante propio, por necesidad esencial.[15] Si uno quiere probar esto basta con remitirse a su experiencia subjetiva, trate de ver un objeto sin que éste esté en su campo de percepción, eso sería ver algo que no está presente como algo visto. De semejante manera sucede esto con el Otro, la constitución del Otro conlleva su mundo circundante ajeno como un mundo indicado a través de las expresiones del otro, pero se diferencia en que el mundo propio es evidente para el yo, en cambio el mundo ajeno es indicado por la presencia del Otro. En este sentido, la constitución del mundo circundante ajeno se da por medio de indicación, su mundo junto con su conciencia es indicado por las expresiones del cuerpo ajeno. El cuerpo ajeno es el dato presente y la conciencia ajena junto con su mundo ajeno, son los datos apresentados al modo de la indicación.

El principio según el cual el mundo circundante ajeno no se presenta de la misma manera que el propio, no se contrapone con la similitud elemental de la parificación. Dicha similitud consiste en la necesidad entre

[15] Una conciencia percibida que no indica un mundo circundante correspondiente no es una conciencia pues la relación intencional entre conciencia y mundo circundante es necesaria.

conciencia y mundo circundante, este es uno de los puntos claves analogados en la parificación. El Otro es como yo, en la medida en que es un yo al que le corresponde un mundo circundante, que es una conciencia intencional, no es que el mundo circundante ajeno sea inmediato al yo, como lo es el propio, ni mucho menos que el ajeno sea idéntico al propio. Me parece que este es un error fundamental de Schutz.

Ahora la parificación no solo tiene como similitud la intencionalidad yo-mundo circundante, sino obviamente la forma más elemental de intencionalidad *ego-cogito-cogitatum*. En este sentido la parificación intuye una similitud que es la de que el otro es una vida de conciencia como el yo, es decir, que el otro es una conciencia singular (unidad fluyente de vivencias) y que es intencional en todas sus formas. En mi opinión la parificación es necesaria. Ofrezco un ejemplo. Supongamos un caso entre dos personas que hablan dos idiomas, pero uno de ellos busca comunicarle algo al otro. Uno es un hablante y el otro es un intérprete. El hablante quiere comunicar una idea. Se acerca a un objeto que señala con su mano y dice una palabra. El intérprete busca honestamente comprender al hablante. Al observar al hablante señalar un objeto y pronunciar una palabra, tiene dos opciones. Una muy intuitiva y otra que no lo es. La segunda es asumir que el hablante al decir la palabra no tiene certeza de lo que dice y asumir que lo que él dice es falso o es una mentira. Si uno asume esto, no es posible comprender al hablante ¿cómo sería posible entender a alguien si se asume que el Otro no tiene certeza sobre lo que enuncia o que todo lo que enuncia es falso o una mentira? En la experiencia comunicativa la suposición de lo que el hablante dice es tomado como cierto por él mismo es una condición de posibilidad de toda comunicación, pues si no caemos en una suerte de paradoja del mentiroso. En este escenario no es posible la comunicación. Por eso la primera opción es necesaria. En el contexto de la presente discusión, la parificación es la intuición de que el Otro es una conciencia intencional. Si se negase, entonces no habría experiencia del Otro, de la misma manera en que si se asumiera que el hablante siempre miente o siempre dice falsedades, no sería posible entenderlo.

Sin embargo, aún se podría objetar que la manifestación del cuerpo ajeno no es suficiente para indicar la conciencia ajena; que esa relación

está injustificada porque no hay nada en la experiencia del sujeto que haga patente esa relación entre cuerpo y conciencia. Para justificarlo se necesita un dato manifestante, pero ¿cuál es el dato fenomenológico que explicaría la relación entre cuerpo y conciencia en general? Ese dato es la doble manifestación del cuerpo propio: como sujeto y como objeto. La experiencia más elemental de esta doble manifestación se da en el tacto. Como describí anteriormente, en la constitución del cuerpo propio, hay una doble sensación, la de lo tocante y lo tocado, la sensación estésica y estética. Cuando mi mano izquierda toca mi mano derecha, me experimento a mí mismo de tal manera que se anticipa la forma en que experimentaría al Otro y la manera en que el Otro me experimentaría. El dato de la doble manifestación es el dato apresentado, el cuerpo como objeto y como sujeto. Es decir, así como yo experimento mi cuerpo como sujeto (como cuerpo sujeto a mi voluntad, como cuerpo vivo) y como cuerpo objeto (un cuerpo no sujeto a mi voluntad) intuyo que el cuerpo ajeno, el Otro, que se mueve de tal o cual manera, ha de ser experimentado de esa misma doble manera. Y en ese sentido, el sujeto asume la relación cuerpo y conciencia. Otra manera de decirlo es que, dado que yo puedo intuir mi cuerpo de doble manera, puedo asumir esa doble manera a un cuerpo que se mueve. Dicha asunción hace posible que puede intuir esos movimientos como expresiones de una conciencia ajena.

La parificación tiene como fundamento este dato que es dado a la experiencia. Como expuse anteriormente, la categoría de lo propio y lo ajeno se manifiestan simultáneamente. La doble manifestación del cuerpo es la "encarnación" fenomenológica más básica de esa categoría. Dicho dato es la condición suficiente para aprehender un cuerpo moviéndose como una expresión de una conciencia. Yo puedo tratar mi cuerpo como cuerpo objeto y simultáneamente, como cuerpo vivo (*Leibkörper*) o conciencia. De la misma manera en que puedo experimentar esto puedo experimentar el cuerpo ajeno como objeto y anticipar que ese cuerpo puede tratarse como cuerpo vivo. Este dato es el principio de la parificación.

A partir de lo antes expuesto, hay tres puntos en los que Schutz se equivoca con respecto a la parificación:

- Que la parificación es una síntesis exclusiva de similitudes;
- que la similitud fundamental de la parificación es una síntesis de identificación del cuerpo ajeno con el cuerpo propio;
- que la apresentación no tiene un carácter indicativo;
- que la parificación no parte de un dato dado a la conciencia.

Hay otros dos puntos que deseo resaltar, uno es rol fundamental del cuerpo, y el otro es la falibilidad de toda intuición. Sobre lo primero, es importante notar que en esta descripción la conciencia se "expresa" gracias a su cuerpo. Sin el cuerpo no se podrían dar las expresiones, ni tanto para la misma conciencia-yo, ni para la conciencia ajena. Así pues, hay una necesidad entre conciencia y cuerpo. En *Ideas II* Husserl explica cómo el cuerpo es fundamental para la constitución de la vida anímica y en el parágrafo 10 de las *Meditaciones cartesianas* se distancia del dualismo cartesiano que identifica al yo con la sustancia *res cogitas*: "Lamentablemente, esto es lo que sucede en Descartes con el giro, en apariencia insignificante, pero no por ello menos funesto, que convierte al ego en *substantia cogitans*, en la humana y separada *mens sive animus*…" (Husserl, 2009, p. 34).

Es claro que Husserl se distancia del dualismo cartesiano y esto es relevante para esta investigación. Aceptado esto, la descripción fenomenológica encuentra su camino por medio del cuerpo como un elemento esencial de la constitución de la subjetividad trascendental y, posteriormente, el mundo circundante. Consecuentemente, el Otro, si se aparece como otro, como una vida de conciencia, necesariamente, implica su cuerpo y su mundo circundante. Estos dos elementos son necesarios para cualquier aprehensión de las expresiones mediante las cuales el Otro aparece.

Por último, la intuición del Otro no es infalible. Puedo intuir un otro, creyendo que es un amigo o un familiar y equivocarme, no porque en esa vivencia no se presente su cuerpo, su mundo circundante o sus expresiones, sino porque puede haber un fallo en la síntesis de identificación. También puede ser el caso que intuya un otro por medio de su cuerpo, pero que en un momento posterior intuya que este cuerpo no es uno vivo, sino que es un maniquí. Ahí percibo un cuerpo, pero al no cumplir el requisito

de las expresiones, se intuye el error. En este sentido, la parificación posee sus requerimientos sin los cuales no se cumple. En el caso del maniquí la parificación no se cumple, es una intuición vacía.

Estos dos puntos los resalto porque, leyendo a Schutz y recordando otras críticas a la teoría de la intersubjetividad de Husserl, parece que suponen el dualismo cartesiano, identificando al yo solo con su conciencia, y esta con la *res cogitas*. La conclusión de Husserl es otra, no hay tal dualismo. En mi opinión Schutz realiza una lectura errónea de la parificación, asumiendo que es una síntesis de identificación absoluta e infalible.

4. Respuesta a la segunda objeción de Schutz

La segunda objeción consiste en que las relaciones sociales no pueden estar fundadas en la comunicación porque, según Schutz, la comunicación se funda en una relación social y esta, a su vez, en una orientación recíproca. Por lo tanto, la orientación recíproca es el momento fundamental de toda relación social y no la comunicación.

El señalamiento de Schutz es que la teoría de la intersubjetividad es circular. Al parecer, Husserl funda la posibilidad de la comunicación en la intersubjetividad, y esta a su vez parecía suponer la comunicación, pero, como bien señala Schutz, la comunicación supone una orientación recíproca entre los sujetos, mas no al revés.

En un coloquio celebrado en 1957, Eugen Fink replicó a Schutz que esa orientación recíproca (la que Schutz sostiene es el presupuesto para la comunicación) es co-originaria con la comunicación misma, solo que esa comunicación no es aún la de los actos comunicativos y el mundo circundante común no es aún el mundo social. Es decir, se deben distinguir dos acepciones de intersubjetividad. 1) La primera refiere una relación intersubjetiva constituida pasivamente, sin comunicación, es decir, sin lenguaje, presimbólica, en la que el Otro se aparece sin más, solo como indicado en el horizonte de experiencia del sujeto y, consecuentemente, no hay en este nivel acciones ni relaciones sociales. Piénsese, por ejemplo, en los cientos de personas que uno se encuentra al caminar por una

calle peatonal muy transitada o incluso con un animal no humano, un perro o un gato. Y 2) la segunda acepción refiere a una intersubjetividad estrictamente social que solo se puede constituir a través de *actos sociales* cuya forma más básica es el acto comunicativo, como Schutz ya planteaba en *La construcción*.

El correlato de la primera forma de intersubjetividad es un mundo circundante común, es decir, espacio y tiempo común. El de la segunda, el mundo social. La segunda acepción se funda en la primera y, obviamente, no se reduce a ella. La comunicación y lenguaje suponen, para su constitución y ejecución, la indicación de los otros, en tanto que cuerpos vivos, en el horizonte de experiencia del sujeto. Debe entenderse que esta explicación no es histórica, ni es temporalmente objetiva. No se está diciendo que en el tiempo 1 se aparece un cuerpo, en el tiempo 2 se reconoce como un otro y en el tiempo 3 se da la comunicación, como si fuesen momentos contiguos. Sino que la inteligibilidad de la comunicación y, por tanto, del lenguaje, las acciones, relaciones y demás fenómenos sociales, suponen para su posibilidad esa primera noción de intersubjetividad. Emitir un mensaje supone que el sujeto distingue en su entorno, en su mundo circundante, un potencial receptor. Esa primera acepción de intersubjetividad es completamente compatible con la orientación recíproca a la que refiere Schutz. A cada acepción de intersubjetividad le conviene una cierta manera de "comunicación". En la primera acepción esa "comunicación" no es más que percibir un otro como un otro, una parificación; tenerlo en el mundo circundante propio. En el segundo caso, se habla de comunicación en sentido estricto, es decir, de una relación social en todo su sentido, simbólica, lingüística, institucional, etc.

De acuerdo con Esteban Marín Ávila, Husserl es responsable de esta confusión porque hace un uso ambiguo del término *Kommunikation*. Lo usa para referirse a los actos comunicativos, pero también para aquellas indicaciones presociales del Otro, lo que Schutz llama la orientación recíproca que hace posible la comunicación (Marín, 2015, pp. 7-8).

Es importante señalar que Schutz identifica intersubjetividad con sociabilidad. Esto me parece un error. En cambio, Husserl los distingue y

reserva lo social para esa segunda acepción de intersubjetividad. En esta disyuntiva yo opto por la línea de Husserl porque la de Schutz me parece que conduce a un callejón sin salida, el mismo callejón que Schutz le criticó a Husserl. Si los actos comunicativos dependen de una orientación recíproca del sujeto con el Otro, y ésta es a su vez una orientación ya social, entonces esta supone las tipificaciones y recetas socializadas, las cuales, a su vez, suponen el lenguaje. Por lo cual, lo social es posible por la comunicación y el lenguaje, y éstos a su vez, ¿por el lenguaje y la comunicación? Recordemos que el lenguaje es uno de los contextos significativos que hacen posible los actos comunicativos, son su condición de posibilidad, pero ¿cómo adquiero esos contextos? ¿Cómo adquiero el lenguaje hablado y escrito? ¿Cómo se modifican? Schutz no tendría respuesta a esto. Tendría que decir que es porque hay una orientación recíproca. Si entendemos esta como ya social, pues solo estamos dando vueltas. Por otro lado, si Schutz acepta que esta orientación es presocial pues solo reconoce una condición necesaria para explicar la comunicación y el lenguaje, no explica cómo se constituyen.

La vía de Husserl me parece más interesante porque tiene mayor poder explicativo. Al reconocer cierta intersubjetividad presocial como el campo de cultivo para la comunicación y el lenguaje en general, Husserl explicita esas condiciones necesarias y suficientes para la posibilidad de estos conceptos y, a su vez, esto abre la puerta para entender la misma evolución del lenguaje. Estas condiciones son el espacio y tiempo comunes, en los que se constituyen objetos comunes, es decir, un mundo circundante común.

Ahora, si el lenguaje está compuesto de reglas que son co-originarias a la misma interacción social, una instancia intersubjetiva presocial permitiría explicar cómo el sujeto "adquiere", "internaliza", "modifica" esas reglas sin caer en una circularidad; a su vez estas mismas se van modificando en la experiencia intersubjetiva e histórica de una comunidad. Ese nivel primordial nos conduce a considerar elementos extralingüísticos que influyen en el desarrollo del lenguaje.

Por último, me parece que es pertinente mencionar que esta doble acepción de comunicación e intersubjetividad, en mi opinión, está estre-

chamente relacionada con otra distinción típicamente husserliana, la de sentido (*Sinn*) y significación (*Bedeutung*). En el parágrafo 124 de *Ideas I* Husserl distingue ambos conceptos. Significación la reserva para el sentido del lenguaje, lo que en filosofía del lenguaje se llama semántica. En cambio, sentido tiene una acepción más amplia. Husserl sostiene que toda vivencia intencional tiene un sentido, el cual es el halo en el cual se presenta el objeto. Y, por principio, toda vivencia intencional puede llevarse al nivel de la significación, expresándose en un lenguaje regido por los principios de la lógica, por ello a veces también usa el término "sentido lógico". La significación de una proposición que busca comunicar una descripción por parte de un sujeto a otro es posible porque el sujeto que la expresa está experimentando, y de todo lo que se presente en su campo perceptivo él quiere expresar algo en particular, pero esa expresión no agota de ninguna manera toda esa vivencia. La intersubjetividad social y la comunicación lingüística operan al nivel de la significación y no podrían hacerlo al nivel solamente del sentido. Evidentemente, toda significación de un juicio descansa sobre la base del sentido de una vivencia, pues ella es su condición de posibilidad.

Clarificaré la postura de Husserl. Todo acto comunicativo o lingüístico es un acto intencional pero no todo acto intencional es un acto lingüístico. Consecuentemente, la intencionalidad es más fundamental que el lenguaje. Es decir, la significación del lenguaje depende del sentido de la intencionalidad, y si uno realmente quiere esclarecer el significado de un juicio, debe retrotraer ese juicio a la vivencia que lo funda; a las condiciones experienciales que lo dotan de sentido.

5. Respuesta a la tercera objeción de Schutz

La tercera objeción de Schutz puede resumirse de la siguiente manera: suponiendo que Husserl tenga razón sobre la constitución del Otro, la parificación no produce una comunidad trascendental, salvo que, dice Schutz, se entienda una comunidad para cada sujeto, una para el ego y

otra para el alter ego, sin que estas coincidan. Esto tampoco sería una auténtica comunicación entre sujetos trascendentales y no cabría la posibilidad de una intersubjetividad comunicativa trascendental, ya que ésta requiere eventos en el mundo natural y, de acuerdo con la primera objeción de Schutz, esto presupondría una intersubjetividad.

En la primera respuesta expliqué que Husserl usa dos sentidos de intersubjetividad y, consecuentemente, de comunicación. Irónicamente, Schutz se da cuenta de esto y lo enuncia en forma de pregunta: "¿O la teoría de Husserl trata con dos conceptos completamente diferentes de intersubjetividad, el primero definiendo la intersubjetividad simplemente como la constitución de un mundo objetivo que incluye a los Otros que en él se encuentran; y el segundo define la intersubjetividad como comunicación tanto actual como potencial?" (Schutz, 1970, p. 77).[16]

Y la ironía es aún mayor cuando él mismo distingue esas dos acepciones de intersubjetividad: "En ese caso, una comunidad en el sentido de la primera definición no sería otra cosa que la constitución de una pluralidad de egos trascendentales en el ego primordial, es decir, en el ego del filósofo meditante que ejecuta la epojé. La comunidad en el sentido de la segunda definición presupondría, por otra parte, que los yoes que pertenecen a una comunidad conocen la existencia de dicha comunidad" (Schutz, 1970, p. 77).[17]

Schutz descarta esta posibilidad y creo que al hacerlo uno terminaría en un callejón sin salida. La posibilidad de una comunidad intersubjetiva de egos trascendentales encuentra un mejor camino siguiendo dicha distinción. Abrir esta ruta y explorarla me parece la mejor vía para responderle a Schutz.

[16] "Or does Husserl's theory deal with two completely different concepts of intersubjectivity, the first defining intersubjectivity simply as constitution of an objective world inclusive of Others encountered therein; and the second defining intersubjectivity as communication, both actual and potential?"

[17] "In that case, a community in the sense of the first definition would be nothing else than the constitution of a plurality of transcendental egos in the primal ego, that is, in the ego of the meditating philosopher performing the epoche. Community in the sense of the second definition would presuppose, on the other hand, that the egos belonging to a community know about the existence of such a community".

Otro punto relevante es el comentario de Fink según el cual la objetividad del mundo y la intersubjetividad son co-originarios: "Por tanto me parece que no se puede establecer entre objetividad e intersubjetividad una relación en la que una o la otra sea anterior; más bien, la objetividad y la intersubjetividad son quizás co-originales" (Schutz, 1970, p. 86).[18]

Schutz señala que ese detalle le parece dudoso y que no conoce los pasajes ni los textos en los que Husserl sostiene eso:

> Me resulta difícil aceptar la posible co-originalidad de la intersubjetividad y la objetividad del mundo como un problema constitucional trascendental en el marco del pensamiento de Husserl. Sin embargo, tampoco tengo ninguna duda de que ambas categorías son cooriginarias en lo que respecta a la comprensión primaria (*Vorverständnis*) del mundo de la vida en la actitud natural. (Schutz, 1970, p. 89)[19]

Para responder a Schutz tomaré las vías que el mismo descartó. La primera vía ya la he explorado en la respuesta a la primera objeción y consiste en distinguir dos acepciones de intersubjetividad y de comunicación, por ello creo que puedo darla como resuelta. La segunda vía la desarrollaré a continuación.

En las *Meditaciones cartesianas* Husserl sostiene que el fundamento de la objetividad del mundo es la intersubjetividad, es decir, un objeto dado en la experiencia es objetivo en virtud de que es intersubjetivamente concordante; se presenta concordantemente en la experiencia de varios sujetos. Esta intersubjetividad del mundo puede ser también entendida como la publicidad del mundo. La importancia de esta tesis recae en que ella es la condición de posibilidad del conocimiento. Si el mundo es intersubjetivo-público entonces los sujetos pueden concordar o discrepar sobre el mundo, pero esto solo sería posible si aquello sobre lo que con-

[18] "Hence it seems to me that one cannot establish between objectivity and intersubjectivity a relationship such that the one or the other is prior; rather, objectivity and intersubjectivity are perhaps co-original".

[19] "I find it difficult to accept the possible co-originariness of intersubjectivity and the objectivity of the world as a transcendental constitutional problem in the frame of Husserl's thought. I, too, have no doubt, however, that both categories are co-originary as far as the primary comprehension (*Vorverständnis*) of the life-world in the natural attitude is concerned".

cuerdan o discrepan se les presenta en el marco de su experiencia subjetiva de modo concordante. Por ejemplo, el episodio de Galileo Galilei con la Santa Inquisición fue un debate entre dos posturas contrarias con respecto a un mismo fenómeno. Esos fenómenos, el movimiento de los astros, diría Husserl, son intersubjetivos pues se mostraron de manera concordante en la experiencia de Galileo como en la de sus adversarios. Si esto no hubiese sido así ni siquiera hubiese habido debate. La discusión no giró en si las estrellas y el sol eran reales, si todos los veían o no, sino en si era la mejor explicación de su movimiento.

En este sentido, el propósito de la *Quinta meditación* es mostrar que la posibilidad de la objetividad se funda en la intersubjetividad, pero esto lleva a concluir que la intersubjetividad es un estrato de sentido más fundamental que el de la objetividad del mundo. Fink contradice esta postura y sostiene que Husserl, en textos no publicados, abogaba por una relación distinta según la cual la intersubjetividad y la objetividad está implicada la una en la otra. A esta relación la llamó co-originalidad. Con esto quiere referirse a que ambos estratos de sentido están imbricados en el uno con el otro. Ninguno es primero respecto al otro, sino se dan simultáneamente y son interdependientes. Esta idea no es, a mi juicio, radical. Si bien el problema de tratar de explicar cómo se constituye la intersubjetividad conduce a la objetividad del mundo y, por el otro lado, explicar la constitución de la objetividad conduce a la intersubjetividad, no me parece desatinado concluir que tal vez se está lidiando con dos estratos de sentido que son interdependientes, simultáneos, es decir, co-originarios. Esto es problemático si se asume la postura de Schutz, según la cual, la intersubjetividad ya es comunicación en sentido fuerte. Pero una vez, recapitulando lo desarrollado en la respuesta anterior, se puede desarmar la objeción distinguiendo entre los dos sentidos de intersubjetividad, una en la que el mundo está indicado, el mundo común, y otra, en la que el mundo es propiamente social porque hay comunicación. La objetividad está imbricada con el sentido fuerte de intersubjetividad, pero no con el sentido débil. En este orden de ideas, el mundo indicado, común, que aún no es socializado funda la objetividad y, a la par, la intersubjetividad "social" en la cual ya hay comunicación y

lenguaje que permite hablar de verdad y falsedad. En este segundo nivel en el que el mundo adquiere su carácter objetivo, el Otro es la extrañeza que inaugura dicha objetividad porque las cosas que descubrí explorando mi esfera primordial ya no son solo cosas para mí, sino son cosas para el Otro en la medida en que ambos interactuamos con esas cosas y esas se nos manifiestan de manera concordante. Dice Husserl en la *Quinta meditación*:

> Lo extraño en sí primero (el primer no-yo), por tanto, es el otro yo. Y esto posibilita la constitución de un nuevo ámbito infinito de lo extraño, de una naturaleza objetiva y de un mundo objetivo en general, al que pertenecen todos los otros y yo mismo. (Husserl, 2009, p. 142)

En la medida en que descubro al Otro y su mundo circundante, y éste me descubre a mí, los objetos dentro de nuestros mundos circundantes se comportan de manera concordante para ambos. Estas cosas ya no son solo cosas para un sujeto aislado, sino para una comunidad, por tanto, son cosas objetivas, son cosas públicas. Y sobre la base de esa objetividad, es posible que se pueda hablar de ellas, comunicar lo que experimentamos sobre ellas: creencias, valoraciones y actuar coordinado hacia ellas. Y de igual manera sin la comunicación no es posible fijar que esas cosas son de tal o cual manera. Intersubjetividad y objetividad son conceptos co-originarios porque se constituyen simultáneamente:

> …el mundo objetivo como idea, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva […] referida a la intersubjetividad, la cual está constituida a su vez en la idealidad de una apertura infinita, cuyos sujetos particulares están provistos de sistemas constitutivos mutuamente correspondientes y concordantes. (Husserl, 2009, p. 143)

Dicho esto, me parece que no hay razón para sostener que la persona de orden superior, una entidad colectiva, no sea posible. Me parece que Schutz tenía razones ideológicas para no reconocer entidades colectivas dentro de su ontología social. Él creía, influido por el liberalismo de sus

maestros y de sus círculos intelectuales[20] que la postulación de entidades colectivas se oponía a la libertad individual.

Mi postura es que esto es falso y que hay una distinción que me parece que Schutz pasa por alto. Una cosa es la explicación de lo social y otra es la ontología de lo social. La ontología la entiendo como una tarea que busca analizar una categoría, sus partes y cómo se relacionan estas partes entre ellas y con el todo. En el caso de la ontología social lo que se busca es esclarecer la categoría "social". Otra cosa es la explicación de ésta. A mi entender, por ejemplo, Max Weber, una de sus principales fuentes, reconoce que hay colectividades como el Estado, pero las explica a partir de la interacción social, de las acciones sociales. Creer que por que uno explica algo en términos de un orden de cosas no significa que lo primero no exista.

Ahora cabe analizar el concepto de persona de orden superior. En la obra publicada Husserl introduce el concepto de *personalidades de orden superior*, por primera vez, en las *Meditaciones cartesianas*:

> …partiendo de la comunidad en el sentido obtenido en último término, se comprende fácilmente la posibilidad de actos del yo que penetran en el otro yo por medio de la experiencia apresentativa de lo extraño; más aún, se comprende la posibilidad de actos específicamente personales del yo, que tienen el carácter de actos *sociales,* en virtud de los cuales se establece toda comunicación personal humana. […] Con la comunicación propiamente dicha, la comunicación social, se constituyen dentro del mundo objetivo, como objetividades espirituales peculiares, los diversos tipos de comunidades sociales en su posible ordenación gradual, entre ellos los tipos preeminentes que poseen el carácter de *personalidades de orden superior*. (Husserl, 2009, p. 173)

Y posteriormente en la *Crisis* Husserl menciona algunos problemas que le parecen importantes para su proyecto, entre ellos menciona el problema de "las preguntas retrospectivas trascendentales por las formas esen-

[20] Schutz estudió economía y derecho. Sus maestros más destacados fueron Ludwig von Mises y Hans Kelsen. Perteneció al Círculo de Mises (*Miseskreis*), un grupo de estudio que contó con personajes como Fritz Machlup y Felix Kaufmann, entre otros. También fue invitado al famoso coloquio de Walter Lippman, en 1938 celebrado en París.

ciales del existente humano en comunidad, en personalidades de orden superior…" (Husserl, 2008, p. 228). Esta cita me parece relevante porque Husserl enfatiza que este problema es un problema netamente fenomenológico y filosófico cuando uno podría pensar, ingenuamente, que es un problema exclusivamente sociológico.

Un texto importantísimo es *El espíritu común* en el cual Husserl realiza una exposición más detallada de este concepto. Husserl describe distintos tipos de actos intencionales, a saber, los actos comunicativos, los actos sociales y los actos comunitarios.

Los primeros, tal como su nombre lo indica, buscan comunicar algo. Éstos pueden variar en cuanto a su complejidad, pero todos ellos tienen la finalidad de informar algo a alguien y en cuanto esto se logra el acto se cumple.

Los actos que corresponden al segundo nivel de intersubjetividad tienen una finalidad distinta a la de "informar algo a alguien" si bien implica comunicación no se cumplen con ella. Estos son los actos sociales. Husserl ofrece un ejemplo, la petición:

> En la petición tenemos una relación transitoria; la comunicación de mi deseo actuará, eso espero, como motivo para la voluntad del Otro; mi deseo y esperanza de que su aprehensión cognoscitiva a través del destinatario la mueva para producirle un efecto, están dirigidos a aquél. El deseo se refiere a su aspirar, querer y obrar, con lo cual no está todavía (inmediatamente) dirigido a él, sino a través de la comunicación, de la aprehensión cognoscitiva que se ejecuta en ella y en el contacto entre Yo y Tú. (Husserl, 1987, p. 138)

La petición, en tanto que acto social, cumple con las cinco características que Schutz enuncia, a saber, es significativa, motivada, intersubjetiva, dirigida a futuro y comunicativa. Pero Husserl añade otras dos características: que es voluntaria y axiológica. Voluntaria porque en el acto intencional hay un acuerdo voluntario entre los sujetos para alcanzar la meta en común. Este acuerdo involucra los medios y el fin. Sin este acuerdo no puede haber un acto social porque la colaboración entre ambos es una condición necesaria del acto social.

Por otro lado, la voluntad puede ser más compleja. En el caso de la petición, el Yo pide algo y el Tú concede a su deseo. Hay dos ejercicios de la voluntad dispares. Pero puede ser el caso que el acuerdo sea recíproco:

> La comunidad de voluntades y el acuerdo pueden ser también recíprocos y concluir en una recíproca compatibilidad. Yo ejecuto tu deseo si tú ejecutas el mío, hago lo que te favorece si tú, por ello, haces lo que me favorece a mí. Más aún: ambos deseamos que suceda algo y nos decidimos «conjuntamente» a ello: yo realizo una parte y tú otra, etc. (Husserl, 1987, p. 138)

El acuerdo tácito y voluntario, independientemente de que tan recíproca sea la relación, implica asumir una función y, consecuentemente, asumir que uno es objeto-sujeto en relación con la meta. El Otro me constituirá como un objeto-sujeto en la medida en que el Yo es también un medio para lograr el fin:

> *Cada miembro de la familia es un sujeto responsable* que tiene en la totalidad familiar su correspondiente «yo debo», por lo general «circunscrito» y en algunas ocasiones determinado […] Decimos que el padre, la madre, etc., tienen estas y aquellas funciones, y así comprendemos la familia como una relación personal que lleva en sí como meta un valor comunitario, un fin comunitario que es designio para cada uno de sus miembros, con lo cual cada uno tiene sus especiales y acordados fines en la totalidad del fin completo (familiar). Cada miembro tiene la función de ayudar a realizar el fin familiar por medio de la realización de sus propios. (Husserl, 1987, p. 144)

En este sentido las palabras: *padre*, *madre*, *hijo*, no solo sirven como referencia a determinados sujetos, sino que designan funciones en el contexto de la comunidad familiar. Bien podría sostenerse que formar parte de una comunidad como la familia conlleva ejercer cierta función. La función (*Funktion*) es una ordenación del sujeto hacia un fin específico, que a su vez, está ordenado al fin común de la comunidad familiar. Este a su vez puede estar ordenado en función de otro valor y comunidad, por ejemplo, la sociedad. Otro término importante es el de *obligación*, el cual a diferencia del de *función*, tiene un carácter negativo o prohibitivo. La función que se acepta dentro de una comunidad, en

tanto que es necesaria para constituir la comunidad se vuelve un deber o una obligación. Por ejemplo, si el padre decide abandonar a su familia, su falta, su abandono, consiste en no cumplir con las obligaciones acordadas voluntariamente. Al dejar de lado sus obligaciones renuncia al fin comunitario.

Queda claro que el concepto de comunidad que Husserl formuló se define por las relaciones interpersonales y las funciones que cada sujeto asume voluntariamente con respecto a un fin. Así, ser padre, madre e hijo, es asumir una función.

Es importante notar que esta definición no anula la libertad o voluntad y singularidad del sujeto porque la relación personal entre el padre e hijo es el juego de dos funciones determinadas voluntariamente conforme a un fin, pero este fin no determina todas las posibles relaciones personales del sujeto. Una misma persona puede ser padre, ciudadano y burócrata sin perder su libertad y singularidad. Por ello ninguna comunidad determina absolutamente a un sujeto.

> …significa más bien personas que, manteniéndose en comunidad, permanecen en tal relación en la unidad de una conexión espiritual activa, sea la acción visible en lo singular o no. El Yo actúa sobre el Tú, en sentido muy amplio, en la unidad de una «tradición», en una totalidad personal o en una personalidad de orden superior. La voluntad del actuar, como actuar personal, atraviesa el Tú y en el funcionario obra implícitamente la voluntad personal de los otros funcionarios. (Husserl, 1987, p. 146)

Los actos sociales en el marco de una comunidad son la base intencional de las personalidades de orden superior. Por ello, una petición es un acto social pero no es todavía un acto que constituya una comunidad ni mucho menos una persona de orden superior.

Las personalidades de orden superior son aquellas comunidades que se fundan en la experiencia intersubjetiva comunicativa, en la cual la comunicación no es mediante indicaciones de las vivencias de los otros, sino es comunicación en sentido fuerte, comprensiva, lingüística, simbólica e institucional. Además, esta comunidad está definida por la coordinación voluntaria de las acciones de cada uno de los integrantes hacia

una meta, o varias metas, en común. Por lo cual, estas comunidades implican diálogo, coordinación y voluntad, por ejemplo, un equipo de futbol o una institución. En ambos casos existen normas que establecen cómo se conforman estas comunidades y normas que regulan las acciones de los integrantes. Estas normas están en reglamentos y leyes. Por el contrario, el grupo de personas que ocupan un vagón de un tren no es una personalidad superior, porque no coordinan sus acciones en función de una meta común. Una reunión de amigos no es una personalidad de orden superior porque la meta común es la mera comunicación, no hay una colaboración regulada. Dicho esto, una comunidad es el resultado de la coordinación de distintos actos sociales y el producto de estos actos sociales coordinados es un acto comunitario, el cual es un acto intencional por sí mismo solo en el sentido que su finalidad no puede ser cumplida por alguno de los actos sociales que lo componen.

La coordinación es posible mediante la comunicación. Esto supone que para el sujeto que actúa en una comunidad no solo tiene a su disposición sus propias intencionalidades (percepciones, recuerdos, deseos, valoraciones, acciones) sino también las de los demás gracias a la comunicación. El sujeto actúa coordinadamente con los otros en dos sentidos:

> 1) Yo actúo a través de una voluntad ajena en el sentido de que mi meta volitiva queda en la meta volitiva de Otro o en el sentido de que quiero alcanzar mi meta a través del querer y actuar de Otro (vínculos personales en la unidad de una voluntad comunitaria) (Husserl, 1987, pp. 148-149)

> 2) Actúo a través del querer ajeno en el sentido de que lo producido (una obra técnica realizada a partir de mi idea, por ejemplo) se convierte en punto de partida para el actuar espiritual de Otro, siendo imitado por él (extendiéndose en la Cultura, de este modo, un tipo de actuar y valorar) o bien siendo progresivamente mejorado. Mi actuar espiritual se asienta, sin mi intención, en personas y ambientes ajenos en los que nada se necesita saber de mí *(comunidades de acción personales sin unidad de acción ni voluntad comunitarias abarcantes).* (Husserl, 1987, p. 149)

Estas maneras de actuar en coordinación son posibles gracias a la comunicación y conforman relaciones entre sujetos con capacidades cons-

tituyentes. Estas relaciones son unilaterales o recíprocas. Una relación unilateral es una relación no personal con el Otro, a modo de continuación. Husserl menciona que la historia es un ejemplo de ello:

> 1) Toda unidad del espíritu histórico como tal es una relación unilateral […] La Ciencia como unidad histórica es correlato de la unidad del realizar que atraviesa una pluralidad de personas las últimas intentan la empatía en la vida de las anteriores y, según la comprensión que les permite la historia de las ideas, comprenden sus realizaciones como aquéllas a las que pretendían llegar con sus teorías, lo que en ellas permanecía abierto o había de ser mejorado, precisamente lo que nosotros (sucesores) proseguimos, mejoramos o deseamos llevar a su fin. (Husserl, 1987, p. 151)

El ejemplo de la ciencia es bastante claro. Ninguna persona por sí misma puede agotar o lograr la meta de la ciencia. La historia de la ciencia nos muestra que detrás de toda teoría o de cualquier cambio paradigmático hay una serie de esfuerzos continuos. En cualquier caso, toda empresa científica siempre parte del trabajo de alguien más, alguien que nos antecede históricamente, que es nuestro pasado y en ese sentido es unilateral.

Por otro lado, la relación recíproca es: "2) Cualesquiera actividad asociada o colaboración en la coexistencia son ejemplos para la constitución de realizaciones comunitarias en comprensión recíproca" (Husserl, 1987, p. 151). En este caso la relación es presente. Los sujetos actúan en presencia del Otro. La diferencia entre una relación y la otra es temporal. La primera es una relación del sujeto con sus antecesores y la segunda es una relación con sus contemporáneos. Ahora, en un mismo acto comunitario ambas relaciones pueden ocurrir.

En resumen, un acto intencional comunitario está compuesto de actos comunicativos y sociales. Los segundos se ordenan conforme a la meta de la comunidad de la cual se desprende la función del sujeto y, a su vez, estas funciones están relacionadas con los demás participantes de manera unilateral o recíproca. La coordinación de actos sociales con miras a un fin permite la constitución de una comunidad. Ahora, esta comunidad en la medida en que actúa conforme a un fin constituye distintos estratos de sentidos, en ella se dan distintos actos sociales cuyo objeto adquiere su sentido en función de ese fin. En un equipo de futbol el pase de balón de

un jugador a otro solo tiene sentido dentro del "mundo" de futbol. De igual modo, la elaboración de un informe de gobierno solo tiene sentido dentro del marco del Estado. Entonces una comunidad funciona como una comunidad trascendental cuando constituye el sentido de ciertos objetos intencionales que no podrían ser constituidos por una conciencia individual.

Con lo anterior, queda claro en qué sentido una comunidad trascendental constituye objetos intencionales y la peculiaridad de estos. La cuestión importante es si este concepto de persona de orden superior suprime la libertad individual. Es importante señalar que Schutz no define a qué se refiere con la libertad individual. Yo interpreto que se refiere a la capacidad de determinar el objeto de las acciones. Entonces mi respuesta es contundente, no. Por el contrario, la libertad individual es necesaria en la constitución de una comunidad. Seguramente esto necesita de una mayor exposición, sin embargo, rebasa las intenciones de este artículo por lo que no ahondaré más.

6. Conclusión

Me parecen suficientes las respuestas que he ofrecido a las objeciones schutzianas. A manera de resumen sostengo lo siguiente: i) Schutz no comprendió el concepto de parificación; ii) ignoró la distinción de los dos sentidos de intersubjetividad y iii) no hay razones de peso para rechazar el concepto de personalidad de orden superior. En conclusión, la crítica de Schutz es falsa y, por el contrario, la teoría de la intersubjetividad, tal como la he reconstruido, es suficiente. Esto debe conducir a una examinación crítica de la obra schutziana. Por ejemplo, si uno parte de esta fundamentación, de la garantía de la intersubjetividad y de la persona de orden superior, entonces es posible replantear su metodología de tipos ideales. Se pueden formular tipos sobre entidades colectivas, como el Estado, la Universidad, el Mercado, etc., y esto potenciaría su capacidad explicativa. Lejos de abandonar la obra de Schutz, invito a reinterpretarla desde lo que he expuesto.

Referencias

Husserl, E. (1987). El espíritu común. *Themata Revista de Filosofía*, 138.

Husserl, E. (2006). Investigación primera: Expresión y significado. En E. Husserl, *Investigaciones lógicas vol. I.* Madrid: Editorial Alianza.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

Husserl, E. (2009). *Meditaciones cartesianas.* Madrid: Editorial Tecnos.

Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* Ciudad de México: fce.

Marín, E. (2015). *Del acto social al deber social.* Ciudad de México: unam.

Schutz, A. (1970). The Problem of Trascendental Intersubjectivity in Husserl. En A. Schutz, *Collected Papers III.* La Haya: Martinus Nijhoff.

Traducción

Geografías de la vida con sentido

Cheshire Calhoun[1]

Resumen: En la medida en que no está nada claro qué es lo que captura o debería capturar 'con sentido' cuando se aplica a una vida, cualquier explicación de la vida con sentido será constructiva y no meramente clarificadora. ¿En qué lugar de nuestra geografía conceptual queda mejor ubicado 'con sentido'? ¿Qué trabajo conceptual queremos que haga el concepto? Las que denomino concepciones del sentido independiente-del-agente e independiente-del-agente-plus sitúan a 'con sentido' dentro de la geografía conceptual que es propia de los estándares evaluativos independientes-del-agente, además de que asignan a 'con sentido' el trabajo de elogiar vidas. Argumento que, debido a que estos enfoques más dominantes del sentido tienen implicaciones no del todo deseables, es plausible ubicar a 'con sentido' dentro de una geografía conceptual distinta –aquella de los agentes como establecedores-de-fines y de las evaluaciones de valor dependiente-del-agente–, al igual que es plausible asignarle al concepto el trabajo de seleccionar vidas cuyos gastos-de-tiempo son inteligibles para el agente. Respondo al desafío al que se enfrenta cualquier concepción subjetiva del sentido, a saber, que es demasiado permisiva.

Palabras clave: el sentido de la vida; estándares evaluativos independientes-del-agente; estándares evaluativos dependientes-del-agente; perspectiva normativa.

[1] Traducción de Rocío Cázares Blanco y Francisco J. Serrano. [Nota de los traductores: "Geographies of Meaningful Living" se publicó originalmente en *Journal of Applied Philosophy* 32, 1 (2015): 15-34, https://doi.org/10.1111/japp.12089. Agradecemos a la revista por el permiso para publicar la traducción y a Cheshire Calhoun por sus generosas gestiones para obtenerlo.]

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.913
Devenires. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 221-258
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Geographies of Meaningful Living

Cheshire Calhoun*

Abstract: Because it is significantly unclear what 'meaningful' does or should pick out when applied to a life, any account of meaningful living will be constructive and not merely clarificatory. Where in our conceptual geography is 'meaningful' best located? What conceptual work do we want the concept to do? What I call agent-independent and agent-independent-plus conceptions of meaningfulness locate 'meaningful' within the conceptual geography of agent-independent evaluative standards and assign 'meaningful' the work of commending lives. I argue that the not wholly welcome implications of these more dominant approaches to meaningfulness make it plausible to locate 'meaningful' on an alternative conceptual geography –that of agents as end-setters and of agent-dependent value assessments– and to assign it the work of picking out lives whose time-expenditures are intelligible to the agent. I respond to the challenge confronting any subjectivist conception of meaningfulness that it is overly permissive.

Keywords: the meaning of life; agent-independent evaluative standards; agent-dependent evaluative standards; normative outlook.

---

* Spanish translation by Rocío Cázares Blanco and Francisco J. Serrano. "Geographies of Meaningful Living" was originally published in *Journal of Applied Philosophy* 32, 1 (2015): 15-34, https://doi.org/10.1111/japp.12089. *Devenires* and the translators thank the *Journal of Applied Philosophy* and Cheshire Calhoun for their permission to publish this translation.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.913
Devenires. Year xxv, No. 49 (January-June 2024): 221-258
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

La literatura filosófica acerca de la vida con sentido es abundante no solo porque este es un tema de importancia humana fundamental, sino porque no está nada claro qué es lo que captura o debería capturar 'con sentido' cuando se aplica a una vida.[2] Lo que vuelve al concepto significativamente confuso es, en gran parte, que tenemos una pluralidad de intuiciones acerca de cuáles vidas tienen sentido y qué las hace tener sentido, y esas intuiciones a veces tiran en direcciones opuestas o simplemente no todas las personas las comparten. Ninguna explicación del sentido de la vida se limita a *aclarar* un concepto cuyo significado ya está relativamente claro. Inevitablemente hay que argumentar que uno, entre los muchos candidatos razonables de análisis, *debería adoptarse* como explicación privilegiada de lo que significa 'vida con sentido'.

Una forma de llevar a cabo este proyecto constructivo, más que meramente esclarecedor, es preguntarse: '¿En qué lugar de nuestra geografía conceptual queda mejor ubicado "con sentido"?' En otras palabras '¿Qué trabajo conceptual queremos que haga el concepto?' Aquí hay dos grandes opciones. Una de ellas es la geografía del *valor independiente-del-agente*. 'Con sentido' se sitúa entre 'admirable', 'humanamente bueno o excelente' y 'significativo'. Tiene que conectarse con consideraciones relativas a capacidades humanas que son especialmente valiosas y al ejercicio de estas, a logros humanos y contribución al progreso humano, y al deber de beneficencia, en particular al ejercicio supererogatorio de este. Un aspecto central de la geografía del valor independiente-del-agente es, desde luego, la formulación de estándares correctos de evaluación y de evaluaciones comparativas entre distintas vidas que se califican de acuerdo con esos estándares. En esta geografía el trabajo principal de 'con sentido' es evaluar y elogiar.

[2] [Nota de los traductores: Hemos traducido sistemáticamente *meaningful living* como 'vida con sentido' y *significant living* como 'vida significativa'. Como se verá, para Calhoun estos términos no son equivalentes.]

Otra opción sería ubicar a 'con sentido' dentro de la geografía de la *agencia* y de las evaluaciones de valor *dependiente-del-agente*. Dentro de esta geografía, 'con sentido' tiene que conectarse con consideraciones relativas a los seres humanos en tanto que establecedores-de-fines y portadores de una identidad normativa y/o narrativa, así como consideraciones acerca de la conexión entre los sistemas valorativos y motivacionales del agente,[3] los tipos de razones que pueden entrar en la deliberación y las descripciones de varias actitudes que responden-a-la-razón (placer, deseo, satisfacción, preocupación, amor[4]). Esta es también la geografía de la integridad entendida en términos de lo que el agente defiende,[5] de la autonomía personal y de las explicaciones sobre la importancia de adoptar los fines de los demás como propios. En esta geografía el trabajo principal de 'con sentido' no es elogiar; consiste, más bien, en seleccionar vidas que pueden sobrevivir a la propia reflexión evaluativa del agente y cuya elección es inteligible para él.

Al evaluar el sentido, las geografías mencionadas dan prioridad a puntos de vista diferentes. La primera privilegia la perspectiva de la tercera-persona, específicamente, la idealizada del evaluador correcto. La segunda geografía prioriza la perspectiva de la primera-persona, en concreto, cómo ve uno mismo su vida dada su propia perspectiva normativa. Ambas geografías también difieren en el *tipo* de explicación que ofrecen del sentido. La primera propone una explicación *sustantiva*. Si queremos evaluar correctamente el grado en el que distintas vidas tienen sentido, entonces necesitamos una explicación sustantiva de cuál es el estándar y qué tipo de actividades vitales lo satisfacen. La segunda geografía puede proponer, cuando mucho, una explicación *procedimental* del sentido, en términos de la forma general que debe adoptar la deliberación y la organización temporal que deben tener las actividades vitales para que la vida tenga sentido, pero sin especificar un estándar único, sustantivo, independiente-del-agente.

[3] Ver, por ejemplo: Gary Watson, "Free agency", *Journal of Philosophy* 72 (1975): 205-20.

[4] Ver, por ejemplo: Tal Brewer, "Savoring time: Desire, pleasure, and wholehearted activity", *Ethical Theory and Moral Practice* 6 (2003): 143-160, en pp. 152-53. Harry Frankfurt, *The Reasons of Love* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004). [Nota de los traductores: Del libro de Frankfurt hay traducción a cargo de Carme Castells Auleda, *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas* (Barcelona: Paidós, 2004).]

[5] Cheshire Calhoun, "Standing for something", *Journal of Philosophy* 92 (1995): 235-260.

Se podría pensar que estas no son geografías rivales: la geografía del valor independiente-del-agente es la geografía del sentido *real*; la geografía de la agencia y el valor dependiente-del-agente es la geografía del sentido *aparente*. Y se podría pensar esto porque cualquier explicación del sentido que no ligue de modo muy estrecho al concepto con un estándar de valor independiente-del-agente implicará, desafortunadamente, que es posible que tengan sentido vidas dedicadas a fines triviales o inmorales. Por lo tanto, pues, cualquier concepción del sentido subjetiva, en primera persona, será *demasiado permisiva*.

Mi objetivo en este artículo es triple: en primer lugar, cuestionar la idoneidad de una concepción del sentido independiente-del-agente. Esto no constituirá un argumento decisivo en contra de dicha concepción; no creo que se pueda construir tal argumento. Pretendo, simplemente, motivar una consideración más cuidadosa y menos despectiva de la otra opción dependiente-del-agente. En segundo lugar, me propongo exponer una concepción del sentido dependiente-del-agente que espero que parezca un candidato viable para el sentido *real* –más viable, ciertamente, de lo que sugieren las caricaturas que se han hecho de las perspectivas subjetivas. En concreto, quiero defender la idea de que aquello en lo que inviertes el tiempo de tu vida contribuye a darle sentido cuando es un fin que, según tu mejor juicio, tienes razones para valorar y, por tanto, razones para empeñarte en conseguir. Esta no es la idea en su totalidad, pero es su núcleo. Y, finalmente, atiendo a la objeción de la excesiva permisividad.

Concepciones del sentido independiente-del-agente

Una concepción del sentido independiente-del-agente pretende identificar las características distintivas de una vida que son valiosas independientemente-del-agente y que, por ello, son adecuadas para conferir sentido. La tarea consiste, por lo tanto, en considerar una variedad de posibles rasgos distintivos e intentar determinar cuáles son los que mejor capturan nuestras evaluaciones ordinarias de vidas con más o menos sen-

tido.[6] Entre las características que contribuyen a que una vida tenga sentido puede estar el hecho de que ella impacte positivamente en las vidas de otros seres humanos y no humanos; que involucre el desarrollo de diversas excelencias morales y no morales; que incluya amistades, relaciones amorosas u otras conexiones humanas significativas; que logre algo de importancia relativamente duradera; que involucre el desarrollo y el ejercicio de capacidades distintivamente humanas, como la capacidad para la apreciación estética; que sea el tipo de vida que podríamos describir como una vida humana plena o acorde con el bienestar individual. Y la lista podría ampliarse.[7]

No cabe duda de que *apelamos* realmente a consideraciones como estas cuando nos preguntamos si estamos gastando el tiempo de nuestra vida en algo que tenga sentido. Algunas veces nos hacemos el propósito de incluir más de esas cosas valiosas en la historia de nuestra vida o, al contemplar esta, lamentamos que nuestras circunstancias o fallas personales nos hayan coartado una o más de esas vías de sentido. Lo que

[6] Susan Wolf utiliza el término 'valor objetivo' para capturar lo que yo quiero decir con 'valor independiente-del-agente', esto es, para referirse al hecho de que hay *algún* sentido en el cual el estándar evaluativo es independiente del individuo cuya vida se pretende que tiene o no tiene sentido, de modo que se podría discutir razonablemente con otras personas acerca de ese estándar, esperar alcanzar un acuerdo, exigir que otros y no solo nosotros mantengamos el estándar, y estar equivocados acerca de cuál es ese estándar; ver Susan Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010). Tanto Wolf como Thaddeus Metz clasifican las explicaciones del sentido oponiendo un marco 'objetivo' a uno 'subjetivo', pero con ello quieren decir cosas diferentes. Metz califica de subjetivo al punto de vista que apela a "lo que todos los agentes humanos preferirían tras considerar desapasionadamente sus cualidades, con independencia de cómo pudiera repercutir en sus propias vidas"; ver Thaddeus Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study* (Nueva York: Oxford University Press, 2013). Para Wolf, supongo, esta sería una explicación objetiva. Mi propia distinción entre apreciaciones independiente-del-agente y dependiente-del-agente se ajusta más a la manera en que ella divide el terreno de la discusión.

[7] Para un examen exhaustivo de las explicaciones sustantivas del sentido y una evaluación crítica de ellas véase la obra ya citada de Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*. Las explicaciones sustantivas pueden tener diferentes niveles de abstracción; algunas son semejantes a una lista, por ejemplo, Robert Audi, "Intrinsic value and meaningful life", *Philosophical Papers* 34 (2005): 331-355. David Schmidtz, "The meanings of life", en *Life, Death, and Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*, ed. por D. Benatar (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010). Otras explicaciones identifican una característica general de las vidas con sentido, la cual se describe abstractamente (por ejemplo, la explicación que ofrece Metz sobre la fundamentalidad del sentido).

se cuestiona, sin embargo, no es que para evaluar con cuánto sentido estamos viviendo sea *relevante* reflexionar sobre el valor independiente-del-agente que tiene aquello a lo que dedicamos nuestras vidas, sino que una concepción independiente-del-agente capture correctamente el *modo* en que esas reflexiones funcionan en la determinación del sentido.[8]

Quiero ofrecer algunas razones para dudar de esto último. En primer lugar, recordemos que el principal trabajo de una concepción del sentido independiente-del-agente es elogiar. En el territorio conceptual del sentido ya disponemos de un rico lenguaje evaluativo para encomiar vidas: significativa, influyente, admirable, humanamente excelente, distintivamente humana, plena, etc. Una posibilidad es que el término 'con sentido' simplemente sea equivalente a alguno de estos otros términos elogiosos, lo cual se pondría de manifiesto una vez que tuviéramos la formulación completa de la concepción sustantiva de 'con sentido' y del otro concepto evaluativo, digamos, 'significativo'. Esta posibilidad no es del todo indeseable o poco interesante; Rawls, por ejemplo, ofrece una explicación de la opresión en la que esta resulta ser equivalente a la injusticia política, lo cual constituye una forma útil de entender qué es la opresión. En todo caso, tampoco se trata de una vía de explicación completamente satisfactoria. En cuanto a la opresión, se podría pensar que lo valioso de contar con este concepto es que captura algo que no es idéntico a la injusticia política. Es decir, que su valor radica en que hace un trabajo conceptual *distintivo* que no realizan otras nociones evaluativas estrechamente conectadas, como las de injusticia política, daños injustos, desigualdades entre grupos sociales y otras parecidas.[9]

[8] El teórico independiente-del-agente afirma que a) las evaluaciones de valor independiente-del-agente son lo único que importa, y b) la evaluación debe hacerse apelando al estándar correcto independiente-del-agente. Por contraste, se podría pensar, como hago yo, que a) las evaluaciones de valor independiente-del-agente son importantes, pero no son lo único que importa, y b) el cálculo evaluativo debe estar determinado por el mejor juicio del propio agente.

[9] Sally Haslanger hace observaciones de este tipo y subraya la importancia de decidir qué trabajo queremos que haga un concepto; ver: "Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be?", *Noûs* 34 (2000): 31-55 y "Oppressions: Racial and other", *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique* (Nueva York: Oxford University Press, 2012).

De manera similar, no sería del todo satisfactorio que 'con sentido' y algún otro concepto evaluativo –por ejemplo, 'significativo'– fueran totalmente intercambiables, de modo tal que pudiéramos abandonar por completo la referencia al sentido y, en cambio, decir todo lo que queremos decir escribiendo ensayos y libros sobre vidas significativas.[10] También en este caso cabría pensar que lo valioso de contar con el concepto de sentido es que captura algo que no es idéntico a lo significativo (o a cualquier otra concepción evaluativa que esté dirigiendo el análisis del sentido). En otras palabras, cabría pensar que su valor reside en que realiza un trabajo conceptual *distintivo* que no llevan a cabo otras nociones evaluativas estrechamente conectadas.

En vista de lo anterior, las concepciones del sentido independiente-del-agente tienen que hacer una de las siguientes dos cosas. Por un lado, podrían armarse de valor y afirmar que efectivamente 'con sentido' no hace ningún trabajo conceptual distintivo. Consideremos, por ejemplo, una de las concepciones del sentido independiente-del-agente que aparecen en la revisión que Thaddeus Metz hace de las explicaciones del sentido de la vida:

> La vida de una persona humana tiene más sentido cuanto más viva de modo acorde a como todos los agentes humanos preferirían, después de considerar desapasionadamente las cualidades de ese modo de vivir y sin tener en cuenta las probables repercusiones en sus propias vidas.[11]

Aquí, 'más sentido' colapsa claramente en 'preferible intersubjetivamente' o, simplemente, 'mejor'.

Por otro lado, el teórico independiente-del-agente podría tratar de garantizar un trabajo distintivo para el concepto de sentido al excluir de este algunas formas de vida que son valiosas independientemen-

[10] Thaddeus Metz argumenta explícitamente en favor de la equivalencia de 'con sentido' y 'significativo' en: "The meaningful and the worthwhile: Clarifying the relationships", *Philosophical Forum* 43 (2012): 435-448.

[11] Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*, 178. Para fundamentar esta explicación él se apoya en otra bastante distinta defendida por Steven Darwall en *Impartial Reason* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983), 163-166.

te-del-agente. Así, el concepto 'con sentido' haría un trabajo distintivo porque capturaría una gama limitada de actividades, relaciones, etc., que son valiosas independientemente-del-agente. Veamos dos explicaciones, también extraídas del análisis de Metz:

> La vida de una persona humana tiene más sentido en la medida en que ella haga que otros en el mundo estén mejor de lo que habrían estado sin su influencia.[12]
>
> La vida de una persona humana tiene más sentido cuanto más avanza activamente hacia estados de cosas que merecen mucho la pena, aunque no sea posible realizarlos plenamente debido a que nuestro conocimiento de ellos cambia conforme hacemos esfuerzos por alcanzarlos.[13]

Aquí la dificultad estriba en lo siguiente: Nuestras concepciones previas acerca de por qué tiene valor independiente-del-agente el que nos dediquemos a mejorar la vida de los demás o a buscar estados de cosas que merecen mucho la pena son las que hacen el trabajo de autorizarnos a atribuir sentido a este tipo de actividades; pero, por lo mismo, concepciones del sentido tan restringidas como estas naturalmente suscitan la objeción de que son excluyentes de una forma que no está justificada. La primera concepción descarta que el sentido pueda encontrarse en la mejora de uno mismo, incluso si tal mejora se alcanza por medio de actividades aparentemente con sentido como sería el estudio de una disciplina académica; y la última concepción parece dejar fuera bastantes cosas, entre ellas, las amistades y otras relaciones íntimas. Si lo que nos autoriza a atribuir sentido a los elementos incluidos en una determinada explicación es su valor independiente-del-agente, entonces ¿qué razón puede haber para excluir otras formas valiosas de vivir?[14] Se podría intentar evitar esta objeción estipulando que el término 'con sentido' captura

[12] Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*, 189.

[13] Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*, 205.

[14] A pesar de que el indicador para determinar el sentido que propone Metz es bastante amplio, consigue incluir las labores de rescate animal dentro de las actividades con sentido únicamente en la medida en que implican el uso de nuestras capacidades racionales y no en cuanto que reducen el sufrimiento animal. Véanse los comentarios del propio Metz acerca de esta característica de su propuesta en *Meaning in Life: An Analytic Study*, 239.

contenidos de la vida valiosa independientemente-del-agente, pero solo aquellos que son lo *suficientemente* valiosos o valiosos en la *justa medida* como para hacer que una vida sea significativa o humanamente buena o excelente; no obstante, esta estrategia nos conduce de vuelta a la idea de que 'con sentido' podría ser reemplazado por uno de estos conceptos evaluativos.

Examinemos, ahora, una segunda inquietud sobre las concepciones independiente-del-agente. Puesto que las preguntas acerca del sentido a menudo se plantean en primera persona, podría pensarse que parte del trabajo que debería hacer un concepto de sentido es responder a la pregunta: '¿Qué actividades, relaciones, proyectos, experiencias, etc., tendría más sentido, para *mí*, elegir?' Los criterios independiente-del-agente nos proveen de un método para responder a esta pregunta, en la medida en que ofrecen un estándar para evaluar las vidas que tienen más sentido frente a las que tienen menos. Pero tales criterios bien pueden admitir una pluralidad de opciones que se ubican en igual posición. En cuanto a estas, quien defienda un estándar independiente-del-agente debe admitir que es indiferente cuál elijas, al menos por lo que respecta al sentido de tu vida (aunque no es indiferente, por supuesto, en lo relativo a la viabilidad de la opción dados tus talentos, oportunidades y recursos). Si para una determinada concepción del sentido, por ejemplo, ser un profesor de filosofía y ser un profesor de biología se clasifican como opciones igualmente buenas, entonces, en relación con tu búsqueda de sentido no importa cuál elijas. Seguir preguntándote '¿pero cuál tendría más sentido *para mí*?' es no entender al sentido.

Esta conclusión no resulta completamente indeseable, al igual que, como antes vimos, no es del todo indeseable concluir que 'con sentido' no hace un trabajo conceptual distintivo. De hecho, es exactamente lo que cabría esperar si una concepción independiente-del-agente fuera la correcta. Pero ahora estamos tratando de determinar si este *es* el tipo correcto de concepción. Para tal propósito, es pertinente hacer notar que tampoco es del todo satisfactoria la conclusión de que, entre propósitos igualmente valiosos independientemente-del-agente, ninguno podría tener más sentido específicamente para ti.

Consideremos un ejemplo de un ámbito distinto en el que también se habla del sentido –el de los regalos con sentido–.[15] No solo no resulta extraño, sino que parece correcto, pensar que para elegir un regalo que tenga sentido para la persona que lo recibirá se debe tomar en cuenta su valor independiente-del-agente, pero también lo que el destinatario *apreciaría* recibir. Elegimos regalos con sentido sopesando lo que el destinatario valora y no solo lo que pensamos que debería valorar. En suma, por lo que respecta a los regalos no supone un malentendido acerca del sentido que nos preguntemos, por ejemplo, '¿pero cuál de estos libros igualmente buenos sería el regalo con más sentido *para ella*?'

Volviendo al ámbito de las vidas con sentido, consideremos el hecho de que la Madre Teresa seguramente tenía una pluralidad de opciones para servir a los pobres –tanto en términos de ubicación como de lo que pretendía hacer por ellos–. De acuerdo con una concepción independiente-del-agente, la opción que ella eligiera era indiferente por lo que respecta al sentido de su vida. La verdadera Madre Teresa, sin embargo, insistió en que su servicio fuera específicamente en la India y en que su tarea principal consistiera en conducir hacia Cristo las almas de los pobres. Fue solo *esta* opción la que ella escuchó que la voz de Cristo le pedía elegir. El teórico independiente-del-agente debe decir que, si sus superiores eclesiásticos le hubieran prohibido seguir esta opción y le hubieran exigido buscar un lugar diferente para servir a los pobres, eso no habría tenido un coste en términos de sentido.

Evidentemente, no hay forma de plantear lo anterior como una crítica a la concepción independiente-del-agente sin que suene a petición de principio. Cualquiera que esté comprometido con una concepción de este tipo pensará que para la Madre Teresa no habría habido ningún coste relativo al sentido, aunque tal vez sí respecto de alguna otra cosa, como su satisfacción. Lo que pretendo, en todo caso, no es demostrar que esta posición es claramente *errónea*; mi propósito es despertar algu-

[15] [Nota de los traductores: En español es muy infrecuente la expresión 'regalo con sentido', a diferencia de lo que ocurre con 'regalo significativo'. A pesar de esto hemos traducido *gifts meaningful* como 'regalos con sentido' porque, como se ha visto, para Calhoun '*meaningful*' no es equivalente a '*significant*'.]

nas intuiciones que podrían hacer mella en quien se encuentra indeciso acerca de cuál es la mejor concepción del sentido y llevarlo a pensar que aquella implicación de la concepción independiente-del-agente no es del todo satisfactoria. Y podría parecer especialmente insatisfactoria dado que disponemos de concepciones alternativas que le atribuyen un rol tanto al valor independiente-del-agente que posee la actividad que uno realiza, como a la opinión del propio agente sobre esa actividad. Estas son las que llamaré concepciones *independiente-del-agente-plus*.

Pero, antes de pasar al examen de este tipo de concepciones, quiero plantear una última inquietud. Las concepciones independiente-del-agente parecieran implicar un enfoque maximizador de la vida con sentido. Si vivir con más sentido es mejor que vivir con menos sentido, y vivir con más sentido solo significa que se está dedicando más tiempo a actividades que son más valiosas independientemente-del-agente, entonces, la vida con más sentido es aquella en la que se dedica más cantidad de tiempo a actividades que son cualitativamente más valiosas de modo objetivo. No solo no se debe llevar una vida *dedicada* a la lectura de ciencia ficción, al coleccionismo de ositos de peluche o cromos de béisbol, o a la lectura de *Caza y Pesca*, sino que no deben *incluirse* esas actividades en nuestra vida mientras haya opciones más valiosas.

Consideremos, por ejemplo, una de las posibilidades mencionadas anteriormente: La vida de una persona humana tiene más sentido en la medida en que ella haga que otros en el mundo estén mejor de lo que habrían estado sin su influencia. Esta caracterización plantea una dificultad para quien se proponga vivir cada vez con más sentido; la dificultad es una versión del así llamado *problema de la sobreexigencia*, al que se enfrenta el utilitarismo cuando se le quiere poner en práctica en un mundo lleno de sufrimiento y necesidad.

El problema de la maximización no consiste, aquí, en que el teórico independiente-del-agente carezca de recursos para evitar elogiar una vida centrada exclusivamente en una única cosa valiosa a la que se le dedica todo el tiempo. Thomas Hurka, por citar un caso, argumenta que una concepción perfeccionista de la buena vida (que es uno de los posibles estándares independiente-del-agente para medir el sentido) debería buscar

equilibrar la perfección física, teórica y práctica.[16] La dificultad maximizadora estriba en que esforzarse por conseguir una vida con más sentido al elegir siempre lo que es mejor independientemente-del-agente (y la explicación de Hurka sobre el equilibrio es una explicación de la vida objetivamente mejor), inevitablemente excluirá el dedicar tiempo a proyectos menos valiosos que, sin embargo, se podría pensar de modo inteligible que contribuyen más y no menos al sentido de la propia vida. Una vez pasé mucho tiempo diseñando y haciendo docenas de ratones de peluche para dárselos a los gatos de un refugio con motivo de la Navidad. No fue el mejor uso de mi tiempo desde la perspectiva independiente-del-agente. Pero teniendo en cuenta mi trabajo de adopción temporal, mi preocupación por el bienestar de los gatos, mi compromiso con ese refugio en particular, y mi placer por crear y producir, tenía razones para pensar que este era un uso de mi tiempo que tenía más sentido. Al igual que con las otras dos inquietudes relativas a las concepciones del sentido independiente-del-agente, al poner sobre la mesa esta última no pretendo estar planteándoles una objeción decisiva (puesto que no lo es); lo que intento es poner de manifiesto una forma familiar de pensar acerca del sentido que tales concepciones no tienen en cuenta y que, sin embargo, nos invita a pensar que excluir una pluralidad de actividades menos valiosas, para dedicar todo tu tiempo a las actividades más valiosas independientemente-del-agente, puede no ser la mejor forma de vivir con más sentido.

Concepciones independiente-del-agente-plus

Existen concepciones filosóficas de la vida con sentido que vinculan a este con un estándar de valor independiente-del-agente y, al mismo

[16] Thomas Hurka, "The well-rounded life", *Journal of Philosophy* 84 (1987): 727-46. El objetivista del sentido también tiene recursos para justificar formas de gastar el tiempo que tienen menor o nulo sentido. Disfrutar de los placeres sencillos puede darnos un respiro psicológico necesario para poder volver a dedicarnos a actividades con más sentido. Además, la búsqueda de sentido puede verse superada por otras consideraciones, como la necesidad de ganarse la vida o el deber de cumplir con obligaciones morales menores.

tiempo, permiten que 'con sentido' haga un trabajo distintivo, evitando así la objeción de que entre opciones igualmente buenas es indiferente lo que se elija. (No creo que estas explicaciones eviten la objeción de la maximización, pero es algo que aquí no defenderé). Denomino a estas concepciones *independiente-del-agente-plus* ya que requieren que la vida con sentido se ocupe de lo valioso independientemente-del-agente, pero, o añaden las actitudes del propio agente como una segunda condición necesaria para el sentido, o simplemente permiten que estas actitudes contribuyan al sentido sin ser necesarias ni suficientes.

Tanto Susan Wolf como Thaddeus Metz han defendido recientemente concepciones independiente-del-agente-plus, aunque se trata de versiones totalmente diferentes.[17] Desde el punto de vista de Wolf, una vida con sentido está conectada con actividades, proyectos, experiencias, relaciones y otras cosas de este tipo que son genuinamente valiosas de acuerdo con algún estándar independiente-del-agente y que no simplemente sucede que el agente cree que son valiosas de ese modo. Pero una vida con sentido también debe tener una *cualidad subjetiva* particular que podría ser descrita como estar activamente comprometido, atraído o cautivado por los elementos objetivamente valiosos de la vida que le otorgan su sentido. Ella resume en un eslogan su concepción de una vida con sentido: 'el sentido aparece en la vida de una persona cuando la atracción subjetiva se encuentra con el atractivo objetivo'.[18] En la teoría

[17] Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*. Otra versión, anterior a la de Wolf, se encuentra en John Kekes, "The informed will and the meaning of life", *Philosophy and Phenomenological Research* 47 (1986): 75-90. Es posible que los lectores estén más familiarizados con la terminología de 'explicación híbrida' para un enfoque como el de Wolf. Introduzco el nuevo término 'independiente-del-agente-plus' porque Metz niega que el suyo sea un enfoque híbrido y, considera, en cambio, que ofrece un criterio objetivo del sentido. No obstante, su compleja explicación del sentido reconoce un componente subjetivo centrado-en-el-agente –la orientación del yo racional de la persona, incluidas sus actitudes sensibles al juicio–, además del principal componente independiente-del-agente que consiste en la efectiva orientación de la vida hacia cosas de importancia humana fundamental. Para dar cuenta de las similitudes entre los dos puntos de vista –su inclusión de un componente subjetivo–, sin dejar de reconocer las diferencias significativas –que interpretan ese componente de forma diferente–, he evitado el término 'híbrido' en favor de otro totalmente nuevo.

[18] Susan Wolf, "Meaning and morality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 97 (1997): 299-315, en p. 305. Susan Wolf, "Happiness and meaning: Two

de la fundamentalidad del sentido defendida por Metz, lo que le confiere sentido a una vida es el valor-independiente-del-agente que poseen las actividades orientadas hacia asuntos de interés humano fundamental. El hecho de que una vida esté orientada de este modo es suficiente para que tenga sentido, pero un conjunto de actitudes sensibles-al-juicio también puede contribuir a él.

Aunque las explicaciones independiente-del-agente-plus evitan algunas de las implicaciones no del todo deseables de las concepciones independiente-del-agente, ellas enfrentan otra dificultad distinta, la cual es posible sortear, pero no sin costo. Esta dificultad radica en que el hecho de que una actividad sea valiosa independientemente-del-agente y el hecho de que sea el objeto de actitudes personales positivas parecen ser dos tipos de razones muy diferentes y, por tanto, dos indicadores diferentes del sentido, en lugar de uno solo.

Si bien las concepciones independiente-del-agente-plus pueden *estipular* que el sentido requiere de o se ve reforzado por los tipos correctos de actitudes subjetivas, esto parece *ad hoc*. La explicación de por qué las vidas con sentido requieren de dos componentes tan diferentes, como en el enfoque de Wolf, no puede ser simplemente que no atribuiríamos sentido a una vida desprovista de actividades valiosas independientemente-del-agente o desprovista de compromiso subjetivo. De la misma manera, una apelación a la intuición no puede ser la única razón para permitir, como en el enfoque de Metz, que las actitudes subjetivas contribuyan a reforzar el sentido. Dado lo diferentes que son los dos componentes, no es suficiente que una teoría se *ajuste* a nuestras intuiciones. También debe *dar sentido* a esas intuiciones. A primera vista, parece que cualesquiera que sean las razones para aceptar la afirmación de que el sentido depende del valor independiente-del-agente, son al mismo tiempo razones para pensar que la propia actitud subjetiva realmente no importa.[19] Y cualesquiera que sean las razones para aceptar la afirmación de

aspects of the good life", *Social Philosophy and Policy* 14 (1997): 207-225, en p. 211. Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*, 9.

[19] Wolf y Metz, igual que muchos otros, rechazan las concepciones subjetivas actitudinales sobre la base de que la *mera* actitud subjetiva –ya sean sentimientos de rea-

que el sentido depende (al menos en parte) del compromiso subjetivo, son también razones para pensar que el grado de valor independiente-del-agente no importa o no importa tanto como nos hicieron creer los argumentos para incluir un componente independiente-del-agente.

El problema de que las explicaciones sean *ad hoc* es más o menos grave dependiendo de cómo se entienda al componente subjetivo. Una opción, en principio plausible, es que este componente conlleve, *debido a razones personales*, la preocupación, el compromiso o el amor por aquello a lo que uno dedica su tiempo. La Madre Teresa, una católica devota, era una apasionada de su trabajo en la India porque creía que Jesús la había llamado a esa labor y porque ella lo amaba a él. Si el compromiso subjetivo con aquello que le otorga sentido a la vida dependiera de razones personales, se resolvería el así llamado problema de la indiferencia al que se enfrentan las explicaciones objetivas: entre opciones que son igualmente valiosas objetivamente, tienen más sentido para mí elegir algunas en vez de otras, porque tengo razones personales para hacerlo. Desafortunadamente, esta opción también exacerba la impresión de que se están combinando de forma *ad hoc* dos indicadores completamente diferentes: un indicador en primera-persona que apela a las razones del propio agente y otro indicador en tercera-persona que apela al valor real independiente-del-agente.

Ya que tal explicación evalúa el sentido apelando a dos tipos de razones completamente diferentes –razones personales y valor independiente-del-agente–, cabe preguntar por qué no podrían aplicarse por separado los estándares subjetivo e independiente-del-agente. Imaginemos, por ejemplo, a una entusiasta de la jardinería que reconoce que hacer trabajo voluntario en el comedor de beneficencia de su localidad, aun-

lización, preocupación o compromiso– no puede por sí misma hacer que una vida tenga sentido. No podemos hacer que una vida dedicada a lo trivial tenga sentido simplemente porque nos preocupamos mucho por esas cosas triviales. Esto es parte de la objeción de la excesiva permisividad que se ha hecho a las explicaciones subjetivas. Si se acepta el razonamiento anterior, entonces, es difícil ver por qué las actitudes subjetivas serían necesarias o reforzaría el sentido, incluso si se orientan hacia lo que tiene valor independiente-del-agente. Como sugeriré en breve, la objeción se puede eludir, pero eso tiene un costo.

que sea tedioso y aburrido, es una actividad más valiosa independientemente-del-agente que cuidar de su jardín, por más satisfactoria que le resulte esta última actividad. Podría gestionar el conflicto dedicando algo de tiempo a ambas cosas –menos de lo que merece el comedor de beneficencia y menos de lo que le pide su pasión por la jardinería–. ¿Hasta qué punto la jardinera entusiasta ha dado sentido a su vida siguiendo esta estrategia? Una vez que ella ha entendido los argumentos *a favor de cada componente* podría concluir que, al aplicar de manera separada cada uno de los estándares, ha hecho un trabajo bastante bueno para incrementar el sentido a su vida. Pero si para contribuir al sentido se requiere que la atracción subjetiva *encuentre* al atractivo objetivo, entonces, al adoptar aquella estrategia la jardinera apasionada ha contribuido poco al sentido de su vida. Su atracción subjetiva solo encuentra algo que tiene menor valor objetivo: cuidar del jardín. Su voluntariado en el comedor de beneficencia no parece contar para el sentido, a menos que supongamos que su elección conlleva algún grado de compromiso personal, por modesto que sea.

Existe el problema adicional de que la desconexión entre los componentes subjetivo e independiente-del-agente nos priva de una forma justificada para decidir entre opciones rivales. Supongamos que tienes dos opciones y reconoces que la primera tiene más valor independiente-del-agente, pero te importa menos o la aprecias menos (por ejemplo, ayudar a dos personas sin hogar de las que te sientes alejado), mientras que reconoces que la segunda opción tiene menos valor independiente-del-agente, pero te importa más o la aprecias más (digamos, ayudar a una persona sin hogar a la que quieres mucho). ¿Entonces qué deberías elegir? ¿Cuál opción hace que tu vida tenga más sentido?[20]

[20] El ejemplo procede de Thaddeus Metz, "Utilitarianism and the meaning of life", *Utilitas* 15, 1 (2003): 50-70, en p. 68. Su respuesta es que podemos conferirle más sentido a nuestras vidas si *no* perseguimos lo que tiene más valor independiente-del-agente y, en cambio, perseguimos algo de menor valor independiente-del-agente cuyo valor podemos apreciar mejor, algo que podemos desear y con lo que podemos comprometernos emocionalmente de forma positiva. Pero uno se pregunta por qué esta es la respuesta correcta y por qué lo subjetivo debería tener tanto peso, dada la importancia que los enfoques independiente-del-agente-plus le conceden al valor independiente-del-agente.

Sostuve que la gravedad del problema de lo *ad hoc* en las explicaciones independiente-del-agente-plus depende de cómo se interprete el componente subjetivo. Una alternativa distinta a la anteriormente considerada sería entender a la vida con sentido por analogía con el conocimiento, y a las actitudes subjetivas que contribuyen al sentido por analogía con las creencias que cuentan para que haya conocimiento. Así como para conocer no basta con que nuestra actitud epistémica de creencia se adhiera accidentalmente a creencias verdaderas –además debemos tener razones justificativas–, tampoco para vivir con sentido es suficiente que nuestra actitud subjetiva se adhiera accidentalmente a lo que es valioso independientemente-del-agente. Tales actitudes deben responder adecuadamente e involucrar apreciaciones del valor independiente-del-agente. Hasta donde entiendo, esto es lo que sostiene Metz o algo muy parecido.

Teniendo presente esta versión aparentemente mejorada del componente subjetivo, volvamos al relato de la Madre Teresa sobre su apasionado compromiso con su labor a favor de los más pobres de entre los pobres en la India, pues su vida se suele citar como un ejemplo de vida con sentido.

La Madre Teresa luchó durante años para que la Iglesia le permitiera fundar la congregación de las Misioneras de la Caridad en la India, cuyo propósito era educar a los niños más pobres y atender a los enfermos y moribundos; luchó por ello porque escuchó la voz de Cristo pidiéndole que lo hiciera y tuvo una serie de visiones en las que él le reiteró tal petición. La Voz, como ella la llamaba, le decía:

> Quiero Monjas indias víctimas de mi amor, que serían María y Marta, que estarían tan unidas a mí como para irradiar Mi amor sobre las almas. Quiero Monjas libres cubiertas con mi pobreza de la Cruz –quiero Monjas obedientes cubiertas con mi obediencia de la Cruz. Quiero Monjas llenas de amor cubiertas con mi Caridad de la Cruz–. ¿Te negarás a hacer esto por Mí?[21]

[21] Ed. y comp. por Brian Kolodiejchuk, *Mother Teresa, Come Be My Light: The Private Writings of the 'Saint of Calcutta'* (Nueva York: Doubleday, 2007), 96. [Nota de los traductores: Hay traducción a cargo de Pablo Cervera, *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la 'Santa de Calcuta'* (Barcelona: Planeta, 2008).]

y,

> Quiero Monjas indias, Misioneras de la Caridad que serían mi fuego de amor entre los pobres, los enfermos, los moribundos y los niños pequeños. Quiero que conduzcas hacia mí a los pobres, y las Hermanas que ofrecerían sus vidas como víctimas de Mi amor traerán a Mí estas almas. Yo sé que eres la persona más incapaz –débil y pecadora–, pero precisamente porque lo eres quiero usarte para Mi Gloria. ¿Te negarás?
>
> Pequeña, dame almas –dame las almas de los pobres niñitos de la calle. –Cómo duele, si tan solo supieras, ver a estos pobres niños manchados por el pecado. –Anhelo la pureza de su amor. –Si tan solo me respondieras y me trajeras estas almas–; aléjalas de las manos del maligno. Si tan solo supieras cuántos pequeños caen en el pecado cada día. Hay muchas Monjas para cuidar a los ricos y pudientes –pero para Mis muy pobres no hay absolutamente ninguna. Por ellos suspiro –a ellos los amaré. ¿Me rechazarás?[22]

Cualesquiera que sean las razones de los filósofos para afirmar que la vida de la Madre Teresa es ejemplo de una vida valiosa y con sentido independiente-del-agente, seguramente no son las razones de la Madre Teresa. Desde el punto de vista de ella, su obra tuvo valor y sentido porque era lo que Cristo le pidió, por su expectativa de reunir con Dios a las almas de los moribundos y de salvar a los niños del pecado, y por su condición de esposa obediente y amante de Cristo. Algunas de sus razones eran razones para pensar que su obra tenía un sentido *para ella* en particular: su comunicación, amor y matrimonio con Cristo. Otras de sus razones eran, de acuerdo con su mejor juicio, razones para que *cualquiera* considerara a esta labor como valiosa independientemente-del-agente y, por ello, con sentido: salvar las almas de los pobres abandonados. Desde un punto de vista filosófico más secular, sus actitudes subjetivas capaces de 'responder-a-razones' no lograron adherirse a aquello que suministraba a su labor un valor independientemente-del-agente, porque tales actitudes estuvieron determinadas por una visión metafísica y una concepción del bien equivocadas. Si las actitudes subjetivas que responden-a-razones correctamente son una condición necesaria o bien una fuente que contribuye al sentido,

[22] Kolodiejchuk, *Mother Teresa, Come Be My Light: The Private Writings of the 'Saint of Calcutta'*, 98.

entonces, debemos concluir que la vida de la Madre Teresa no tuvo sentido o bien que su vida habría tenido más sentido si ella hubiera tenido una visión metafísica y una concepción del bien diferentes.

Pero la conclusión anterior, creo yo, es incorrecta. Dada la pluralidad de visiones metafísicas y de concepciones del bien que la gente puede tener, terminamos teniendo una concepción *excesivamente restrictiva* del sentido si descartamos que contribuyan a él las actitudes subjetivas que responden-a-razones, a menos que sean correctas (comoquiera que determinemos esto).

Lo que me interesa subrayar no es que una buena concepción del sentido deba ser compatible con la tolerancia liberal a la diversidad de puntos de vista (aunque para mí esta no es una característica del todo indeseable). La cuestión, más bien, es que el análisis que he hecho hasta ahora induce a pensar que aquella sería una concepción excesivamente restrictiva del sentido.

Si 'con sentido' simplemente fuera equivalente a 'significativo' o 'humanamente excelente', entonces, la vida de la Madre Teresa se calificaría (presumiblemente) como una vida con sentido, porque la evaluación podría hacerse completamente en tercera-persona apelando a cualquiera que sea el estándar correcto de valor independiente-del-agente. Pero las implicaciones no del todo deseables de que 'con sentido' no haga un trabajo distintivo y de que los agentes no tengan razones relativas-al-sentido para elegir entre opciones igualmente valiosas, junto con una intuición probablemente generalizada de que la opinión del agente sobre su vida es importante para el sentido, nos habían llevado a pensar que podría ser mejor un punto de vista independiente-del-agente-plus. No obstante, aunque apelar a un componente subjetivo atendería a estas tres razones que tenemos para ir más allá de un enfoque puramente independiente-del-agente, existía el riesgo de que hacerlo fuera *ad hoc* y de que los componentes subjetivo e independiente-del-agente tiraran en direcciones opuestas. Esto nos llevó a pensar en el sentido por analogía con el conocimiento: las actitudes subjetivas del agente deben responder adecuadamente al valor independiente-del-agente que tiene aquello a lo que dedica su tiempo. Sin embargo, es difícil ver cómo esas actitudes podrían *responder adecuadamente* al valor independiente-del-agente si la persona tiene razo-

nes completamente equivocadas para creer que su proyecto posee un valor independiente-del-agente –como supongo que creía la Madre Teresa–. Dado lo variados que son los puntos de vista metafísicos y evaluativos de las personas, parece probable que *muchas* de nosotras tengamos razones igualmente equivocadas. Esa concepción 'corregida' del enfoque independiente-del-agente-plus, por tanto, descarta que vivan con sentido (o pleno sentido) no únicamente aquellos cuyas opiniones equivocadas los llevan a dedicar sus vidas a propósitos triviales o inmorales, sino también aquellos cuyos puntos de vista falsos los conducen a dedicar su tiempo a lo que de hecho son proyectos valiosos independientemente-del-agente. Y *eso* parece excesivamente restrictivo. Tal vez podamos hacer algo mejor situando 'con sentido' en una geografía diferente.

La geografía temporal del sentido

Las concepciones del sentido independiente-del-agente e independiente-del-agente-plus suponen que 'con sentido' pertenece a la geografía conceptual de la evaluación independiente-del-agente y que el trabajo principal de 'con sentido' es elogiar. Al adoptar una perspectiva principalmente en tercera-persona, desde la cual parecen ejemplares vidas como la de la Madre Teresa y la de Albert Einstein, también nos inducen a ubicar 'con sentido' dentro de la geografía temporal de una trayectoria ocupacional. Uno se pregunta: '¿A qué cosa se dedica, o se dedicó, la vida *principalmente*?' y '¿Cómo se califican, desde un estándar de valor independiente-del-agente, los proyectos y las relaciones que definen la trayectoria de la vida?' Los elementos de la trayectoria vital se describen, desde luego, de forma bastante abstracta, por ejemplo, ayudar a los desposeídos en la India o crear teorías fundamentales en el campo de la física.[23]

[23] Ni una concepción independiente-del-agente ni una independiente-del-agentes-plus *requieren* que veamos a las vidas con sentido como si se tratara de trayectorias ocupacionales. Pero sabemos muy poco acerca de cómo es la vida cotidiana de la mayoría de las personas. Por ello, hacer un inventario de aquello en lo que se centró la vida, descrita abstractamente, es típicamente lo mejor que podemos hacer desde la perspectiva de la tercera persona.

Quiero argumentar que esta no es la geografía temporal del sentido en primera-persona. Reubicar 'con sentido' en una geografía *conceptual* diferente, no elogiosa, parece más atractivo si hacemos memoria de cómo es la geografía *temporal* en primera persona.

Por supuesto, es posible ver la propia vida como una trayectoria ocupacional; preguntar de qué se ocupa o se ha ocupado esta principalmente y cómo se evalúa eso. Pero, en primera persona, también estamos íntimamente familiarizados con la forma en que gastamos nuestro tiempo. Esto hace que sea natural que te cuestiones lo que estás haciendo o lo que planeas hacer a corto o largo plazo, '¿Es este un uso con sentido del tiempo de mi vida?' La pregunta es incisiva porque cualquier cosa que hagas toma tiempo y eres mortal. Así que todo lo que hagas tendrá un costo. El costo será tiempo de tu vida. Dado que tú mismo te despliegas en el tiempo, el costo no es solo *para* ti, sino también *de* ti. En pocas palabras, cualquier cosa a la que dediques tu tiempo consume un poco de ti mismo. Así que importa mucho cómo gastes tu tiempo.

Al pensar en cómo se gasta el tiempo y, en última instancia, en si se gasta de forma que tenga sentido, es útil tener en cuenta cuatro categorías de consumo del tiempo: gasto primario, de relleno, implicado y exigido-por-la-norma. Sostengo que la vida con sentido se produce durante los gastos de tiempo primario.

Durante el *gasto primario* utilizas tu tiempo en aquello que piensas que vale la pena perseguir por sí mismo. Los candidatos para este tipo de gasto son todas aquellas cosas a las que, si hubiera tiempo, recursos y oportunidad, elegirías por sí mismas para dedicarles tu tiempo. Más concretamente, el gasto primario es el *gasto de tiempo en actividades que son tus fines*.[24] No tienen por qué ser cosas que caractericen-la-vida. Estás

[24] Por 'fin' no entiendo *cualquier cosa* que nos propongamos, de tal manera que algunos fines puedan elegirse por razones meramente instrumentales. Este sería el caso si tu fin fuera comprar algunas verduras frescas porque quieres hacer una ensalada (donde hacer una ensalada es también un fin). Restrinjo el uso de 'fines' para aquellos objetivos que no adoptamos por razones meramente instrumentales, sino porque consideramos que vale la pena alcanzarlos por sí mismos. Por supuesto, algunos de estos 'fines' pueden ser elegidos tanto por razones instrumentales como no instrumentales. Alguien que disfruta de la cocina, por ejemplo, puede proponerse el fin de hacer una cena estupenda para sus invitados; en tal caso, valora por sí mismo al proceso de

igualmente dedicado al gasto primario cuando eliges pasar la tarde viendo tu programa favorito de televisión o te ofreces como voluntario para repartir folletos de propaganda política durante unas horas, que cuando dedicas tu tiempo a trabajar en la profesión que has elegido. Lo que distingue al gasto primario es que responde a tu apreciación de lo que por sí mismo vale la pena incluir en tu vida y que, por ello, si te es posible merece la pena que le dediques tiempo. Puesto que estás empleando el tiempo de tu vida en las mismas cosas que quieres que constituyan tu vida, estás, por así decirlo, empleando tu tiempo en ser tú mismo.

No puedes dedicarte de manera continua a cosas que responden a tu concepción de lo que es por sí mismo valioso que incluyas en tu vida. El tiempo que no puede ser usado en gasto primario todavía tiene que ocuparse de alguna manera, aunque sea haciendo una siesta. El *gasto de relleno* es el que hacemos mientras esperamos para volver a hacer gasto primario, o cuando estamos demasiado cansados, enfermos o desmotivados para hacer gran cosa, o cuando nos faltan oportunidades o recursos para el gasto primario, o cuando simplemente disponemos de mucho tiempo. La línea que separa a los gastos primario y de relleno es, a grandes rasgos, la línea que separa aquello para lo que esperamos que haya tiempo o deliberadamente hacemos tiempo, y aquello en lo que no perderíamos el tiempo si no fuera por el hecho de que disponemos de mucho tiempo. Así, el gasto de relleno bien podría describirse como una forma de perder el tiempo mientras se espera para poder invertirlo con sentido.

Lo que eliges para gasto-primario a menudo conlleva no solo formas esperadas sino también inesperadas de usar el tiempo. Se trata de *gasto implicado*. El hecho más evidente es que las elecciones de gasto primario requieren invertir tiempo en los *medios instrumentalmente* necesarios para las cosas que valoras hacer con tu tiempo. Invertir tiempo en desplazarse de un lugar a otro, por ejemplo, es necesario como medio para poder dedicarle tiempo al empleo que uno prefiere tener. Para algunas personas su empleo en sí mismo es un gasto de tiempo implicado –trabajan única-

cocinar una magnífica cena y también lo valora como medio para celebrar una cena exitosa.

mente para recibir el salario que financia sus gastos primarios de tiempo durante las horas no laborales–. Una subcategoría importante del gasto implicado en medios instrumentales es dedicar tiempo a solucionar los problemas y recuperarse de los contratiempos que surgen en el transcurso de la realización de las actividades elegidas para el gasto primario. Tu ordenador se estropea, el equipo del aula funciona mal, te asignan un salón demasiado pequeño, pierdes la llave de tu oficina, la librería no tiene los textos que has pedido, etc.

Cuando tu consumo primario de tiempo tiene por objeto una actividad compleja que comprende un conjunto de tareas subordinadas, puedes no considerar como gasto primario al tiempo que inviertes en todas y cada una de las *tareas constitutivas*. Pensemos en el tiempo requerido para el ejercicio de alguna ocupación. A uno le puede parecer que, al menos algunas de las tareas que esta conlleva no son especialmente valiosas, sino simplemente aspectos inevitables de la misma. El tiempo dedicado a esas tareas se califica como gasto implicado, más que como gasto primario. Es posible que la *mayor* parte de nuestro tiempo se consuma en semejante gasto implicado. Veamos lo que dijo una de las mujeres entrevistadas por Betty Friedan, para su libro *La mística de la feminidad*, sobre su tiempo empleado como esposa y madre:

> ¡Por Dios! ¿Qué hago con mi tiempo? Bueno, me levanto a las seis. Visto a mi hijo y le doy el desayuno. Después de eso lavo los platos y baño y alimento al bebé. Luego almuerzo y, mientras los niños duermen la siesta, coso, remiendo o plancho y hago todas las demás cosas que no pude hacer antes del mediodía. Más tarde cocino la cena para la familia y mi esposo ve la televisión mientras yo lavo los platos. Después de acostar a los niños, me arreglo el cabello y me voy a la cama.[25]

En la medida en que esos son componentes de ser esposa y madre, hay un sentido en el que esta mujer hace gasto primario cuando lava los platos. Pero para poder apreciarlo debe describir de forma bastante abstracta lo que hace con su tiempo –no como 'lavar los platos' sino

[25] Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (Nueva York: Dell, 1964), 23. [Nota de los traductores: Hay traducción a cargo de Magalí Martínez Solimán, *La mística de la feminidad* (Madrid: Cátedra, 2009).]

como 'ser esposa y madre'–. Esta descripción abstracta, sin embargo, invisibiliza la realidad concreta de lo que está haciendo y el hecho de que lavar los platos no es algo que ella elija por su valor intrínseco, sino que es un gasto implicado. Si *solo* describiendo abstractamente lo que estamos haciendo podemos vernos a nosotros mismos como haciendo gasto primario, a semejanza del ama de casa entrevistada por Friedan, entonces, nuestro gasto de tiempo tendrá un carácter mixto. Estás a la vez gastando tu tiempo en lo que merece la pena y consumiéndote a ti mismo en actividades concretas que no la merecen y que, por tanto, por sí mismas no le confieren sentido a la vida.[26]

Algunos gastos implicados no son instrumentalmente necesarios ni componentes constitutivos de los gastos primarios. En vez de eso, pueden simplemente estar *conectados de forma contingente, pero inevitable*, dadas las circunstancias. Por ejemplo, un gasto primario de tiempo en un determinado empleo puede implicar, por pura mala suerte, tener que invertirle tiempo a lidiar con compañeros de trabajo malhumorados o con un jefe controlador.

Por último, está el gasto *exigido-por-la-norma*. Las normas de la moralidad, la etiqueta, la ley, los centros laborales, etc., imponen diversos requerimientos sobre la forma en que los individuos emplean su tiempo. La ley exige que los ciudadanos dediquen tiempo a presentar declaraciones de impuestos y que los delincuentes pasen tiempo en la prisión. Las normas de etiqueta exigen (o al menos solían exigir) que uno se tome un tiempo para escribir notas de agradecimiento por los regalos recibidos. Las normas del centro laboral pueden presionar a los empleados para que, en horarios no laborales, dediquen tiempo a cosas tales como asistir

[26] El esclarecedor análisis de Harry Frankfurt sobre la relación compleja que hay entre el valor de los fines últimos y el valor de los medios instrumentales enfatiza la importancia de tener en cuenta, en el momento de seleccionar fines últimos, cuáles son los tipos de actividades que involucra una determinada elección ("On the usefulness of final ends", *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 41 (1992): 3-19, especialmente p. 15). Tal Brewer observa que, aunque podemos no encontrar ningún valor intrínseco en una actividad constitutiva cuando la vemos como un segmento de tiempo, es posible que sí lo encontremos al contextualizarla en una narrativa más amplia sobre lo que estamos haciendo (Brewer, "Savoring time: Desire, pleasure, and wholehearted activity", 152-53.)

a un retiro o jugar al golf con el fin de hacer contactos. Aunque parece valioso vivir de acuerdo con algún tipo de norma, los gastos concretos de tiempo que exigen esas normas pueden o no contar como gasto primario. Así que también en este caso nuestro gasto de tiempo puede tener un carácter mixto.

Las anteriores distinciones entre tipos de consumo del tiempo son importantes porque sugieren una forma diferente de pensar acerca de lo que quiere decir llevar una vida con sentido. *Vivir con sentido implica gastar el tiempo de tu vida en fines que, según tu mejor juicio, tienes razones para valorar y, por tanto, razones para perseguir desgastándote a ti mismo en ello*. Dado que hay muchos fines cuya búsqueda conlleva costos temporales en forma de gasto implicado, será importante reflexionar sobre las descripciones concretas de dicha búsqueda y sobre si el valor de tus fines justifica el pago de sus costos temporales. Llamaré a esta una concepción del sentido con *perspectiva normativa*. Esta no se sitúa dentro de la geografía conceptual de la evaluación independiente-del-agente, sino dentro de la geografía de la agencia y los juicios de valor centrados en el agente. Se trata de una concepción subjetiva del sentido.[27]

Una concepción del sentido con perspectiva normativa

Al elegir sus fines los agentes apelan a una pluralidad de tipos de razones. Sin pretender ser exhaustiva, sostengo que las razones para valorar

[27] Wai-hung Wong también defiende una explicación del sentido subjetivo y basado-en-razones, en "Meaningfulness and identities", *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (2008): 123-148. Su propuesta, como la mía, permite que razones distintas de las 'razones objetivamente buenas' sean razones para valorar. La brevísima explicación de Stephen Darwall sobre el sentido en *Impartial Reason*, aunque no idéntica, es también similar a la que yo ofrezco. Darwall plantea que entre las razones (necesarias) que el agente debe tener está la creencia de que la valía de aquello en lo que él ocupa su vida es reconocible intersubjetivamente –que otros pueden identificarla y refrendarla– o, en mis palabras, que existen razones-para-cualquiera para valorar eso. La importancia que tiene para el agente una determinada actividad intersubjetivamente valiosa, desde el punto de vista de Darwall, también está en función de la propia situación, compromisos y preferencias, o de lo que yo llamo razones-para-mí (Darwall, *Impartial Reason*, 165-166).

algo como un fin se dividen en al menos tres categorías generales. En primer lugar, hay tipos de razones muy similares a aquellas que son el foco de atención de los teóricos independiente-del-agente e independiente-del-agente-plus: *razones para que cualquiera* considere que una actividad en particular merece la pena y que la merece en un grado determinado. Estas razones apoyan nuestros puntos de vista acerca de cuáles actividades son *valiosas de modo impersonal*.

Para ilustrar esto, supongamos que elijo la equitación como uno de mis fines. Entre mis razones para pensar que esta actividad vale la pena está el hecho de que es un ejercicio excelente, involucra trabajo en equipo, ofrece oportunidades para socializar y requiere dedicación, habilidad, atención concentrada y autocontrol. Para que reconozcas que los tipos de razones que yo ofrezco apoyan la afirmación de que es un deporte digno de ser elegido, no hace falta que te guste ni que tengas razones para proponértelo tú mismo como fin.

Las *razones-para-cualquiera* son típicamente razones públicas, en el sentido de que son parte de una reserva común de razones que se pueden esgrimir para justificar la exigencia de que otros aprueben nuestros juicios de valor. Las razones-para-cualquiera son una clase especialmente importante de razones porque figuran de forma prominente en las prácticas evaluativas interpersonales que implican dar-razones y recibir-razones: aconsejar, recomendar, exhortar, criticar, corregir, condenar, justificar y defender.

Tener *razones-para-cualquiera* nos permite justificar ante los demás la elección de los fines particulares en los que invertimos nuestro tiempo. Tener *razones-para-cualquiera* también suele ser importante para justificar ante nosotros mismos la elección de esos fines. En la medida en que comprendes que hay *razones-para-cualquiera* y en que participas de las prácticas públicas de intercambiar-razones, como dar y recibir consejo, estarás en muy mala posición para justificar ante ti mismo la adopción de un determinado fin si no puedes ofrecer a favor de este ninguna o solo débiles *razones-para-cualquiera*. ¿Por qué debería ser este un posible fin para ti si hay poco o nada que puedas decir a los demás en su favor, ya sea recurriendo a la reserva de razones públicas que realmente compartes

con ellos o a las razones aún-no-públicas que piensas que ellos *deberían* compartir contigo?

Al caracterizar a las 'razones-para-cualquiera' como razones realmente compartidas con los demás que forman parte de una reserva pública, o razones que uno cree que deberían ser parte de esa reserva, debe quedar claro que no estoy hablando de razones *objetivamente correctas* –esto es, de lo que para nosotros *debería* contar como razones desde alguna perspectiva racional ideal, no determinada por las historias culturales de nuestro pensamiento colectivo sobre lo que debería contar como buenas razones ni por nuestra propia perspectiva deliberativa–. No sé cómo podríamos estar seguros de que por fin y sin lugar a duda hemos dado con ese tipo de razón. Las razones-para-cualquiera que figuran en nuestra deliberación real sobre lo que es digno de ser elegido son razones accesibles para nosotros, ya sea porque nosotros –o algún grupo restringido de nosotros– compartimos esas razones, o porque tales razones son *alcanzables* desde la posición conceptual en la que estamos situados. Por supuesto, ya que estás pensando desde dentro de tu propia perspectiva deliberativa, puedes apelar a razones-para-cualquiera que otros no aceptan porque hacen uso de una reserva diferente de razones compartidas. La Madre Teresa podría haber dicho, en defensa del valor de su elección de trabajar en la India, que Dios nos manda cuidar y salvar las almas de los enfermos y los indigentes. En ese caso estaría haciendo uso de una reserva de razones compartidas por un gran número de creyentes religiosos, pero no por todo el mundo.

Además de razones-para-cualquiera, habrá *razones-para-los-iniciados*. Algunas de las razones que tenemos para valorar los fines que elegimos son razones que solo podría tener quien está familiarizado con la actividad. Volviendo al ejemplo de la equitación, las personas ajenas a los deportes hípicos ven que hay *razones-para-cualquiera* que desaconsejan adoptar como fin cualquier deporte ecuestre: el hecho de eventualmente seremos pisados, derribados y empujados, que nos ejercitaremos en un calor abrasador y en un frío glacial, que es una actividad costosa, etc. A pesar de estas negativas razones-para-cualquiera, los iniciados en los deportes hípicos pueden apreciar otras razones por las que estos mere-

cen la pena. Tales razones-para-los-iniciados se asemejan, en parte, a lo que Alasdair MacIntyre tenía en mente cuando hablaba de los bienes internos que únicamente son accesibles para los participantes en una determinada práctica.[28] Conseguir y experimentar ligereza e impulso al montar, así como armonía entre caballo y jinete, son razones para valorar la equitación que solo pueden apreciar los iniciados.

Por último, hay *razones-para-mí*. Las razones-para-mí son las razones que tienes para elegir un fin en tanto que la persona particular que eres –no en tanto que 'cualquiera' o 'uno de los iniciados'–, para perseverar en él y para dedicarle tanto tiempo como le dedicas, a pesar de los costos temporales y de otro tipo. Las razones-para-mí incluyen cosas tales como qué es lo que la actividad simboliza para ti, su conexión con tu pasado, que te comprometiste con ella, que se adapta a tu personalidad y talentos naturales, que otros se decepcionarían de ti si no la adoptaras como fin, que la disfrutas o te apasiona, etc.[29] Por ejemplo, siendo yo niña, los camiones que arrastraban remolques de caballos por la autopista llegaron a simbolizar para mí un nivel inalcanzable de riqueza y privilegio (aunque seguramente muchos de esos propietarios de caballos no eran ni ricos ni privilegiados). El hecho de que tener caballos sea un símbolo de un tipo especial de vida afortunada es una de las razones-para-mí por las que valoro la equitación como un fin de la manera en que lo hago.

Aunque las razones-para-mí no se les pueden ofrecer a los demás para justificar la *valía* del propio fin, sí podemos ofrecérselas para darle un sentido interpretativo a la elección de precisamente esa actividad como nuestro fin. Muchas actividades merecen igualmente la pena y habrá conjuntos completos de actividades que pueden justificarse a partir de

[28] Alastair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981). [Nota de los traductores: Hay traducción a cargo de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud* (Madrid: Cátedra: 2004).]

[29] Resulta tentador describir estas como razones por las cuales un fin tiene un valor *personal* o *centrado-en-el-agente*. Aquí evito usar estos términos, porque quiero preservar la distinción entre las razones estrictamente personales que tenemos para adoptar determinados fines (razones-para-mí), y el valor 'personal' o 'centrado-en-el-agente' que tiene los fines elegidos *por razones* (las cuales pueden incluir razones-para-cualquiera y razones-para-el-iniciado, no solo razones-para-mí).

las mismas razones-para-cualquiera. Las razones-para-cualquiera que mencioné anteriormente respecto de la equitación podrían darse para prácticamente cualquier otro deporte. De este modo, las razones-para-mí desempeñarán un papel especialmente importante a la hora de decidir entre actividades igualmente valiosas.

Una de las cosas que tenemos en cuenta de modo reflexivo al elaborar una perspectiva normativa –un conjunto de fines ordenados jerárquicamente– es el valor independiente-del-agente que posee aquello a lo que se puede dedicar el tiempo de una vida. Reflexionamos acerca de la *jerarquía de los propósitos dignos de ser elegidos* apoyándonos en lo que, según nuestro mejor juicio, son razones-para-cualquiera. Dado que esta jerarquía se fundamenta únicamente en razones-para-cualquiera, podemos caracterizarla también como una jerarquía de valor 'objetiva', intersubjetiva o impersonal. Desde luego, el orden de clasificación de los propósitos dignos de ser elegidos se determina desde dentro de nuestro propio punto de vista deliberativo, un punto de vista que esperamos que sea compartido por otras personas o, al menos, que sea compartible. La jerarquía de valor mencionada puede esquematizarse de la siguiente manera, donde de V1 a V3 representan grados de valor de elección para cualquiera, desde el más alto hasta el más bajo, mientras que a, b y c representan diferentes actividades prácticas:

V1: a_1, a_2, a_3. . . .a_n
V2: b_1, b_2, b_3. . . .b_n
V3: c_1, c_2, c_3. . . .c_n.

Así, por ejemplo, de acuerdo con nuestro mejor juicio diversas actividades humanitarias podrían figurar entre las actividades-a, distintas profesiones dignas de ser elegidas entre las actividades-b, varios deportes entre las actividades-c y, en algún nivel inferior, una diversidad de pasatiempos como leer novelas de misterio o ver películas. Tal jerarquía de propósitos que merecen la pena sirve como una guía intersubjetiva para elegir nuestros propios fines y para elaborar nuestra propia perspectiva normativa. Considero que las explicaciones independiente-del-agente e

independiente-del-agente-plus debieran ayudarnos a elaborar esta guía intersubjetiva para la selección de fines.

Tener como marco de referencia una concepción de la jerarquía de propósitos que merecen la pena no equivale a tener ya una perspectiva normativa. Al elegir nuestros propios fines y al ordenarlos de acuerdo con su importancia no solo consideramos cuáles son las razones-para-cualquiera que existen, sino también cuáles son las razones-para-mí que uno tiene y las razones-para-los-iniciados que uno ha adquirido. El objetivo de elaborar una perspectiva normativa es guiar tu actividad práctica al poner en claro, a la luz de estos diferentes tipos de razones, qué cosas por sí mismas son dignas, para ti, de que les dediques tu tiempo y cuánto tiempo vale la pena que les dediques. Tu perspectiva normativa particulariza lo que cuenta, para ti, como gasto de tiempo primario. Una perspectiva normativa sería, esquemáticamente, algo como esto:

V1: a_{12}, c_{14}
V2: a_{2}, a_{62}, b_{9}, c_{5}
V3: a_{1}, b_{6}, b_{7}, c_{28}, c_{96}, c_{2}

Ténganse en cuenta que, puesto que la ordenación-de-valor de los fines se basa en algo más que razones-para-cualquiera, es posible que ella no se ajuste puntualmente a la jerarquía de los objetivos que (según nuestro mejor juicio) son valiosos independientemente-del-agente. Algunas de las actividades-a altamente dignas de ser elegidas pueden figurar en un nivel de valor más bajo, dentro de tu perspectiva normativa, que el que ocupan otras actividades-c que juzgas menos dignas de ser elegidas independientemente-del-agente. Muchas actividades que merece la pena elegir no figurarán en absoluto en tu perspectiva normativa. Puede que reconozcas que el golf es un deporte digno de elección, pero el hecho de que haya razones-para-cualquiera que justifican elegir este deporte, quizás no te dé *a ti* razones suficientes para elegirlo. Hacer voluntariado en un comedor de beneficencia podría ser simplemente, para ti, un gasto implicado conectado con algún fin abstractamente descriptible, como 'ayudar a los demás', en lugar de ser en sí mismo uno de tus fines. Debido a que el

sentido sigue la pista de la perspectiva normativa, y no la del valor independiente-del-agente, gastar cuantitativamente más tiempo en actividades objetivamente más dignas de ser elegidas no necesariamente hace que la vida tenga más sentido.

He venido hablando de 'fines' para referir a aquello que para uno es por sí mismo digno de ser buscado y que, por tanto, para uno contaría como gasto primario. No he usado 'fin' para aludir específicamente a aquellos objetivos a los que uno se dedica *realmente*. Algunos de tus fines serán, con suerte, realizables durante tu vida, otros no. Cuando la gente elabora listas de cosas por hacer en la vida piensa en lo que para ella cuenta como fines, incluso si son fines que no se realizarán.

Dentro de cualquier horizonte temporal particular –esta semana, este año, tu vida– podrás perseguir solo un subconjunto de tus fines. Pero ¿cuál subconjunto? Se podría pensar que deberías comenzar desde la cima de tu perspectiva normativa. ¿Qué es lo que más valoras? Dedica tu tiempo a eso, incluso si eso agota el tiempo para fines de menor rango. En resumen, maximiza dentro de tu perspectiva normativa. Quizás lo que ocupaba el primer lugar en la perspectiva normativa de la Madre Teresa era la obediencia amorosa a Cristo a través de la ayuda ofrecida a los pobres de la India, así que ella maximizó al invertir todo su tiempo en eso. Sin tener que creer que quienes hacen esto cometen un error, cabe pensar, sin embargo, que hay otro enfoque razonable para gestionar la búsqueda temporal de fines: dedicar *menos* tiempo a lo que está en la cima de la propia perspectiva normativa, de modo que se disponga de *más* tiempo para fines de igual o menor rango.[30] O uno podría revisar su perspectiva normativa, eliminando por completo algún fin que requiere mucho tiempo para poder perseguir otros fines –como a veces los políticos que están considerando postularse a otro mandato o a un cargo de mayor poder, en aras de pasar más tiempo con su familia–.

[30] Valerie Tiberius argumenta que es una virtud la capacidad de dividir la atención y la energía entre metas que se complementan entre sí, en vez de "convertirse en el tipo de persona que persigue obsesivamente un proyecto excluyendo cualquier otro". ("Value commitments and the balanced life", *Utilitas* 17(1) (2005): 24-45, en p. 27.)

Aunque la respuesta a la pregunta práctica de '¿cómo gestionar la búsqueda de fines bajo restricciones temporales?' puede ser *guiada* por reflexiones sobre sus respectivas posiciones dentro de una perspectiva normativa, no me parece que esto *resuelva* la cuestión de manera decisiva. Parece más razonable considerar que el estilo de gestión temporal que se adopta –'dedicar más tiempo a menos fines' o 'menos tiempo a más fines'; 'conservar el fin que ocupa una posición elevada pero que consume mucho tiempo' o 'abandonar el fin que ocupa una posición elevada y que consume mucho tiempo'– es simplemente eso: un *estilo* de gestión temporal. Al igual que ocurre con otro tipo de estilos, hay algunos que parecen adaptarse mejor que otros a uno mismo. Así, dos personas que comparten una perspectiva normativa como la esquematizada anteriormente, podrían terminar persiguiendo, dentro del mismo horizonte temporal, diferentes conjuntos de fines.

Al examinar la concepción del sentido independiente-del-agente dije que lo que se cuestiona no es que para evaluar con cuánto sentido estamos viviendo sea *relevante* reflexionar sobre el valor independiente-del-agente que tiene aquello a lo que dedicamos nuestras vidas, sino que se cuestiona que una concepción independiente-del-agente capture correctamente el *modo* en que esas reflexiones funcionan en la determinación del sentido. De acuerdo con las concepciones independiente-del-agente e independiente-del-agente-plus, el sentido proviene de *hechos* de valor independientemente-del-agente a los que la persona intenta adherirse. Estoy de acuerdo en que esto es a lo que intentan adherirse los agentes. Pero no creo que el *sentido* (a diferencia del *valor*) sea suministrado por esos hechos. El *sentido* lo aporta el mejor juicio del agente acerca de cuáles son esos hechos, junto con sus razones-para-los iniciados y sus razones-para-mí.

Reconsideración de la objeción de la excesiva permisividad

Llegamos ahora a la objeción de la excesiva permisividad. Supongamos que el agente se equivoca. Su mejor juicio no es correcto. Piensa, por ejemplo, que lo que más necesitan los indigentes es salvar sus almas y no

que se les libere de la indigencia. O peor aún, piensa que los más ricos del mundo deberían ser bombardeados. Para una concepción del sentido con perspectiva normativa estas son vidas con sentido. ¿No es esto demasiado permisivo?

Al evaluar tal objeción es importante distinguir claramente entre el tipo de concepción subjetiva que he estado proponiendo y una concepción subjetiva actitudinal, ya que la acusación de demasiada permisividad aparece en la literatura como respuesta a la última. Los subjetivistas actitudinales creen que lo que confiere sentido a una actividad son *meras* actitudes personales positivas, independientemente de cuáles sean las razones evaluativas del agente para tener tales actitudes. Simplemente sucede que disfrutas, te sientes satisfecho, te preocupa o amas aquello que estás haciendo.[31]

La razón principal que reiteradamente se ofrece para rechazar una concepción del sentido subjetivo actitudinal es que da lugar a juicios claramente contraintuitivos acerca de cuáles vidas tienen sentido. Para citar solo uno de los innumerables ejemplos fantasiosos a los que recurren los críticos de las concepciones subjetivas: si fuera esa tu pasión, hacer la bola de hilo más grande sería una forma con sentido de vivir tu vida.[32]

Independientemente de qué tan intuitivamente convincentes sean estos contraejemplos, ¿qué defecto específico de las concepciones del sentido subjetivo actitudinal pretenden revelar? Lo más obvio es que están diseñados para atraer la atención sobre la naturaleza *desaconsejable* de una vida así. Hacer la bola de hilo más grande no es una actividad valiosa bajo ningún estándar independiente-del-agente que sea plausi-

[31] Aunque simpatizo mucho con él punto de vista de Frankfurt sobre el sentido, él parece adoptar un enfoque subjetivo actitudinal para el que el propio acto de preocuparse, y no las características que dan-razón de por qué uno se preocupa, es el que confiere sentido a la vida. Para una crítica exhaustiva de este aspecto del enfoque de Frankfurt véase: Susan Wolf, "The true, the good, and the loveable: Frankfurt's avoidance of objectivity", en *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, ed. por Sarah Buss y Lee Overton (Boston, MA: MIT Press, 2002), 227-224.

[32] Thaddeus Metz (*Meaning in Life: An Analytic Study*, 175) ofrece un útil compendio de contraejemplos extraídos de la literatura. Quien propuso el ejemplo de la recolección de hilo fue John Koethe; ver su "Comment", en Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*, 67.

ble. Si asumimos que 'con sentido' hace el trabajo de elogiar, entonces será un defecto fatal de cualquier concepción del sentido si elogia vidas claramente desaconsejables. Sin embargo, he estado argumentado que no es una conclusión inevitable que 'con sentido' deba situarse en la geografía conceptual del elogio. Así pues, cualquier subjetivista tiene abierta la posibilidad de rechazar la objeción de la excesiva permisividad negando simplemente que 'con sentido' sea elogioso de la forma en que los teóricos independiente-del-agente piensan que lo es.

Pero incluso concediendo que 'con sentido' no es elogioso porque no equivale a 'significativo' o 'humanamente excelente', intuitivamente parece haber algo equivocado en considerar a la mera pasión –¡nada menos que por recolectar hilo!– como suficiente para el sentido. ¿Cuál es la fuente de tal intuición? Sugiero que es esta: si la *mera* pasión confiriera sentido, entonces, las actividades del recolector de hilo estarían más allá de toda crítica *incluso por parte del propio recolector de hilo*. No sería siquiera factible que él se planteara la pregunta de si sus pasiones están siguiendo la pista de lo que es valioso.[33] El contraejemplo tiene fuerza porque atrae la atención sobre cómo una concepción del sentido subjetivo actitudinal sitúa más allá de toda crítica a formas de vida que naturalmente invitan a la crítica, incluso por parte del mismo recolector de hilo. Percatémonos, en todo caso, de que esta interpretación de la fuerza del contraejemplo es neutral con respecto a si el fundamento de la crítica que suscita proviene de una perspectiva independiente-del-agente o dependiente-del-agente. Se *podría* criticar una pasión por estar dirigida hacia algo que, al ser evaluado desde algún punto de vista ideal en tercera persona, se muestra como carente de valor independiente-del-agente. Alternativamente, tanto nosotros como el recolector de hilo podríamos criticar su pasión por no responder adecuadamente a *sus propias* razones, incluyendo sus propias evaluaciones de valor independiente-del-agente.[34]

[33] Susan Wolf recurre a esta idea para argumentar contra la equiparación del sentido y los sentimientos de realización. Si fueran equivalentes no se podría entender cómo es posible equivocarse al creer que se está viviendo una vida con sentido.

[34] Creer que la pasión de la persona por recolectar hilo es exactamente lo que sus razones apoyan es verla (parafraseando a Nomy Arpaly) como "tan radicalmente alejada de nuestra experiencia de humanos adultos sanos, que podríamos necesitar una

Precisamente porque las concepciones del sentido subjetivo actitudinal no requieren que las actitudes que confieren-sentido respondan a algún tipo particular de razones o incluso a cualquier razón en absoluto (de ahí que el objetor enfatice lo de *meros* sentimientos de satisfacción, preocupación, etc.), ellas no pueden hacer inteligible la elección de a qué cosa dedicar la vida. Nosotros, los espectadores, no podemos entender lo que el recolector de hilo se dice a sí mismo sobre el sentido de lo que hace. Un subjetivista actitudinal elimina de la concepción del sentido precisamente aquello que haría posible, para quien afirma tener una vida con sentido, explicar la inteligibilidad y por tanto el sentido de sus elecciones –elimina sus razones–. Así, los estándares subjetivos actitudinales no logran remitir a un tipo adecuado de fundamento del sentido subjetivo. Resumiendo, en tanto que la objeción de la excesiva permisividad depende de la fuerza de ejemplos fantasiosos, ella no constituye un desafío para los estándares subjetivos del sentido en general. Únicamente impugna aquellos estándares subjetivos para los que es irrelevante tener razones que justifiquen las propias actitudes.

Son los contraejemplos menos fantasiosos los que plantean un reto a una concepción del sentido con perspectiva normativa. De acuerdo con esta concepción, ¿qué les podemos decir a las personas –entre las que podría contarse uno mismo– que parecen estar malgastando sus vidas en propósitos triviales más habituales o, peor aún, en propósitos inmorales? Bueno, les podemos decir bastante.

En primer lugar, si se quiere *elogiar* la vida de la Madre Teresa o la de Albert Einstein, por supuesto que se puede hacer. Disponemos de un abundante lenguaje evaluativo para hacer tal elogio. De igual manera, disponemos de un abundante lenguaje evaluativo para criticar al malgastador-de-la-vida. El teleadicto no lleva una vida humanamente excelente, plena, buena o significativa. El hecho de que la vida de Hitler

revisión global de las creencias que tenemos acerca de nuestra especie" (Nomy Arpaly, "Comment", en Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*, 88). O, como sugerí anteriormente, quien está familiarizado con las razones-para-cualquiera y las prácticas evaluativas de crítica, consejo y defensa que esas razones hacen posible tendrá dificultades para explicar, incluso ante sí mismo, por qué recolectar hilo es algo digno de elección.

tuviera sentido gracias a su perspectiva normativa no es un impedimento para condenarlo por elegir fines moralmente monstruosos; el deber kantiano de beneficencia de adoptar los fines de los demás como propios no incluye la promoción de los fines inmorales que ellos pudieran elegir.

Según la concepción con perspectiva normativa no se puede utilizar 'con sentido' y 'sin sentido', respectivamente, para elogiar una vida por estar dedicada a lo valioso o para condenarla por estar dedicada a lo carente de valor. Aquella no es una concepción evaluativa sustantiva. Sin embargo, la concepción del sentido con perspectiva normativa sí se *puede* utilizar para elogiar el éxito y para criticar el fracaso procedimental en el establecimiento-de-fines. Según la concepción con perspectiva normativa, no sería inapropiado considerar a la Madre Teresa como un caso ejemplar de una vida con sentido. Su correspondencia revela que es un modelo de agente que deliberó a profundidad y durante un largo periodo de tiempo acerca de qué fines establecer, las razones para establecer esos fines y la confiabilidad de sus propias razones (por ejemplo, la garantía para creer que la Voz que escuchaba era de hecho la voz de Cristo). Si suponemos que el recolector de hilo es un ser humano normalmente desarrollado, que está familiarizado y que participa en las prácticas de dar-razones, entonces, a falta de una historia extraordinaria por su parte tendremos que concluir que simplemente no se ha preocupado por establecer sus fines y que, por tanto, no se ha involucrado en los procesos mismos que son necesarios para la creación-de-sentido. Él es un ejemplo para todos nosotros de una vida sin sentido.

El enfoque subjetivo que he venido defendiendo no nos impide, como sí lo hace la concepción de la actitud subjetiva, discutir críticamente con otras personas acerca del sentido de sus vidas. El sentido requiere que los gastos-de-tiempo de una vida estén guiados por la perspectiva normativa de la propia persona. En casos como el del recolector de hilo podríamos tener motivos para pensar que, para empezar, la persona no ha prestado suficiente (o quizás ninguna) atención a la elaboración de una perspectiva normativa. En otros casos quizás pensemos que las razones-para-cualquiera que una persona ofrece para justificar la elección de sus fines no son muy buenas y podemos intentar persuadirla de que está equivocada. Por ejemplo, los padres a veces están en desacuerdo con sus hijos sobre el va-

lor-de-elección que tiene el seguir una carrera de filosofía. En la medida en que el hijo recurra a razones-para-cualquiera al defender que tiene sentido optar por una carrera de filosofía, él estará jugando limpiamente en el desacuerdo con sus padres. Hay también casos en los que podríamos pensar que la perspectiva normativa que una persona cree tener no es la que nosotros estamos inclinamos a decir que *realmente* tiene, puesto que sus razones-para-cualquiera, sus razones-para-el-iniciado y sus razones-para-mí apoyan cosas diferentes entre sí. En concreto, a uno podría preocuparle que la gente se enfoque demasiado en el valor independiente-del-agente que tiene lo que está haciendo y que por ello descuide hacer balance de sus razones-para-mí que favorecen otra opción distinta. Además, están aquellos casos en los que podríamos creer que la perspectiva normativa que actualmente tiene una persona muy probablemente se transformará como efecto de nuevas experiencias, mayor conocimiento y cambio de circunstancias y que, por tal razón, es poco probable que en el futuro siga teniendo sentido una decisión a largo plazo que ahora tiene sentido para ella (tatuarse el pecho con el nombre de la novia actual es un ejemplo sencillo y obvio). Aún cabe considerar otros casos en que quizás tengamos la sospecha de que una persona está utilizando una política de gestión-del-tiempo que no es la que habría elegido si hubiera reflexionado sobre cómo quería manejar temporalmente su búsqueda de valor. Si una estrategia pluralista es la que realmente se adapta a ella, pero está utilizando una estrategia maximizadora al dedicar todo su tiempo a los fines mejor clasificados y al desplazar, así, a los fines de menor rango, entonces, ella no está viviendo con tanto sentido como podría. Por último, está todo ese gasto de tiempo implicado, exigido-por-la-norma y de relleno que se interpone en el camino de intentar vivir con sentido. Al menos en algunos casos será culpa de la persona no hacer tanto gasto primario como podría. Cada una de las anteriores consideraciones puede hacer que resulte apropiado señalar que la persona no está llevando en absoluto una vida con sentido o no con tanto sentido como podría.

Testimonio

Estampas de Roberto Briceño Figueras

Varios Autores

I. Tres instantáneas sobre Roberto Briceño

Víctor Manuel Pineda Santoyo
Facultad de Filosofía, UMSNH

1

Permítaseme una pequeña confesión. Si se trata de hacer el encomio de una persona, no hay más remedio que acudir al expediente de tu propia vida y destacar cómo es que alguien puede tener el papel de guía, a la manera de un *daimon* guardián, aunque, a veces, ni siquiera te conozca. Así que estoy obligado, para evitar los artificios declamatorios que tiene la llamada retórica epidíctica, de pedirle a la memoria que rinda cuentas en el modo y circunstancias en que me encontré por primera vez con Roberto Briceño y cómo es que ese trance me permitió dar un giro hacia una tierra desconocida. Estamos hablando del año 1980 y contaba con 18 años. Tenía pelo, acné e incertidumbre. Las dos primeras cosas se quitan con los años, la tercera, la incertidumbre, creo que sigue sin tener cura.

Por entonces, me encontraba situado en una encrucijada en la que no había señales de nada, ni Norte ni Sur, ni Oriente ni Occidente; carecía de un sistema de coordenadas que me permitiera intuir mi lugar en el mundo. Hablo de esa espesura que uno atraviesa cuando es todavía adolescente y que lo hace a tientas, sin mucho criterio y en un estado de crisis permanente. Estudiaba bachillerato en el sistema de educación

tecnológica y sufría una crisis vocacional grave. Estaba huérfano de horizontes, no solo de tipo profesional sino de cualquier lugar hacia donde encaminar mis pasos. Se supone que estaba encarrilado en el terreno de la ingeniería y que de ahí saldría a echarme un buche de agua con el mismísimo Océano Pacífico, según me dijo el orientador vocacional. Pero una cosa era lo que *debía* estudiar y otra lo que *quería* estudiar. Para pertenecer a la legión de los señoritos satisfechos, debía estudiar cosas que todos ustedes saben, aquel tipo de títulos que nuestras familias suelen colgar con orgullo en la sala de la casa.

Todavía jugando a la gallina ciega, un día decidí asomarme a la Escuela de Filosofía de esta universidad y satisfacer una curiosidad nacida de algunos libros de literatura fantástica, ese género con el que la filosofía comparte linderos. Pregunté a la señora Inés (qedp), nuestra secretaria de entonces, dónde podía escuchar una clase y me instalé afuera de un salón del edificio "R" a tratar de entender de qué iban los tópicos que aquí se explicaban; creo que se trataba de un curso de estética. Ahí estaba Roberto, lanzando fuego apocalíptico, en una alocución al más puro estilo del padre Mapple, encarnado por Orson Wells en *Moby Dick*, aquella película dirigida por John Houston en la que el personaje en cuestión no está en un púlpito sino en la proa de un barco, dirigiéndose a su feligresía en un estado de arrobamiento y advirtiendo sobre la impiedad de la *vanitas vanitatum*. Aquello era, en efecto, un tañido de campanas que alcanzaba todos los confines del edificio "R". Salí de ahí con la determinación de hacer un año sabático en mi programa inicial de educación superior y estudiar dos semestres de filosofía. Después regresaría, me decía entonces, al carril de la normalidad. Pero nunca regresé a la normalidad y, me temo, que ya nunca lo voy a hacer. Inicié un viaje sin retorno. Me subí de polizonte al barco de la filosofía, aquella tarde en la que Roberto Briceño estaba al frente de la proa.

¿Qué fuerzas me llevaron hasta aquel lugar en que se hablaba de temas que para mí eran tan fascinantes como desconocidos? ¿Qué vientos soplaron para que yo encallara una tarde de 1980 en un arrecife de corales? Si le damos crédito a una famosa aseveración de Dilthey, según la cual "la vida es un extraño entramado de azar, destino y carácter", el

destino no sería una rígida dirección hacia la cual una providencia nos empuja sin ninguna resistencia: siempre hay un ángulo de desviación que el azar introduce, una especie de clinamen, cortesía del maestro Tito Lucrecio Caro, esos átomos que acaban por descarrilar lo que parecía un orden perfecto, poblado por eventos inexorables. Para un teólogo, el destino es una de las formas de ser atropellado, empujado y desplazado hacia un punto en que nuestra voluntad está reducida a escombros. El azar está ahí para enmendar la plana y darte la oportunidad de un segundo nacimiento. Por lo pronto, algo parecido al azar me condujo hacia un lugar donde había gente con morrales, alguno que otro con pantalones acampanados, pelo largo y sandalias. Que conste que yo no soy nadie para romper con los clichés y los lugares comunes.

Sin embargo, para que esto no sea una réplica de una historia del tipo *Los años maravillosos 2.0*, me veo obligado a hacer la pregunta ¿y qué hay del destino y del carácter? Sería muy ampuloso decir que estamos determinados a cumplir con algo reservado para nosotros, pero que permanece en una zona de oscuridad y que de lo que se trata es de hacer que nuestra vida arroje luz sobre eso que está velado, para adoptarlo como una misión personal. Debo decir que la anfibología de esta palabra me resulta absolutamente grata: desvelar es quitar velos, pero también cuidado, un esmero extremo por la cosa velada, y, literalmente, perder horas de sueño para entregarse al cuidado de lo que te reserva el destino. Empero, solamente *El Quijote* encarnaría esa forma extrema de desvelo; una vez que le son dadas las leyes de caballería y las armas que acompañan a su oficio, se entrega en un grado sublime y, por qué no decirlo, también ridículo, a la cosa desvelada. Encontrado con su destino, no tuvo más remedio que entregarse a una vigilia permanente y acariciar responsablemente los dones que le fueron confiados por el destino y el carácter. Destino, porque en el teatro del mundo hay papeles reservados solamente para algunos; carácter, porque esos dones tienen que ser cultivados a fuerza de "desfacer entuertos". "Paciencia y barajar" dice una y otra vez el caballero andante, tanto para aceptar el reparto que la fortuna reserva para ti, como para no levantar el puño en contra de tu destino. ¿Y qué pasa con todos aquellos que no nacemos acompañados con el

aura del heroísmo patético del Quijote? Nosotros, los pobres mortales, no tenemos otro recurso que tener maestros, aquellos que nos ayudan a desvelar las cosas que están dormidas en nosotros. Profesores podemos haber tenido muchos, maestros muy pocos. Nuestro maestro Roberto Briceño es uno de ellos, no solo por lo que transmite en el aula, sino, sobre todo, por aquellas cosas que transmite sin palabras; las actitudes son también una suerte de magisterio ético. Admiro en él todas las reservas de coraje que despliega para vivir; *courage*, otra de mis palabras favoritas, la rabia del corazón, es aquella voluntad de gastar hasta la última onza, si se trata de vivir. Coraje del corazón, repito, porque no es lo mismo el coraje visceral de los espíritus menores, que ese que impulsa a navegar a toda vela, a pesar de las condiciones adversas.

2

Aquellos que entramos en la Escuela de Filosofía en el año 1981 entramos en shock cuando, a unas cuantas semanas de haber ingresado a nuestro primer semestre, recibimos con desconcierto las noticias vinculadas al caso Althusser. Nos miramos de reojo y de nuevo surgieron las preguntas sobre si estábamos en el lugar correcto; en aquellos pasillos del edificio "R", durante una pausa, estábamos Rocío Ávila (QEDP), Jaime Vieyra, Fernando Juárez y yo, viviendo ya un duelo prematuro. ¿Qué, no había un lugar con tierra firme? Poco a poco, nos fuimos habituando a ese estado de pérdida de fundamento con el que Heidegger identifica a la filosofía en el siglo XX o, mucho antes, como ya lo había advertido Marx cuando sostenía que "todo lo sólido se desvanece en el aire". Abismarse era ya una forma violenta de introducirse en el terreno de la filosofía, una propedéutica en la que no había asideros. De nuevo, las certezas tomaron su equipaje y se marcharon estruendosamente por la quilla, las vi dando un salto al vacío, se esfumaron a babor y a estribor. ¡Qué manera de darnos la bienvenida a aquellos jóvenes para los que la filosofía era una cierta ruta de salvación! Sirva esto de preámbulo para introducir otra estampa a la que me remite la memoria. La segunda vez que vi a

Roberto ya no fue en un aula. Estaba en la Avenida Madero altavoz en mano, a la altura del palacio de gobierno, unido a la causa de Efrén Capiz y de los campesinos organizados en torno a la UCEZ, la Unión de Comuneros Emiliano Zapata. Por ahí también estaban Fernanda Navarro, Citlali Marino Uribe, Carlos Ramos, Isabel Bru. Ahí, el tañido de campanas tomaba curso por toda la Avenida Madero de Morelia, pero también se desplegaba por la Avenida Morelos, en un eje de coordenadas sobre el que cabalgaba la predicación del ministro Mapple. Roberto encarna muy bien lo que podemos llamar la tradición política de izquierda no solamente dentro del aula sino también fuera de ella, una filiación no partidista que está impulsada desde los resortes del activismo. En efecto, el activismo social era una de las fórmulas de salida a esa sensación de duelo con la que se veía la filosofía de fin de siglo, una de las formas de responder a la carencia de fundamento. La dicotomía entre ágora y biblioteca quedaba así resuelta bajo la luz de la ética de la responsabilidad. Nosotros tuvimos el privilegio de haber sido educados por la generación del 68 y nos tocó todavía el aire fresco, la pasión intelectual, el deseo de transformación, las ganas de vivir y el espíritu crítico de aquellos que hicieron suyo el emblema de "toda la imaginación al poder". Gracias Roberto, gracias Fernanda.

3

Última estampa. Estamos ahora en uno de los terrenos que le dan brillo a Roberto: el teatro. En el penúltimo espacio que ocupó nuestra comunidad, en la Avenida Madero –porque andábamos entonces de la Ceca a la Meca y de Zoca a Colodra–, se tuvo la feliz idea de ofrecerle dignidad a aquel edificio ruinoso, dándoles a esos muros una obra de teatro magistral. En el primer patio, que ahora ocupa la Facultad de Letras, se ofrecía una puesta en escena de *El mendigo o el perro muerto*, de Bertolt Brecht. La base dramática de esta pieza es el intercambio de artillería dialéctica entre un emperador chino y un mendigo, a quien se le ha muerto su perro. Por esa obra transita la insolencia, el desparpajo de quien ya lo ha

perdido todo, la ironía punzocortante de una especie de Diógenes oriental y la arrogancia, ese *pathos* de los que tienen la tentación de divinizarse cuando la victoria les sonríe. En medio de esos giros dramáticos, la pregunta acaba por ser esta: ¿quién es el emperador y quién es el mendigo? En la rueda agonística del teatro brechtiano, el amo y el esclavo acaban por alternar posiciones. La túnica púrpura es intercambiable con la vestimenta desastrada del mendigo. El emperador, enfundado en la seda más exquisita, se dispone a celebrar la victoria de esta manera:

> En momentos en que voy a celebrar el triunfo sobre mi mayor enemigo, y cuando el país mezcla mi nombre con el negro humo del incienso, se sienta ante mi puerta un mendigo que huele a miseria. Sin embargo, en medio de estos acontecimientos magnos, conviene hablar con los que no son nada. ¿Sabes, hombre, por quién doblan las campanas?

De esa velada recuerdo la notable forma de crear un campo gravitacional en torno al emperador. Vehemente y airado, el personaje de Roberto se movía a intervalos entre el estupor y la rabia. La capacidad gestual que demandaba el personaje debía satisfacer los gravámenes mímicos de las obras de Brecht y también el patetismo sutil del teatro chino; ahí descubrí un repertorio de muecas nunca antes visto, matizado y destacado por el maquillaje, generando la impresión de ser una máscara viviente. El emperador portaba un báculo que, además de ser un símbolo de poder, parecía presto a convertirse en un instrumento de satisfacción de la cólera, a la manera en que Agamenón lo descarga en la humanidad de Tersites. El mendigo retozaba sobre ese campo gravitacional y se mostraba cada vez más incisivo y mordaz… para tener conciencia, a menudo hay que sentir las piedras en el zapato.

¿Y el público? Poniendo a raya las reacciones emocionales que quiere desterrar la estética teatral ahí desplegada, le dábamos carta de naturalización a una escena que apela más al intelecto o, mejor aún, a la conciencia. Se veía con claridad el tipo de escenificación que un filósofo puede hacer con instrumentos más finos, transitando de los meros caracteres al mundo de las ideas.

Con toda patencia, se veía también cómo es que en el llamado teatro épico se sintetizan las dos vertientes previamente descritas: la de la filosofía y la del activismo, pues, en efecto, como lo sabemos machaconamente con Esquilo y con Rousseau, el teatro es una de las formas privilegiadas de la religión cívica o, si se quiere, de la pedagogía social.

Salud y larga vida para Roberto Briceño.

II. Recuerdos y reflexiones

Alberto García Salgado
Facultad de Filosofía / Facultad Popular de Bellas Artes, UMSNH

1. La primera clase que tomé con Roberto fue Estética; ahí, dos temas fundamentales tocaron mi interés, la tragedia en Nietzsche y el simbolismo. Fue ese mi primer acercamiento serio al pensamiento del filósofo alemán. Roberto nunca lo supo, pero fue la lectura juvenil de Nietzsche lo que me motivó a estudiar filosofía. Tampoco supo nunca que fue ese curso la ocasión para ajustar cuentas, momentáneamente, con una vocación fallida que arrastraba de años atrás, la de literato, pues en el estudio del simbolismo pude adentrarme en la obra de Baudelaire, que había sido desde antaño para mí un referente sólido de vocación.

Y así, de repente me encontraba entre Nietzsche y Baudelaire, entre Baudelaire y Nietzsche para ser más cronológicamente exactos, entre filosofía y poesía, entre tragedia y caricatura, entre intuición y crítica.

El origen es llamado siempre a repetirse, a regresar de su hiato de anonimato; tras el extravío del olvido vuelve siempre, renovado. No sabemos a dónde vamos, pero sabemos de dónde venimos. Tal vez eso sea más trágico que conocer nuestro destino y no saber cómo realizarlo. Por ello tal vez el futuro sobre el que decidimos y en el que ponemos a veces todas nuestras fuerzas, todo nuestro ser, debe ser siempre intuido sobre la base del refrendo de lo que nos encamina a él. Por ello, en lo trágico del desconocido advenir se acuna su rompimiento con la necesidad que llamamos libertad, porque siempre hemos de volver a decidir, muchas

veces, lo que ya hemos decidido, pero que en la resolución del nuevo refrendar cobra sentido tanto lo ya decidido, como el tener que decidirse nuevamente sobre lo mismo; esto también aplica para el decidirse por otra cosa, la cual es vista ahora como un nuevo campo de sentido más valioso que lo antes decidido, pero que, como el anterior decidirse, exigirá posteriormente su propio refrendo y, por lo tanto, su propia exposición ante nuevos valores. En fin, pura posibilidad abierta, pura construcción de sí.

Y así, construyendo, uno va dando valor a las cosas, a la vida, sobre todo a la propia, y la vida vivida y las cosas experimentadas a su vez se van trocando en símbolos del propio experimentar, del decidir y acotar sobre sí. Al final, todo es símbolo. Incluso, uno se convierte en símbolo de sí mismo, y ni qué decir que a veces uno se convierte pasivamente en símbolo para los demás, sin que uno lo quiera, a pesar suyo, por mor de lo que uno hace y que está en el medio de lo que otros también hacen y quieren hacer, y que uno, por no poder dejar de hacerlo, lo hace y lo hace tantas veces que pierde la noción de lo que eso ha llegado a significar para los demás. Eso es dejar huella, y la huella invita a posarse sobre ella y a aceptar el impulso de elevarse. Sea que esta huella se traduzca por dirigir, actuar, filosofar.

2. Hacia finales de 2005 fui con mi hermana al ahora extinto foro La Bodega; mi hermana entró a las oficinas a hacer un trámite, y yo me quedé en el pasillo, ahí me encontré con Roberto, quien estaba observando un casting que en ese momento se estaba llevando a cabo; le pregunté de qué se trataba el casting, y me contestó que era para una película acerca de la llegada de los españoles a tierras purépechas. Se me quedó mirando por un instante y me dijo: "tú das el tipo, mano", no recuerdo qué le contesté, pero al final salí del recinto junto con mi hermana, y en el camino le comenté a ella lo que me había dicho Roberto, y que en ese mismo momento reflexionaba yo que hubiera estado bien hacer el casting; mi hermana me convenció de que regresáramos y lo hiciera, lo cual sucedió, y lo que sigue es ya irrelevante para el motivo de este escrito, excepto que realizar ese proyecto me hizo descubrir algo en mí que nunca había experimenta-

do, algo poderoso y terriblemente cautivador: el adquirir las cualidades de otro que se representa, algo que tal vez todos hacemos siempre, pero no con la contundencia del actor, por lo que posteriormente le pedí a Roberto que me aceptara en su grupo de teatro, a lo cual accedió, y en el que estuve a lo largo de un año; por cierto, ahí conocí a otro Roberto, uno diferente a mi maestro de filosofía, un Roberto categórico, y a veces implacable, pero, paradójicamente, profundamente humano.

A veces pienso sobre lo que significa "dar el tipo", expresión muy usada en el ámbito teatral. Uno puede dar el tipo por las características fisionómicas o faciales, incluso por el rango de edad. Pero dar el tipo no decide todo, es el inicio que puede no iniciar nada, una mera formalidad, aunque necesaria, que acerca a la persona a lo que se pretende representar. Ya en el "dar el tipo" está la indicación del fin: despojarse del contenido propio para arropar el contenido del otro; contenido, experiencia, singularidad. Al final, se trata de dejar de ser para adquirir, para llegar a ser. Por ello, el tipo no solo se da formalmente, como en vacío, sino que, además, se tiene que cumplir, y en ello está el truco.

Pero no sólo en el teatro uno debe dar y cumplir el tipo, también en filosofía, aunque de diversa manera. En teatro el tipo se impone desde fuera, el personaje llega; en filosofía, el tipo se autoimpone, se forma de manera libre o cuasi-libre, si atendemos a los determinismos. También hay tipos en filosofía, que vistos desde fuera responden más bien al cliché, y no es a eso a lo que me refiero aquí, sino a cómo se forma uno mismo su tipo de ser filósofo. No es asunto del tipo de filosofía que uno elija estudiar, valorar, seguir, sino del tipo de ser en cuanto filósofo, es decir, de la manera en que uno elige la filosofía como forma de vivir en la que el filosofar se encuentra presente en cada momento de la vida, significativo o no, en la manera en cómo el filosofar mismo se vuelve cotidiano para el que elige el tipo de vida filosófico. Sólo así se llega a ser filósofo, cuando el filosofar llega a ser la posesión de lo que uno es en cuanto existente. En todo caso, se trata de un elegir y de un llegar a ser, cada uno para sí mismo, por eso hay tipos de filósofos.

Se trata, aquí como allá, en filosofía como en teatro, de trabajar por el tipo; sólo así puede uno "dar el tipo", trabajando en la cotidianeidad

del ser, aunque tal vez se encuentre uno lejos, sobre todo en filosofía, de lo que algunos han llamado el "tipo ideal", que no es, por cierto, más que un tipo particular elevado a idealidad, idealidad que quién sabe quién pueda cumplir cabalmente y en pureza. Tal vez sea suficiente con llegar a ser el tipo de filósofo que uno pueda llegar a ser, si eso significa trabajar por el advenir de sí mismo en la constancia y honestidad de la autoformación.

3. En septiembre de 2009, en el marco del Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, como evento de clausura Roberto presentó el montaje de una obra de teatro de uno de los invitados: "Reino de sombras", de Hans Rainer Sepp, una obra que trata del diálogo ficticio entre Husserl y Heidegger en el más allá. En el 2014 tuve la oportunidad de visitar al Dr. Sepp, y me preguntó por Roberto, se acordaba perfectamente de la "sorpresa" de que su obra hubiera sido montada y del gran trabajo que había hecho Roberto. Más recientemente, en septiembre de 2020, en un texto dedicado a Antonio Zirión por sus 70 años de vida, el Dr. Sepp recuerda el evento de la siguiente manera:

> Un regalo muy grande para mí fue la puesta en escena de la traducción española de mi obra *Reino de sombras, de sombras lleno, Husserl y Heidegger sobre el tiempo, la vida y la muerte*, en el Teatro Ocampo. […] Años antes, Javier San Martín había preparado la traducción al texto alemán, la cual Antonio corrigió, y puso a disposición al director del montaje, Roberto Briceño. El resultado, Mauricio Pimentel actuando como Husserl y Roberto Sosa como Heidegger, fue muy impresionante. El performance siguió muy de cerca mi texto y fue más acorde con mis ideas que el primer montaje que se hizo de la obra en el Teatro de la ciudad de Friburgo con su diseño de escenario naturalista y performance en tanto que "lectura escénica". Todavía recuerdo esto con gran gratitud…[1]

La gratitud puede ser interpretada muchas veces como el reconocimiento de un acto previo cercano al dar, de un acto de generosidad. Pero, a diferencia de la gratitud, que es siempre consciente, aunque a

[1] Hans Rainer Sepp, "The Wanderer Between Words: My Friendship with Antonio", en *Acta Mexicana de Fenomenología*, No. 5, septiembre de 2020, México, p. 151.

veces no expresa, en tanto que puedo callarme el agradecimiento, reservarme la gratitud, la generosidad, el acto de dar algo a alguien, puede ser consciente o inconsciente, es decir, activo conscientemente o pasivo –a veces uno ni siquiera se da cuenta de que está dando, y esto es lo más sorprendente, porque de cualquier manera los actos de generosidad reconocidos, aunque sean reconocidos como actos involuntarios, suscitan o pueden suscitar gratitud–. Y así, el agradecido, cuando lo es, no sólo toma lo recibido y lo contempla a la luz de sus efectos sobre él mismo, sino que, al tiempo, reconoce la huella de quien ha dejado algo en y sobre sí, y el valor de esos específicos actos por los que para el agradecido ese donante ha llegado a ser, a sus ojos, un ser de don. Así, vale la pena continuar en uno la huella, lo abierto y lo tocado, y convertirse, de ser que recibe y agradece, en ser que da. Sólo así se puede llegar a ser plenamente humano, por ese contacto en lo más profundo del otro en uno.

III. Roberto Briceño y Contrapeso

Gunnary Prado Coronado
Facultad Popular de Bellas Artes, UMSNH

2020. COVID

No puedo precisar la fecha porque esos días pasaron uno detrás del otro sin recaudo del tiempo, pero cerca del Año Nuevo mi papá estaba internado en el Hospital Civil de Morelia y mi madre estaba batallando por su vida en casa; y yo, tratando de atenderlos a los dos. Me levantaba muy temprano, me dirigía al banco de sangre a conseguir plasma convaleciente (asunto que no fue tan difícil gracias a la infinita solidaridad de exalumnos y amigos de mi papá) o podía ir directamente al hospital para entrevistarme con el médico tratante y que nos diera parte de los avances de mi padre, y después hablar con él a través de una videollamada, donde una enfermera o enfermero –no podía saber por el traje de seguridad– acercaba a todos los pacientes a sus familiares que esperába-

mos en una larga y creciente fila en la parte de afuera de la zona COVID. Uno de esos días estaba yo en el carro de mi papá (el legendario Ford Grand Marquis 1992 color azul rey) en el estacionamiento del Hospital Civil cuando sonó mi teléfono, era Roberto Briceño. Para ese momento mucha comunidad filosófica sabía del estado de salud de mis padres y habían manifestado su solidaridad de múltiples maneras. Roberto me preguntó por mi papá, me dijo que había recibido noticias de que se encontraba enfermo, y quería saber de él, le dije que sí, que así era, que estaba en el Hospital Civil desde hacía varios días; él guardó unos segundos de silencio y luego me dijo con su voz tersa y pacífica, "si necesitas algo, Gunna (así como me dice siempre), y podemos ayudar en algo, me dices"; del otro lado escuché a Citlalli gritar: "los queremos mucho". Roberto remató diciendo "espero que pronto se recupere Miguel, cualquier cosa me la haces saber, por favor", con ese estilo tan educado que tiene Roberto para todas las cosas, pero, además, en esta ocasión había en su voz consuelo y acompañamiento.

1996. Contrapeso

En el verano de 1996, una generación que todavía chispea entre las canteras morelianas (Adbiel Villaseñor, Karla López, Ben Hadad Gómez y yo) coincidimos primeramente en un diplomado en La Casona del Teatro bajo la instrucción del Mtro. Juan Carlos Arvide; posteriormente, esos mismos y otros más nos incorporamos escalonadamente a lo largo del mes de octubre del mismo año al grupo teatral Contrapeso, que dirigía el Mtro. Roberto Briceño. ¿Por qué dimos ese paso? ¿Por qué cambiamos de rumbo tan prontamente? Sólo puedo lanzar una hipótesis que tiene que ver precisamente con la naturaleza teatral de Contrapeso, que, en ese entonces, como ahora en gran medida, era el grupo de teatro independiente que se proponía los proyectos teatrales más audaces y experimentales. Así que, si había dentro de ti un honesto interés por el teatro, pero además estabas ávido de búsquedas, descubrimientos u otras formas de hacer teatro, Roberto y su taller eran la respuesta; tal como lo demuestra la puesta

en escena que presentaron en septiembre de ese año Mateo de Armando Discépolo, un grotesco autor argentino con el que Roberto se proponía lo siguiente:

> El reciente trabajo de Contrapeso busca acercarse a estilos y géneros teatrales diferentes, intentando con ello acercar nuestro momento y nuestro público a autores diversos que nos permitan una pequeña mirada al gigantesco mundo del teatro, más allá de la comedia tradicional y el drama más o menos conocido; el riesgo: no ser vistos; la satisfacción: la búsqueda.[2]

Era evidente que Roberto y Contrapeso, con esa producción, como con "El Marinero" de Fernando A. Pessoa (obra que también se estrenó y presentó ese año), marcaban claramente sus diferencias y las fronteras con el resto de los directores (¡porque en ese momento los varones eran los que dominaban el ámbito teatral moreliano!), grupos y espacios teatrales[3] que prevalecían en la escena michoacana.

Las revisiones y reseñas periodísticas señalan que la puesta en escena fue un éxito: resaltan valores como la novedad del texto dramático; la calidad interpretativa de los actores, las resoluciones escénicas (por ejemplo, Mateo que era un viejo caballo encarnado por dos bailarines con suma destreza física), la escenografía (responsabilidad de Edwin Solache y Odair Bravo) e iluminación (diseñada y realizada por el Mtro. José Ramón Segurajáuregui), por lo que se puede deducir que Contrapeso y el Mtro. Roberto Briceño se colocaban en el panorama del teatro de Morelia como la buena nueva.

Ahora tengo la impresión de que, en gran medida por ello, es decir, por la positiva disrupción que significaba Contrapeso, muchos interesados en el teatro nos acercamos anhelantes al taller de Contrapeso. Éste sesionaba los sábados de 12 a 16 h en el salón de danza de la planta alta

[2] Briceño, Roberto. Programa de mano de la obra de teatro *Mateo*, Asociación Teatral Contrapeso, Morelia, 1996.

[3] Muy necesario hacer la memoria histórica de los años 1960-2000 del teatro en Morelia. Años que anteceden a la creación de la licenciatura en Teatro en la Universidad Michoacana, de la intensa promoción teatral desde el Instituto Michoacano de Cultura, del taller en el Teatro Stella Inda del Mtro. José Manuel Álvarez, entre otras.

de la Casa de la Cultura. En el mismo, Roberto, quien se apoyaba de participantes más antiguos para desarrollar las sesiones, nos conducía a través de una serie de ejercicios físicos, teatrales y actorales, con un grado de exigencia muy alto. Al término de la sesión práctica nos dirigíamos a Refectorio o al Auditorio Luis Sahagún a una parte teórica, donde leíamos teoría teatral (por ejemplo, Stanislavsky, Bertolt Brecht, Grotowski) y obras dramáticas clásicas y modernas (de Henri Ibsen, August Strindberg, al propio Brecht dramaturgo o Shakespeare), y discutíamos los textos, donde Roberto nos daba una cátedra de filosofía del teatro. Tiempo después, se alquiló una casa en la calle 5 de febrero, cerca de la Casa de la Cultura, y luego otra, en Morelos Norte, donde hacíamos las sesiones teóricas del taller, así como los ensayos de las puestas. La dinámica de trabajo era excepcional, nunca en mi vida volví a participar de un taller de formación y creación tan gozoso, riguroso, nutritivo e importante como lo fue en esos años del taller de Contrapeso en la Casa de la Cultura de Morelia. Yo participé activamente todos los sábados de octubre del 1996 al año 2000.

¿Qué fue de las primeras participaciones escénicas de aquellos jóvenes recién incorporados al revolucionario taller de Contrapeso? ¡Se integraron a la comparsa de la obra *Don Juan Tenorio* de José Zorrilla! La flamante puesta en escena tradicional de *Don Juan Tenorio* era una producción que venía realizándose en Morelia, durante la temporada conmemorativa de Día de Muertos, bajo la dirección de José Manuel Álvarez desde el año 1979 hasta 1995, ininterrumpidamente. De acuerdo con los testimonios de la época, esta producción se fue convirtiendo paulatinamente en la obra teatral que conjuntaba algo así como una "compañía estatal de teatro", su apoyo financiero iba incrementándose, lo cual significaba un pago digno para el equipo (que en ese momento como ahora era un ideal), además tenían esa provinciana costumbre de invitar a actrices y actores de reconocimiento nacional; y por supuesto tenía la destacadísima participación del primer actor Manuel Guízar, la más de las veces. Ese año, 1996, era la primera vez que pasaba la dirección escénica a manos de una persona distinta, me refiero al Dr. Alfredo Durán Torres, quien también se desempeñaba como jefe del departa-

mento de artes escénicas del Instituto Michoacano de Cultura. Recuerdo muy poco de esa puesta en escena, todo era demasiado ajeno y nuevo para mí. Pero hay algo que sí tengo muy presente con una claridad que hasta me asombra. Roberto Briceño, quien además de ser el responsable de la producción artística, interpretaba al personaje del escultor.

Yo he visto actuar a Roberto en varias ocasiones. Deseo subrayar dos de ellas que son muy notables en mi memoria. Una, en la puesta en escena *El extraño jinete* de Michel de Ghelderode, bajo la dirección del Alfredo Durán Torres. Una obra de teatro que tuvo temporada en el foro La Capilla de la Casa de la Cultura, en 1994. Fue una de las primeras obras de teatro profesional que veía en mi vida, y el ensamble de Roberto Briceño, Teresita Sánchez, Jesús del Río con Trino Alonso fue verdaderamente impactante para mí. Con esa obra yo decidí que eso era lo que quería hacer para el resto de mi vida.

La segunda ocasión que vi a Roberto Briceño en escena fue precisamente en el Don Juan Tenorio. Recuerdo que esa comparsa integrada en su mayoría por los participantes de Contrapeso era demasiado creativa, ruidosa, burbujeante como para mantenerla contenida. Los lapsos en que no estábamos en escena, pasábamos a los traspatios de la Casa de la Cultura (espacio tradicional de esta obra) o los camerinos, haciendo bullicio, bailando, cantando, riéndonos con lo que hacíamos en escena. El segundo acto abre con la integración de la comparsa como espectros que se posicionan en el panteón y deben permanecer en escena durante todo el acto, inmóviles la mayor parte del tiempo o acechando al don Juan; la primera parte es la famosa escena del escultor, un personaje al que le han sido encomendadas estatuas de mármol de todas las víctimas de Tenorio. Al estar en el escenario durante todo ese acto, la perspectiva para ver lo que sucedía en escena era inmejorable; aun así, no recuerdo nada con excepción de la extraordinaria escena entre Roberto Briceño como el escultor y Manuel Guízar como don Juan.

Sin duda ambos serán de los mejores actores que ha visto esta tierra michoacana. La presencia de Roberto en escena era impecable y totalizadora, su voz potentísima y aterciopelada impregnaba todo el patio de la Casa de la Cultura (y quien conoce ese edificio sabrá que estoy refirién-

dome a uno de los edificios coloniales más amplios de nuestra ciudad). El fraseo de Roberto era tan perfecto que el sentido musical, poético y narrativo del primer soliloquio del escultor era transparente. Después, cuando comenzaba el diálogo con Manuel Guízar, quien también era un intérprete excepcional, surgía para mí aquello que pocas veces he visto en el teatro: ese detenimiento del mundo y la excepcional concentración de todos los sentidos en la acción escénica. Pocas veces volví a ver tal delicadeza, musicalidad, presencia escénica e interpretación en la puesta en escena del don Juan Tenorio como la vi con aquellos dos titanes de la actuación. Ver a mi maestro de taller, que de por sí ya era una autoridad para mí, hacer eso en escena, me hacía saber que era un privilegio estudiar y trabajar con él.

Entre 1997 y 2000 continué participando del taller y los montajes de Contrapeso. También hicimos performance, intervenciones escénicas en plazas, parques, peñas culturales, entre otros. En 1998 ingresé a la licenciatura de Teatro de la Universidad Michoacana, asunto que comenzó a llevarme a otros derroteros, así que finalmente me separé de Contrapeso, pero nunca completamente, mi corazón se quedó hasta la fecha con Roberto y mis compañeros de aquella época.

2018. Universidad

Por supuesto, me encontré con Roberto Briceño como profesor en la universidad. Pero, como en otras cosas, la Academia enfría, endurece y trastoca las cosas importantes. Aquella fraternidad, cercanía y horizontalidad del Mtro. Roberto Briceño en Contrapeso cambió en la relación con el profesor en la licenciatura. No sé bien a bien en qué sentido; no obstante, infiero que en el marco institucional había roles muy claros que había que preservar y cuidar. Roberto fue uno de mis más importantes profesores durante mi formación profesional, además su contribución a la formalización de esa naciente licenciatura es sumamente importante, en el 2002, declaraba a un periódico estatal:

> En estos momentos la carrera de teatro está en tránsito. Se está reconfigurando. Tratamos de fortalecer tratamientos que datan de años atrás, de revisar lo que se ha hecho y buscar la mejor manera de darle orden y coherencia a todo eso. Lo más interesante de este proceso es que a partir del primero y segundo años de la carrera la planta de profesores se ha estado reorganizando para revisar errores y para encontrar elementos firmes con los cuales reformar la currícula. En cuanto lo más débil que vivimos actualmente, me parece que se necesitan apoyos técnicos y fortalecer el área de investigación, pero se está trabajando en todo eso.[4]

Ahora que formo parte de la planta docente de dicha carrera, estas palabras siguen resonándome tan vigentes e importantes, sin duda, siguen formando parte de los retos que enfrenta actualmente la licenciatura. Roberto siempre lo tuvo claro, ¡y cuánta falta nos hace su liderazgo ahora!

Creo que Roberto Briceño como colega fue uno de los pocos profesores con los que compartí que no podemos dejar que nuestras aspiraciones académicas se pongan por encima de la ética y la honestidad profesional. Mientras estuvo en servicio activo en la licenciatura de Teatro, y yo, con muchos obstáculos, intentaba ganarme un lugar en esa Facultad, Roberto fue un aliado incondicional, su solidaridad conmigo fue patente en más de una ocasión. Ahora lo sé. Siempre, siempre le estaré agradecida por ello.

2023. Teatro independiente

En el 2013, Contrapeso, como lo había hecho en 1996, encontró un nuevo espacio de trabajo para formación e investigación teatral, principalmente; y eventualmente para programación de temporadas teatrales, tal como lo afirmaba Juan Velasco en el año 2017:

> […] el foro que nosotros tenemos nunca lo hemos considerado como un foro de programación, es un foro para ensayar, para trabajar, para intercambiar, sí hay funciones, claro, pero no es esa la intención inicial, […] la idea es tener un espacio en el cual pueda experimentar, […]. El Foro Eco acaba de cumplir cuatro años, mientras que Contrapeso ha andado por la Casa de Cultura, por Bellas Artes, pero

[4] Olivo, Demetrio. "La licenciatura de teatro: un proyecto en tránsito". *La voz de Michoacán*, 17 de abril del 2002, pág. 4, sección C. (Impreso).

> a partir de que encontraron la bodega de la calle Nicolás Bravo, Contrapeso puede definirse en dos ideas: la primera es una suerte de espacio de formación y de intercambio informal, eso es importante aclararlo, y en segundo lugar, la construcción de lo que yo sí creo que hemos ido logrando, que es un lenguaje teatral que es más o menos reconocible.[5]

No es posible afirmar que el Foro Eco de la Asociación teatral Contrapeso sea pionero en los foros de teatro independientes.[6] Sin embargo, así como José Manuel Álvarez a través de su taller en el teatro del Seguro Social formó a una amplia generación de actores y actrices durante la década de los sesenta, setenta u ochenta; o el Teatro Corral de Comedia (que en el mes de diciembre del 2023 celebró su 35° Aniversario) y la Casona del Teatro consolidaron el teatro profesional en Morelia hacia la década de los noventa; Contrapeso y Foro Eco ha dado formación y respaldo a un numeroso grupo de jóvenes creadores que actualmente circundan el Estado y el país, como ya he relatado anteriormente. En su mayoría egresados de las carreras de teatro y danza han encontrado en Foro Eco el espacio de trabajo que no hay en ningún otro lugar.

> No es exactamente que no haya espacios, sino que están distribuidos en lugares complicados. En Zamora hay un teatro que está muy bien, pero es difícil llevar las obras allá. Y en Morelia el teatro Ocampo parece más una sala de conciertos, el teatro Morelos es un foro enorme pero no tiene equipo, ya no hay convenio con el teatro del Seguro y se cerró La Bodega.[7]

[5] Reynoso, Luis Felipe. "Contrapeso, colectivo que ha logrado su propio lenguaje teatral". *Quadratin Michoacán*, 01 de agosto del 2017, párr. 1. (Web: https://www.quadratin.com.mx/entretenimiento/cultura/contrapeso-colectivo-ha-logrado-lenguaje-teatral/), última consulta: 07 de enero del 2024.

[6] Para conocer más sobre la historia de los espacios o foros de teatro independientes de la ciudad de Morelia, puede recurrirse a: Rodríguez Ávalos, José Luis, "Los espacios del Colectivo Artístico Morelia". Morelia: Colectivo Artístico Morelia A.C., 2021; "La mueca. xxx años. Comparecencia". Morelia: Ediciones la Mueca, 2015; así como al archivo de La Casona del Teatro, que el año antepasado cumplió 30 años de existencia. En estas fuentes documentales se puede rastrear la existencia de iniciativas semejantes desde hace más de cuarenta años en la ciudad.

[7] Jiménez, Héctor. "Michoacán sufre un grave problema de espacios: Contrapeso". *MiMorelia.com*, 17 de agosto del 2017, Morelia, párr. 2. (Web: https://mimorelia.com/noticias/michoacan-sufre-grave-problema-espacios-contrapeso), última consulta: 7 de enero del 2024.

Durante estos diez años, Contrapeso siempre ha sido solidario con quienes nos hemos planteado proyectos teatrales, pero no tenemos espacio de ensayo, de producción, o incluso de presentación.[8] Ha hecho esto sin parangón en la ciudad. Incluso, ante la notable debacle del presupuesto y el alcance de la Secretaría de Cultura de Michoacán, Foro Eco ha hecho la labor que la SECUM no puede o no ha querido hacer: "ha sido una cosa curiosa, porque en el Foro Eco se han ensayado por lo menos cuatro obras [del Programa Nacional de] Teatro Escolar, aquí es donde montan las obras, ya luego se van a la Secretaría a dar función, han montado acá porque es un espacio donde lo pueden hacer".[9] No hay camino en el teatro independiente actual en Morelia que no te lleve tarde o temprano a Foro Eco.[10]

[8] Por ejemplo, durante el 2014 y 2015 trabajé el proyecto teatral "Medeamaterial" de Heiner Müller; hicimos temporada en el propio Foro Eco y luego en el 2016-2017 gira estatal y nacional; en el 2018 también ensayé y estrené la puesta "Somos familia" (actualmente, "Valiente y el origen de las especies").

[9] Reynoso. Ídem, párr. 8.

[10] Agradezco a Adbiel Villaseñor, Paula Pérez y Copérnico Vega, que tienen mejor memoria que yo y son más ordenados en sus archivos, por compartirme sus materiales para la redacción de este texto.

In memóriam

In memóriam: Enrique Dussel (1934-2023), espacio de la proximidad, tiempo de la liberación

Carlos Alberto Bustamante Penilla
Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
carlos.bustamante@umich.mx

Ahora que Enrique Dussel ha partido queda a la vista, en un primer plano, su praxis como hombre que no rehuyó la participación en la vida política. Desde los duros tiempos previos a la noche de la dictadura en su Argentina natal hasta su acompañamiento al gobierno de López Obrador, Dussel fue alguien que rebasó los círculos estrictamente académicos con una energía siempre desbordante y, muchas veces, sorprendente. Eso, por no hablar de la también incansable búsqueda del diálogo crítico y apasionado con las filosofías del norte global, en encuentros como los sostenidos a partir de 1989 con Karl-Otto Apel, Paul Ricoeur, o Gianni Vattimo, entre otros. Pero hay que entender que esa praxis era el núcleo mismo de su filosofía, no un mero añadido ni menos aún la ocupación excedente de un maestro universitario más. La filosofía saturaba a Dussel por todas partes, y era ella quien lo llevaba a intervenir en la plaza pública.

Decir esto no es una exageración ni mero adorno retórico, y para entenderlo puede volverse la vista a los años de formación de Enrique Domingo Dussel Ambrosini.* Él mismo relata que nació en 1934 en un pueblo que podría figurar en las obras de García Márquez o Juan Rulfo, y

* El presente texto toma como referencia, principalmente, un artículo en el que el propio Enrique Dussel revisa su trayectoria hasta 1998, y todas las expresiones entrecomilladas provienen de él. Se trata de Dussel, Enrique, 1998, "En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de la Filosofía de la Liberación)". *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 180: 13-36.

que, hijo de un médico y de una militante católica, conoció entre juegos y ocupaciones infantiles la pobreza de los campesinos de la región. Que el resto de su niñez y juventud transcurrieron en Buenos Aires y en la ciudad de Mendoza, donde formó parte ya de organizaciones estudiantiles mientras realizaba algunas de sus primeras lecturas decisivas. Que sus estudios iniciales en Filosofía, envidiablemente sólidos, los cursó en la Universidad Nacional de Cuyo. Y que una cierta "mentalidad colonial latinoamericana", según sus palabras, lo impulsó a viajar a Europa, con el fin de conocer el Viejo Continente y las posiciones filosóficas más relevantes del momento, pero también, y mucho, como una suerte de profunda búsqueda espiritual.

Paradójicamente, fue en los inicios de "la experiencia europea", como la llamó Dussel, que encontró a América Latina y, habrá que añadirlo, a África, al tocar los puertos desde Montevideo a Casablanca, y después al convivir en España con estudiantes de otros países de nuestro continente. De la Universidad Complutense y su primer doctorado, pasó a Israel y continuó conociendo esa periferia del mundo que luego sería presencia constante en su obra. No radicó en alguna institución académica sino en un *kibutz* donde ejerció, según relata, como carpintero y pescador "entre árabes oprimidos". De vuelta en Europa, continuó sus estudios en París, visitando en varias ocasiones Alemania y otros lugares. Y en ese trayecto, existencial e intelectual fue añadiendo a su bagaje, conformado inicialmente por Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, por Max Scheler y Dietrich von Hildebrand o por Santo Tomás y Aristóteles, otros autores que "la experiencia europea" le acercó: Merleau-Ponty y, sobre todo, Paul Ricoeur, entre varios más. El fondo fenomenológico sobre el que se recortaban estas figuras puede percibirse aún años más tarde, en *Filosofía de la liberación,* de 1977. Sólo habrá que añadir que ese fondo comenzaba como algo sazonado por el propio Husserl y bastante de Heidegger, aunque concluía en las lindes, según otra expresión de Dussel, de la ontología "politizada" de Herbert Marcuse.

Pero ese mundo latinoamericano con el que se había encontrado buscando a Europa no terminaba de encajar en las coordenadas filosóficas, específicamente éticas, en las que Dussel anhelaba situarse. Quedaba

cada vez más claro que la cuestión de la alteridad, el Otro, rompía con los límites del pensamiento occidental acerca del ser, desde los griegos hasta Heidegger. Pero ni Ricoeur ni la Teoría Crítica de Frankfurt bastaban para ampliar esos límites del pensamiento. Esta última, en Marcuse y también en Theodor W. Adorno, ciertamente hacía de la ontología una cuestión política pero, incluso con su fuerte acento en la negación de un presente injusto, parecía encerrarse en los muros de una totalidad que no alcanzaba para dar cuenta de la historia de la periferia del mundo. A esa ontología política le faltaba volverse histórica y geográfica también. Ricoeur, por su parte, ofrecía las claves hermenéuticas para comprender a la persona humana a la luz del hecho de la cultura, pero no permitía entender cómo unas culturas concretas podían ser sometidas por otras. De nuevo, el tiempo histórico y los lugares geográficos se echaban de menos en la raíz misma de la especulación filosófica, esta vez en los terrenos de una hermenéutica de la acción. Lo más tangible de la vida humana se vislumbraba ahora como el punto de llegada y no el de partida; acaso tal punto de partida quedara, más bien, del lado de la postulación de categorías más adecuadas para pensar lo impensado, para hacer frente con el pensamiento y la praxis al dolor de los seres humanos excluidos de un mal orden mundial.

Desde 1967 y su vuelta a la Argentina, se le presentaron a Dussel los elementos que podrían romper, finalmente, con las fronteras de la fenomenología y de la hermenéutica filosófica, así como con los de un personalismo de cuño cristiano pero aún demasiado abstracto. Por una parte, el encuentro con la teoría de la dependencia le permitió leer el orden mundial de la modernidad como el desequilibrio entre el centro y la periferia, entre las naciones que se hicieron del control de la realidad humana en general y las que fueron expoliadas para que ese control fuera posible. Por el otro, el pensamiento de Emmanuel Levinas colocaba al *Alter* por afuera de la totalidad, en la exterioridad previa a la constitución ontológica misma de lo que suele entenderse por "ser". Pero más todavía: desde la exterioridad, un Otro se aproxima como interpelación al orden ontológico y político que es, en verdad, desorden. El Otro aparecía ahora como la experiencia originaria que fuerza a la ética entendida

como compromiso ineludible. El Otro, que irrumpe como el rostro del huérfano y la viuda de la tradición hebrea, es decir, de los excluidos de un mundo malamente conformado, los "condenados de la Tierra" de que hablaba Frantz Fanon.

Así, el proyecto inicial de una ética ontológica devino propiamente una ética de la liberación. ¿Cómo entender esto? Una ética ontológica intentaría situar el imperativo de la acción buena o justa en los términos definidos por el propio ser; la manera misma en que éste se constituye y se encuentra ya constituido tendría que marcar la pauta para lo que ha de hacerse, moral o éticamente hablando. Una ética de la liberación, en cambio, no acepta que el reino del ser, tal como es en un momento histórico determinado y de acuerdo con cierta geografía, con una cierta distribución material de los poderes humanos, sea cuanto puede o debe haber. Una realidad, exterior al ser, es el fundamento del orden histórico y geográfico dado: esa realidad es la del oprimido, el huérfano y la viuda de Levinas, los condenados de la Tierra. Y su clamor es la interpelación que llama a actuar, pero desde afuera del mundo tal como es en favor de otro mundo posible, utópico en tanto que no tiene lugar en el ser actual, distinto a la totalidad hoy efectuada.

La irrupción del Otro desde afuera de la totalidad, en la versión de Dussel, es ahora un nuevo tipo de fundamento y por partida doble: el de la acción ética propiamente dicha, liberadora, pero también el de un orden del ser que se vislumbra más allá de lo que está dado en una historia y una geografía factuales. Es, de alguna manera, una negación de la negación; pero ella es más que dialéctica, al partir de la afirmación del Otro sufriente como lo externo a la totalidad: es la analéctica, el método que toma como punto de partida a quienes quedaron al borde de la geografía política, en la periferia del mundo, y a la vera de una historia que se erigió sobre el despojo.

Sin embargo, llegados aquí, Dussel descubrió que también Levinas es insuficiente. Esto sucede en virtud de la propia ética fundada en la exterioridad por vía de la analéctica. El Otro que nos interpela, que nos llama a la acción, no es una figura difusa que habite algún ámbito formal platónico o aristotélico. La única manera de responder al clamor

de quienes sufren a causa de la totalidad vigente es la acción política respecto a esa totalidad: la praxis que anuncia la utopía. Así, la ética de la liberación no puede sino consumarse en una política que, si no alcanza hoy por hoy a entrever la utopía en el horizonte, por lo menos ha de denunciar que cuanto es no equivale a cuanto puede ser, a cuanto tendría que ser si se responde a quienes claman desde la exclusión. El tiempo histórico tendría que ser desviado de los rumbos que el ser vigente marca para que lo que hoy queda excluido sea fundamento, dice Dussel, de una nueva totalidad, más justa y mejor. El tiempo de la liberación es tiempo de la creatividad, entre ambos momentos que no se dan al interior del ser, sino entre "lo que es" y lo que debiera advenir. ¿Será entonces el fin de la historia? Seguramente no; pero la historia humana correrá por senderos más respirables y eso será ya mucho.

La demanda del Otro, excluido de la totalidad vigente y oprimido por ella, resulta originaria en función de lo que sí dice Levinas: el mundo nuestro nace en la proximidad, cuando dos o más personas se encuentran, y cada cual ha de responsabilizarse del rostro de quien viene de la lejanía. La proximidad es algo que sólo puede suceder entre seres humanos, y la indefensión del rostro del Otro es principio de realidad tanto como de responsabilidad ante ella o él. Pero si el Otro es, de por sí, vulnerado por la realidad vigente, esa responsabilidad tiene la fuerza de un mandato: somos responsables de quien sufre, de hacer algo por terminar con la injusticia que provoca ese dolor. Pero Dussel va más allá de Levinas cuando recuerda que esa proximidad originaria, en la ontología políticamente entendida como el sistema planetario de la modernidad, es alienada en virtud de una relación de proxemia: las personas, las culturas, las comunidades y naciones periféricas, son reducidas por la dominación al nivel de las cosas requeridas para mantener y acrecentar la producción y la acumulación económicas en el centro planetario. La liberación adviene al luchar por restituir el espacio de la proximidad, al reconocer que la asimetría entre seres humanos es producto de la propia acción humana, y que es imperativo actuar de otra manera con vistas a cualquier ética que se precie de serlo.

Hemos recorrido, muy en la superficie, el camino que llevó a Dussel al exilio. Tal dolorosa condición fue la consecuencia coherente de lo que vertía en la cátedra como el filósofo que era, pues el nivel categorial más abstracto conducía al compromiso más concreto. Y ese compromiso fue insoportable para quienes se afanaban en mantener la dominación sobre sus prójimos allá, en ese momento y lugar que fue la Argentina de 1975. Sin embargo, y tal vez en contradicción dialéctica, eso nos permitió a las y los mexicanos contar con la presencia y docencia incansable de Enrique Dussel durante el resto de su vida, en una proximidad para nosotras y nosotros derivada de la lejanía de los paisajes mendocinos de su infancia; del barco que, llevándolo a Europa, lo ancló en Latinoamérica y el resto del mundo; de las veredas de Nazareth; del descubrimiento del Otro como mujeres y hombres sufrientes, de carne y hueso, arrojados de la historia hacia un no-lugar, pero no a causa de un destino escrito en las estrellas sino como resultado de un desorden ontológico-político generalizado. Podemos apreciar ahora cómo ese camino fue, también, el de una filosofía entendida fundamentalmente como ética, que transcurrió desde la formación clásica primigenia, el periplo por la fenomenología y el encuentro con los límites de la totalidad pensable y la fundamentación en la alteridad. Eso sí: Enrique Dussel no dejó de apuntar, incluso en los momentos más grises del desencanto posmodernista, al tiempo de la liberación por venir.

Reseñas

Tirso Medellín y Rolando Picos Bovio (coordinadores), *Pluralidad filosófica norteamericana: un panorama contemporáneo*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León/Ediciones del Lirio, 2023, 148 pp. ISBN: 978-607-27-1972-9

Gabriel Martínez Villarreal
Universidad Autónoma de Nuevo León

Este libro tiene un origen institucional múltiple. Su gestación se debe, primeramente, a las conferencias del "Ciclo de Charlas de Filosofía Contemporánea", organizadas en 2019 por la Comunidad Filosófica Monterrey AC (COFIM) y por la Casa Universitaria del Libro de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL); y más tarde, a los proyectos académicos surgidos en el seno del Grupo de Investigación Identidad y Diferencia desde el Pensamiento Filosófico (GIID) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL.

Con un enfoque transversal, integrando perspectivas filosóficas, sociológicas y educativas, cada uno de los cinco textos compilados en este volumen se consagra al estudio de la obra de pensadoras y pensadores diversos, cuya pluralidad de líneas de investigación, de problematizaciones y de posturas se unifica por su pertenencia común a lo que ha llegado a denominarse como la tradición anglosajona del pensamiento filosófico contemporáneo. Desde la perspectiva del pensamiento latinoamericano, forzoso es reconocer que, por la misma distinción entre nuestras realidades históricas y sociales, al adentrarnos en la producción filosófica de los EE.UU. y de los demás países angloparlantes con los que comparte una tradición académica e intelectual (Reino Unido, Australia y Canadá), algunas de sus vertientes a primera vista podrán parecernos ajenas a las inquietudes intelectuales y problemas propios de nuestra realidad inmediata. Tal primera impresión ha allanado el camino para ciertos malentendidos y reduccionismos. A este respecto, no está de más añadir que algunas lecturas críticas han pretendido delimitar este amplio panorama anglosajón a los dominios de la filosofía analítica, frecuentemente acusada, no siempre con justicia,

de cientificista o positivista; aunque también hay que reconocer que las ramas analítica y posanalítica de la filosofía, herederas del positivismo lógico, echaron raíces y se volvieron predominantes en los departamentos de filosofía de tales naciones. No obstante lo anterior, el acercamiento a esta tradición, entendida como un todo plural y heterogéneo, así como la integración y revisión crítica de sus discursos, se evidencian como importantes y vigentes no sólo por la necesidad de superar los nacionalismos o regionalismos supuestamente absolutos del pensamiento filosófico, sino también por la estructura misma de la realidad globalizada de nuestro siglo xxi, en que las ideas filosóficas y los temas de debate político y social traspasan fronteras y hallan nuevos puntos de encuentro intercultural.

Así pues, a manera de muestra diversa (mas no exhaustiva ni representativa) de los múltiples discursos, corrientes, temáticas e influencias que desde las últimas décadas del siglo xx en adelante han proliferado en los círculos académicos norteamericanos de debate e investigación, los artículos aquí reunidos dirigen su mirada a ciertos rasgos relevantes del pensamiento de algunos de las y los representantes de esta tradición anglosajona: Erving Goffman, Saul Kripke, Henry Giroux, Martha Nussbaum y Judith Butler.

En el primer artículo, "La identidad deteriorada: una perspectiva desde el pensamiento de Erving Goffman", Rebeca Moreno Zúñiga y Félix E. López Ruiz realizan una exposición de la obra de este sociólogo, con un enfoque en su teoría de las identidades sociales. El interés central de su acercamiento es el problema de la conformación de la identidad humana –entendida en términos de los rasgos que la sociedad atribuye a sus miembros–, a fin de comprender en particular las situaciones de marginación social, las formas de interacción y reconocimiento, y las regulaciones construidas en torno a aquellas personas cuya identidad es categorizada socialmente como estigmatizada. Para una mejor comprensión del enfoque de Goffman, situado en el ámbito de la microsociología, se ofrece una síntesis de su vida y obra, resaltando su marcada interdisciplinariedad, que engloba teorías y escuelas de pensamiento tales como el interaccionismo simbólico, la fenomenología, el estructuralismo, la etnometodología, etcétera. Su pensamiento destaca por su incursión en el estudio de las vicisitudes de la vida cotidiana y de la construcción identitaria de los sujetos que participan

en la conformación de la vida social; cuestiones que suelen desestimarse como triviales en virtud de su cercanía, sin advertir que las pautas de interacción entre las personas son expresión directa y constante del orden social establecido, con todas sus normas, valores, estereotipos y expectativas compartidas. Con todo esto, se entiende que la construcción de la identidad de los sujetos es un proceso complejo que se efectúa a través de la interacción social y de la constitución del *sí mismo*, es decir, aquella autoimagen idealizada que las personas desean presentar a los demás, que efectivamente intentan que se les atribuya al interactuar socialmente. A juicio de Goffman, tales encuentros cara a cara, tales procesos de presentación de uno mismo y de asignación de roles de interacción, pueden entenderse mejor a través de la metáfora de la vida social como escenario teatral, en el que cada individuo participante es a la vez actor (pues representa su papel atendiendo a las expectativas de los otros con quienes se relaciona) y audiencia (pues observa, interpreta y reacciona a la actuación ajena). En este sentido, el análisis dramatúrgico esclarece los factores que entran en juego en cada «escena representada», tales como la «fachada» (la conducta y apariencia que despliega cada actor al interpretar su rol), los «marcos para la acción» (esquemas interpretativos socialmente construidos, desde los cuales se confiere sentido a las situaciones) y la «identidad social». En la conformación de esta identidad, cuando una persona, en virtud de ciertos atributos asignados, se aleja de la normalidad, al existir una brecha entre lo que la sociedad espera que sea (identidad virtual) y lo que en realidad es (identidad real), entonces se le clasifica como estigmatizada o anormal. Su identidad es así vista, en relación con lo normal, como *deteriorada* debido a ciertos atributos que producen un amplio descrédito. De ahí la marginación que vive la persona marcada por el estigma, la inseguridad que en ella produce, y su intento de ajustarse a la imposición de lo normal. Tras presentar la teoría de Goffman, los autores reflexionan sobre las diversas críticas que ha recibido debido a su debilidad metodológica y su carencia relativa de fundamentos teóricos, haciendo especial mención de los señalamientos de Alvin Gouldner, aunque rescatando en última instancia la utilidad y el valor de la aplicación de tal teoría en el tratamiento de temas como las nuevas formas de interacción en entornos digitales, como las redes sociales.

El problema aquí referido de la identidad cambia radicalmente de enfoque y perspectiva en el siguiente artículo, "La identidad en Saul Kripke", donde Tirso Medellín examina las soluciones propuestas por la teoría kripkeana a los problemas de la identidad abordados desde la lógica y la filosofía del lenguaje. Para ello, ofrece un contexto general del problema de la identidad en la tradición analítica. Primero, explica las formulaciones de Gottlob Frege acerca del sentido y la referencia en los enunciados de identidad; luego, aborda las perspectivas de Bertrand Russell, quien señaló las falsedades que se siguen de emplear el principio de sustituibilidad de los idénticos en aquellos nombres que tienen sentido pero carecen de denotación; por último, refiere, aunque tan sólo a grandes pinceladas, a las críticas propuestas por W.V.O. Quine a estas soluciones. Tras todo esto, el autor entra de lleno en la fundamentación de Kripke para la distinción entre enunciados necesarios y contingentes de identidad, con arreglo a su teoría de los designadores rígidos. Como lo necesario es aquello que no puede ser de otra manera que como es, y lo contingente corresponde a aquello que sí puede ser de otra manera, Kripke conceptualiza esta distinción modal en términos del alcance lógico de la designación de los nombres, siendo el designador rígido aquel que designa un mismo objeto en todos los mundos posibles (entendiendo, por supuesto, que el «mundo posible» no es un postulado ontológico, sino meramente lógico). El armazón argumentativo kripkeano está impulsado por el interés de defender la necesidad en la referencia lingüística de algunos enunciados de identidad, si bien con ello se tropieza con una confusión respecto a lo necesario en los juicios *a priori* y los juicios analíticos en Kant, a tal punto que termina afirmando que los enunciados contingentes de identidad son verdades necesarias *a posteriori*, es decir, juicios analíticos *a posteriori*, algo que sin duda hubiera desconcertado al filósofo de Königsberg. Al final, y tras un breve repaso de la impugnación kripkeana en contra del fisicalismo y de sus tesis monistas de la identidad mente-cuerpo, el autor enfatiza que las deficiencias en los planteamientos de Kripke, e incluso su fracaso en la noción de lo necesario *a posteriori*, se deben a su incomprensión de lo *a priori* en la epistemología kantiana. Aunque suscribo a tal conclusión, considero que también hubiera sido valioso ahondar en la relación entre la distin-

ción metafísica de Aristóteles entre propiedades esenciales y propiedades accidentales en una sustancia, y la distinción lógico-lingüística de Kripke entre designadores rígidos y no rígidos que nombran a un objeto. Esto debido a que, a mi juicio, la fundamentación de la noción de necesidad en Kripke es en última instancia una defensa de la esencialidad irreductible de ciertas propiedades de los objetos, ante la contingencia epistémica de que la identidad en su designación sólo es conocida *a posteriori*.

Los siguientes dos artículos se alejan de las temáticas de la identidad, y dirigen sus reflexiones hacia las preguntas que se plantean la teoría pedagógica crítica y la tradición humanista, respectivamente. Así pues, en "Henry Giroux: emancipación como pedagogía filosófica", Rolando Picos Bovio continúa su labor de indagación en la filosofía de la educación y la didáctica filosófica al analizar la crítica radical de Giroux al sistema educativo estadounidense, y en general a los modelos educativos tradicionales acoplados a las directivas de la economía capitalista, las cuales moldean los fines, prácticas y discursos de las instituciones educativas, convirtiendo así a la escuela en un poderoso instrumento de reproducción de desigualdades sociales y de legitimación ideológica de los intereses de las clases dominantes. A medida que va delineando las fuentes de influencia que configuran la perspectiva de Giroux, el autor subraya los efectos perniciosos de la perpetuación irreflexiva del dispositivo pedagógico, en cuya base se conjugan ideologías, valores y relaciones de poder, los cuales han impulsado criterios instrumentales y enfoques tecnocráticos que tienden a reducir al docente a un funcionario pasivo que gestiona programas curriculares, un técnico especializado al servicio de la productividad, la estandarización y la eficiencia. Todo esto ha producido una despolitización de los profesores, una enajenación respecto de la dimensión político-cultural de su formación y de su labor, desarticulándolos así bajo los imperativos de neutralidad, objetividad y racionalidad instrumental. Ante esto, y a manera de teoría ligada a una praxis de resistencia, el autor reflexiona a partir de los aportes de Giroux, de la mano de Paulo Freire, Antonio Gramsci y la Teoría Crítica, e invita al docente a reconocerse como agente estructural de cambio, a pensar en un modelo emancipador de la educación, y a reflexionar desde la filosofía sobre la educación como actividad insustituible de la formación

humana, para que sus prácticas pedagógicas sean verdaderamente reflexivas, y no supriman del aula los aspectos éticos, creativos e intersubjetivos del proceso educativo.

Por su parte, y en consonancia con la preocupación por la formación humana, en "Meditación sobre la vida buena en Martha Nussbaum", José Alfonso Villa Sánchez propone una vuelta a lo originario a través de un replanteamiento de la cuestión ética sobre la vida buena, es decir, sobre en qué consiste vivir bien, atendiendo al estudio que la filósofa estadounidense le dedica a la εὐδαιμονία aristotélica en su espléndido libro *La fragilidad del bien*. Ante los sueños modernos de la libertad absoluta del individuo y de la autonomía de la razón práctica, los cuales, no sin soberbia, nos han hecho creernos supuestos amos y señores de nuestro destino, el autor muestra una vía hacia la recuperación de todo aquello que hay de profundamente humano y perdurable en la sabiduría antigua de la tragedia y la filosofía griegas. En los conmovedores dramas de Sófocles, Eurípides y Esquilo, en los brillantes diálogos platónicos y en los sesudos tratados morales del Estagirita, nos enfrentamos ante los inmemoriales problemas de la condición humana: el problema del libre albedrío, que nos hace columpiarnos entre la libertad de nuestras decisiones, los azares de la fortuna y los condicionamientos del destino; y el problema de la responsabilidad personal sobre las consecuencias lejanas de nuestros actos, acaso imprevisibles por nuestras buenas intenciones, pero no por ello menos efectivas y quizás desastrosas para las generaciones venideras. Todo esto nos orilla hacia la constatación de la fragilidad de nuestra búsqueda de la felicidad. Mas no por ello habríamos de caer en las convenientes trampas del fatalismo y del victimismo, fuentes imperecederas de la inacción y la desidia. Con esto en mente, el autor defiende la tesis de que la vida buena es, en efecto, una vida virtuosa, cuya virtud a cultivar en todo momento ha de ser la de tomar la responsabilidad de deliberar sobre lo bueno y lo justo en los posibles cursos de acción que se nos ofrecen. Se trata del ejercicio constante de una sabiduría práctica en la toma de decisiones, orientada por la prudencia y la deliberación, y fundada en la examinación madura y flexible de las circunstancias del presente, las enseñanzas del pasado y las previsiones del futuro. Tales conclusiones son, a mi parecer, una adver-

tencia a dejar de aferrarnos a ideales abstractos e inalcanzables del Bien y, a su vez, un llamamiento a asumir nuestra responsabilidad de responder por nuestras acciones, de hacernos cargo de la realidad en que estamos situados, sin por ello ignorar las condiciones que nos precedieron y la incertidumbre de todo lo que escapa nuestro dominio.

El último artículo, "Judith Butler: el género como ficción sexual reguladora", satisface la necesidad actualmente ineludible de incluir a los estudios de género y a la teoría feminista en la consideración sobre la actividad intelectual de los EE.UU., donde se ha hecho patente el influjo de los movimientos feministas y las luchas sociales por la igualdad de derechos para las personas LGBT+. Así pues, Guillermo Núñez Noriega ofrece una visión de conjunto tanto de los múltiples antecedentes e influencias de los planteamientos de Butler, como de las teorizaciones presentadas en su libro *El género en disputa*, considerado hoy en día como uno de los textos más renombrados de la teoría *queer* y del enfoque de la construcción social de la sexualidad. La postura de Butler dentro de este enfoque es acertadamente esclarecida por el autor. Para Butler, no sólo la identidad, la expresión y los roles de género son producidos de manera discursiva, en el marco de un orden simbólico, sino también el cuerpo, el sexo y el deseo mismos son también de carácter plenamente sociocultural e histórico, insertos en el orden del discurso dominante y en las relaciones de poder. Ello constituye un rechazo rotundo de que estas categorías (cuerpo, sexo, género y deseo) posean un carácter prediscursivo, natural, esencial, predeterminado o necesario. En cambio, afirma la filósofa, para entender al género y su relación con estas otras categorías, hay que pensar más bien en el régimen representacional, en la matriz discursiva, en el marco normativo y punitivo que inscribe ciertos actos, gestos y palabras sobre el cuerpo, los cuales, repetidos a lo largo del tiempo, *producen* el género y, a su vez, lo naturalizan respecto a cierta interioridad psíquica que es más bien efecto y no causa de su proceso de conformación. En este sentido, Butler entiende al género como ficción sexual reguladora: un artificio que disfraza como natural y necesario aquello que no es más que el resultado de construcciones normativas que atienden a las exigencias de una «ley punitiva heterosexual», es decir, un sistema de homologías que pretende fijar el significado de los

cuerpos con determinada estabilidad, homogeneidad y coherencia entre el sexo, el género y el deseo. Con esto, su crítica se dirige a esta cuadrícula de inteligibilidad que el discurso hegemónico heterosexista impone sobre los cuerpos para alinearlos a los imperativos del binarismo sexual y de género, así como a la heteronormatividad. Con su noción de la identificación de género como fantasía actuada, como proceso de incorporación y de construcción de fronteras simbólicas a través de actos performativos o prácticas de significación, Butler defiende que el sujeto hombre o mujer, el sujeto masculino o femenino, nunca están previamente constituidos al margen del discurso, sino que son producciones del mismo, a medida que éste se enuncia en los actos performativos gestuales y del habla, entendidos en su dimensión ilocutiva. Al final de esta exposición conceptual, el autor alude a algunas de las críticas a las que ha sido objeto la teoría butleriana del género. No obstante, sobresale la ausencia de cualquier mención de las objeciones a la concepción del cuerpo como construcción social, las cuales opinan que reducir el binarismo sexual a una ficción cultural, negar cualquier verdad intrínseca en la constitución biológica del cuerpo y arrebatarle cualquier estatus ontológico objetivo fuera del orden simbólico del discurso, constituyen una desestimación del dimorfismo sexual en la especie humana, cuyas diferencias morfológicas, fisiológicas y cromosómicas entre los especímenes de cada sexo son reconocidas por las ciencias biomédicas como observables, regulares, no triviales y, por supuesto, no instituidas por la sociedad. Desatender estas diferencias al teorizar al género, equivale a una visión unilateral y reduccionista del mismo.

Como conclusión general de las contribuciones y limitaciones de esta compilación, destaco que su carencia de exhaustividad en la representación de esta vastísima y heteróclita tradición norteamericana se compensa con creces por el equilibrio entre justicia expositiva y crítica honesta y pertinente, tanto en cada uno de sus componentes como considerado como un todo unitario. Tal labor conjunta podrá servir como guía de referencia y contraste para fines educativos y de investigación, tanto para aquellos estudiantes interesados en adentrarse en este amplio panorama, como para aquellos especialistas que deseen examinar y confrontar sus propias lecturas con las ofrecidas por los autores.

Neal DeRoo, *The Political Logic of Experience: Expression in Phenomenology*, EUA, Fordham University Press, 2022, 240 pp. ISBN: 978-153-15-0005-4

Carlos Enrique Maldonado Martínez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El tema tratado por Neal DeRoo es la lógica que enmarca lo político en el ámbito de la experiencia. Esta lógica tiene sus raíces en la experiencia personal, entendiéndola como un punto de partida transformable. Tanto las condiciones materiales como las condiciones sociales modifican la manera en la que una persona experimenta el mundo. Asimismo, la forma en la que experimentamos el mundo condicionará la manera en la que lo interpretamos, cómo nos expresamos de él y lo que hay en éste. El autor argumenta que la experiencia no es solo un fenómeno individual, sino que está socialmente construida y, por lo tanto, está influenciada por factores políticos y culturales.

Debido a lo anterior, DeRoo dedicará una parte importante del texto al tratamiento de la expresividad. Ésta es necesaria para hacer explícito el carácter político en la fenomenología, ya que desde esta disciplina se propone explicar las estructuras de la conciencia desde la experiencia. La expresión es crucial para la política porque nos permite compartir nuestras experiencias y construir una comprensión compartida de los problemas políticos. De esta manera, al comprender cómo la experiencia es construida y compartida, podemos entender mejor cómo las personas se relacionan con la política y cómo se desarrollan las luchas políticas.

La ruta por la cual el autor expone su argumento es una secuencia conceptual desde la cual explicará la expresión (capítulo 1), lo subjetivo (capítulo 2 y 5), lo trascendental (capítulo 4), lo político (capítulo 6) y la lógica de la experiencia (conclusión). Para el capítulo 3, DeRoo mostrará las implicaciones epistemológicas de sentir, para poder completar el cuadro en el cual busca enmarcar a la expresión (y lo expresado) como el material con el cual se trabajará para llegar a la lógica política de la experiencia.

Como punto de partida, a través de explicar la expresividad desde la fenomenología, el autor expone cómo es el carácter generativo de ésta. Dado que la expresividad está estrechamente relacionada con la intencionalidad en los actos de comunicación, es decir, cómo transmitimos lo que pretendemos comunicar, surge una dinámica en la que el contenido transmitido entre la expresión inicial, lo que se dice y lo que se entiende de esa expresión, está influenciado por las intenciones de dos participantes: tanto el emisor del mensaje como el receptor que lo interpreta. En este contexto, el proceso de dar forma al contenido de una expresión lleva consigo una subjetividad autorreflexiva que se adapta mientras interpreta lo que se ha expresado.

Dentro de la tradición fenomenológica, DeRoo explica: "todas las descripciones fenomenológicas son ya expresivas políticamente, debido a que cualquier cosa que sea relativa a la experiencia humana no se puede separar de las circunstancias empíricas" (13). Como la expresión inicia en estas circunstancias, y es transformada la manera en la que nos expresamos, buscamos colectivamente entendernos y llegar a acuerdos. Si se entiende que, como colectividad de individuos, estamos buscando un acuerdo, y estamos ante condiciones en el mundo que no son las adecuadas para las personas, se generan luchas políticas para tener las condiciones esperadas por la misma colectividad. DeRoo menciona algunas de estas luchas actuales como el feminismo o las luchas por el reconocimiento epistémico del sur global.

A partir de la propuesta del libro se formula una vertiente práctica de la fenomenología, ya que tenemos un movimiento retroalimentativo y acumulativo de lo social y lo político modificando directamente a la percepción sobre el mundo. Esta última misma modifica la subjetividad y, así, cambia la manera en la que se entiende el mundo y cómo nos expresamos sobre él desde el discurso, tanto en lo que expresamos como la manera en la cual lo expresamos. Al mismo tiempo que modifica el discurso, lo expresado, y la forma del discurso, la expresión cambia en un ciclo que el autor denomina como autopoiético, que puede ser entendido como generador de sí mismo.

Es importante hacer énfasis en que, según el autor, no podemos tomar al cuerpo como el único principio desde el cual obtenemos la expe-

riencia del mundo, ya que se puede colar de contrabando la distinción sujeto-objeto (50). En esta distinción, sujeto y objeto son independientes uno del otro, y únicamente el sujeto es capaz de percibir al objeto. Esta distinción dualista entra en conflicto con la propuesta fenomenológica del autor, ya que un objeto distinto del sujeto no cabe dentro de la concatenación de lo expresado y lo sensible si no es posible compartir y compartirse con ese mismo objeto en la expresividad. La implicación de que el objeto no pueda modificar o estar en contacto con el sujeto sería un sujeto que cree estar más allá de las circunstancias particulares del mundo, y podría experimentar al mundo, a los objetos o a las demás personas desde la falta de un contexto común o una interpretación de las condiciones históricas, económicas, sociales de los otros y de cómo está la misma experiencia conformada.

El sujeto está constituido por una fuerza política dentro del marco de la experiencia. La experiencia puede ser compartida, ya sea a través de la sensibilidad, como individuos sintientes constituidos de la misma carne perceptiva, o como individuos expresivos, en donde damos forma a lo expresado a partir de la expresión y lo que asimilamos de lo expresado por los otros. Este intercambio de experiencias de individuo a individuo o entre individuos constituye el principio político.

Esta misma constitución política se hace presente en la expresividad ya que el autor propone a la subjetividad como constitutiva del colectivo o comunidad. Esta comunidad comparte la operatividad de la expresividad ya que también comparte la formación de subjetividad a partir de su componente fenomenológico.

El origen desde la fenomenología de la asimilación del mundo empieza, según el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, en el cuerpo. Al retomar la explicación sobre la expresividad para dar cabida al sujeto expresivo, DeRoo nos dice: "La expresividad es primaria, no sólo en nuestra relación con los otros […] y con el mundo […], sino también en nuestra relación con nosotros mismos" (60). Para que la experiencia pueda convertirse en el material de lo expresado, es importante que no haya una diferencia ontológica ni epistemológica entre el mundo y nosotros mismos. Como habitamos el mundo en sentido fenomenológico, las experiencias de las

personas están constituidas por los contextos materiales, geográficos, económicos, históricos y sociales. De manera que la comunicación entre las personas depende de la intencionalidad con la que se emita la experiencia personal cifrada en un mensaje y en cómo la recepción de ese mensaje corresponderá a la intención comunicativa del receptor.

Uno de los peligros de concebir que la comunidad es un conjunto de sujetos con voluntades individuales, y no pensarla como un principio desde el cual se generan la sociabilidad y la comunidad, es creer que la voluntad individual es trascendental y por tanto ella misma se podría configurar como independiente al mundo, o incluso ajena a los vaivenes de las actualizaciones de sentido.

DeRoo empleará el concepto husserliano de *epoché*, suspender el juicio sobre la existencia del fenómeno experienciado, para afirmar que a partir del análisis de la experiencia fenoménica se está tratando ya con experiencias desde la subjetividad al mismo tiempo que con subjetividades. De esta manera, lo experiencial no puede entenderse sin la experiencia y la experiencia sin lo experiencial.

A través de la afirmación del cuerpo como el sustrato sensible que informa la percepción y el sentido, se ofrece la posibilidad de escapar del escepticismo. Ya que la subjetividad tiene su génesis en la percepción, dado que es la manera en la que los sentidos realizan la diferenciación entre los estímulos del mundo y las percepciones, pero, gracias a esto mismo, el mundo que percibimos es de la manera en la que lo percibimos. Definitivamente, el mundo puede cambiar y actualizarse, sin embargo, esa misma actualización del mundo yace con la actualización tanto perceptiva como de la intencionalidad propia.

Cuando el autor se dispone a discurrir sobre el sujeto, la reducción fenomenológica y los usos de la fenomenología, se hace énfasis en el carácter necesario de un sujeto que exprese, ya que a lo expresado y a la expresión les hace falta un mecanismo que permita que el contenido de la expresión pueda fungir como expresión misma del mundo y de la subjetividad.

Una de las virtudes del texto es la explícita relación entre la fenomenología y las elaboraciones teóricas de Guilles Deleuze, con especial énfasis en el texto *El Pliegue. Leibniz y el barroco*. Mientras que se puede oponer

la conceptualización desde Deleuze sobre lo político con el despliegue fenomenológico, DeRoo utiliza el puente que existe entre las disposiciones fenomenológicas perceptivas desde Merleau-Ponty y las trabajadas por Deleuze, pues la manera por la cual las mónadas, explicadas en *El Pliegue*, se asemeja a la manera en la que la percepción opera desde *Fenomenología de la Percepción*.

Si se pierde de vista que la lógica propuesta en este texto es una lógica de las sensaciones y la percepción, y no únicamente una lógica predicativa, como las lógicas formales, entonces se viene abajo el proyecto de tanto una lógica fenomenológica como de una lógica óntica de fenomenología encarnada (165).

En la conclusión, el autor redondea los conceptos que desarrolló a lo largo del libro y concluye diciendo que "la fenomenología es tanto necesariamente política como necesaria para la política, pero sólo porque la experiencia en sí misma es necesariamente política como necesaria para la política" (179). Por esto mismo su relación debe estar articulada dentro de la dinámica de la expresividad que funciona dentro de la lógica de la fenomenología.

Si bien la perspectiva de DeRoo ofrece una vía explicativa que ataca desde varios horizontes la problemática de la organización política desde la base fenomenológica de la expresividad, la síntesis de dicho proceso no es evidentemente ontológica, práctica, epistemológica y política como él pretende. El autor hace un llamado a que intentemos articular de estas maneras la dinámica de la expresividad, y coincido con él, especialmente en el ámbito práctico, ya que, si las condiciones del mundo en el que habitamos son generadas ontológicamente por esta lógica epistemológica, la actualización de las condiciones se producirá a través del cambio de prácticas y al mismo tiempo del cambio de sentido que inyectemos en la expresividad. Lo cual responde a los intereses del autor en el querer establecer a la fenomenología como filosofía práctica.

El lector encontrará en la exposición de DeRoo un entramado conceptual cuidadosamente armado. Las explicaciones del autor buscan dar sentido al gran volumen de acercamientos filosóficos a la expresividad, a la acción, a lo político y analizarlos desde la fenomenología.

Me parece un acierto tener esta vista amplia sobre las ramificaciones y los itinerarios posibles de una práctica política que involucre la relación entre subjetividades dentro del contexto actual de la fenomenología, donde existen todavía debates sobre el contenido de los textos fundacionales de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Michael Henri y demás. En el escenario donde las subjetividades se quieran posicionar como radicalmente diferentes una de otras o separadas de manera diametral, las teorías de DeRoo encuentran lo similar de esta aparente disimilitud para estrechar la interacción, el intercambio y el diálogo.

Paola Buedo, *Ethos mental. Bioética para re-pensar la salud mental*, Argentina, Prometeo, 2022, 160 pp. ISBN: 978-987-816-432-8

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

La ética de la salud mental es un área que cobra cada día mayor relevancia. Una de las principales razones para este creciente interés se debe a que los padecimientos mentales afectan a cada vez más gente en el mundo. Según nos dice Paola Buedo, la Organización Mundial de la Salud (OMS) calcula que estos padecimientos afectan a un 25% de la población mundial y representan un 30% de la carga mundial de enfermedad no mortal; entre 1990 y 2013, el número de personas con diagnóstico de depresión o ansiedad aumentó en aproximadamente un 50%. Asimismo, en ese periodo las tasas de suicidio han aumentado en un 60% a nivel mundial (p. 82). Cuando tenemos en cuenta estas alarmantes cifras, y cuando nos enteramos que muchos de esos padecimientos no son abordados o al menos no adecuadamente, llama la atención que la ética de la salud mental no tenga un lugar más relevante dentro de esa disciplina que hoy en día llamamos bioética, en la que se suelen estudiar cuestiones de ética médica, pero sin detenerse en esta subdisciplina. Ciertamente hay muchas preocupaciones en común con la ética médica, pero hay muchas otras que son específicas de esta área de la bioética.

Tal vez la primera cuestión al abordar esta área de la bioética sea una de clasificación: ¿es la ética de la psiquiatría y las psicoterapias una rama de la ética médica? ¿O es más bien una rama de esa área que hoy en día llamamos neuroética? ¿O tal vez caiga en ambas áreas en tanto que tiene que ver con la investigación de fenómenos neurológicos y psiquiátricos, pero también con el tratamiento de pacientes? En todo caso, mucho depende de cómo se vean las áreas de acción de la ética médica y de la neuroética. Es un área de la ética médica en el sentido de que los psiquiatras son mé-

dicos que tratan a pacientes y el modo en que los tratan está regido por las mismas normas que rigen a otras especialidades médicas. Algunos de los mismos problemas que encontramos en otras especialidades los encontramos también en la psiquiatría, por ejemplo, algunos de los problemas tradicionales de la ética médica, como son el consentimiento informado, la confidencialidad en la relación médico-paciente, problemas de asignación de recursos médicos escasos, entre otros. Otro de los problemas que encontramos en la ética de la psiquiatría es tratar de responder a la pregunta ¿cuándo puede un médico tratar a un paciente con una discapacidad mental en contra de su voluntad? Esta pregunta aparece no solo en la psiquiatría, sino en la pediatría y en la ginecología, por mencionar un par de otras especialidades médicas, y tiene que ver con una cuestión central hoy en día en la discusión en ética médica: la autonomía del paciente y su peso frente a la autoridad del médico. Buena parte de la ética de la psiquiatría cae dentro de eso que llamamos ética médica y quienes ejercen la psiquiatría tienen que darse cuenta de que sus acciones tienen una dimensión moral ineludible y que bien pueden recurrir a las teorías disponibles en la ética médica para ayudarse a tomar mejores decisiones morales.

Las disciplinas que abordan la salud mental son diversas y hay que decir que, aunque Buedo se enfoca en la psiquiatría y en psicoterapias clínicas (particularmente el psicoanálisis, las terapias cognitivo-conductuales y las terapias sistémicas), también contempla otro tipo de terapias alternativas (como el enfoque de la salud mental comunitaria, el de la rehabilitación social y el enfoque humanista, entre otros). De hecho, nuestra autora tiende a favorecer este tipo de enfoques alternativos.

Por otro lado, la bioética de la salud mental también forma parte de eso que hoy en día se llama neuroética. La neuroética es una subdisciplina dentro de la bioética que empezó a emerger a fines de la década de 1990 y principios de los 2000. Surgió del trabajo interdisciplinario entre neurólogos, científicos cognitivos, psiquiatras, psicólogos, filósofos y otros en torno a temas que se encuentran en el entrecruce entre las neurociencias y la ética. Un modo que ha propuesto Adina Roskies (2021) –una de las pioneras en el área– para agrupar los problemas que aborda la neuroética es la división entre 1) la ética de las neurociencias (entre

las que se encuentran la psiquiatría y la psicología) y 2) la neurociencia de la ética. En términos generales, bajo el primer rubro se encuentran las cuestiones que tienen que ver con la ética de la investigación en neurociencias, psiquiatría y ciencias cognitivas, así como con la ética en el tratamiento terapéutico de enfermedades mentales –lo que ya entra propiamente en el ámbito de la ética médica–. También tiene que ver con lo que podemos hacer con el cerebro a través de neurotecnologías, que incluyen distintas formas de manipulación neuronal que pueden ir desde el uso de drogas hasta técnicas de mejoramiento cognitivo. Bajo el segundo rubro se encuentra el estudio de los procesos psicológicos y neurológicos que subyacen a nuestro pensamiento y conducta morales. Por ejemplo, las neurociencias han logrado identificar las áreas del cerebro que se activan cuando se hacen juicios morales, se tienen reacciones morales emocionales o cuando se miente. También han contribuido con una perspectiva empírica a la discusión de antiguos problemas filosóficos como el de la libertad de la voluntad y la responsabilidad (no obstante, este segundo rubro no es propiamente un área de la bioética si ésta se entiende en un sentido normativo; sino que, como parte de una explicación científica de lo que sucede en el cerebro, es un área de la ciencia, no de la ética. En todo caso, Buedo no aborda este segundo enfoque; su preocupación se encuentra en el primer rubro.)

La clasificación que aquí presento es un tanto diferente de la clasificación que nos presenta Buedo –que no piensa, por ejemplo, que la bioética de la salud mental forme parte de la ética médica–, pero en realidad esto tiene poca relevancia; los asuntos taxonómicos pueden ser importantes, pero en este caso las diferencias clasificatorias pueden dar paso a cuestiones más importantes. Lo verdaderamente interesante del libro de Buedo es que la bioética, con los diferentes enfoques y herramientas que ha desarrollado, puede ayudar a quienes practican la psiquiatría y las psicoterapias, y a otras personas que trabajan en el campo de la salud mental, a resolver de un modo más ético los problemas a los que se enfrentan cuando se confrontan a padecimientos de salud mental en sus pacientes (aunque aquí habría que tener cuidado y no caer automáticamente, como ciertamente no lo hace Buedo, en la idea de que a

una mayor ética en la conducta de los psiquiatras habrá necesariamente mayores niveles de salud en los pacientes; eso puede ser cierto para algunas teorías bioéticas, pero no para todas, salud y moralidad son dos valores que pueden en ocasiones estar reñidos uno con el otro).

Un tema que entra bajo el rubro de la ética de las neurociencias y de la psiquiatría en particular es el de la distinción entre lo normal y lo patológico y consecuentemente el tema de la definición de la enfermedad mental. La distinción tiene una significación moral porque de ella depende cómo se trate a los pacientes y sus padecimientos. Entre otras cosas, no deja de llamar la atención que con cada edición del Manual de Diagnóstico y Estadística de Trastornos Mentales (DSM, por sus siglas en inglés) de la Asociación Psiquiátrica Estadounidense (APA, por sus siglas en inglés), hayan ido en aumento el número de trastornos mentales: las 102 categorías de diagnóstico que incluía el DSM-I en 1952, pasaron a ser 357 trastornos en 2013, en el DSM-V, y eso no incluye un conjunto de trastornos potenciales que están etiquetados como "condiciones para estudios adicionales" (Cherry, 2023). Esto ha llevado a cuestionamientos respecto de si en 60 años ha aumentado tanto el número de nuevos trastornos mentales, si antes había un subdiagnóstico y ahora hay un sobrediagnóstico, si han cambiado las maneras de conceptualizar y clasificar condiciones mentales –aquí sí importan los asuntos clasificatorios–, o si más bien se debe a un afán, por parte de la disciplina psiquiátrica, de patologizar y medicalizar condiciones que en otro momento eran consideradas normales. Por ejemplo, si antes un niño era distraído, no ponía atención y era muy inquieto y se consideraba que eso era una condición pasajera, hoy en día se dirá que sufre de "trastorno de déficit de atención e hiperactividad" y se buscará medicalizarlo con psicofármarcos como Ritalina. Como parte de este proceso de medicalización Buedo señala que algunos estudios han encontrado que el 69% de quienes participaron en la elaboración del DSM-V tenían algún tipo de vínculo con la industria farmacéutica, un 21% más en relación con el DSM-IV; dentro de ese 69%, "en aquellos grupos de trabajo que definían trastornos que implican un tratamiento farmacológico como intervención de primera línea, el porcentaje [de participación] era mayor: 100% en el grupo de trastornos de

sueño-vigilia y 83% en el panel de trastornos psicóticos" (p. 95). Parece que nos encontramos con un claro caso de conflicto de interés en el modo en que se patologizan –y mercantilizan– muchas condiciones que en otro momento podrían haber sido consideradas como no patológicas.

Algo que vuelve más sospechoso todo este asunto de la vaga línea entre lo normal y lo patológico es que en ocasiones la categorización de una cierta condición como patológica se mezcla con prejuicios morales o incluso con intereses económicos. Por ejemplo, en un artículo publicado en 1851 en el *New Orleans Medical and Surgical Journal* el Dr. Samuel Cartwright describía la enfermedad mental de la drapetomanía, que consistía en una condición que sufrían los esclavos negros manifiesta en su tendencia a escapar de los amos blancos (Hope, 2044, p. 75). Más recientemente, en 1952, el DSM-I clasificaba a la homosexualidad como un trastorno mental, una clasificación que sólo desapareció en 1973 tras los cuestionamientos del movimiento por los derechos de homosexuales y el cambio en el pensamiento moral de la época –la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) de la OMS mantuvo a la homosexualidad en su lista hasta los años 1990–. La clasificación de la homosexualidad como un trastorno mental legitimaba las terapias de conversión sexual utilizadas para modificar la orientación sexual de las personas homosexuales y que ahora se ven como terapias pseudocientíficas que obviamente no "curaban" la homosexualidad –y que sí podían tener efectos negativos en la salud mental de la gente como depresión, ansiedad, uso de drogas o incluso suicidio–. De hecho, este tipo de situaciones dieron origen, en los años 1960, a la antipsiquiatría, un movimiento basado en la idea de que el tratamiento psiquiátrico era frecuentemente más dañino que benéfico y que los diagnósticos psiquiátricos se basaban en criterios muy cuestionables.

Relacionado con la cuestión de la distinción entre lo normal y lo patológico se encuentra el asunto de cómo categorizamos la condición en la que se encuentra el paciente de la psiquiatría y las psicoterapias. Buedo opta por "sufrimiento mental" por sobre "trastorno mental", "enfermedad mental", "insania", "locura" o "alienación". Ella opta por desechar "enfermedad mental" porque la etiología y la fisiopatología son características difíciles de encontrar en los trastornos o sufrimientos mentales; estos son

requisitos establecidos para la definición de una enfermedad (la falta de criterios objetivables facilita que se mezclen prejuicios morales en la caracterización de los trastornos mentales, como en el caso de la homosexualidad). Pero, en contra de lo que dice Buedo, me pregunto si no deberíamos optar por "trastorno" por sobre "sufrimiento" por varias razones: la primera, que puede resultar trivial, es porque es la que utiliza la APA en el DSM y que establece criterios más o menos precisos para hacer diagnósticos. Por otro lado, Buedo opta por "sufrimiento" porque hace referencia a percepciones subjetivas no necesariamente acompañadas de signos o síntomas objetivables. Sin embargo, uno no puede dejar de preguntarse si no es también posible que alguien presente síntomas objetivables sin que se percate de ellos; pienso en el caso de un Alzheimer avanzado en el que la persona ni siquiera tiene la capacidad de experimentar sufrimiento. Tal vez no sería posible que habláramos de sufrimiento en ese caso, aunque hay un claro trastorno mental. Algo similar puede decirse de la esquizofrenia: mucha gente con este trastorno no tiene conciencia de su propia condición, a pesar de que hay signos objetivos para hacer el diagnóstico.

Una de las partes más interesantes del libro de Buedo se encuentra en su propuesta de introducir conceptos provenientes de la ética feminista para el análisis de los trastornos mentales. La propuesta concreta es la de introducir el concepto de autonomía relacional, frente al modo tradicional de entender la autonomía, es decir, un modo individualista en el que el agente autónomo decide y actúa sobre la base de razones que considera propias y que no son producto de fuerzas externas manipuladoras. La autonomía relacional, en cambio, toma en consideración los factores sociales en los que se encuentra la agente: "la interdependencia en las relaciones sociales pasa a ser condición de posibilidad de la autonomía. La autonomía relacional nos permite poner en valor aquellas condiciones que favorecen el proceso de toma de decisiones e identificar las que la lesionan, para poder trabajar sobre tales condiciones, aumentando las posibilidades de decidir autónomamente y fortaleciendo la agencia moral" (p. 36). Esta, me parece, es una aportación importante, pues ayuda a cambiar el enfoque individualista de la salud mental al enfatizar la idea de que la salud es un proceso social, o fuertemente influida por el con-

texto social, y que cualquier psicoterapia encaminada a alcanzarla debe considerar este aspecto social. Los modelos de atención alternativos que acompañan esta propuesta favorecida por Buedo tendrían que incorporar el contexto social, priorizando vínculos sociales o promoviendo que las personas de la comunidad se cuiden entre sí. No basta entonces con que la psiquiatría y la diversidad de psicoterapias tomen en cuenta simplemente la sintomatología del paciente, sino que deben –donde este *deben* tendría que entenderse en un sentido moral– tomar en cuenta los aspectos relacionales y sociales en que se dan trastornos mentales específicos.

Buedo enfatiza mucho este aspecto –llamémoslo *horizontal*– de la autonomía en el que ésta debe verse no como un fenómeno individual, sino como parte de un entramado de relaciones sociales; pero quisiera llamar la atención a otro aspecto de la autonomía que yo llamaría *vertical*, pero que no está igualmente desarrollado en el libro. La autonomía no es una cuestión binaria, que se tiene o no se tiene, o que se adquiere cuando cumplimos la mayoría de edad, la autonomía es una cuestión de grados, que se va adquiriendo poco a poco conforme vamos madurando, pero que también se pierde poco a poco conforme vamos envejeciendo o cuando desarrollamos algún trastorno mental que va afectando nuestra capacidad para decidir y actuar sobre la base de las razones que consideramos como propias, pero que también afecta nuestras relaciones personales. Creo que ese es un aspecto de la autonomía que Buedo deja un poco de lado para enfatizar el aspecto horizontal, es decir, el relacional. Sin embargo, creo que nos ayuda uno tanto como el otro para entender la autonomía, la salud mental y, por consiguiente, los tratamientos terapéuticos encaminados a tratar trastornos mentales.

Junto con el concepto de autonomía, Buedo introduce la idea de capas de vulnerabilidad, originalmente desarrollada por Florencia Luna –autora de un prólogo al libro–, según la cual la vulnerabilidad debe entenderse a través de la metáfora de las capas. La vulnerabilidad se refiere a la situación en que individuos o poblaciones necesitan de una protección especial. Según la metáfora de las capas, una persona puede encontrarse bajo distintas formas de vulnerabilidad (por su sexo, su edad, su condición económica, su grupo étnico, sus patologías o discapacidades,

etc.) y lo que añade Buedo es que cada una de estas capas tendrá incidencia en el ejercicio de su autonomía. Tomar en cuenta estos factores debería servir para dar un tratamiento adecuado a las personas con trastornos mentales, ahí reside la importancia de estos conceptos provenientes de la bioética para el tratamiento psiquiátrico y psicoterapéutico.

Ethos mental de Paola Buedo es un libro que, como dice el subtítulo, nos invita a "re-pensar" el tema de la salud mental y a darnos cuenta de que no solamente estamos frente a un asunto médico, sino también frente a un asunto moral, que requiere de un análisis bioético. Hay muchos elementos relevantes en el libro –más de los que he podido presentar aquí–, y con ello la autora ha hecho una contribución importante que le agradecemos todos aquellos a quienes nos interesa la bioética y la salud mental.

Referencias

Roskies, A., "Neuroethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/neuroethics/, 2021.

Cherry, K., Diagnostic and Statistical Manual (DSM) Overview, Verywellmind, 14 de marzo de 2023, disponible en: https://www.verywellmind.com/the-diagnostic-and-statistical-manual-dsm-2795758. Fecha de acceso: 20 de junio de 2023.

Hope, T., *Medical Ethics. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Colaboradores

Sobre las autoras y autores

Luciano Concheiro San Vicente

Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y maestro (MPhil) en Modern Society and Global Transformations (Sociología) por la Universidad de Cambridge, Reino Unido. Trabaja como investigador en la Unidad de Investigaciones sobre Representaciones Culturales y Sociales de la UNAM y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Es autor de *Marxismo neotropical: variaciones latinoamericanas sobre los medios de producción* (2023) y de *Contra el tiempo: filosofía práctica del instante* (2016), el cual fue finalista del premio Anagrama de Ensayo 2016. Además, es autor de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas. El eje principal de sus investigaciones es la historia intelectual y la historia de las publicaciones periódicas.

Alberto González Soto

Profesor Investigador en la Universidad del Mar, Campus Puerto Ángel, Oaxaca. Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM con la tesis *Calibán, para un desentrañamiento conceptual e histórico*. Licenciado en Filosofía por la BUAP con la tesis *El concepto de "anormal" en la obra de Michel Foucault*. Su área de investigación está relacionada con la epistemología y la cultura. Sus investigaciones más recientes son "Un acercamiento a la filosofía antropológica de Sartre", en González S. *et al*. 2022; "El problema del infierno y los otros. Jean Paul Sartre frente a la pandemia", en *Revista Ciencia y Mar*, Vol. 27, No. 79, 2023.

Virginia López Domínguez

Estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Complutense de Madrid, donde se doctoró y fue profesora 30 años. Especialista en idealismo y romanticismo alemán, publicó ensayos como *La concepción fichteana del amor* (premiado en Argentina en 1981), además de numerosos artículos en revistas filosóficas europeas y americanas. Traductora de Herder, Fichte y Schelling. Autora de novelas, libros de cuentos y poemarios. Sus ensayos *Mirando de frente al islam* y *Madres* tratan temas de género. En los últimos años ha sido investigadora invitada en la Universidades de Harvard, Oxford y Freiburg. Profesora Visitante en la UNAM, en la Universidad Michoacana, la de Guadalajara (México) y la de Buenos Aires. Algunas de sus obras recientes son: *Compañeros de viaje*; *Cuando lo infinito asoma desde el abismo* y *Fichte o el Yo encarnado en un mundo intersubjetivo* (UNAM/RAGIF, 2023). https://virginialopezdominguez.com

Hugo Martínez García

Realizó la licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. En la misma casa de estudios cursó maestría y doctorado, ambos en Filosofía. Ha publicado algunos artículos dedicados al quehacer fenomenológico de Emmanuel Levinas, y al análisis del sujeto intercultural. Sus áreas de investigación son problemas de la conciencia, interculturalidad, neoliberalismo y biopolítica. Actualmente realiza una estancia de investigación postdoctoral en la Universidad de Guanajuato.

Nicolás Perrone

Profesor de grado universitario en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Actualmente es doctorando en Filosofía por la misma institución y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), donde desarrolla investigaciones sobre la obra de Gilles Deleuze y el teatro, como así también sobre las relaciones entre cuerpo, imagen y performatividad. Asimismo, participa en proyectos de investigación de vinculación institucional sobre giros epistémicos del siglo XX, cuerpos, afectos, lenguaje, imágenes y performatividad. Se desempeña como docente de la Universidad de Congreso en la ciudad de Mendoza, en las cátedras de Filosofía Contemporánea y Epistemología. También es actor y participa en la compañía mendocina Los Toritos desde el año 2005. Ha puesto en escena numerosas obras y participado de laboratorios y gestión de espacios culturales.

Sebastián Perlin Vital Ayala

Es licenciado en Filosofía por la Universidad Panamericana y maestrante en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, en la línea de Filosofía de la Ciencia y el Lenguaje. Sus temas de investigación son la fenomenología, la ontología social, la filosofía de las ciencias sociales, y los supuestos filosóficos y sociológicos de la corrupción y de las políticas de transparencia y rendición de cuentas en México. Cuenta con experiencia en el servicio público, en el Instituto Nacional de Transparencia y en la Auditoría Superior del Estado de Hidalgo. Es integrante del Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental desde hace más de diez años.

Lineamientos

Normas editoriales

Política de secciones

Artículos

Esta sección reúne investigaciones originales en cualquier área o tradición filosófica. Los textos recibidos:

- Serán evaluados mediante el **Proceso de evaluación por pares**.
- No deben contener información que permita identificar a las autoras o autores, incluyendo el cuerpo del texto, las notas y las referencias.
- Llevarán título en español y en inglés. Se sugiere limitar la extensión del título a un máximo de 14 palabras/100 caracteres.
- Incluirán resumen en español y *abstract* en inglés, con extensión máxima de 200 palabras en cada idioma.
- Listarán de tres a cinco palabras clave en español y *keywords* correspondientes en inglés, no mencionadas en el título.
- Deberán tener una extensión de aproximadamente 6000 a 12000 palabras, sin incluir resúmenes o referencias.
- Utilizarán el formato de citación APA o el formato de citación Chicago. Es responsabilidad de los/as autores/as entregar su lista de referencias siguiendo rigurosamente alguno de los dos formatos, agregando al final de cada entrada el Identificador de Objeto Digital (DOI) cuando éste exista.

Una vez aceptado un artículo para publicación, se solicitará a su autor/a que remita un resumen curricular de 150 palabras aproximadamente.

Dossier

Los dossiers reúnen artículos de investigación bajo una temática propuesta por editores/as invitados/as. Aplican las mismas normas que para la sección de Artículos.

Notas
Este espacio da cabida a aportes de alto interés y valor académico con una extensión menor a 6000 palabras. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

Traducciones
Se publicarán traducciones de textos filosóficos de los cuales no exista una versión adecuada en español. Será necesario contar con los permisos de publicación por escrito tanto del/de la autor/a como del editor de la versión original. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

Testimonios
Relaciones de experiencias sobresalientes que traten de asuntos filosóficos o de las humanidades. Su extensión máxima será de 12000 palabras.

Entrevistas
Las colaboraciones deberán indicar el nombre del/de la entrevistador/a y del/de la entrevistado/a, el/la cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades.

Conmemoraciones
Sección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos/as destacados/as, o el aniversario de obras influyentes en la historia de la disciplina.

In memóriam
Espacio dedicado a personas recientemente fallecidas que han dejado un legado importante en las humanidades. Su extensión será de 1500 a 3000 palabras.

Reseñas
Las reseñas serán revisiones críticas de libros de reciente publicación (de preferencia durante los últimos cinco años) vinculados con la filosofía y

las humanidades. Los textos señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado. El encabezado de las reseñas seguirá los siguientes lineamientos:

- Nombres y apellidos del/de la autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), país de edición, editorial, año de publicación, número total de páginas. ISBN.
- Nombre del/de la reseñista y (en su caso) adscripción.

Las reseñas no llevarán más título que el del propio libro y tendrán una extensión de 1500 a 3000 palabras. El equipo editorial de *Devenires* decidirá sobre la publicación de las reseñas recibidas.

Proceso de evaluación por pares y formato de dictamen

1. Los artículos de investigación serán considerados como publicables únicamente cuando hayan sido valorados positivamente por al menos dos árbitros.
2. El arbitraje se efectuará mediante el sistema de dictamen doble ciego. Bajo este sistema, los/as dictaminadores/as desconocen la identidad de los/as autores/as, y viceversa.
3. Los/as dictaminadores/as son académicos/as especializados/as en cada tema, de diversas instituciones nacionales e internacionales.
4. Los/as dictaminadores/as completarán un **formato de dictamen** con los siguientes campos:

- **Calidad de la argumentación**
- **Adecuación de la bibliografía citada**
- **Breve juicio crítico**
- **Consideración respecto de la originalidad de la aportación**
- **Sugerencias sobre las modificaciones del manuscrito**

5. La decisión editorial puede ser:

- **Publicable en su versión actual sin modificaciones**. Esto se decidirá únicamente para textos que no contengan más que errores subsanables en el proceso editorial.
- **Publicable, con recomendación al/a la autor/a de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen**. Se tomará esta decisión cuando se considere que el texto podría mejorarse mediante explicaciones, cambios menores, correcciones en las referencias, etc.
- **Necesita revisiones para ser publicable**. Esta decisión editorial se tomará cuando los cambios o correcciones señalados por los/as dictaminadores/as atañan a problemas estructurales, argumentativos, expositivos, teóricos, etc., que hagan necesario someter el texto a un nuevo proceso de dictamen.
- **No publicable**.

6. Fases del proceso editorial

(i) Se recibe la contribución a través de la plataforma OJS de *Devenires*.
(ii) Se revisa que la contribución esté en cumplimiento de lo estipulado en la **Política de secciones** y los **Principios editoriales** (2-3 semanas).
(iiia) Si la contribución es un artículo de investigación, se remite a por lo menos dos árbitros externos. (El periodo de dictamen tarda en promedio 16 semanas).
(iiib) Si la contribución es una nota, traducción, testimonio, entrevista, conmemoración, obituario o reseña, se revisa por al menos dos miembros del Comité editorial. (El periodo de revisión tarda en promedio 8 semanas).
(iv) La duración total del proceso editorial es en general inferior a seis meses.

7. *Devenires* se reserva el derecho de publicar o no los textos recibidos apegándose a sus normas editoriales.

Principios editoriales

1. El Comité editorial de *Devenires* se guía por los siguientes principios:

   - Las colaboraciones enviadas a *Devenires* se consideran únicamente a partir de los méritos académicos de cada texto.
   - La responsabilidad de aceptar o rechazar un texto recae en el Comité editorial, con base en los dictámenes correspondientes.
   - En ningún caso se darán a conocer los nombres de los/as dictaminadores/as de los artículos.

2. Los/as dictaminadores/as deben hacer saber a *Devenires* si no están calificados/as para revisar una colaboración o si existe algún conflicto de interés. Al momento de aceptar dictaminar un texto contraen las siguientes obligaciones:

   - Evaluar de manera objetiva los textos y llenar con sinceridad el formato de dictamen.
   - Cumplir con los plazos asignados por *Devenires* en cada caso.
   - Emitir una evaluación razonada apoyada en su conocimiento de la materia.
   - Explicar con claridad su evaluación para que el equipo editorial y el/la/los/las autor/a/es/as entiendan el porqué de sus comentarios.
   - Tratar las colaboraciones de manera confidencial. No utilizar información, argumentos o ideas contenidas en las colaboraciones que dictaminan sin el consentimiento del/de la/de los/de las autor/a/es/as.

3. Los/as autores/as se comprometen a lo siguiente:

   - Seguir los lineamientos establecidos en la **Política de secciones**.
   - Confirmar que sus contribuciones son resultado de su propia investigación, originales, inéditas, y que aportan al área del conocimiento en la que se circunscriben.

- Si el trabajo se apoya en investigaciones propias anteriores, deberán incluirse las referencias.
- Someter a evaluación textos en versión definitiva.
- No postular su texto de manera paralela para publicación en ningún otro medio impreso o electrónico.
- Hacer constar en su trabajo, con el uso adecuado de citas y de un aparato bibliográfico, las fuentes utilizadas en su investigación.
- Las imágenes, en caso de que las hubiere, cuentan con el crédito correspondiente y con la autorización por parte del/de la detentor/a de sus derechos, si estuvieren restringidos.
- Hacerse responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de toda responsabilidad a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Estar al tanto de que el resultado del proceso de dictaminación es inapelable.

Detección de plagio

Los/as autores/as son responsables del contenido de sus colaboraciones; al someterlas a *Devenires* deben confirmar que son originales, inéditas y resultado de su propia investigación.

Para prevenir el plagio y el autoplagio, los textos recibidos son analizados automáticamente mediante software especializado, además de ser revisados por el equipo editorial.

Todo manuscrito que presente evidencia de plagio o autoplagio será descartado. Si se detecta alguna irregularidad en un texto publicado, solicitamos atentamente que sea reportada al/a la editor/a responsable.

Derechos de autor

Licencia de publicación

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura es editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0).

Política de acceso abierto

Devenires proporciona acceso abierto, gratuito e inmediato a su contenido. Los textos publicados pueden utilizarse con fines académicos, educativos, humanísticos o científicos, siempre y cuando se atribuya adecuadamente su procedencia. Se prohíbe la reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación para fines comerciales.

Devenires no cobra cargo alguno por el procesamiento de las contribuciones que recibe.

Devenires es completamente financiada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía y del Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Política de derechos de autor

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura reconoce el derecho moral de los/as autores/as sobre sus escritos, así como la titularidad del derecho patrimonial, el cual es cedido a la institución editora, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Una vez aceptado un trabajo y publicado en línea, los/as autores/as pueden difundirlo a través de cualquier medio electrónico o impreso y hacerlo disponible en repositorios públicos y páginas web personales, entre otros, siempre y cuando citen la publicación original y, cuando sea posible, proporcionen un enlace directo a la publicación en la plataforma digital de *Devenires*.

Devenires permite la reedición parcial o total de una contribución publicada en sus páginas, a condición de que se cumpla con lo siguiente:

1. La reproducción sea gratuita y publicada sin fines de lucro.
2. No se introduzcan modificaciones al texto original.
3. En la reedición se explicite que el texto ha sido publicado originalmente en *Devenires* y se agregue la referencia completa.
4. Se obtenga autorización previa por parte del/de la autor/a y del editor/a responsable de *Devenires*. Las solicitudes para reproducir trabajos originalmente publicados en *Devenires* pueden enviarse por correo electrónico al/a la editor/a responsable. Favor de indicar la referencia completa del material que se desea utilizar (volumen, número, año, autor/a, título, número de páginas), así como el uso que se pretende dar al material.

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Dra. Yarabí Ávila González
Rectora

Dr. Javier Cervantes Rodríguez
Secretario General

Dr. Antonio Ramos Paz
Secretario Académico

Dr. Edgar Martínez Altamirano
Secretario Administrativo

Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez
Secretario de Difusión Cultural y Extensión Universitaria

Dr. Jesús Campos García
Coordinador de la Investigación Científica

Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña"

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Directora

Dra. Karla Teresa Piña Martínez
Secretaria Académica

Dra. Ariadna Medina del Valle
Secretaria Administrativa

Dr. Adán Pando Moreno
Coordinador del Programa Institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura

Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"

Dr. Carlos González Di Pierro
Director

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
Jefe de la División de Estudios de Posgrado de Filosofía

Conocer para crear

49 | Año XXV
Enero-Junio 2024

DEVENIRES
Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura

Se terminó de imprimir en Morelia,
Michoacán, el 15 de abril de 2024
con un tiraje de 50 ejemplares.