
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año XII, No. 23, Enero 2011, ISSN 1665-3319
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista Devenires on-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Mauricio Coronado Martínez
Alberto Cortez Rodríguez
Eduardo González Di Pierro
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Marina López López
Elena María Mejía
Fernanda Navarro Solares
Eduardo Pellejero
Víctor Manuel Pineda
Ana Cristina Ramírez
Mario Teodoro Ramírez Cobián

DEVENIRES

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez
Directores: Rosario Herrera Guido y Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Editora: Gabriela Soto Jiménez
Asistentes Editoriales: Olga Santana Ramos y Sergio Hilario González

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, e-mail filos@jupiter.umich.mx, publicaciones.filos.umich@gmail.com Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$180.00; en el extranjero: 25 dólares.

Comité Asesor Nacional

LUIS VILLORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XII, No. 23, ENERO 2011

Índice

Artículos

- La realidad transfigurada* 7
LUIS VILORRO
- Un comentario a la realidad transfigurada de Luis Villoro* 12
JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO
- Ironía y Geometría. Spinoza y los románticos* 17
VÍCTOR MANUEL PINEDA
- La poética de la historia del primer romanticismo alemán* 35
EMILIANO MENDOZA SOLÍS
- Octavio Paz: en el laberinto de experiencias (post-) coloniales* 60
OLIVER KOZLAREK

Dossier: Fenomenología

“Parentesco extraño”: Merleau-Ponty sobre la relación humano-animal 83
TED TOADVINE

Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein: reflexiones fenomenológicas sobre el tiempo 105
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

Gegebenheit y donation: dos modos de la dación fenomenológica. La crítica de Marion a Husserl. Coincidencias y divergencias 123
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Jean-Luc Marion entre filosofía y teología 134
NICOLA REALI

Reseñas

Julio Martín Quesada, *Heidegger de camino al holocausto* 145
POR VÍCTOR GONZÁLEZ OSORNO

Anthony Stanton, (Editor), *Octavio Paz: entre poética y política* 156
POR MARGARITA GUEORGUEVA

Mario Teodoro Ramírez, *La Razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro* 169
POR GABRIEL VARGAS LOZANO

Resúmenes - Abstracts 175

Colaboradores 185

Artículos

LA REALIDAD TRANSFIGURADA

Luis Villoro

Universidad Nacional Autónoma de México

La novela *El Quijote* habla de una realidad ilusoria, como la de los sueños, creada por la imaginación. Todo se transforma, todo tiene otra traza. Es una ilusión imaginaria. Todo es otro de lo que parece. Aunque todo es real, es una realidad transfigurada. Es la misma pero imaginaria. Se abre entonces a un: existe, sin duda, una realidad empírica, la de todos los días, pero frente a ella se abre otra realidad que presenta una figura distinta: es *una realidad transfigurada*.

Todo no deja de tener al mismo tiempo su propia realidad empírica y es una realidad otra. Así, Aldonza Lorenzo, la campesina, es Dulcinea del Toboso, la dama soñada por el Quijote, sin dejar de ser ella misma.

Todo es lo otro de lo real, sin embargo, no es lo falso. No es un engaño. Es la misma realidad con una forma otra, elevada a un nivel superior: el nivel del valor. Es lo más deseable, lo que es más difícil, lo que habría que luchar por alcanzar. Esto es por lo que combate el caballero andante.

En la novela de Cervantes lo otro se expresa también en el arte. Tomemos un ejemplo: el de la verdadera poesía. La poesía es un ejemplo de lo otro en el lenguaje. ¿No es la verdadera poesía una transfiguración de la realidad empírica?

Podríamos tomar un ejemplo actual en la obra de Octavio Paz. En el lenguaje discursivo se nombra lo que empíricamente existe, lo que se ve.

Si desea designar un simple dato de percepción, puede decir tal vez: “en el centro de la semiesfera celeste se ve un disco luminoso de color amarillo claro”. Pero un poeta, refiriéndose al mismo fenómeno, dirá:

*Coronado de sí, el día extiende sus plumas
¡Alto grito amarillo, caliente surtidor
en el centro de un cielo imparcial y benéfico!*¹

El mismo fenómeno es, a la vez, un astro en determinada posición en el horizonte y un “alto grito amarillo” en un “cielo imparcial y benéfico”. El lenguaje ha transfigurado la realidad en otra realidad poética, a la vez imaginada. ¿No es eso también lo que sucede en el Quijote?

Lleguemos pues, por fin, a la novela de Cervantes. En ella, el mundo entero, como en la poesía, es lo otro sin dejar de ser él mismo. Es lo mismo pero elevado, sublimado, a lo que tiene un valor superior. Es la misma realidad pero con otra figura. Con la poesía se expresa en el lenguaje, con la pintura con los matices y las formas en el claroscuro, con la prosa se manifiesta en la novela. De eso es de lo que habla Cervantes.

Porque la transfiguración puede expresarse en todo. En el espacio y en el tiempo. En el espacio, con los viajes en el Mediterráneo (de los que supo Cervantes); en el tiempo, con el viaje a la utopía. Del viaje en el tiempo, nos habla Cervantes, entre el pasado y el futuro, con la utopía. En el pasado se dio una antigua edad de oro, en la que no había posesión individual, no había distinción del “tuyo y del mío”.

Dice el Quijote: “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, —que en nuestra edad de hierro tanto se estima—, se alcanzara en aquella sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabra de tuyo y mío. Eran en aquella edad todas las cosas comunes.”

Porque el camino hacia la posible realización de la utopía se abre al realizar ciertas acciones en la sociedad, dirigidas por ciertos valores superiores como la libertad y la justicia. La realización de estos valores tiene sus contrarios en la injusticia y la pobreza.

“Porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y la naturaleza hizo libres. Cuánto más, señores, —añadió el Quijote— que esos pobres no han cometido nada contra vosotros. Allá se lo haya cada uno con su pecado. Dios hay en el cielo, pero no descuida de castigar al malo ni de premiar al bueno, y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres, no yéndoles nada en ello.”

Junto a la libertad y la justicia hay también la realización de otros valores. Ante todo, en el lenguaje, la poesía.

La poesía es el arte del lenguaje que no es mayor que el de la naturaleza. Ella transforma a la naturaleza perfeccionándola.

Pero en este mundo hay de hecho una inversión en la realización de los valores de libertad y de justicia. Igual que sucede con la belleza, a lo que sólo se opondría la necesidad.

La novela del Quijote habla, en general, en el fondo, de la posibilidad de otra realidad que no se manifiesta solo mediante el intelecto sino en medio de la emoción y la ilusión. Todo puede ser diferente y aún contrario a lo que parece ser. Pero entonces surgen las preguntas decisivas ¿cuál es la distinción entre la realidad y la ilusión? ¿No es todo una ilusión, un engaño? Dulcinea, es, en realidad, Aldonza Lorenzo; en la ilusión es, en cambio, la mujer más hermosa; al igual que los molinos de viento son gigantes en la imaginación y una manada de ovejas es un ejército en combate.

Todo, en la realidad es un engaño. ¿No nos recuerda esto a la tradición de una metafísica distinta a la occidental?

Si todo es en realidad un engaño, una ilusión ¿qué hacer? sólo habría una actitud: primero cobrar conciencia del engaño para poder superarlo. Luego, postular una realidad contraria, imaginada, pero superior, como un gigante —en la novela de Cervantes— es superior en fuerza y una doncella más hermosa en belleza.

Vencer el engaño es una manera de superarlo, postulando una realidad superior imaginada.

En toda la novela de Cervantes late una idea, sin ser expresada claramente: la realidad es un engaño que hay que superar. No oponiéndole otra realidad puramente imaginaria, sino

buscando un camino para que se abra la posibilidad de *otra* realidad imaginada que es superior a la existente.

Esto implica una actitud, una acción que trate de abrir un camino para alcanzar otra realidad superior en valores; comprobar entonces el engaño para poder superarlo. ¿No nos señala entonces un camino hacia un mundo ideal donde ya no habría mentiras? Apunta entonces, sin decirlo expresamente, hacia el camino para otra realidad superior a la de los valores. Esa realidad *otra* hay que alcanzarla. Pero tiene una condición: la libertad.

“La libertad, Sancho, es uno de los preciosos dones que los hombres recibieron de los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra y que el mar encubre; por la libertad así que por la honra se puede aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede advenir a los hombres”.

Así, la libertad es la condición de posibilidad para poder alcanzar los valores superiores.

“Aunque los atributos de Dios son todos iguales, más resplandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia.

Si acaso doblares la vara de la justicia no sea con el peso de una dádiva sino el de la misericordia.

El mayor contrario que el amor tiene es el hambre y la continua necesidad, porque el amor es todo alegría, regocijo y contento, y más cuando el amante está en posesión de la cosa amada; contra él pues son enemigos opuestos la necesidad y la pobreza”.

Así vivió y así murió Alonso Quijano el bueno, que llevó el nombre de don Quijote de la Mancha. Sus hazañas fueron escritas después de su muerte por el moro Cide Hamete.

Sus hazañas como caballero andante aún las recordamos. Las recuerda también el que fue su escudero, Sancho Panza, quien le insta con estas palabras a volver a sus aventuras de caballero andante:

«Mire, no sea perezoso, sino levántese de esa cama y volvamos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertado. Quizas detrás de alguna mata hallaremos a la señora Dulcinea desencantada, que no haya

más que ver. Si es que se muere de pesar por verse vencido, écheme a mí la culpa, diciendo que por haber yo cinchado mal a Rocinante le derrumbaron, cuanto más que vuestra merced habrá visto en sus libros de caballería es cosa ordinaria derribarse unos caballeros a otros y el que es vencido hoy ser vencedor mañana.»

Tiene razón Sancho Panza. Porque las hazañas del caballero andante no terminan con su muerte. Quedarán escritas en la memoria de los que supimos de sus hazañas esperando su despertar.

UN COMENTARIO A *LA REALIDAD* *TRANSFIGURADA* DE LUIS VILLORO

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

En el artículo que abre este número de *Devenires*, el maestro Luis Villoro aborda un aspecto de la célebre novela de Miguel de Cervantes, aquel que tiene que ver con la relación entre la realidad y la creación poética. Espero no falsear su idea central, en último término el lector puede releer su texto, si la condenso de esta forma: la realidad imaginada por la novela —o la poesía— es una realidad transfigurada, no falsa, que se manifiesta por medio de la emoción y la ilusión y que, señalando que lo que se da en llamar la realidad es un engaño, la vence superándola y creando una realidad superior imaginada.

Sin ánimo de entrar en polémica, sí quisiera apuntar una razón, no es la única, que pudiera dar cuenta de la transformación de don Quijote en un hacedor de nuevas realidades a partir de la mostrenca realidad que consigue transfigurar. Sugiero que desempeña un papel de primera importancia en ese proceso el libro, la lectura y el nuevo género literario que anuncia.

El Quijote es un libro hecho de multitud de libros y un libro en el que la referencia a los libros es constante: por su producción misma, tal como ocurre con la visita de don Quijote a una imprenta en Barcelona de donde

sale airado el Caballero porque se encuentra con una edición apócrifa de la Primera Parte de su historia; por su presencia a lo largo de la novela, ahí está el escrutinio del cura y del barbero de la biblioteca de don Quijote, la alusión a los libros que tiene en su casa el caballero del Verde Gabán, la lectura hecha por el cura, en la venta, del cuento “El curioso impertinente”; por la serie de géneros literarios que se dan cita en él, pues nos encontramos con novelas pastoriles y relatos de asunto morisco, con el género epistolar y varios discursos inspirados en la preceptiva de la oratoria, con escenas teatrales y pasajes de sabor picaresco; por el hecho mismo, ya mencionado, de que don Quijote y Sancho sepan, en la Segunda Parte, que sus aventuras ya están impresas y corren de mercado en mercado, incluso de que hay una parte apócrifa y traicionera que circula falseando su historia, es decir, que en varios pasajes de esta Parte, la Primera –impresa diez años antes– será aludida, alabada, criticada y comentada por los mismos seres de la ficción; ¿para qué continuar?, el propio protagonista no se entiende sin la existencia del libro, leyendo pasajes como “la razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura”, se devanaba los sesos, intentando desentrañar el sentido de tan arcanas razones, y, a la postre, “en resolución, él se enfrascó tanto en su letura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio”.

Y no hay libros sin lectores. Aquí es preciso hacer una aclaración. En primer lugar, se debe resaltar el hecho de que las diferencias sociales no implicaban una diferencia cultural de carácter similar; pues, las élites culturales prestaban atención a la rica literatura oral y los analfabetos no quedaron excluidos de conocer las obras literarias más populares de la época por la lectura en voz alta que de ellas se hacía. De nuevo es en el propio *Quijote* donde nos encontramos con una escena en la que el cura lector tiene suspensos a los huéspedes y al mismo ventero leyendo el cuento citado más arriba. Un ejemplo de la curiosa relación que existía en la época con la escritura nos lo proporcionan las cartas que se intercambian Sancho y su mujer, los dos analfabetos, pero se las arreglan para que se

las escriban y se las lean. De hecho, en numerosas casas de gentes que no sabían leer se encontraban libros.

Veamos cómo leemos. La lectura de un libro exige una especial postura, el libro abierto ya es en sí mismo una metáfora en el sentido de atrapar la atención del lector y, en cierto modo, atraerlo hacia sí de tal forma que la disposición toda del cuerpo está en función de la lectura. El lector queda absorbido físicamente por el libro y está embebido en él. Por otra parte, nos podemos preguntar cómo leía don Quijote. Lo más verosímil es que leyera en silencio, frente a la lectura en voz alta, muy frecuente en la época, incluso cuando se estaba solo; en este sentido, es muy significativa la definición que da Sebastián de Covarrubias del verbo *leer* en su *Tesoro de la lengua castellana o española* publicada en 1611: “es pronunciar con palabras lo que por letras está escrito.” La lectura silenciosa, que duda cabe, provoca una mayor fruición en el lector, cuánto más si esa lectura se lleva a cabo en medio de la noche manchega, a la luz de un candil y con el rumor lejano de un ladrido o un golpe de viento.

El Quijote está considerada como la obra inaugural de un nuevo género literario, la novela. Puesto que la crítica literaria no llega a un acuerdo acerca de la definición de los géneros literarios, e incluso pone en duda la legitimidad de la referencia a los mismos, parece más pertinente no la pregunta de qué es una novela, sino otra de carácter muy distinto que tiene al lector como destinatario: ¿qué les hacen las novelas a sus lectores? Cuando interrumpimos la lectura de una novela o le damos fin, nos parece que salimos de otra vida, que la lectura nos sacó de nuestra propia existencia y nos llevó a la de los personajes con la que aquella nos permitió convivir o, incluso, “entrar” en su mundo, en su vida, en su interior, y, en un movimiento recíproco, también quedamos expuestos a que los personajes y sus conflictos “entren” en nosotros. La novela, en este sentido, nos invade y nos enriquece, multiplica nuestra existencia, nos libera en cierto modo de nosotros mismos y nos permite vivir otras vidas. Por ello, el aviso del *Quijote* es evidente. Perdido en la Mancha, en un lugar cuyo nombre no recuerda su autor, don Quijote, que ve menguada su capacidad de acción, lee para salir de sí mismo y no aburrirse. Como todo lector, sustituye su propia vida, su propia acción, por vidas y acciones de otros,

con los que se identifica. Es decir, quiere ser otro, y el particular anhelo de cada uno por desdoblarse en una persona diferente encuentra su inspiración en los libros a los que uno se entrega.

Las novelas se leen, como ya lo hace don Quijote, en soledad y en silencio; es uno quien se las tiene que ver con la historia que se cuenta, uno quien al leer no tiene más remedio que arriesgar algo en la lectura. El mismo don Quijote nos describe su metamorfosis provocada por la lectura. En diálogo con el canónigo hace explícito qué es capaz de hacer una novela; tras la descripción de un hermoso y fantástico pasaje en el que el caballero relata cómo es posible quedar absorbido por la narración, concluye, “no quiero alargarme más en esto, pues dello se puede colegir que cualquiera parte que se lea de cualquiera historia de caballero andante ha de causar gusto y maravilla a cualquiera que la leyere. Y vuestra merced créame y, como otra vez le he dicho, lea estos libros, y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala. De mi sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos”.

En suma, la facilidad para conseguir libros debido a la extensión de la imprenta, la relativa sencillez de la lectura con la paulatina uniformidad de tipos en la impresión, la posibilidad de comprar libros sin pertenecer a la clase pudiente, una existencia proclive al tedio, una mentalidad que inspirada en las lecturas de los libros de caballería se subleva contra las injusticias sociales, un nuevo género literario capaz de conseguir que quedemos abstraídos de cuanto nos rodea y el hecho mismo de hacerlo en silencio crean una novedosa potencialidad de la lectura, una fruición estética de tal intensidad que en el caso de don Quijote alcanzó la máxima intensidad.

Como afirmaba al comienzo de estas notas, creo que el libro, la manera de leer y la novela como particular género literario, sin pretender reducir a lo dicho el efecto de la fruición estética, sí son importantes para activar esa capacidad de transformar la engañosa realidad en otra realidad que por ser de ficción es más real.

NOTA BIBLIOGRÁFICA. Para la redacción de estas líneas tuve presentes, sobre todo, las siguientes obras: Antonio Feros y Juan Gelabert (dirs.), *España en tiempos del Quijote*, México, Taurus, 2005, Margit Frenk, «Oralidad, escritura, lectura» en *La lengua de Cervantes y el «Quijote»*, un conjunto de estudios contenidos en *Don Quijote de la Mancha*, México, Edición del IV Centenario, 2004, Stephen Gilman, *La novela según Cervantes*, México, F.C.E., 1993 (original en inglés, 1989), Fernando del Paso, *Viaje alrededor de El Quijote*, México, F.C.E., 2004, Martín de Riquer, *Aproximación al Quijote*, Estella, Salvat, 1971 y Gonzalo Torrente Ballester, *El Quijote como juego y otros trabajos críticos*, Barcelona, Destino, 2004 (edición original, 1974).

IRONÍA Y GEOMETRÍA SPINOZA Y LOS ROMÁNTICOS

Víctor Manuel Pineda Santoyo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Las dos heurísticas

Repudiado a todo trance en la parroquia, objeto de cualquier clase de reproches de filósofos profesionales, de teólogos devotos, aficionados a la calumnia y de magistrados de la censura, los románticos alemanes fueron los gestores del súbito descubrimiento de una filosofía acechada por el olvido y la injuria. Entre Colerus—el biógrafo que veía en Baruj Spinoza un “ateo virtuoso”, como si no se pudiese ser concurrentemente ateo y virtuoso— y los románticos, abundan los detractores: Leibniz, Fénelon, Boulainvillier, Bossuet y otros menos conocidos, dilatan una nómina de antagonistas jurados del filósofo. Pero Spinoza sobrevivió a esas y a otras humanidades encolerizadas y, de la noche a la mañana, de ser el réprobo que ganó una excomunión feroz, pasó a residir en el Parnaso que le construyeron sus primeros seguidores. La razón de aquella reivindicación sumaria es que el *index prohibitorum* no es un cementerio de sentencias temerarias sino un archivo que deja vivas las antiguas tentaciones del intelecto: rehabilitado aquel fruto prohibido de la razón, Goethe decide convertirse en editor del epistolario del filósofo y presentarlo, ya hospedado por su prestigiosa voz, como un modelo de vida intelectual pura. No pudo

haber un encuentro más providencial para la epifanía de un héroe intelectual que esta intervención y aquella aureola mítica del filósofo austero, perseguido y consternado por las cosas del siglo. Aquellos que se consagraron a desagraviar su memoria, pronto se convirtieron en promotores de la constitución de un principado intelectual perdurable y acabaron por hacerle encarnar al santo que la estirpe romántica apremiaba. Convertido en el referente de las aspiraciones de una generación que buscaba reformular las tendencias de la filosofía de la época, los románticos entrevieron la fuente del pensar radical, sobre todo porque les entregaba en bandeja el concepto de infinito, cornucopia derramada en la que instalarían el delirio, el arte, la imaginación, el nacionalismo étnico, las pasiones incendiarias, la noche y lo patético. Se trató de dos linajes intelectuales que, como muchos ejemplos de la historia del pensamiento, fueron convergentes y divergentes, tanto por la forma como por el contenido de los reductos intelectuales en los que se pertrecharon.

¿Con qué suministros irrumpieron aquellos personajes en el canon intelectual de occidente? Ironía y geometría se adscribieron a los regímenes heurísticos que, a pesar de que estaban separados por los arreos especulativos sobre los cuales se desplegaron, llegaron a establecer un diálogo filosófico intenso, no exento de malentendidos y, sin embargo, siempre seguido de interpretaciones provocativas. Detrás de estos procedimientos se encontraban dos orientaciones desde las cuales se deseaba cursar libremente los caminos del pensamiento, ya desembarazados de límites y prohibiciones como los que siempre se antepusieron en otra época, la revelación profética como límite infranqueable. Esas formas de indagación ya no pasaban por la exégesis estéril sino que estaban instaladas en una zona del alma en la que es preciso interrogar al demonio especulativo y, con él, constituir y constituirse.¹ Ora desde un punto de partida fundador de todo el orden deductivo, ora desde la renuncia a una posición precursora del orden de las razones, tanto Spinoza como los románticos alimentaron actitudes intelectuales que tenían una vocación fundadora y un ambicioso cuaderno de tareas. Heurística de la necesidad y heurística de la libertad, tanto la geometría como la ironía fueron, como se diría hoy, dos grandes narrativas arrojadas al desciframiento de los problemas abiertos por una época de grandes alientos reflexivos. Seriamente confrontadas en razón de sus propósitos, inspirados o bien por una pasión intelectual febril, o bien ali-

neadas por un curso inexorable de argumentos como el que ofrece la geometría, cada órganon quería abrirse a lo que está situado más allá del principio de autoridad. Los románticos llegarían a proclamar que ninguna forma de comprensión es posible si antes no se pasa por esa especie de purgatorio malquistado con el cielo y el infierno: la ironía era la clave hermenéutica más embrionaria y pasaba por el ejercicio de la puesta en tensión del régimen de verdad propuesto por la Ilustración o por cualquier otra forma identificable de tiranía intelectual.

La ironía no había sido un preámbulo inexcusable para acceder a un nivel de indagación en la que las cuestiones aparecen según un orden necesario. Tampoco se ocupaba para reducir al absurdo aquellos tópicos que Spinoza impugnaba en sus escolios más fulminantes: el filósofo sólo se proponía construir y comprender, más que reír o censurar. La geometría no sirve para liberar el torrente sanguíneo de la euforia, sino solamente para aguzar la comprensión, encadenar razones y hacer manar nuestros afectos de una fuente no contingente. En una substancia teórica orientada hacia la construcción conceptual de eso que la exégesis spinoziana ha llamado “infinito positivo” no cabe más que la geometría y la imposición de un orden necesario para el intelecto.

El moderno nacimiento de la idea de infinito era consubstancial a la concepción de un universo abierto, de la sustitución de la naturaleza pastoril y apacible por una agitada y turbulenta, el polo de todo lo que puede conquistar la potencia de actuar. Ahí donde se perseguía rechazando y rompiendo los límites, la ironía intervenía para exhibir el carácter provisorio de todo aquello que tiene pretensiones de realidad irrevocable, clausurada y tenaz. Spinoza tomó el atajo euclidiano, que se lo ofrecía de golpe, seguido de la intuición de la totalidad de la naturaleza; los románticos eligieron la vía ardua, que se desplaza en una espiral opulenta y diligente. Tareas que no necesariamente eran de corte especulativo sino de intervención y fundación, de apertura de una era que quería exaltar el sentido del esfuerzo y de la conquista. El espíritu fáustico se abría paso de la religiosidad provinciana de Margarita a la ciudad abrumada por grandes vialidades y movilizado por la voluntad de poder.² Al tiempo que se decantaba por la magia, se dejaba seducir por las excelencias de la técnica y del desa-

rollo, sin considerar las contradicciones que esto implica, sin renunciar a las formas de experiencia que portan ambas estrategias de dominación del mundo. En la pasión por el infinito se agita la voluntad de poder de todas las culturas, las del centro y de la periferia, el mundo de los brutos y el de los refinados, lo gótico y lo clásico, la nación y el cosmos. Del Mefistófeles bárbaro y nigromante al idólatra de la urbanización no hay una diferencia de naturaleza sino una vocación por experimentar y abrir camino.³ El *Fausto* de Goethe comienza en la vereda animista y simpatética de Paracelso o de Cornelio Agripa y acaba en el Boulevard que también llegarían a exaltar Baudelaire y Walter Benjamin, que descubren que la magia ya sólo la suministran los aparadores que guarecen las novedades. En el despliegue de la ironía fáustica no importa la consistencia geométrica ni la templada conquista de los afectos sino la experiencia abierta en múltiples, precipitados y contradictorios sentidos.

¿La ironía es un obstáculo retórico ahí donde los temas especulativos son nociones de elevada estofa metafísica, que hace que el pensamiento pierda en profundidad y seriedad? No podemos ignorarlo: no hay un solo giro irónico en la construcción del entramado teórico de la *Ética*. A un pensamiento como el de Spinoza no se le puede exigir, en la medida en que a través de esta fórmula de indagación no se podrían desplegar las sustancias teóricas que definen a su pensamiento. Lo cierto es que Spinoza se encargó de atribuirles a los “humanistas” la tendencia a una clase de censura que en nada ayuda a comprender las pasiones humanas.⁴ Los románticos no querían comprenderlas, sino experimentar a través de ellas una de las insinuaciones más ardientes de esa forma de lo inconmensurable; ya no eran “filósofos de la naturaleza humana”, sino exploradores de las múltiples formas de la subjetividad. No obstante su paso juvenil por los escenarios, en calidad de intérprete de comedias de Terencio,⁵ no llegó a pesar sobre Spinoza la acrimonia de la representación satírica que se despliega en los autores cómicos de la antigüedad, siempre resignados a lidiar con los vicios de la condición humana y viendo por abajo del hombro el vasto espectáculo de lo ridículo. Los imperativos de un realismo geometrizable son, más bien, de aceptación de lo que hay, renunciando a aquella superstición que buscaba por las ínsulas del *mapa mundi* al mejor de los mundos posibles. La perspectiva spinoziana de análisis estaba determinada a comprender las cosas tal como son, no como deberían ser.

Desde ahí podríamos comprender esa ausencia en la obra del filósofo de Ámsterdam: la ironía acaba por desnudar todas nuestras faltas y nuestros defectos, porque siempre están confrontadas con un mundo ideal. Sólo donde hay grandes ideales se pueden encontrar motivos para desplegar el poder demoledor de la ironía, porque se basa en el contraste de los toscos resultados de nuestras conquistas frente a la “sublime pureza de los ideales”. A falta de ideales, queda la aceptación de lo real y el tejido de articulaciones geométricas que nos ayudan a despejar el terreno de los prejuicios.

2. *Continuum* y fragmentación

Pero hagamos un alto para aclarar un punto: la ironía no es un método, sino solamente una actitud intelectual, aunque, si se quiere, una actitud intelectual radical. El recurso para deshacerse de lo impertinente pasa por aquel arte que todo lo vuelve efímero y prescindible: la ironía da extremidades ligeras al que ama lo imprevisible. Siempre agobiada por la urgencia de pasar a la siguiente página y por el vértigo de la insatisfacción perpetua, es la afección intelectual más moderna. Se suele interpretar como un llamado a la risa mundana y extravagante, pero su sentido más radical está dirigido hacia una intervención activa en la constitución y en la autoconstitución, en la “avidez de novedades” y en la visión transitiva del orden político, social e intelectual. Se trata de un proceso no exento de contrasentidos o, quizá, sólo explicable por los contrasentidos que excita esta política intelectual de la provocación.⁶ ¿No es la ironía una afección intelectual que se forja *sub specie durationis*, un compromiso con la transitividad de las victorias de la subjetividad? Nos explicamos: por un lado, los románticos reivindican al infinito como un camino abierto desde las más diversas aristas de la experiencia humana; por otro, asumían que la conciencia infinita no puede tomar en serio todo aquello que solamente es un tramo imperfecto de las promesas del absoluto.⁷

Sin embargo, la ironía difícilmente puede concebirse como una afección intelectual de época. A pesar de su aura de modernidad, la ironía romántica abrevó en la fuente ática y el maestro fundador de ésta: Sócrates. Y, aunque hasta ahora no se ha hecho demasiado énfasis en las deudas que tiene la comedia con aquel maestro callejero, sí puede reconocerse abiertamente como uno de los más influyentes orígenes intelectuales de la rebelión romántica contra el orden de lo dado. Quizá sin proponérselo, Sócrates fue un maestro de la *mise en ridicule*, cuando acababa atajando las desaliñadas pretensiones de sus interlocutores. Los contraargumentos de un filósofo que se burlaba de sí mismo y, con ferocidad no menor, de los otros, fueron, en su momento, una forma de desestabilizar las ideas, las costumbres y los dioses comúnmente aceptados: alcanzó su punto culminante cuando la alcanzó el espacio de lo sagrado. ¿La ironía era una de las formas de la impiedad que lo mismo alcanzaba las cosas del cielo y de la tierra? En su uso reiterado, por ejemplo, en el juicio con el que la ciudad de Atenas le acusa de corrupción e impiedad, Sócrates debió parecer demasiado insolente al presentarse ante los jueces con la misma disposición frente a la cual quedaron desechos los balbucesos de Hipías, Teetetes, Trasímaco o cualquier otra víctima de sus paradojas. No es lo mismo burlarse de un filósofo pretencioso que de los dioses.

Cuando se trataba de ironizar para investigar, nadie podía resistir los contraataques de esa dialéctica perspicaz y socarrona: Sócrates vivió y murió a través de esa manía que producía escombros y arquitecturas maravillosas. Ironizaba para obligar a sus desamparados interlocutores a ir más allá de las primeras afirmaciones, las tentativas de formular respuestas a los problemas planteados por ese participante ávido de un *logos superior* y de la bella alma que lo podría soportar; siempre dispuesto a flor de labio, ese arte lo obligaba a ir más allá de sí mismos, los determinaba a trascenderse, a nacer y morir en múltiples ocasiones. ¿Sócrates fue el primer *flâneur* agobiado por el aburrimiento y por la vida doméstica? Su ironía consistía en poner en constante tensión intelectual a todo lo que se dice y lo que se da por verdadero sin que se haya acreditado como tal. No era la tensión del arco y la lira, sino la del arco y la ira: Nietzsche supo descifrar el origen del resentimiento de Sócrates contra los instintos vitales, supo inter-

pretar su origen en los grandes ideales, la decepción que normalmente provocan y la bufonería con la que se jubilan.

Con todo y eso, la función positiva de la ironía consistía en sustituir la ignorancia petulante por un apetito intelectual que nunca puede ser colmado. Nadie puede negar que esta puesta en tensión quiera exhibir los despropósitos de la ignorancia y las pretensiones elevadas, pero carentes de sustancia. La risa irónica brotaba de un continente en perpetuo nacimiento. ¿Qué lugar ocupa la ironía? ¿Sobre qué territorio se emplaza? Fr. Schlegel se ocupó de adscribirla, o, quizá más radicalmente, de arraigarla. Y esa tierra natal no era, como se podría esperar, la poesía. La razón está en que encontraba en la filosofía el vehículo adecuado para indagar en las profundidades del espíritu: la perplejidad crea condiciones de flexibilidad subjetiva y, después, entrega su tarea a la facultades “más serias”, tal y como lo hacía Sócrates.⁸ Friedrich Schlegel,

Nadie como él, el maestro de la refutación sofística, para hacer replegar a las falacias al reino de las sombras, es decir, de investigar confrontando y de reducir expeditivamente al absurdo todo lo que no se muestra como una embajada plenipotenciaria del cielo de las ideas. Se puede decir que la ironía es una forma de prescindir y confutar, más que un mero género retórico, más que una forma de agitar el poder corrosivo de la risa. Se trata, visto sin ninguna concesión a la exuberancia, de una actitud trascendental.

Mientras que la geometría spinoziana tenía una decidida voluntad de inmanencia y un compromiso radical con el orden de las cosas tal y como irrevocablemente se nos presentan, la ironía era una penitencia sin esperanza, incurable engolfamiento, una inquietud dirigida hacia algo que está anunciado en el horizonte y que no acaba por hacerse presente, una tarea que prescinde de las fatigas, de la plenitud y del asentimiento incondicional: un romántico precisaba de ese vacío y de ese abismo en el que se emplazan los ideales. Spinoza sólo estaba dispuesto a tratar con la plenitud y la cualidad, la pujante gravidez de la materialidad barroca, el compromiso inmanentista con lo patente. La ironía confrontaba su tendencia gótica e idealizante con aquel intelecto que le había regalado una cornisa al universo. Como todo proceso intelectual que tenga pretensiones de ser originado en el

espacio de la trascendencia, requiere de espontaneidad, es decir, prescinde de la sucesión necesaria de las causas. Si bien es un juego superior de la inteligencia, no se despliega bajo la forma de un autómatas espiritual, es decir, siguiendo un orden de las razones. Mientras que la ironía no requiere de motivos, porque se basa en el despliegue del ingenio, en la gratuidad misma de la autocreación y en las expediciones hacia al horizonte, el espíritu de la geometría nace de la voluntad de concatenar los esfuerzos del intelecto, surge impulsando una idea de la razón que está sedimentada en una piedra angular, de una maquinaria intelectual dirigida al establecimiento de un *continuum* en el plano del intelecto; es el órgano que lo mismo coyunta proposiciones que afectos y voliciones.

La geometría construye, la ironía desmonta, higieniza, despeja el camino y renuncia de inmediato a cualquier tentativa de edificación, a la gran arquitectónica de la razón concatenada. Con la ironía romántica nace una de las primeras formas de reivindicación de lo fragmentario y discontinuo, una ruta intelectual que de una manera rampante concluye con Nietzsche y antes, de manera no menos tersa, pasó por Lichtenberg. La ironía filosófica siempre se ha declarado insatisfecha de lo que recibe; a veces busca el recurso de la risa para abandonar activamente la estación de lo efímero y se abre paso hacia otra que de antemano sabe que tampoco será suficiente: los románticos forman parte de esa “modernidad líquida” a la que ha aludido Zygmunt Baumann, modernidad que reclama la perpetua sustitución que ha imaginado el altar de lo efímero.

Spinoza encarna solemnemente el espíritu de la geometría. No solamente se trata de un método entre otros sino que está convencido que la única manera posible de indagación tiene que pasar por un procedimiento que pueda eliminar cualquier tipo de prejuicios antropocéntricos. El Apéndice de la primera parte de la *Ética* ilustra la pretensión de pensar al margen de un tipo de prejuicios que, originados por la imaginación, someten al intelecto a las más disímolas formas del delirio y de la imaginación⁹. No hay nada más distante entre Spinoza y los románticos que estas dos fórmulas a partir de las cuales se han construido dos de los discursos filosóficos más radicales. Sin embargo, debemos precisar que estas divergencias están im-

puestas por el tipo de objetos de reflexión que mantienen en ambos discursos; quizá los temas de Spinoza y de los románticos podían ser dichos y abordados de otra manera, pero no podemos dejar de reconocer que estas dos perspectivas no son solamente un ropaje artificial sino una imposición necesaria de los tópicos.

3. Religión, Intuición intelectual e Infinito

«¡Sacrificad conmigo respetuosamente un rizo a los manes de Spinoza, el santo reprobado! Él estaba penetrado por el espíritu superior del mundo, lo infinito era su comienzo y su fin; el universo, su único y eterno amor; con santa inocencia y profunda humildad se reflejaba en el mundo eterno y veía cómo también él era su espejo más amable

F.D.E. Schleiermacher

¿Representa Spinoza a la tradición judía, aunque la haya sometido a una devastadora crítica? Si asumimos con Hegel que esa tradición consiste en el *pathos* del infinito, Spinoza estaría incluido, quizá muy a su pesar, en aquella matriz cultural: en una perspectiva intelectual como la de Spinoza, se nace sin nación y sin religión. Hubiese objetado este emplazamiento intelectual diciendo que se trata más del infinito de Copérnico que el que le fue revelado a Abraham en el desierto. En todo caso, en la historia de las ideas ha habido múltiples tentativas de aislarla del cristianismo y borrar de un plumazo sus canales de comunicación, como el que los románticos abrieron frente a Spinoza. A esa tentativa le buscaron abismos de toda índole, como aquel que sostenía que el judaísmo consiste propiamente en una falta de puentes entre lo infinito con lo finito y donde el cristianismo se presenta como la única fórmula de reconciliación intrahumana y sagrada. En el judaísmo, esa relación es aporética, según uno de los más prestigiosos filósofos de la época. Con él se pretendía escindir al mundo inaugurado por Abraham del resto de la humanidad. Abismo, ausencia de media-

ciones: antisemitismo. Pero la ghetificación intelectual del judaísmo promulgada por Hegel no llegó a ser suficiente para hacer alcanzar un punto de confluencia: radica justamente en una religiosidad que no requiere de Iglesia, una experiencia no sancionada por los ministros de la fe, un afecto que no está dirigido a satisfacer al guía del rebaño. La reinención de los sentimientos religiosos es uno de los puntos en los que Spinoza llegó a influir de una manera determinante.

La intuición del infinito llegó a ser para Spinoza la clave para avanzar en la idea de Dios y los atributos que le constituyen, es decir, una guía en la racionalización de la totalidad de la Naturaleza. Para los románticos, la intuición del infinito tenía un significado completamente opuesto: “el sentimiento de ser criatura” se entiende como una forma radical de subjetivación de la religión y el sentimiento de dependencia frente a lo trascendental. Implica, ni más ni menos, la recaída en una práctica denunciada por el pensamiento político de Spinoza: la religión reducida a la obediencia puede convertirse en una sierva implacable de las tiranías. La paradoja del sentimiento religioso cultivado por el romanticismo es que rechazó la obediencia, como Spinoza, pero aceptó la sujeción al infinito y admitió una experiencia en la que se podía ser criatura en el fuero exclusivo del sentimiento. Dependencia, vasallaje y adhesión incondicional son los signos distintivos de la afectividad romántica, y lo mismo podía ser frente a Dios que frente a los amores mundanos. Si bien de Carlota podía deslizarse un fuego inagotable, Dios acabó por ser el único objeto de una pasión infinita, el único *pathemata* apetecible. Del infinito positivo que se da intuitivamente al alma y que forma parte de su constitución originaria, pasan al infinito entendido como tarea de exploración de la autoconciencia, la libertad, la actividad que se traza obstáculos para hacer acopio de fuerza y de genio.

Ahora bien, el sentimiento de ser criatura es una de las formas de traducir la tesis spinoziana de la relación entre una sustancia infinitamente infinita y sus afecciones, la causa y el efecto, una forma de explicitar el modus operandi de Dios en tanto que *causa rerum*. Los románticos exploraron en la “minoría de edad” de la religión una experiencia radical de subjetividad, ahí donde Spinoza pretendía fundar un sentido libertario y activo de un sujeto

completamente expatriado de la *via humilitatis*.¹⁰ La apertura hacia nuevos temas de reflexión no podría ser comprendida sin la denuncia del unilateralismo de la Ilustración. La crítica se formuló en el pensamiento de Schleiermacher y encuentra en la religión un revulsivo para eludir al intelectualismo miope, la moralidad y la religión desprovista de angustia, temblor e intimidad. El epicentro de la filosofía de la religión de aquella época exigía un concepto purgado de cánones humanos. O Dios se escapaba a toda determinación sensible, o no podía ser aprehendido subjetivamente. Esta exigencia de abstracción e indeterminación dieron razones para volver a una idea de Dios alejada del antropomorfismo, como la que ofrecía Spinoza. A menudo se puede apreciar que la traducción romántica del infinito se emplaza en una forma de experiencia perturbadora: se ofrece mayestático a todo aquel que subjetiva el sentido de la religiosidad. Los románticos no le entregan a Dios su fe sino su sentimiento, una intuición radical de aprehensión que no pasa por la credulidad huérfana de interioridad, una forma de experimentar el infinito que suministran las entrañas de la subjetividad, el aire trémulo y dramático con el que se piensa todo aquello que carece de límites.

Anticipando en algunos aspectos la crítica que llegara a formular Bergson a la religión mecánica y cerrada, aquella generación buscaba algo más que una absolución rápida, un consuelo inmediato a las penas que suministra la condición de ser un sujeto finito: la religión era más que una repetición de plegarias y demandaba que ésta sirviera para conectarse con la totalidad, con el orden cósmico a través de los sentimientos y no a través del rito mecanizado. Aquí, por supuesto, hay un punto de discordia: mientras que, para Spinoza, Dios no es objeto de ninguna forma de revelación sino de una rigurosa construcción intelectual, para los románticos el infinito se revela como una conciencia del desamparo y de la imposibilidad de la autosuficiencia de la vida humana. Dios es la tormenta, no el remanso.

No se puede decir que los románticos defendieran la imposibilidad como fuente de virtud, en el sentido paulino de la palabra. Todo lo contrario: fueron los filósofos que, con mayor decisión, reivindicaron un sentido radical de la actividad. La intuición romántica no estaba unida a la

sensibilidad sino al sentimiento y a la especulación. ¿La intuición es una forma cordial y reposada de la ironía? ¿Se puede decir que los propósitos de ambas son los mismos, sólo que, en la primera, están ceñidos a una potencia que posee más método que risa y sueño? ¿Sólo se trató de una disección disciplinaria en la que los poetas prefirieron ironizar y los filósofos intuir? La primera de ellas la ilustra la filosofía de Schleiermacher; la segunda, la filosofía de Fichte. Con la primera, los románticos quisieron legitimar los poderes de una ladera sometida por el spinozismo al orden oscuro de las pasiones. Con la segunda, quisieron retomar un capítulo interrumpido por la filosofía crítica y volver a darle a la especulación una fuerza de expedición ilimitada.¹¹ Se trata de la tentativa de hacer renacer los fueros de la especulación más radical, aquella que considera que los objetos de conocimiento pueden ser dados a la subjetividad por la propia subjetividad. Quizá los poetas representen una tercera formulación, en la medida en que la especulación era la tropología más subjetivizada, una conquista superior de la poesía.

Si bien Kant había proscrito las pretensiones intelectuales de la intuición, los románticos volvieron sobre los pasos de Spinoza para dar a la filosofía la posibilidad de que se reencontrara en un terreno en el que posee un poder creador y no sólo receptor. Entonces la intuición estaba dotada de un poder receptivo, un albergue en el que se alojan los fenómenos, no las ideas o los ideales. De esta restricción de los poderes de la intuición nació una antropología vinculada a la filosofía ilustrada, que sostenía que todo análisis de la condición humana tendría que plantearse en el reino de la finitud, aceptando la parcial receptividad de la subjetividad, admitiendo la existencia de un nicho en que ésta no crea discurso o actividad, sino que se abre a las necesidades del objeto. Del matrimonio monógamo del entendimiento y la intuición surgiría el fruto del conocimiento y, al mismo tiempo, se pondría un límite a los peligros de la ilusión, a los delirios de la razón. En casi todas las áreas de la subjetividad podemos ser libres, menos en los medios por los cuales le damos intuiciones a nuestros conceptos. Antes de que Kant instituyera los pecados capitales de la metafísica, los filósofos especulativos soltaban alegremente las amarras.¹² De ahí la admiración romántica por aquella época que era poligámica y aficionada a las tradiciones radicales: tenía muchos objetos y, sobre todo, quería tener la capa-

cidad de proveerse por sí misma de ellos. ¿Qué entendía Spinoza por esta clase de conocimiento? Se trata de un conocimiento expeditivo en relación a su objeto, despojado de preámbulos, trayectorias elípticas y digresiones; mientras que el conocimiento racional implica un proceso por el cual las proposiciones de la razón van trenzando el curso de lo que se puede conocer, la intuición economiza, prospera sin obstáculos y se afirma en un espacio intelectual privilegiado. Aunque se diferencian en este punto, el conocimiento racional apunta hacia el conocimiento intuitivo. Fundamentada en una potencia de afirmación, expresiva de la idea del ser absolutamente infinito, este saber consiste en afirmación pura e irrestricta del conocimiento, es decir, es capaz de desplegarse en todo orden de cuestiones sin dar lugar a un éxtasis irracional: la ciencia intuitiva es el entusiasmo liberado del delirio. Ahora bien, los románticos no dudaron de hacer del delirio una forma de reencontrarse con una religiosidad antigua y que tenía rasgos orgiásticos y devoción por el orden municipal, la polis como centro de referencia del patriotismo. Y en ese delirio incluyeron a Spinoza, quien resultó ser, a juicio de Novalis, *Ein gottbetrunkenener Mensch*. Si bien la intuición es un acto suprarracional, de ahí no se puede seguir que sea necesariamente un golpe del éxtasis, un *excesus mentis*, un vía saturnal para encontrar a Dios. Vivir la religión como una experiencia sometida al principio de autoridad implica despojar toda posibilidad de interpretación y de afección personal, implica poner a una Iglesia al frente de toda tarea hermenéutica y despojar a los individuos de su propia experiencia afectiva e interpretativa. El énfasis que pone Spinoza en el patriotismo de los antiguos judíos es también un destacado llamado de atención sobre su papel mundano: religión es jubileo, perdón de las deudas y reconstitución de los lazos de *amisticia* en el mundo social. En esta demanda de perdón de las deudas contraídas con el cielo y en la tierra, enfatizaba más la perspectiva de Santiago que en el celo disciplinario de san Pablo, pero no llegaba a demandar una mayor competencia de los sentimientos o, por decirlo más spinozianamente, de los afectos, en un vínculo con la religión¹³.

Un rasgo claramente diferenciado entre Spinoza y los románticos es el hecho de que el primero concibe a la religión en un plano puramente ético, es decir, como un conjunto de relaciones intramundanas en las que se encuentran la práctica de la justicia y la piedad; los segundos querían

que la religión se desplazara directamente al corazón de lo trascendental y contribuir a abrir las puertas de la subjetividad. La tentativa de los románticos está dominada por la recristianización de aquel santo incomprendido y excomulgado, que tuvo el mérito de volver a ver en el universo en su “estado naciente”, como diría Schelling. El elemento de religiosidad pietista, que demandaba sustituir los dogmas por un sentimiento de comunión efectiva entre el sujeto y su redentor, salta a la vista. Encuentran al estado de la religión como una práctica consagrada a repetir las verdades eternas del dogma, sin reparar en ningún momento en su contenido más profundo y afectivo.

Sin embargo, más allá de las discordias entre Spinoza y sus admiradores los románticos, podemos insistir que las visiones que tienen sobre la religiosidad son quizá dos de las vías en las que acaso han sobrevivido las creencias religiosas. La crítica que formuló a la tendencia racionalizante de la religión, particularmente expresada por Maimónides, o los abusos del literalismo ingenuo de Alfakar, tienen todavía un significado actual: el fundamentalismo o el integristismo han acabado por desterrar todo significado ético de la religión, al entronizar la letra y despreciar el valor de la justicia y de la caridad. Los abusos del racionalismo religioso radican, por su parte, en tratar de darle argumentos a algo que no lo requiere. Spinoza quería que la función de las religiones se anclara en el mundo. La dramatización de la experiencia religiosa, la agitación de la subjetividad motivada por una búsqueda perfectible de lo inconmensurable pudo sacudir a la religión de la mecanización y de los abusos del ritual. Estamos lejos de sostener que el movimiento romántico continuó de una manera literal y fiel la intuición spinoziana. Sin embargo, detrás de este encuentro se encuentra uno de los movimientos culturales más fructíferos en los que se encuentra la impronta del pensamiento del filósofo de Ámsterdam.

En detrimento de la fe que renuncia a la justicia, habría de exigirle a la religión un compromiso más mundano, una religión que se parezca menos al derecho exteriormente coercitivo y que se aproxime cada vez más a la espontaneidad de los sentimientos con los que se inventa el deseo de salvación. Si asumimos un sentido de la salvación como el que ofrece Spinoza, no nos queda más que sumarnos, con toda la ironía que supone formularle esta petición a quien no sabía rezar, a una piadosa súplica que Schleiermacher estuvo a punto de formular, pero que hoy mismo podría-

mos vicariamente suplicar al “espejo más amable del universo”: Spinoza, *ora pro nobis*.

Notas

¹ Las verdades consagradas no son otra cosa que las que se instituyen a través del principio de autoridad. Ironía y geometría son exactamente lo opuesto a este principio. Este sentido de la geometría como un ordo inviniendi fue claramente comprendido por Pascal, quien, a nombre de todo el racionalismo, definió a la tarea de la geometría de la siguiente manera: “La géométrie, qui excelle en ces trois genres, a expliqué l’art de découvrir les vérités inconnues; et c’est ce qu’elle appelle analyse, et dont il serait inutile de discourir apres tant d’excellents ouvraages qui ont été faits”. *Pascal De l’esprit géométrique*, Paris, Flammarion, 1985, p. 67 (el subrayado es nuestro). Asimismo, la ironía es un procedimiento de indagación subjetiva. Este es, sobre todo, el parecer de Paul de Man, para quien, no obstante que sostiene que la ironía es indefinible, se trata de una indagación en las profundidades de la subjetividad: “la ironía representa claramente la distancia misma dentro del yo, duplicaciones de un yo, estructuras especulares del yo, dentro de las que el yo se mira a sí mismo desde una cierta distancia... la ironía puede ser descrita como un momento en la dialéctica del yo”. Paul de Man, *La ideología estética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, p. 240.

² Fausto visto como una “tragedia del desarrollo” y como expresión de la “nueva pastoral” del mundo moderno. Con esa expresión foucaultiana concibe Marshall Berman el despliegue del infinito de la voluntad de poder, con la que se funda la búsqueda del Mefisto constructor, depredador y liberador de energías. Cf. *All that is solid melts into air*, New York, Verso, 1993, p. 80. Así pues, la Naturaleza ya no era vista como el orden total de conexiones, como lo concebía Spinoza, sino como un vasto campo de expansión del dominio técnico. En la visión de Marshall, Fausto no pertenece al mundo gótico sino todas las áreas concebibles, las del mundo desarrollado. En el “universo abierto e infinito” del Fausto convergen todos los puntos de a tierra.

³ Aunque, según Santayana, Goethe desaprueba la visión mecanicista del mundo que profesaba Spinoza, quedó seducido por la “filosofía de la vida” que éste instituía. Fausto encarna la visión de un sujeto que se expone al “extravío y al esfuerzo, pero que encuentra en este extravío su salvación. Esta idea cimentó toda esa sabiduría satírica y mefistofélica tan abundante en todo el poema (subrayado nuestro)”. La lectura de

Santayana sugiere al romanticismo de Goethe como determinado a una tarea ardua, semejante a la que busca el idealismo de Lessing. Nótese que la jerga de Goethe y de Lessing retienen el sentido spinoziano de la vida como un esfuerzo descarnado por durar y, después, por buscar la eternidad y el infinito. Cf. *Tres poetas filósofos*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1969, pp. 111-112.

⁴ No es que Spinoza diga que está mal reír. En todo caso, primero está la comprensión rigurosa de las cosas y quizá, luego condescender a la risa activa, la que se ha desprendido de la voluntad de censurar. De esta manera arranca uno de sus libros: “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que suelen caer los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos... En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía, o en el siglo dorado de los poetas, es decir, ahí donde no hacía falta alguna”. *Tratado Político*, Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 77-78.

⁵ Según los datos biográficos aportados por Carl Gebhardt y su *Spinoza*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1977, p. 44, Spinoza remataba su aprendizaje del latín con la asimilación de la comedia y, sin embargo, no quedó una huella intelectual determinante en su pensamiento.

⁶ A propósito de *Lucinde*, de Fr. Von Schlegel, Octavio Paz enfatiza esta ausencia de pudor frente a la contradicción: “Esa frase (‘Fantasías cínicas o diabólicas’) anticipa una de las corrientes más poderosas y persistentes de la literatura moderna: el gusto por el sacrilegio y la blasfemia, el amor por lo extraño y lo grotesco, la alianza entre lo cotidiano y lo sobrenatural. En una palabra, la ironía —la gran invención romántica. Precisamente la ironía— en el sentido de Schlegel: amor por la contradicción que es cada uno de nosotros y conciencia de esa contradicción”. Cf. *Los hijos del limo*, México, D. F., Seix Barral, 1987, p. 67.

⁷ En este tenor expone Vladimir Jankélévitch la búsqueda irónica de Schiller, Schlegel y, sobre todo, de Solger: “L’ironie, c’est la conscience de la révélation par laquelle l’absolut, dans un moment fugitif, se réalise et du meme coup se détruit”. *L’ironie*, Paris, Flammarion, 1964, p. 18, al punto que el absoluto se sugiere también colapsa. El absoluto es una revelación instantánea y, por ello mismo, pasa por la fragilidad que le confiere la propia ironía.

⁸ Friedrich Schlegel, “Lyceum” en “Charakteristiken und Kritiken I, Hans Eichner (ed), en *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, Paderborn-Viena Munich, Verlag Ferdinand Achöningh, 1967. “Philosophie ist eigentliche Heimat der Ironie. Ironie ist ein philosophisches, kein poetisches Vermögen... In jenem ursprünglichen Sokratischen Sinne... bedeutet die Ironie eben nicht anderes, als dieses Erstaunen des denkenden

Geistes über sich selbst". Sorpresivamente, este énfasis en lo socrático de la ironía no puede encontrarse con tal determinación en Schleiermacher, a pesar de su reconocido platonismo. Cf. *Über die Philosophie Platons*, Felix Meiner, Hamburg, 1996. Sin embargo, sin definirla como ironía, la actitud de repliegue sobre la subjetividad se encuentra con otra denominación, la *religión*: "Aquel en quien la religión se ha replegado así de nuevo hacia dentro y también allí ha encontrado lo Infinito, en ese tal la religión ha alcanzado su perfección a este respecto, él ya no necesita de ningún mediador para ninguna intuición de la humanidad y puede serlo él mismo para muchos" (Schleiermacher, F. D. E. *Sobre la religión*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990, p. 65).

⁹ Esta clase de posiciones exaltadamente románticas están lejos del espíritu del Apéndice del la Primera Parte de la *Ética*: "Para mí todo es un milagro; y, según vuestra concepción, sólo es para mí un milagro, a saber, algo inexplicable y extraño lo que no es nada de eso según mi punto de vista. Cuanto más religiosos fuerais, tantos más milagros veríais por doquier"... (Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990, p. 77).

¹⁰ "Su esencia [la religión] no es ni pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada, en *pasividad infantil*, por sus influjos inmediatos" (Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión*, op. cit., p. 35). El subrayado es nuestro.

¹¹ «La intuición sin el sentimiento no es nada y no puede tener ni el origen ni la fuerza adecuados; el sentimiento sin intuición tampoco es nada: tanto el uno como el otro sólo son algo cuando, y debido a que, originariamente ellos son una misma cosa y se dan inseparados" (Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión*, op. cit., p. 49).

¹² De ahí que se comprenda esta crítica a Kant y esta reivindicación de Spinoza y el significado de la filosofía: "Kant no fue capaz de dar la filosofía de una pieza, sino que estuvo muy alejado, y su saber era tan fragmentario como el de cualquier otro" (p. 77). "Para expresarme finalmente con la claridad más precisa. La tarea de la filosofía es la solución de esta contradicción, precisamente de ésta y de ninguna otra y la verdadera filosofía es la que resuelve realmente. El filósofo, ya únicamente para poder comprender su tarea, tiene que llegar, pues, con el pensamiento hasta el final, tiene que tener el concepto de ser absoluto, que excluye todo otro ser fuera del absoluto. Quien no tiene este pensamiento, tampoco puede comprender esta tarea. Yo no sé de nadie que lo haya tenido salvo Spinoza y la Doctrina de la Ciencia (p. 76). J. G. Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, 1881, Madrid, Akal, 1999. Spinoza era, pues El modelo. Se puede también constatar a través de Schelling, que le hace esta confesión a Hegel: "Actualmente trabajo en una *Ética* a lo Spinoza. Sentaré los principios de toda filosofía..." (Schelling a Hegel, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978, p. 52).

¹³ También Hegel encontraba estos rasgos de la religiosidad judía. El perdón de las deudas, las del cielo y las de la tierra, formaban parte de una forma de solidaridad

patriótica que hacía que los judíos pudieran concebirse como alejados de su comunidad: “En el Estado mosaico, similarmente, la propiedad de una familia le estaba para siempre asegurada. Aquel que, apremiado por la necesidad, hubiera vendido sus bienes y su misma persona debía recuperar sus derechos de propiedad en el año sabático...” *Escritos de juventud*, México, 1978, p. 296).

LA POÉTICA DE LA HISTORIA DEL PRIMER ROMANTICISMO ALEMÁN

Emiliano Mendoza Solís
UMSNH – UNAM

1. Introducción: Romantizar, una operación ignorada por completo

El espíritu de la época moderna se orienta, con evidente consecuencia, hacia el aniquilamiento de todas las formas puramente finitas.

F. W. J. Schelling, *Lecciones sobre el método*

Cuando Walter Benjamin escribe a propósito de la obra de Friedrich Hölderlin “si lo poético dejara de ser un concepto-límite sería vida o poesía”¹ advierte la compleja situación conceptual de eso que a falta de una expresión más precisa es designado como *lo poético*, *das Gedichtete*, en clara referencia a un fenómeno surgido en la frontera de las producciones naturales y las producciones propias del hacer humano. La equívocidad que acompaña a este término puede vislumbrarse en las diversas traducciones empleadas en castellano como *poético*, *poemático* o *dictamen*, ésta última en cercana alusión a la palabra alemana *Dichtung*.² Se trata, sin embargo, de una equívocidad persistente si tomamos en cuenta cómo lo *poético* im-

plicaba ya para Aristóteles el reconocimiento de cierto tipo de *producciones*, las hechas sólo de palabras, cuya curiosa característica consistía en la ausencia de un nombre específico para referirse a ellas. Ahora bien, la observación de Benjamin sobre lo poético se refiere menos a lo sentenciado por Aristóteles que a la idea de poética y de poema acuñada en el *Frühromantik* o primer romanticismo alemán. Lo poético, en este contexto, designa una *compleja unidad sintética* orientada hacia el orden del espíritu y la intuición. Se trata claramente de terminología de cuño romántico sustraído, a su vez, de cierto léxico caro al pensamiento kantiano. Ello significa que la tarea de escudriñar el fenómeno poético en general, y la poética del romanticismo en particular, debe articularse a través del *esquema trascendental aportado por el poema*. Tanto lo poético como la acción de poetizar aluden a ese arte oculto en las profundidades del alma como lo es la imaginación trascendental. La otra cara de la fundamentación de la poética del primer romanticismo supone un punto de partida radicalmente inédito. Todas las reflexiones de los románticos alemanes coinciden con el nacimiento de la *conciencia histórica* moderna, un aspecto que impregnará la totalidad de sus obras. Esto significa la *pérdida de la inocencia* con la que antiguamente eran adoptadas las ideas y conceptos de la tradición, evidenciada a partir de la actividad crítica propia del romanticismo. Justamente este carácter, eminentemente moderno, muestra un nuevo orden del conocimiento que condiciona la continuidad de la tradición en cuanto precisa materializar el sentido del pensamiento *desde el principio*. En este momento la subjetividad aporta su propia orientación como *pensar que reflexiona sobre sí mismo en la autoconciencia*, constituyéndose en un particular *Arjé* de la modernidad.

Este ensayo está pensado como un análisis de los fundamentos de la poética de esa constelación de pensadores, comúnmente clasificados en la historia del pensamiento y de la literatura, dentro del denominado *Frühromantik* o primer romanticismo alemán.³ Esto es, las pretensiones de este texto se limitan al análisis del proceso poético-productivo articulado en el interior de las poéticas del primer romanticismo; poéticas cuyo carácter teórico o especulativo —instaurado más allá de la legalidad normativa propia de las poéticas clásicas— nos remite, desde el

principio, a la búsqueda de los límites de un *fundamento* implantado a partir del descubrimiento moderno de un saber reflexivo. En todos los casos el principio adoptado por los pensadores del primer romanticismo, de Friedrich von Hardenberg —conocido como Novalis— a Friedrich Hölderlin, de Friedrich Schlegel a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, pasa por el reconocimiento de la autonomía del sujeto como punto de partida para la edificación de toda teoría.⁴ De esta manera es posible comprender por qué uno de los rasgos definitorios de las poéticas románticas consiste en su filiación a la filosofía del arte o estética, lo cual implica el reconocimiento de un ámbito autónomo de sus objetos de estudio legitimado a partir de la actividad crítica cuya finalidad es propiciar la valoración de las producciones filosóficas y artísticas, sin perder de vista tanto el contexto histórico como sus efectos en la totalidad del pensamiento.

Ahora bien, si el fundamento desde el cual se origina la teoría romántica es aportado por la conciencia reflexiva del hombre, ¿en qué consiste tal determinación? ¿Cuáles son sus objetivos y sus alcances? En uno de los fragmentos programáticos más conocidos de Friedrich Schlegel se advierte claramente: “la Revolución Francesa, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el [Wilhelm] *Meister* de Goethe son las tendencias más grandes de la Época”.⁵ En efecto, se trata de tres aspectos indisociables para comprender los entresijos de la conciencia romántica en el plano histórico, filosófico y literario. Sin embargo, compete a la influencia del pensamiento de Johann Gottlieb Fichte la adquisición de un fundamento original, sin el cual resulta imposible comprender el proyecto romántico. Tal fundamento consiste, a grandes rasgos, en adoptar como principio la originalidad del yo. Esto es, situar al yo como acto vivo a través del cual es posible comprender la estructura de la conciencia y con esto alcanzar el saber de su particular constitución lógica. Ante esta reorientación la filosofía debe consagrarse a la búsqueda de los principios de la realidad interna del hombre: el yo libre y la conciencia ideadora del mundo.

Este principio, argumentado en la *Wissenschaftslehre* de Fichte, significa el punto de arranque del romanticismo propiamente filosófico. Para los románticos la autoconciencia significa un saber más allá del cual es imposible situarse; representa un genuino centro neurálgico donde todo

se vincula. Debido a la inmediatez de la autoconciencia ésta no requiere prueba alguna, lo cual no la convierte en un elemento estático; todo lo contrario, estamos ante una autoconciencia activa que puede transformarse de una conciencia superior a otra más elevada, constituyéndose en un novedoso saber fundado en la libertad y la infinitud propios de un proceso *productivo* inacabable. A partir de este proceso trascendental del yo es preciso interpretar las palabras de Novalis cuando nos habla de la necesidad de *romantizar el mundo*: “en esta operación se identifica el yo inferior con un yo superior. De igual forma que nosotros mismos somos una semejante serie cualitativa de potencias”.⁶ Romantizar significa actualizar las potencias cualitativas del hombre; aportar una forma inédita al mundo, recuperando así el *sentido primigenio*. Una operación, según la firme creencia de Novalis, *ignorada por completo* en tanto supone la infinitud del proceso transformador. De lo anterior, se deducen dos postulados aparentemente contradictorios: por una parte, los románticos aceptan la imposibilidad de alcanzar un objeto fijo, al tiempo que reconocen la posibilidad de trascendencia ilimitada hacia un yo superior. El *Ethos* romántico alude en todos los casos a este principio fundamental, a partir del cual se justifica tanto el origen de toda reflexión como la irrenunciable libertad que permite a la subjetividad cierta efectividad transformadora. El *ethos* del romanticismo, su perenne indeterminación, puede expresarse de manera más inteligible si atendemos lo observado por Albert Béguin respecto a lo singular y lo propio del *carácter* romántico:

*“La esencia del romanticismo (y de todo lo que le ha seguido, porque somos románticos en ese sentido preciso) es haberse resignado —o más o menos haberse resignado audazmente— a una investigación sin un objeto que pudiera fijarse por adelantado. El acto literario, a partir del romanticismo, cambió de sentido: ya no se trata de expresar algo antes conocido, sino de lograr ciertos gestos (combinaciones de palabras, según afinidades que sólo un oscuro poder efectivo puede percibir y elegir) de los que el poeta sabe, con una certeza irracional, que tienen un carácter inmenso pero indefinible. Estos gestos de la creación estética intentan asir una realidad, que ningún otro acto del espíritu podría lograr”.*⁷

El hecho de no contar con un objeto predeterminado, de emprender un viaje inédito a ninguna parte, pero al fin, emprender el viaje, no significa

la imposibilidad del fundamento. El *ethos* romántico consiste en una particular renuncia, o si se quiere, en una *audaz resignación* a la finitud; una finitud suspendida en medio del caos absoluto de lo infinito, y sobre todo, consiste en la persistente certeza de que al final de la jornada la *potencia cualitativa* del hombre debe prosperar: saber del crepúsculo. La conciencia de sí implica la conciencia radical de la historicidad de toda obra humana. Para los románticos esto libera totalmente el sentido de la historia y, por lo tanto, la posibilidad de encontrar un significado *primigenio* a los acontecimientos del pasado con la mirada puesta en el futuro. Tal determinación supone reconocer la relatividad de todos los puntos de vista; esto es, la historia ya no la escriben unos cuantos hombres a la orden del soberano, sino hombres liberados de las ataduras impuestas por el *Ancien régime*, lo que otorga autonomía a la valoración de aquello que tradicionalmente había quedado fuera de los dominios del historiador. La afirmación de la libertad es una constante en todas las producciones modernas a través de las cuales surge un principio autónomo caracterizado por no admitir nada dado. El hombre recupera la certeza del valor de sus obras y se identifica con todo aquello producido, poetizado, ideado libremente. Novalis, en una de sus notas de lectura a la *Wissenschaftslehre* fichteana, logra resumir mejor que ningún otro de los primeros románticos tanto la precariedad del fundamento filosófico, como esa necesidad de trascendencia tan humana y, al mismo tiempo, tan difícil de conocer, de ser aprendida; un ideal de plenitud irrenunciable, vivo. *Romantizar el mundo* es la aspiración a un fundamento absoluto y la renuncia a él siempre que actuamos libremente. Ninguna acción logra alcanzar su objeto. Todo el tiempo el hombre produce obras fragmentarias de algo inalcanzable, de algo, al fin, ignorado por completo:

“El filosofar tiene que ser un modo peculiar de pensar. ¿Qué hago cuando filósofo? Reflexiono sobre un fundamento. En el fondo del filosofar encontramos, pues, la aspiración a pensar un fundamento. El fundamento, sin embargo, no es la causa propiamente dicha —sino la hechura interior— la conexión con el todo. Así pues, todo filosofar tiene que alcanzar finalmente un fundamento *absoluto, una necesidad que sólo podría ser satisfecha relativamente* —y que, por tanto, nunca cesaría. Mediante *la libre renuncia al absoluto surge en nosotros la actividad libre*

*e infinita— el único absoluto posible que nos puede ser dado y que encontramos a causa de nuestra incapacidad de alcanzar y conocer un absoluto. Este absoluto que nos es dado sólo puede ser conocido negativamente en la medida en que actuamos y descubrimos que ninguna acción alcanza lo que buscamos”.*⁸

2. El primer romanticismo filosófico y la cuestión del *ethos*

Lo que llamáis espíritu de los tiempos no es en el fondo otra cosa que el espíritu particular de esos señores en quienes los tiempos se reflejan; y a decir verdad, todo ello resulta muchas veces una miseria tal que uno se os aparta con ascos al primer golpe de vista. Es un cesto de basura, un cuarto de trastos viejos, y a lo sumo un gran dramón histórico con excelentes máximas pragmáticas, de esas que también cuadran en la boca de títeres.

J. W. Goethe, *Fausto*

La incursión en el territorio del pensamiento estético del *primer romanticismo alemán*, *Frühromantik*, supone de inmediato al menos dos grandes ámbitos problemáticos, pues nos encontramos ante un escenario conflictivo en el campo de las ideas que coincide con una profunda crisis cultural. Conceptualmente las repercusiones de esta crisis se ven reflejadas en la expresión *Zeitgeist*,⁹ empleada comúnmente en este contexto como elemento estructural para interpretar los rasgos del hombre dentro de la historia sin ceñirse a leyes universales, principios abstractos o modelos eternos en disciplinas a tal grado disímiles como la ética y la estética, la física y la matemática. El *Zeitgeist* o *espíritu del tiempo*, parte de una distinción radical entre el método apropiado para el estudio de la naturaleza física y el requerido para el espíritu humano. Lo que implica una reorientación en la interpretación del tiempo histórico a través de la cual el sujeto deja de concebirse como un ser desvinculado de su comunidad de valores culturales. Esta noción, imprescindible para comprender el proyecto filosófico del primer romanticismo, aporta un punto de referencia extraordinario en

un contexto epocal difícil de analizar como el que alcanza su expresión más radical en la “década prodigiosa”, acaecida durante el crepúsculo del siglo XVIII, y que marca el itinerario intelectual de las primeras décadas del XIX. Un periodo breve a la luz de la perspectiva histórica, pero de enormes repercusiones en el pensamiento filosófico que encuentra — acaso por última vez— el entusiasmo necesario para erigir sistemas especulativos de la totalidad de los dominios del hombre, justo cuando la conciencia europea comienza a mostrar cansancio e incapacidad para cristalizar los imperativos impuestos por la razón ilustrada. Bajo el influjo de esta crisis, el *Zeitgeist* no es sino la expresión de esa *contradicción* autoconciente del hombre moderno representada, en uno de sus extremos, en la figura de *Fausto* para quien el *Zeitgeist* no es sino la penosa puesta en escena de un *dramón histórico* propio de guiñoles.

La actitud de los primeros románticos alemanes será bien distinta al pesimismo fáustico cuando se enfrentan al problema de la construcción de una teoría para la comprensión de la historia. Se trata de una cuestión que incluso se convierte, como lo veremos a continuación, en central para toda su cosmovisión, pues forma parte de esa contradicción constitutiva del hombre moderno que motiva al *ethos* romántico. Para comprender un poco más el significado del *carácter* propio del romanticismo temprano es preciso acercarnos a esa imagen difusa que proyecta su tiempo: *¿Qué es el romanticismo?* Más aún, en el caso que nos ocupa *¿a qué apela lo que se ha denominado primer romanticismo o romanticismo temprano?* Esta cuestión no se resuelve aplicando simplemente un criterio cronológico a partir del cual el “primer romanticismo” precede, ya por originalidad, ya por talante o por finalidad programática, a un “segundo” romanticismo más genérico, más literario o sencillamente más tardío. Sobre este tema se ha vertido mucha tinta y buena parte de ella probablemente ha sido en vano, pues la única certeza hasta hoy es la inexistencia de criterios uniformes que aclaren las fuentes y la configuración de un movimiento tan heterogéneo y con variaciones tan disímiles como originales.¹⁰ Ante esto es necesario elaborar una serie de precisiones, asumiendo en todo momento el riesgo que supone adoptar una postura firme sobre arena move-diza.

En principio, el *primer romanticismo* coincide en muchos aspectos con el romanticismo definido “canónicamente”, cuando se quiere delimitar una corriente, la romántica, que encuentra expresión prácticamente en todas las artes como exaltación de la subjetividad, interiorización de la naturaleza, fascinación por la experiencia de lo sublime donde el hombre permanece fiel al sentido que emana de su propia experiencia; el regreso a la tradición, a la figura del héroe clásico, al mito y la tragedia. A todo esto, debe agregarse cierta iconografía (en ocasiones cercana al estereotipo) que identifica lo romántico con las ruinas góticas, la noche, el paisaje informe, el sueño. A partir de una lectura más bien heterodoxa, y por ello quizás menos predecible, Octavio Paz ha definido al romanticismo a partir de su relación con la *modernidad crítica* como una relación al mismo tiempo filial y polémica y, por tanto, en la que impera el cambio incesante propio del espíritu del *polémos*:

“El romanticismo *fue* el gran cambio no sólo en el dominio de las letras y de las artes sino en el de la imaginación, la sensibilidad, el gusto, las ideas. *Fue* una moral, una erótica, una política, una manera de vestirse y una manera de amar, una manera de vivir y de morir. Hijo rebelde, el romanticismo hace la crítica de la razón crítica y opone al tiempo de la historia sucesiva el tiempo del origen antes de la historia, al tiempo del futuro de las utopías el tiempo instantáneo de las pasiones, el amor y la sangre. *El romanticismo es la gran negación de la modernidad tal como había sido concebida por el siglo XVIII y por la razón crítica, utópica y revolucionaria. Pero es una negación moderna, quiero decir: una negación dentro de la modernidad. Sólo la Edad Crítica podía engendrar una negación de tal modo total*”.¹¹

El entusiasmo que el movimiento romántico despierta en la perspectiva de Octavio Paz explicable, en un principio, por su originalidad respecto al pensamiento, la imaginación y sus repercusiones culturales, lo acercan a la noción de *crítica de la razón crítica* y con esto a una concepción de la temporalidad desde la cual el *tiempo de la historia sucesiva se confronta con el tiempo del origen antes de la historia*. Las palabras de Paz son importantes en tanto adelantan lo que a partir de la subjetividad romántica puede definirse como una *relativización* de todos los puntos de vista en el momento de construir y comprender la historia. Esto representa un cambio de óptica en relación a la modernidad ilustrada, pues remite al estudio y análisis del

discurso mítico o, de manera más general, a la reinterpretación del sentido de la existencia del hombre.¹² Entonces, el romanticismo es antes que nada una búsqueda de formas nuevas que rompe necesariamente con la forma tradicional de ver el pasado; un pasado ahora sólo comprensible a partir de un enfoque crítico que no puede ser sino una *incesante negación crítica dentro de la modernidad*. A partir de esta relativización de la temporalidad como nuevo fundamento para interpretar y criticar la historia, es comprensible la metamorfosis del pretérito usado por Paz al comenzar el pasaje, *el romanticismo fue*, en una afirmación que termina por incidir en el presente: el romanticismo *es* hasta nuestros días la crítica más radical a la modernidad dentro de la propia modernidad.

Tomando en cuenta este antecedente es posible dar un paso más en la valoración del primer romanticismo tal como aquí nos interesa, siempre bajo el influjo de la crítica de la razón crítica que aparece al mismo tiempo como una novedosa afirmación de la razón; una afirmación, en la negación, perceptible al seguir el camino del pensar crítico-filosófico. El romanticismo, en este sentido, demanda ser pensado desde su raíz filosófica pues es ahí donde surgen sus complejas decantaciones estéticas y literarias. A partir de esta determinación, en la que se tocan inextricablemente *literatura* y filosofía, es inteligible el significado del primer romanticismo y particularmente del *primer romanticismo filosófico*, como lo designa Manfred Frank, cuando habla de un “primer romanticismo”, *Frühromantik*, que sin perder su carácter equívoco, reclama un tratamiento distinto al romanticismo tal como se ha definido tradicionalmente a través de su carácter predominantemente literario.

El *primer romanticismo filosófico* (al que nos referiremos en adelante de manera indistinta), es una expresión afortunada al menos en dos sentidos; por una parte representa la asombrosa proximidad entre el Idealismo alemán —Fichte, Schelling, Hölderlin— y el Grupo de Jena —congregado en torno a los hermanos Schlegel y la revista *Athenäum*—. Por otra parte, a través de lo propiamente filosófico del movimiento romántico es posible dilucidar en qué consiste la reflexión estética que da lugar a la construcción de una nueva poética o teoría del poema, donde coinciden, en un primer momento, el pensamiento romántico y la filosofía idealista

del joven F. W. J. Schelling.¹³ Habiendo aclarado esto, la siguiente dificultad surge cuando tratamos de superar cierta limitación “profesional” pues, como lo ha observado Frank,

“los filósofos profesionales han esquivado más bien esa época dada su invencible desconfianza hacia aquellos colegas suyos que no sólo piensan de manera fragmentaria, sino que encima son capaces de ganar laureles también en el género literario [...] Por su parte, los germanistas de profesión han sentido de siempre horror ante poetas que además sean capaces de pensar, y encima de pensar de manera tan ambiciosa como, por caso, Hölderlin o el Grupo de Jena en torno a Friedrich Schlegel”.¹⁴

Se trata de una ambigüedad difícil de sortear, que no se limita a un conflicto meramente disciplinario. Con el surgimiento del romanticismo no sólo está en juego la constitución de un “campo literario” donde se instaura un nuevo discurso, sino que implica de inmediato la influencia propia de una revolución del pensamiento filosófico, sin precedentes en la historia de la filosofía. Este *entrecruzamiento*, denominado por Phillippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy *absolu littéraire*, puede representarse como la *producción* de algo inédito, de algo que no encuentra mejor expresión en este contexto que el término *literatura*, suponiendo desde el principio, lo literario como un concepto en sí mismo indefinible, que los románticos tratan perennemente de delimitar pues lo tendrán,

“en todo caso explícitamente referido bajo las especies de un género nuevo, más allá de las divisiones de la poética clásica (o moderna), capaz de resolver las divisiones nativas (genéricas) de la cosa escrita. Más allá de las divisiones de toda definición [*dé-finition*], ese género es entonces programado en el romanticismo como el género de la literatura: *la genericidad* [*généricité*], me atrevería a decir *la generatividad* [*générativité*] de la literatura cogiéndose y produciéndose ella misma una Obra inédita, infinitamente inédita. El absoluto, por consecuencia, de la literatura”.¹⁵

La idea de un *absoluto literario romántico* agrupa una serie de presupuestos importantes para profundizar en lo propiamente constitutivo del *romanticismo filosófico*. Desde un principio Lacoue-Labarthe y Nancy encuentran en la *producción* de algo inédito eso que trata de categorizarse explíci-

tamente a partir de un género nuevo, como lo era en el siglo XVIII el término literatura;¹⁶ pero en este caso se trata de una noción de literatura que no designa simplemente la “cosa escrita”, pues se encuentra en relación a parámetros diferentes dentro de las artes poéticas como un género *indefinido*, es decir, no limitado a los grados de su *finitud*, sino dividido en los géneros propios de aquello que se *genera* continuamente y en cada obra establece un límite. Pero esta “generatividad” [*générativité de la littérature*], no sólo supone la dificultad de dar nombre a aquello que es pura producción y se constituye a sí mismo como *Obra* singular. La cuestión radica sobre todo en saber cómo la *Obra* puede crearse *absolutamente Obra* y ser absolutamente literaria. Para aclarar esto, es preciso llevar al límite la crítica romántica de los géneros, a partir de la cual lo absoluto de la literatura no es tanto la “poesía” (aunque pretendiese ser “poesía absoluta” como lo querían los simbolistas franceses) o cualquier otro género del *corpus* poético, sino más bien “poíesis” (ποίησις), que tal como se ha vertido tradicionalmente del griego antiguo al castellano quiere decir *producción*. De manera que la *poíesis*, como *generación productora*, concierne menos a la producción de la cosa literaria que a la aristotélica “disposición productiva acompañada de razón verdadera”.¹⁷ Este proceso *generativo* cuyo fundamento no se resuelve en un argumento formal, ni se limita a la búsqueda de una definición conceptual, adopta desde el principio ese carácter equívoco observado en primer lugar por Aristóteles cuando más que definir a la poesía aporta “una seña para el pensar”¹⁸ que alude a toda producción artística o natural como actividad reproductora: *poíesis*. Basta recordar, a manera de ejemplo, el postulado aristotélico (bajo la condicionante de esta acción productora) en la cual se valora la cercanía entre filosofía y poesía: “la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia”.¹⁹ En este caso, al igual que en la concepción romántica, la *poíesis* representa una actividad productiva más amplia en relación a la poesía como género literario pues, tal como lo han observado Lacoue-Labarthe y Nancy “La poesía romántica piensa penetrar la esencia de la *poíesis*, la cosa literaria y producir la verdad de la producción de sí [...] de la autopoíesis”.²⁰

La aportación romántica a la nueva significación de la *poésis* (frente a la concepción de los antiguos griegos), consiste en la entrada en escena de una *subjetividad conciente* enraizada en la naturaleza. Lo que ocurre en este momento puede explicarse a través de un sinuoso proceso *trascendente* donde la actividad poética de la naturaleza se prolonga en la actividad volitiva del *querer* humano y, mediante el esforzado *ingenio* de éste, ambas actividades productivas convergen en la obra de arte. De esta manera la naturaleza (*physis*) interviene en la actividad productora (*poésis*) de toda obra de arte, coincidiendo con la actividad conciente propia del *querer*, pues “el *querer* es en general *la condición suprema de la autoconciencia*”.²¹ Por esta coincidencia las ideas alcanzan realidad sensible y logran, posteriormente, una síntesis de lo conciente y lo no conciente de la naturaleza que produce el mundo ideal del arte. Schelling describe en su *Sistema del idealismo trascendental* este complejo proceso: “El mundo ideal del arte y el real de los objetos son, por tanto, productos de una y la misma actividad; el encuentro de ambas (la conciente y la no conciente) sin conciencia proporciona el mundo real, con conciencia el mundo estético”.²² Ahora bien, esta descripción del proceso productivo de las obras románticas muestra la participación de la *poésis* en relación a la naturaleza y el arte; Schelling da un paso más y describe lo que sucede en el caso de las producciones de la filosofía:

“La filosofía, al igual que el arte, descansa en la facultad productiva y la diferencia entre ambas se basa sólo en la distinta dirección de la fuerza productiva. Pues en vez de dirigirse la producción, como en el arte, hacia fuera, a fin de reflejar lo inconsciente a través de productos, la producción filosófica se encamina directamente hacia dentro para reflejarlo en una intuición intelectual. El verdadero sentido para comprender este modo de filosofía es, por tanto, el *estético* y, precisamente por eso, la filosofía del arte es el verdadero *organon* de la filosofía”.²³

Centrémonos por ahora en la legitimación del vínculo entre filosofía y poesía a través de la trascendencia de un acto estético originario, el más elevado al que puede acceder el hombre. El proceso antes descrito supone la revelación de la conciencia a sí misma y la posterior síntesis de lo

consiente y lo inconsciente después de un complicado devenir. El saber autoconsciente —*un saber más allá del cual no podemos ir*— es el punto donde todo se vincula y no requiere prueba alguna dada su inmediatez. Pero sobre todo se trata de una autoconciencia activa que sólo puede modificarse por una “conciencia superior y esta de una más elevada y así hasta el infinito”.²⁴ Este deseo ilimitable de infinito es el elemento singular de la poética romántica y en general el elemento singular de eso que bien podríamos llamar, en términos más amplios, *ethos* del romanticismo filosófico; en él se aglutina la potencia del proceso generativo y la actividad conciente del querer que condiciona a la autoconciencia; la actividad productiva de la filosofía y la fuerza productiva del arte; la poésis donde la cosa literaria (la poesía trascendental) busca producir su propia veracidad autopoiética. El término *ethos* (ἦθος), en el sentido que aquí nos interesa, tiene la ventaja de congrega, en sus dos acepciones como *carácter* o como *morada*, lo que puede considerarse las dos vertientes o estrategias constitutivas del romanticismo como proyecto filosófico moderno: una estrategia subjetiva y otra propiamente histórica. Ambas actúan simultáneamente y representan dos vías privilegiadas para comprender la poética del romanticismo filosófico. En el momento que Novalis escribe “los poemas operan hasta ahora en su mayor parte dinámicamente; la futura poesía trascendental podría llamarse *poesía orgánica*. Cuando se la invente, se verá que todos los auténticos poetas han poetizado hasta ahora, sin saberlo, orgánicamente [...] de tal manera que en su mayor parte sólo en el detalle eran poéticas auténticamente, pero, habitualmente no poéticas en su conjunto”;²⁵ sin duda, en este momento, nos encontramos ante la definición de un programa para la poesía del futuro, pero sobre todo estamos frente a la idea entorno a la cual deberá construirse una poética de la historia abierta al infinito, una poética que muestre cómo los verdaderos poetas, hasta ahora eclipsados en un tiempo indistinto, han *poetizado orgánicamente* incluso sin darse cuenta.²⁶

3. Poética de la historia

No se puede forzar a nadie a considerar a los antiguos como clásicos o como antiguos; eso depende en definitiva de las máximas.

F. Schlegel, *Atbenäums-Fragmente*

La triada filosofía-poesía-historia no deja de emitir señales contradictorias. Nuevamente Aristóteles ofrece una señal orientadora en el capítulo noveno de su *Poética*; justo después de mencionar la cercanía entre poesía y filosofía, insiste en la pretensión universal que une a éstas frente a la historia, pues “la poesía trata sobre todo de lo universal, mientras que la historia de lo particular”.²⁷ La universalidad permanece como un vínculo fomentado laboriosamente a través de un *esfuerzo riguroso* entre las producciones del filósofo y del poeta, a diferencia de la actividad del historiador, quien en el orden de los oficios y las artes griegas se dedica a una actividad consagrada a la descripción de hechos sueltos de cada caso, ya se trate de situaciones y usanzas de otros pueblos, o de la organización de sumarios en procedimientos judiciales. Con esto queda claro que la concepción aristotélica de la historia —como la del resto de sus contemporáneos—, se distancia de la concepción histórica moderna, principalmente por el hecho incontrovertible de que los griegos carecen de una conciencia histórica del tiempo, de una *conciencia de sí* que en la modernidad se torna radicalmente conciencia del *sujeto* dentro de una época histórica; en otros términos, los griegos carecen de un *Zeitgeist* orientador del hombre como ser histórico vinculando *espiritualmente con su tiempo*. Esta falta de conciencia histórica en la época clásica atañe igualmente a las *producciones* filosóficas pues, como lo ha observado Hans-Georg Gadamer, “la filosofía griega ignora la autoconciencia, sólo conoce las ideas. El *nous* es sólo una primera aparición de la “reflexividad”, mas esta “reflexividad” no tiene todavía el carácter de la subjetividad moderna”.²⁸

Entonces la *autoconciencia reflexiva* es el punto de partida del romanticismo filosófico. Se trata de una auténtica piedra de toque sin la cual es

imposible entender la poética y la teoría del arte romántica. Esta cuestión, como lo advierte Walter Benjamín en su tesis doctoral *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*,²⁹ congrega los postulados epistemológicos subyacentes a toda construcción teórica del romanticismo. Al observar la importancia de la reflexividad autoconciente Benjamin trata de trazar, siguiendo el proceso reflexivo de la autoconciencia, una orientación metodológica como garantía para la consecución de un camino seguro en la comprensión del proceso *paradójico* de la constitución de la conciencia; un tema conflictivo en todo momento pues supone la relación problemática con el concepto de reflexión aportado por el Idealismo alemán:

“La exposición de la teoría romántica del conocimiento conviene basarla en la paradoja de la conciencia, explicada por Fichte, la cual se apoya en la reflexión. Los románticos, en efecto, no se escandalizaron ante esa infinitud rechazada por Fichte, y con ello se plantea la cuestión de en qué sentido concibieron y hasta qué punto acentuaron la infinitud de la reflexión. Evidentemente, para que esto último pudiera suceder, la reflexión, con su pensamiento del pensamiento del pensamiento, etc., tenía que ser para ellos más que un proceso infinito y vacío, y, por extraño que parezca a primera vista, *para la comprensión de su pensamiento todo se reduce a seguirles en esto de cerca*, y admitir hipotéticamente su afirmación, a fin de averiguar en qué sentido la enuncian. Ese sentido no se revelará por lo demás abstruso en absoluto, sino más bien —en el ámbito de la teoría del arte— tan fructífero como rico en consecuencias”.³⁰

En efecto, la teoría romántica del conocimiento e incluso lo que podría llamarse específicamente *teoría de la reflexión poética del romanticismo*, sigue un camino ya vislumbrado por el Idealismo alemán como la orientación producida por un *pensar que reflexiona sobre sí mismo en la autoconciencia* y, simultáneamente, como el fundamento sobre el que descansa todo postulado filosófico romántico en su búsqueda de una garantía de *inmediatez del conocimiento*. Este primer paso supone enfrentarse a la paradoja de *la infinitud de la reflexión*, uno de los temas que separan al idealismo fichteano de la teoría de los primeros románticos. Ahora la cuestión radica en encontrar la significación de esa paradoja, resultado del pensamiento reflexivo adoptado por el romanticismo como la *inacababilidad reflexiva* donde

cada reflexión precedente es objeto de la siguiente hasta aportar, tal como lo observa Benjamin, una “especial significación sistemática” —ya advertida y rechazada por el propio Fichte—, dando lugar a una “sorprendente estructura del pensamiento”.³¹ La paradoja de la *reflexión infinita* no sólo motiva la labor crítica del romanticismo, también cobra sus propias repercusiones —como paradoja— respecto a la idea de historia.

A la luz de este proceso reflexivo inacabable, no debe de extrañarnos que la cuestión de la historia, tal como se presenta para los románticos, nos introduzca al campo de las aporías de la modernidad, una de las cuales, quizá la más radical, tiene como antecedente la célebre *Querelle des anciens et des modernes*. El tema de la historia implica sobre todo una cuestión *conflictiva* como lo es ya el discernimiento de las cualidades y diferencias de las producciones artísticas de cada época; también se trata de una cuestión particularmente esclarecedora si tomamos en cuenta que según Friedrich Schlegel “no hay ningún autoconocimiento como el histórico”.³²

Nos encontramos, entonces, ante una compleja contradicción en el pensamiento romántico susceptible de ser analizado a partir de dos planos o ejes problemáticos. El primero corresponde a la producción de las obras artísticas modernas y su relación conflictiva con las obras de los antiguos que, en la cosmovisión romántica, busca recuperar con la *poïesis* el impulso productor de obras nuevas. Se trata claramente de un impulso cuya limitación no se restringe a la preservación ideal de una forma acabada a través de un modelo inmediato, por el contrario, este impulso *quiere* mostrar ese ideal como una tarea infinita que adopta las contradicciones propias de su época histórica. El romanticismo logra con esto un distanciamiento crítico, lo que supone la pérdida de una unidad histórica cada vez más difícil de argumentar con lo cual el anhelo de reestablecer un orden, de restituir la unidad, se torna inalcanzable. Los primeros estragos de esta crisis se proyectan directamente sobre las “poéticas miméticas” y la estética neoclásica predominante en el siglo XVIII.

En su *Estudio sobre la poesía griega* Friedrich Schlegel va directamente al problema cuando escribe: “La única norma según la cual podemos apreciar la cumbre suprema de la poesía griega son los límites de todo arte. Pero se preguntará: “¿cómo? ¿No es el arte capaz de un perfeccionamiento

to sencillamente infinito? ¿Tiene límites su progreso?”³³ Al plantear de tal manera las cosas Friedrich Schlegel lleva a cabo —incluso contra sus pretensiones originales— la superación del clasicismo; una superación indudablemente condicionada por un cambio de postura en el pensamiento histórico.³⁴ La teoría de la historia argumentada en el *Estudio sobre la poesía griega* pone en funcionamiento una serie de conceptos cuyo correlato puede rastrearse en diferentes fuentes que van de la teoría del conocimiento de Fichte y Schelling, a la filosofía de la historia de Herder. Esto no resta la más mínima originalidad a la interpretación de Friedrich Schlegel cuando plantea la idea de una *Edad de oro del arte griego* que logra conciliar la perfección de aquella época con un ilimitado devenir progresivo. En realidad la poesía griega representa siempre el límite último de la formación natural del arte y del gusto (en este sentido no hay negación del principio neoclásico), pues la poesía antigua consume el estado de formación pleno alcanzando la *uniforme perfección del todo*. Este estado, en tanto afecta a un conjunto completo y simultáneo (aquí comienza a funcionar propiamente la perspectiva histórica romántica) puede denominarse Edad de oro: “El goce que proporcionan las obras de la Edad de oro del arte griego es susceptible de un añadido, sin embargo no tiene perturbación ni necesidades... es completo y autosuficiente”.³⁵ Lo *sumo bello* o belleza suprema de la época clásica representa el *ejemplo perfecto* de una idea finalmente inalcanzable. Una idea perceptible, como el arquetipo inigualable del arte y del gusto alcanzado en la antigüedad, pero cuya suprema satisfacción admite aún añadidos.

Prescindiendo del referente de la poesía clásica, Friedrich Schlegel insiste en el funcionamiento de esta peculiar teoría de raigambre claramente romántica:

“*El arte es infinitamente perfectible* y no es posible un máximo absoluto en su constante evolución, pero si un máximo relativo condicionado, un próximo fijo insuperable. Porque la tarea del arte consta de dos clases de elementos muy distintos: en parte, leyes determinadas que sólo pueden o bien ser cumplidas por completo o bien trasgredidas por completo, y en parte exigencias iniciables e interminadas, cuya suprema satisfacción todavía admite un añadido. Toda *fuerza realmente existente es capaz de agrandarse y toda perfección real finita es capaz de aumentar infinitamente*”.³⁶

La teoría de la historia de Friedrich Schlegel trata de establecer un equilibrio a partir del supuesto de la infinita perfectibilidad del arte; pero se trata de una perfección donde no es posible la consecución de un máximo absoluto. Por ello la evolución del arte cumple únicamente sus aspiraciones en un *máximo relativo condicionado* y un *próximo fijo insuperable* que bien podría ser la regla instaurada en el ideal griego. Pero también se reconoce la posibilidad de disentimiento si no se quiere continuar por el camino de la heteronomía estética y el artista decide transgredir la ley siguiendo la *interminada* exigencia *cuya suprema satisfacción admitiría un añadido infinitamente*. Para Friedrich Schlegel el genio tiene la posibilidad de refrendar su autonomía y continuar por el camino instaurado por el arte clásico o bien la posibilidad de explorar en los insondables caminos del arte dada su infinita perfección.

Esto nos arroja al segundo eje problemático en la concepción romántica de la historia, el cual concierne directamente el tema de la modernidad como una *época histórica conciente de sí misma* que difícilmente escapa de la contradicción proveniente de la idea de que el hombre se entiende y realiza en la historia. La paradoja de la modernidad comienza con la conciencia de pertenecer a una tradición histórica y esto la separa de las otras épocas por la “imagen” que el propio hombre hace del transcurrir histórico en la conciencia.³⁷ Esta imagen del mundo no es una meta inherente a cada civilización, más bien se trata de una perspectiva inventada por la modernidad para representar un orden de cosas que demarca una visión del mundo propia y particular.³⁸ Con esto la imagen del mundo no pasa, por ejemplo, de lo medieval a lo moderno, sino que el hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen es la característica esencial de la Edad Moderna.

La conciencia histórica tan difícilmente acotada y argumentada por Friedrich Schlegel y sus compañeros en este momento se vuelve críticamente contra la propia cosmovisión romántica; una cosmovisión que por primera vez encuentra las herramientas hermenéuticas que le permiten saber, por ejemplo, no sólo lo que efectivamente dijeron Homero y Platón, sino también lo que quisieron decir en sus obras sin darse cuenta: cómo se hace un poema épico y cuál es el contexto histórico que

posibilita su escritura. Pero se trata de un saber marcado desde su raíz por la contradicción; es un saber que deja a los románticos en la orfandad tras la irremediable certeza de que el hombre moderno ya no tiene el poder de escribir la *Ilíada* y carece de toda posibilidad de recrear una tragedia. Sobre este incuestionable avance en el estudio de la tradición Friedrich Schlegel escribe:

“También en el estudio de los griegos en general y de la poesía griega en particular, nuestra época está en el umbral de una importante fase. Durante mucho tiempo sólo se conoció a los griegos por medio de los romanos, el estudio era aislado y sin ningún principio filosófico (primer periodo); luego se ordenó y se guió el gusto, todavía aislado, según hipótesis arbitrarias o según principios parciales y puntos de vista individuales (segundo periodo). Ahora ya se estudia a los griegos en conjunto y sin hipótesis filosóficas, más bien desatendiendo todo principio (crisis de la transición del segundo al tercer periodo). Sólo queda por dar el último y más grande paso: ordenar todo el conjunto según principios objetivos (tercer periodo)”.³⁹

La historia de la formación en la poesía moderna no representa sino el constante conflicto entre a la predisposición subjetiva y el paulatino predominio de la tendencia objetiva de la capacidad estética. En cada cambio esencial entre lo objetivo y lo subjetivo empieza un nuevo grado de formación. La poesía moderna ya ha recorrido dos grandes periodos de formación, pero éstos no se siguen el uno del otro aisladamente, pues son *eslabones* de una misma cadena. Friedrich Schlegel explica este proceso a través de una crítica al carácter nacional cuya acción va en detrimento de la cosmovisión moderna y sobre todo del ideal de universalidad cosmopolita:

En el primer periodo el carácter nacional unilateral tuvo en absoluto el predominio más decidido dentro de todo el conjunto, y sólo aquí y allá se hacían sentir pocas huellas de la dirección de los conceptos estéticos y de la tendencia a lo antiguo. En el segundo periodo la teoría y la imitación de los antiguos dominó en una gran parte de todo el conjunto; pero la naturaleza subjetiva aún era demasiado poderosa para poder obedecer por completo a la ley objetiva; era lo bastante atrevida como para volver a introducirse furtivamente bajo el nombre de la ley. La imitación y la teoría, y con ellas el gusto y el arte mismos siguieron

siendo unilaterales y nacionales. La subsiguiente anarquía de todas las maneras individuales, de todas las teorías subjetivas y de las diferentes imitaciones de los antiguos y, en fin, la difuminación y extinción de la nacionalidad unilateral representan la crisis de la transición del segundo al tercer periodo. En el tercero, se alcanzará realmente lo objetivo, por lo menos en puntos particulares del conjunto: teoría objetiva, imitación objetiva, arte objetivo y gusto objetivo”.⁴⁰

El cosmopolitismo romántico encuentra en estos pasajes una de las más claras exposiciones a través de un proceso cuya finalidad es superar la anarquía representada por el individualismo, el subjetivismo y las malogradas imitaciones. Por esta razón el tercer periodo supone la extinción de todo nacionalismo y su consecuente crisis como antesala de una etapa de la objetividad. La *objetividad* mencionada por Friedrich Schlegel implica el nacimiento de un nuevo orden pues “la caótica riqueza de todo lo particular y la disputa entre las diferentes visiones del todo llevarán necesariamente a buscar y encontrar un orden universal de todo el conjunto”.⁴¹ Se trata de un cosmopolitismo universal, es decir, de una nueva cosmovisión e incluso de la exigencia de nuevas formas para el pensamiento en tanto que “filosofar significa buscar el saber universal en forma comunitaria”.⁴² Frente a este impulso indudablemente constructivo llama la atención cómo la teoría de Friedrich Schlegel y en general la teoría de la historia del primer romanticismo filosófico, surge un incisivo reconocimiento al caos originario. Un caos propenso a aparecer en cualquier momento bajo la figura de la anarquía, el malentendido o la dispersión subjetiva e individualista. El reconocimiento de la existencia del caos, más que una afirmación nihilista se trata de la conciencia de un orden finito. Por esta razón para Friedrich Schlegel es muy importante la consecución de un punto de referencia; es preciso ante todo evitar cualquier tipo de extravío “el conocimiento de los griegos nunca puede llegar a ser completo ni el estudio de la poesía griega agotarse; pero se puede alcanzar un punto fijo que asegure al pensador, al historiador, al conocedor y al artista contra peligrosos errores de base, orientaciones absolutamente falsas y experimentos equivocados”.⁴³

Sin embargo, la conciencia romántica, como lo dijimos antes, termina por entrar en una contradicción mayor. La compleja teoría de la historia

del romanticismo demuestra el grave equívoco de aquellos que aún hoy piensan que la reflexión romántica entra en confrontación con la razón o en disputa abierta con el pensamiento científico. En realidad la verdadera paradoja del romanticismo comienza por este reconocimiento de finitud del conocimiento humano; por la precariedad latente de la comprensión, no por una negación abierta y sin argumentos de la razón. La emergencia y posibilidad de la *infinitud del caos* (subyacente a todo orden) y por tanto el verdadero nombre de la *paradoja romántica* es la ironía. Pero la ironía no podría subsistir, ni tendría posibilidad siquiera de ser concebible sin la razón crítica ilustrada, y al mismo tiempo sería *incomprensible* del todo sin el desarrollo científico que en estos momentos comienza un viaje sin retorno hacia la transformación de la visión del mundo propia del hombre moderno. Ante ello no queda sino reconocer la afirmación del romanticismo filosófico para proveer un nuevo fundamento sólo concebible a partir de una *conciencia conflictiva* y de su manifestación radicalmente histórica. Un fundamento que en sí mismo representará la necesidad de superar el concepto de *teoría* propio de la ciencia moderna, en tanto recupera algunos rasgos de la noción antigua en la cual la teoría establece una relación alejada de la dicotomía sujeto-objeto. Esto llevará a los románticos a reconocer cierta *actitud performativa* en el pensamiento y particularmente en la poética. No podía ser de otra forma si tomamos en cuenta de qué manera los objetos artísticos muestran en su indeterminación infinita la ineficacia del concepto de teoría empleado en la modernidad. La vigencia y originalidad de la crítica romántica es particularmente relevante frente a la ambición de la teoría contemporánea cuando trata de comprender el sentido de la obra literaria como objeto de estudio sustraído de su temporalidad histórica, negando así la preeminencia de ese objeto infinito cuyo suelo nutricio es la obra de arte.

Notas

¹ W. Benjamin, *La metafísica de la juventud* (Tr. L. Martínez), Barcelona, Paidós, 1993, p. 142.

² Philippe Lacoue-Labarthe observa cómo el significado de lo poético y su posibilidad de análisis, significa para Walter Benjamin sobre todo una cuestión metodológica: «¿cómo acceder al *Gedichtete*, al dictamen, a lo poemático? Es una cuestión de método como no se cansará de repetir Benjamin». Ph. Lacoue-Labarthe, «El valor de la poesía» en Heidegger, *la política del poema*, (Tr. J. F. Megías), Madrid, Trotta, 2007, p. 83.

³ Comúnmente los historiadores de la literatura alemana emplean diferentes formas o expresiones para referirse al romanticismo, tal es el caso del romanticismo de Heidelberg (*Heidelberg Romantik*), romanticismo tardío (*Spätromantik*), o romanticismo político (*politische Romantik*), etc. Como lo ha observado Ernst Behler, el romanticismo temprano (*Frühromantik*) o primer romanticismo —como lo llamaremos en primera instancia en este texto—, es una expresión “abierta” cuya función depende de la perspectiva histórica adoptada al analizar un movimiento con decantaciones tan complejas como lo es, en términos generales, el romanticismo alemán. Ahora bien, comúnmente se ha denominado romanticismo tardío al movimiento consagrado a la recuperación del folklore popular, así como a la descripción de leyendas y tradiciones de la nación alemana. En este caso los representantes más emblemáticos serían los hermanos Grimm. En tanto el *primer romanticismo* ha sido definido generalmente por su proximidad al Idealismo alemán y su relación conflictiva —a veces filial, otras tantas polémica—, con las teorías neoclásicas del arte de Johann Wolfgang Goethe, Friedrich Schiller y Johann Gottfried Herder, esto otorga una particular orientación filosófica y cosmopolita respecto al resto de las denominaciones. Cfr. E. Behler, *Frühromantik*, de Gruyter, Berlin, New York, 1992, p. 13 y ss.

⁴ Cfr. E. Behler, “Das Problem des Anfangs in der modernen Literaturgeschichte”, *Studien zur Romantik und zur idealischen Philosophie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1992, p. 226 y ss.

⁵ “Die Französische Revolution, Fichtes *Wissenschaftslehre*, und Goethes *Meister* sind die größten Tendenzen des Zeitalters.” Frag. 216, en *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe, Band 2, München, Paderborn, Wien, Zürich, 1967. En adelante citaré esta obra con la abreviación KFSA.

⁶ Novalis, *Escritos escogidos* (Tr. E. Keil y J. Talens), Madrid, Visor, 1984, p. 112.

⁷ A. Béguin, *Creación y destino. I Ensayos de crítica literaria* (Tr. M. Mansour), México, FCE, 1986, p. 72. El énfasis es mío.

⁸ Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, (Tr. R. Caner-Liese), Madrid, Akal, p. 172. El énfasis es mío.

⁹ *Zeitgeist* es la traducción alemana del término ilustrado francés *esprit du temps* o *esprit dusiécle*. La expresión fue acuñada por Voltaire y J. G. Herder la traduce al alemán como lo hizo con *Volksgeist*, “espíritu del pueblo”. Sin embargo *Zeitgeistes* un término mucho más amplio que representa el ambiente cultural de una época. Cfr. I. Berlin, “Herder y la Ilustración” en *Antología de ensayos*, (Tr. J. Abellán), Madrid, Espasa Calpe, 1995. Sobre las implicaciones de esta noción en el contexto contemporáneo Cfr. J. Habermas (ed.), *Observations on the “spiritual situation on the edge”*, Cambridge, Mass. Mitpress, 1984. En relación a la utilidad del *Zeitgeist* en la historia de las ideas Cfr. F. Gil Villegas, *Los profetas y el mesías*, México, FCE-COLMEX, 1996.

¹⁰ Para mostrar esta ambigüedad Isaiah Berlin ha confrontado una serie de caracterizaciones y definiciones sobre el romanticismo a través de diferentes contextos socioculturales. El resultado de este *experimento* arroja una imagen maximalista llena de contradicciones que evidencia la dificultad de definir “algo” como romántico. La descripción de Berlin se torna finalmente en una imagen cercana al paroxismo. Cfr. I. Berlin, *Las raíces del romanticismo* (Tr. S. Marí), Madrid, Taurus, 2000, p. 34 y ss.

¹¹ O. Paz, “La otra voz. Poesía y fin de siglo” en *Obras completas I*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 1999, p. 607. El énfasis es mío.

¹² La crítica de la cultura elaborada por Paz puede interpretarse a partir de este principio romántico, de esta concepción del origen de la historia pues “un examen de los grandes mitos humanos relativos al origen de la especie y al sentido de nuestra presencia en la tierra revela que toda cultura —entendida como creación y participación común de valores— parte de la convicción de que el orden del universo ha sido roto o violado por el hombre.” O. Paz, “El Laberinto de la soledad” en *Obras completas V*, Barcelona, Galaxia Gutenberg /Círculo de lectores, 2002, p. 66.

¹³ Manfred Frank designa “primer romanticismo filosófico” a la constelación de pensadores y poetas del Grupo de Jena al cual agrega, por “razones estructurales” a Hölderlin y al joven Schelling. En este texto nos referiremos de igual manera a esta constelación romántica integrada por poetas y filósofos fluctuantes entre romanticismo e Idealismo. Cfr. M. Frank, *Hölderlin y el primer romanticismo filosófico*, Madrid, Sileno, 1998, No. 4.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ “en tout cas explicitement visé sous les espèces d’un *genre* nouveau, au-delà des partages de la poétique classique (ou moderne) et capable de résoudre les divisions natives (“*generiques*”) de la chose écrite. Au-delà des partages et de toute dé-fition, ce genre s’est donc programmé dans le romantisme comme le genre de la littérature : la genericité, si l’on ose dire, et la générativité de la littérature, se saisissant et se produisant elles-mêmes en une Œuvre inédite, infiniment inédite. *L’absolu* par conséquent, de la littérature.” Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *L’absolu littéraire*, Paris, Ed. du Seuil, 1989, p. 21.

¹⁶ Aristóteles ya había dejado patente esta dificultad cuando afirma: “Empero al arte que emplea tan sólo palabras, o desnudas o en métrica [...], le sucede no haber obtenido hasta el día de hoy nombre peculiar, porque, en efecto, no disponemos de nombre alguno común para designar las producciones”. Aristóteles, *Poética* (Tr. J. D. García Bacca), México, UNAM, 2000, p. 2.

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Tr. M. Araujo y J. Marías), Madrid, CEC, 1949, 4, 1140^a 11-22.

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, Observaciones relativas al arte —*la plástica— el espacio. El arte y el espacio*, (Tr. F. Duque), México, UPN, 2003, p. 98.

¹⁹ Aristóteles, *Poética* (Tr. J. D. García Bacca), México, UNAM, 2000, p. 14. En la edición de V. García Yebra se traduce “la poesía es más filosófica y elevada que la historia”. Cfr. Aristóteles, *Poética* (Tr. V. García Yebra), Madrid, Gredos, Madrid, 1974, p.158.

²⁰ “la poésie romantique entend pénétrer l’essence de la poésie, la chose littéraire et produit la vérité de la production en soi [...] de l’auto-poésie”, *op. cit.*, *L’absolu littéraire*, p. 21.

²¹ F. W. J. Schelling, *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (Tr. V. Serrano), Madrid, Abada, 2006, p. 106.

²² F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental* (Tr. V. López-Domínguez y J. Rivera), Barcelona, Anthropos, p. 159.

²³ *Ibid.*, p. 160.

²⁴ *Ibid.*, p. 164.

²⁵ Bolívar Echeverría ha interpretado la estética romántica y particularmente el *ethos romántico* a través de un impulso distinto al descrito aquí: “para la estética romántica, el objeto de la representación artística no coincide con las cosas tal y como están en la percepción práctica, sino que tiene que ser “rescatado” de ellas; que sólo se entrega a la experiencia estética a través de una identificación empática con ellas, capaz de descubrirlo como su significado profundo, incluso en contra de ellas mismas.” B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, p. 170. La inexactitud de la interpretación de Echeverría radica en no tomar en cuenta la distinción entre los diferentes tipos de romanticismo posibles (¿de cuál romanticismo nos está hablando?). La generalización de la experiencia estética romántica a través de una *fuga* de la realidad subjetiva contrasta radicalmente con un pensamiento fiel a la experiencia y a la percepción práctica de las cosas, no a su negación. Esto es lo que motiva Novalis a afirmar, por ejemplo, “el verdadero sentido del filosofar es el de acariciar”. Novalis, *op. cit.*, *Fragmentos*, p. 30.

²⁶ Novalis citado por W. Benjamin, “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán” en *Obras*, Libro I, Vol. 1 (Tr. A. Brotons), Madrid, Abada, p. 93.

²⁷ *Poética*, *op. cit.*, p. 14.

²⁸ H-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, (Tr. R. Alonso y M. C. Blanco), Barcelona, Paidós, 1995, p. 23.

²⁹ W. Benjamín, “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán” en *Obras*, Libro I, Vol. 1 (Tr. A. Brotons), Madrid, Abada, 2006.

³⁰ *Ibid.*, p. 28 y ss. El énfasis es mío.

³¹ *Ibid.*, p. 24 y ss.

³² “Es gibt keine Selbstkenntnis als die historische”, F. Schlegel, KFSa, frag. 139.

³³ F. Schlegel, *Sobre el estudio de la filosofía griega* (Tr. B. Raposo), Madrid, 1996, p. 105.

³⁴ Para Peter Szondi la clave de esta ruptura se puede plantear de una manera esquemática “romanticismo temprano en lugar de clasicismo, y filosofía de la historia en vez de Historia.” El pensamiento de Schlegel, nos dice Szondi, prepara paulatinamente la asimilación de esta ruptura a través de tres ejes temáticos, a saber: “1) Como doctrina de los modos de composición fundada en la historia de la literatura, 2) como concepción de la poética de los géneros en términos de filosofía de la historia, 3) como teoría del conocimiento que se remite a esa filosofía, una especie de crítica de la razón poética”. P. Szondi, *Poética y filosofía de la historia II* (Tr. J. L. Arántegui), Madrid, Visor, 2005, p. 91.

³⁵ *Sobre el estudio de la filosofía griega, op. cit.*, p. 105.

³⁶ *Ídem.*

³⁷ *Cfr.*, Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque* (Tr. H. Cortés y A. Leyte), Alianza, Madrid, 2000.

³⁸ *Ibid.*, p. 72 y ss.

³⁹ *Sobre el estudio de la filosofía griega, op. cit.*, p. 146.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁴¹ *Ibid.*, p. 147.

⁴² “Philosophieren heißt die Allwissenheit gemeinschaftlich suchen.”, F. Schlegel, KFSa, *Atenäum*, Frag. 344.

⁴³ *Ibid.*, p. 146.

OCTAVIO PAZ: EN EL LABERINTO DE EXPERIENCIAS (POST-) COLONIALES¹

Oliver Kozlarek²

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

{...} comparado con otros países, México tiene la más profunda y más temprana experiencia mundo-histórica propia de una nación poscolonial y post-imperial.

Claudio Lomnitz

El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo.

Octavio Paz

Introducción

En otra publicación intenté mostrar que la obra del poeta y ensayista mexicano, Octavio Paz (1914-1998) y, de manera particular, su *El laberinto de la soledad*, tiene como hilo conductor un genuino interés sociológico (Kozlarek, 2009). En este artículo, sostengo que Paz fue asimismo un pensador postcolonial, y que hay un nexo entre su interés sociológico y postcolonialismo.

Sin embargo, a la vez que es posible hallar en la obra de Paz una suerte de crítica postcolonial de la modernidad, es también necesario mostrar cuán diferente es la suya frente a las de muchas otras que definen el deba-

te actual sobre el postcolonialismo y los diversos acercamientos críticos a este fenómeno. La particular crítica de la modernidad postcolonial que ofreció Paz se interesa menos por “deconstruir” el eurocentrismo y las relaciones de poder geopolíticas que rigen las maneras en que se produce el conocimiento relacionado a nuestra modernidad global, y mucho más por tratar de elaborar una sofisticada reconstrucción de la historia colonial y postcolonial de México, para demostrar cómo se entretienen lo local y lo global, pero sin omitir las diferencias. Así, Paz recuerda al lector, una y otra vez, que la modernidad no es sólo un marco común en el cual todo ser humano está obligado a ubicarse, sino que constituye asimismo una oportunidad de descubrir qué es lo que todos los humanos comparten a pesar de sus diferencias: ponderar la modernidad nos obliga a reflexionar sobre aquello que nos hace humanos.

Para responder a este reto, Paz desarrolla una “teoría” antropológica de la sociabilidad humana que hace hincapié en el profundo deseo humano de unirse con el “otro”. Lo que varía son las maneras en que diferentes sociedades se organizan y canalizan este deseo. Así, las formas específicas en que opera la interacción humana en una sociedad determinada son altamente contingentes. Al contemplar el México postcolonial, Paz percibió patologías sociales que atribuyó al hecho de que la interacción social en la vida cotidiana de ese país está aún cargada de desconfianza y sospechas, razón por la cual los actores sociales prefieren retraerse en lugar de abrirse al “otro”. Paz sostiene que estas patologías sociales no pueden reducirse únicamente a las relaciones de poder social, económico y político, sino que son controladas por programas culturales que se reproducen en la vida diaria. El análisis postcolonial de Paz es una forma de crítica cultural que busca descubrir esos sutiles programas culturales.

1. Del “postcolonialismo deconstructivo” a la “crítica postcolonial reconstructiva”

Según el sociólogo Sergio Costa, es preciso distinguir entre dos hilos principales de la crítica postcolonial contemporánea (véase Costa, 2009). El

primero lo define como la “deconstrucción postcolonial”, mientras que el segundo lo llama “reconstrucción postcolonial”.

El concepto de la “deconstrucción postcolonial” se refiere a una crítica de las relaciones de poder geopolíticas y su impacto en la manera en que se está generando el conocimiento en las ciencias sociales y culturales. Hay, en el fondo, tres temas centrales en todas las teorías postcoloniales; y los tres desafían profundamente el entendimiento de la modernidad que sostienen las teorías de modernización.

1. Contrario a la idea de que la modernidad se germinó en Europa y, mas aún, a la noción de que desde allí se extendió al “resto” (Hall) del mundo gracias a la “expansión europea”, el postcolonialismo sostiene que la modernidad representa una condición planetaria que no empezó a cambiar al mundo —a todo el mundo en el sentido planetario— hasta que las redes intercontinentales establecidas por el colonialismo empezaron a volverse eficaces.

2. Entonces, más importante aún que el entendimiento *teleológico* de la modernidad como una condición universal que a la fecha sólo unas pocas sociedades han alcanzado, y que la mayoría de las otras —especialmente las que alguna vez fueron colonizadas— siguen esperando, el pensamiento postcolonial favorece una *lógica espacial*. No se interesa primariamente por procesos de sucesión temporales —como en el caso de las teorías de la modernización— sino, más bien, por los “entrelazados” (Randeria, 1999; Bhambra, 2007) entre diferentes sociedades, culturas o civilizaciones que de una u otra manera comenzaron a formar una constelación de modernidades. En este sentido, la parte “post” del “postcolonialismo” quizá resulte engañosa, ya que no se refiere a algo que seguiría al colonialismo en un sentido estrictamente cronológico. Por esto, Robert J. C. Young propone un nombre distinto que nos ayuda a entender mucho mejor que el “postcolonialismo” realmente trata de reconocer una constelación planetaria de lugares y la distribución del poder entre ellos, y *no* simplemente de procesos temporales. Escribe:

[El] postcolonialismo —que yo preferiría llamar tricontinentalismo— nombra una posición teórica y política que encarna un concepto activo de intervención en

[...] circunstancias de opresión. Combina las innovaciones culturales epistemológicas del momento postcolonial con una crítica política de las condiciones de la 'postcolonialidad'. En este sentido, lo 'post' del postcolonialismo —es decir, la crítica postcolonial— marca el momento histórico de la introducción teorizada de nuevas formas y estrategias de análisis y práctica críticas tricontinentales (Young, 2001: 57).

El término “tricontinentalismo” refleja claramente una connotación más bien espacial en lugar del significado temporal implícito en el vocablo “*post-colonialismo*”.

3. La distribución geopolítica del poder y de los privilegios, entre otros fenómenos, es otro tema discutido en el marco de la “deconstrucción postcolonial”. Resulta importante reconocer, con Costa, que “cada enunciado tiene su lugar de origen” (Costa, 2009: 3). Uno de los compromisos del hilo deconstructivista del postcolonialismo consiste, entonces, en el esfuerzo por relacionar lugares con los discursos, teorías y narrativas que informan las ideas sobre modernidad y globalización. Parte importante de las energías críticas del postcolonialismo deconstructivo surge del intento de demostrar que las ideas producidas en Europa son precisamente eso: nociones *européas* que, por lo tanto, no necesariamente son válidas para todos los humanos; además de constatar que los reclamos de validez universal que los pensadores europeos expresan respecto de dichas ideas están vinculados con la reproducción de “geopolíticas de conocimiento” de carácter eurocéntrico (Mignolo).

No obstante lo anterior, es tan importante reconocer la distribución geográfica de aquel poder que produce el conocimiento, como lo es entender que los espacios de la razón colonial no son estrictamente geográficos sino también epistemológicos. Esto significa que la razón colonial y postcolonial no se produce únicamente en los países colonizadores, sino también puede ser generada en las naciones que han sido colonizadas.

Ahora bien, no cuestionaré aquí la importancia de deconstruir el eurocentrismo, aunque sostengo que puede ser sólo un primer paso hacia una crítica más amplia de la modernidad global que debe complementarse con la recuperación de todas las *experiencias* que la modernidad colonial y postcolonial ha producido, pero que jamás han sido tomadas en cuenta

en los varios siglos del colonialismo y postcolonialismo. Empero, hay otro aspecto que también es importante: la ‘colonialidad’ de la modernidad ha provocado que nuestras historias se “entrelazan” a escala global. O bien, como lo expresa Edward W. Said: de aquí en adelante “todas las culturas están involucradas entre sí, ninguna está sola y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas, y no monolíticas” (Said, 1993: xxv; véase también Bhambra, 2007). Así, la crítica postcolonial debe interactuar con estos diferentes, pero “entrelazados”, *procesos de narración* en diversos sitios del mundo.

Quiero llamar a esta agenda investigativa la “crítica postcolonial reconstructiva”, iniciativa que pretende analizar los procesos narrativos que desencadenó la modernidad colonial y postcolonial en distintos lugares, y que expresan *experiencias* distintas pero a la vez traslapadas. En lugar de limitarse a deconstruir el eurocentrismo encontrado en los discursos y teorías “occidentales”, esta “crítica postcolonial reconstructiva” se sumerge en los “densos” procesos narrativos de las modernidades colonial y postcolonial en un intento por arrojar luz sobre los sutiles procesos culturales que explican, o son responsables de, la perpetuación de las patologías sociales, especialmente en los antiguos países colonizados, pero también en otros sitios. Sólo si agregamos estas experiencias a nuestras agendas de indagación podremos empezar a trazar una imagen más realista de nuestra modernidad global. En los siguientes renglones trato de rescatar las experiencias postcoloniales que encuentran expresión en la obra de Octavio Paz; pero, antes de comenzar, debo explicar cómo el mismo Paz entendió el nexo entre historia, cultura y la interacción humana, ya que estos son los tres principales ingredientes de su crítica del México postcolonial.

2. Historia, cultura e interacción humana

Según muchos autores, *El laberinto de la soledad* de Paz sólo constituye una contribución más al debate sobre la identidad mexicana y es cierto que se inspiró en parte en algunas de las obras más sobresalientes de este deba-

te, especialmente las de Samuel Ramos, autor de la ahora célebre definición del “carácter” de los mexicanos, marcado, según él, por un severo complejo de inferioridad (Ramos, 1990). Pero no podemos perder de vista que Paz se refiere a Ramos de manera más bien crítica. No le interesa tanto examinar lo que *son* los mexicanos sino, más bien, cuáles sean los procesos culturales y sociales por los cuales ellos están atravesando. Para Paz, parece imposible definir “el ser de los mexicanos” (Emilio Uranga), ya que como todo ser humano, los mexicanos cambian constantemente y —hay que agregar— lo hacen en, y a través de, la cultura. Esto no quiere decir que la cultura sea la fuerza determinante de estos procesos de cambio, más bien, es vista como el vehículo de toda acción humana. A fin de mostrar estos continuos procesos de transformación, en el primer capítulo de *El laberinto* Paz comenta el caso de los mexicanos asentados en los Estados Unidos, notando que en lugar de cultivar su mexicanidad, aquellos “mexicanos” desarrollaron formas culturales que se resisten a integrarse no sólo a la cultura norteamericana, sino también a la de sus antepasados, creando así una nueva cultura que en la década de 1940 tenía como su figura emblemática al “pachuco”.

Está claro que Paz desconfía de cualquier tipo de esencialismo o determinismo. Los seres humanos *no* son esto o aquello, y tampoco son determinados por la cultura, la historia o los dioses; más bien se encuentran en un estado permanente de llegar a ser. En este contexto, son dos las preguntas importantes. La primera es ¿qué sucede si estos procesos de transformación cultural quedan truncados? Como veremos después, este interrogante nos lleva directamente a la crítica que ofrece Paz de la condición colonial y postcolonial de su país. La segunda pregunta es ¿qué es lo que impulsa a estos procesos permanentes de cambio cultural? Paz responde a esta segunda cuestión adoptando un punto de vista teórica antropológica respecto de la sociabilidad humana que subyace a la creatividad de la acción de esta especie (véase Kozlarek, 2009a). Aunque desarrolla esta idea —de manera similar a Adorno— a partir de sus experiencias con el modernismo estético, no la restringe a la estrecha esfera de las artes, sino que la aplica a su entendimiento de las relaciones humanas y de la acción humana en general.

En el capítulo 9 de *El laberinto*, titulado *La dialéctica de la soledad*, Paz explica que la razón por la cual los seres humanos buscan incesantemente a otros de su tipo —es decir, la razón que se encuentra atrás de todas las formas sociales desarrolladas por los seres humanos— es el hecho de que experimentan la soledad. Las ideas de Paz parecen hacer eco de debates en Europa en los cuales Heidegger y Sartre articularon sus preocupaciones respecto de temas afines. Sin embargo, resulta interesante contrastar su pensamiento con una idea que expresó el filósofo mexicano Luis Villoro pocos años antes de la publicación de *El laberinto*. En su artículo “Soledad y comunión” (Villoro, 2008 [1949]), este autor presenta una crítica de la modernidad que lamenta la erosión de la vida comunal en las sociedades modernas. Sin embargo, las ideas de Paz difícilmente pudieran estar más distantes de las de Villoro, pues en su argumentación no habla a favor de “las comunidades”, sino de la “comunión”. Si bien este término tiene sus raíces en la tradición religiosa, para Paz es más importante el significado social que transmite en la actualidad. Para él, la “comunión” es un proceso que permite a unos seres humanos conectarse con otros, y no la constitución de alguna clase de “comunidad”. Debido a la influencia del *Collège de Sociologie*, es posible que Paz haya depositado en la palabra “comunión” cierto sentido religioso, pero no alude a la creencia en un poder trascendente de la comunidad, sino al carácter sagrado de las relaciones humanas.

Para Paz, la soledad no es una aberración de la modernidad —como, al parecer, la consideraba Villoro— y tampoco un problema exclusivamente de los mexicanos. Más bien, constituye una condición antropológica de la cual todo ser humano está perfectamente consciente. En sus palabras: “El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro [...] El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión.” (Paz, 1985: 195). Esta conciencia engendra procesos que se cristalizan en forma y contenido, logrando de esta manera cierta durabilidad en el tiempo y el espacio (véase Paz, 1994; Kozlarek, 2009). Además, produce instituciones, sociedades, culturas y civilizaciones, pero ninguna de estas constelaciones es forjada de forma tal que le permita durar para siempre. De hecho, una de las grandes intuiciones de Paz consistió, precisamente,

en relacionar la condición de los seres humanos de tener cultura con el hecho antropológico de tener que lidiar con la soledad. La otra fue la idea de que el deseo de conectarse con otros humanos, así como la capacidad de imaginación y creatividad que los seres humanos emplean al hacerlo, socavan la facticidad de determinadas intuiciones, sociedades, culturas y civilizaciones, de modo que no sólo posibilitan el cambio social y cultural sino que lo hacen inevitable.

Esta plétora de ideas tiene importantes consecuencias para el entendimiento de la historia al que llega Paz. El agente de la historia es el ser humano, lo que significa que la historia no es determinada por la providencia divina ni por ningún tipo de 'espíritu mundial'. Además, los seres humanos no son determinados por la historia, pero tampoco determinan el curso de la historia mediante su razón o voluntad. Paz ya había escrito en *El laberinto*:

La historia contemporánea invalida la creencia en el hombre como una criatura capaz de ser modificada esencialmente por estos o aquellos instrumentos pedagógicos o sociales. El hombre no es solamente fruto de la historia y de las fuerzas que la mueven, como se pretende ahora; tampoco la historia es el resultado de la sola voluntad humana... El hombre, me parece, no está en la historia: es historia. (Paz 1985: 25).

Treinta años más tarde, Paz seguía sosteniendo esta idea. En su importante libro sobre Sor Juana Inés de la Cruz, monja y poeta de la Nueva España del siglo XVII (véase Paz, 1988), y figura que él consideraba uno de los primeros intelectuales protomodernos no sólo de su país sino del mundo, Paz explica cómo concibe la relación entre el momento histórico que ella vivió y su pensamiento:

No puedo ver la cultura —es decir: a la suma de invenciones y creaciones por las que el hombre se ha hecho hombre— como el reflejo de las cambiantes fuerzas sociales o como el imperfecto trasunto de las ideas inmutables. Me parece que en los dos casos se olvida [...] a la criatura sin la cual no existiría ninguno de esos prodigios. [...] La cultura es libertad e imaginación (Paz, 1988: 472).

Si la interacción entre historia, cultura y acción humana no puede definirse a través de “causas y efectos” (Paz, 1985: 73), entonces el historiador está obligado a comprender el complejo de “reacciones y tendencias que se interpenetran” (*ibídem*). En su libro sobre Sor Juana, Paz recurre a una terminología estética:

La idea de causalidad parece que ya no goza de la simpatía de muchos historiadores modernos; las causas son demasiado numerosas, al grado de que es prácticamente imposible detectarlas y medirlas. [...] En fin, si la idea de causa parece evaporarse en la pluralidad de motivos y factores que intervienen en el hecho más insignificante, no sucede lo mismo con la de correspondencia; esta idea, que comenzó por ser una noción filosófica y después se convirtió en una visión estética del mundo, es fecunda en el campo de la historia: los hechos, las obras y aun las personalidades se corresponden (Paz, 1988: 473).

Si uno desea ver estas correspondencias lo que requiere es más bien una imaginación poética que la razón científica. La imaginación “descubre las relaciones ocultas entre las cosas” (Paz, 2002: 11). Aquí, Paz nos recuerda una idea cosmológica o, mejor, antropológica, que es no sólo postmetafísica, sino que resalta la condición fundamental del ser humano: la de ser un ser social. Paz elabora esta idea así:

Si no es la metafísica sino la historia la que define al hombre, habrá que desplazar la palabra *ser* de nuestras preocupaciones y colocar en su lugar la palabra *entre*. El hombre entre el cielo y la tierra, el agua y el fuego; entre las plantas y los animales; en el centro del tiempo, entre pasado y futuro: entre sus mitos y sus actos. Todas estas frases pueden reducirse a una: el hombre entre hombres (*ibíd.*, 24).

Es posible definir a la modernidad de muchas maneras que no son sólo distintas sino hasta contradictorias (véase Stanford Friedman, 2001). Una opción consiste en ver en la modernidad algo que yo llamaría la “conciencia del mundo”. Este término se refiere al hecho de estar conscientes que por primera vez en la historia humana tenemos los medios posibles para conocer al mundo *entero* y, prácticamente, a *todos* los seres humanos que lo habitan (véase Kozlarek, 2007, 2009b). Mi lectura de Paz sugiere que él

compartiría este entendimiento de la modernidad como “conciencia del mundo”. Sabía que ninguna sociedad, ninguna cultura, puede ya limitar su imaginación histórica a sí misma; y sabía muy bien que la “modernidad” significaba, antes de cualquier otra cosa, reconocer el tejido global de las relaciones humanas que planteaba retos muy parecidos a todas las personas. Escribió: “Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La Historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres.” (Paz, 1985: 173). Aquí, no usa el concepto de la historia mundial en el sentido hegeliano, sino que lo presenta como una tarea de todos los seres humanos alrededor del globo. Podemos decir asimismo que para Paz la “historia mundial” significa, primero y antes que nada, construir un mundo común, un mundo de, y para, *todos* los seres humanos.

Pero Paz también sabía que no era posible tomar atajos para llegar a ese mundo compartido por todos. Para construir un mundo común para todos los seres humanos, primero todos tenían que pasar por una auto-diagnóstico crítica que permitiría reconocer las posibilidades y los límites contenidos en la historia de cada cultura, sociedad y civilización. Fue este entendimiento el que lo movió a emprender una muy sofisticada crítica de la condición actual de México. Una de las ideas más importantes que informó esta crítica fue la de reconocer que México jamás podría llegar a un acuerdo con su pasado y, por consecuencia, con su presente y futuro, mientras seguía cultivando la ilusión de que el México moderno haya nacido en el momento en que ganó su independencia (1810). Insistió en que para entender la situación actual de su país, era imprescindible comprender su historia colonial y postcolonial.

3. ¿Es México un país postcolonial?

¿Realmente sería correcto suponer que México sea postcolonial en el mismo sentido en que son postcoloniales aquellos países que inspiran los debates contemporáneos sobre el postcolonialismo? ¿Probablemente no! Las experiencias de naciones como la India, por ejemplo, son muy dife-

rentes a las que quedaron sedimentadas en la memoria colectiva de los mexicanos. No obstante, México no sólo ha formado parte de la historia colonial de la modernidad sino, de hecho, fue su primer laboratorio importante. Además, ya que ganó su independencia hace 200 años, cuenta también con una larga tradición de ser postcolonial.

Claudio Lomnitz escribió: “comparado con otros países, México tiene la más profunda y más temprana experiencia mundo-histórica propia como nación postcolonial y post-imperial”, para luego afirmar que: “Hoy olvidamos que México una vez compartió las aspiraciones imperiales de sus grandes hermanas americanas (Estados Unidos, Brasil, Chile y Argentina), porque fue la primera república independiente que probó la amargura de verse ocupada por nuevos colonizadores” (Lomnitz, 2005: 30). En su libro *Death and the Idea of Mexico (La muerte y la idea de México)*, este autor sugiere que el fuerte simbolismo de la muerte que caracteriza a la cultura mexicana encuentra explicación en su frustrada ambición de convertirse en el imperio universal que España intentaba establecer en el Nuevo Mundo, con México en su mero centro. Y esto señala una característica importante de la historia postcolonial de México, al sugerir que la cultura del colonialismo ha penetrado profundamente en esta sociedad, a tal grado que, en realidad, intentó incluso llevar adelante la misión colonial o imperial después de su independencia.³

Algunos autores sugieren que esto significa que el colonialismo simplemente sigue en pie. Dado que piensan que el racismo constituye la lógica que subyace al colonialismo, la perpetuación de las relaciones de poder coloniales queda manifiesta en la persistencia de la segregación social basada en la discriminación racial, idea que Ramón Gosfoguel explica en estos términos: “Después de independencia, las élites criollas blancas mantuvieron una jerarquía racial en que los indios, negros, mestizos, mulatos y otros grupos racialmente oprimidos se encontraban en el fondo. Esto es lo que Aníbal Quijano [...] llama la ‘colonialidad del poder’.” (Gosfoguel, 2000: 349).

Pero, pregunto: ¿es dicha continuación de la estratificación racial realmente todo lo que podemos decir respecto de la condición postcolonial en México? Después de lo que hemos visto hasta ahora, podemos sospe-

char que, al menos según Paz, el interjuego entre la continuidad y las rupturas de la historia debe ser mucho más complicado. Para mostrar que Paz propone una detallada reconstrucción de la historia colonial y postcolonial de México, una muy importante decisión que tomó consistió en comprobar que era erróneo considerar que la historia del México moderno haya comenzado con su independencia. Si México es distinto a ambos, el mundo indígena prehispánico y España, esta diferencia comenzó a emerger no *después* de la independencia, sino *durante* los casi 300 años de dominio colonial. Paz insiste una y otra vez que es preciso retornar a aquella época, no con la finalidad de recordar la ‘grandeza de México’, sino para averiguar qué fue lo que realmente se generó durante la constitución de esa nueva sociedad llamada Nueva España, y cuáles fueron las fantasmas que despertó, y que siguen hechizando a los mexicanos de hoy.

Una de sus objetivos consistió en mostrar la singular naturaleza de los procesos históricos que se desarrollaron durante la formación colonial del México moderno:

Nueva España: este nombre recubre una sociedad extraña y un destino no menos extraño. Fue una sociedad que negó con pasión sus antecedentes y antecesores —el mundo indígena y el español— y que, al mismo tiempo, entretejió con ellos relaciones ambiguas; a su vez, fue una sociedad negada por el México moderno. México no sería lo que es sin Nueva España, pero México no es Nueva España. Y más: México es su negación. La sociedad novohispana fue un mundo que nació, creció y que, en el momento de alcanzar la madurez, se extinguió. Lo mató México. La ilusión de óptica histórica no es accidental ni inocente. No vemos a la Nueva España porque, si la viésemos realmente, veríamos todo lo que no pudimos y no quisimos ser. Lo que no pudimos ser: un imperio universal; lo que no quisimos ser: una sociedad jerárquica regida por un Estado-Iglesia. (Paz 2002: 13).

Al inicio de la década de 1980, mientras escribía su libro sobre Sor Juana, en medio de un ambiente académico dominado, en América Latina, en grado sumo por los discursos “anti-imperialistas” y “anti-(neo)coloniales”, Paz pensaba que el uso de palabras como “colonialismo” y “colonial” podían conducir hacia malos entendidos en lugar de aclarar. Preguntó acerca de la Nueva España: “¿Fue realmente una colonia?” (Paz, 1988:

14), y no estaba dispuesto a dar una respuesta afirmativa a este interrogante. Paz no planteaba estas preguntas con la finalidad de negar la opresión y la segregación racial, sino porque no creía en los conceptos que tendían a homogenizar tantas experiencias distintas. Al hacerlo, llevó adelante una crítica de la razón postcolonial que la socióloga Gurminder Bhambra articuló recientemente. Como si estuviera refiriéndose a Paz, Bhambra propone como alternativa —a lo que yo llamé arriba el hilo “deconstructivo” de la crítica postcolonial—, un acercamiento que pone más atención “a la experiencia subjetiva de la opresión” (véase Bhambra, 2007: 30). Esto capta claramente la agenda de Paz para la cual propondría la etiqueta “crítica postcolonial reconstructiva”.

4. La “restitución” de las experiencias coloniales y postcoloniales

En lugar de intentar explicar la historia a través de los lentes de conceptos convencionales y muy distorsionados ideológicamente, Paz propone llevar a cabo una reconstrucción crítica de las experiencias coloniales y postcoloniales, proyecto que denominó “restitución”.

En su libro sobre Sor Juana, que también contiene una de sus más importantes reflexiones sobre la historia colonial de México, Paz explica: “mi ensayo es una tentativa de *restitución*; pretendo restituir a su mundo, la Nueva España del siglo XVII, la vida y obra de sor Juana”.. Y prosigue en estos términos: “A su vez, la vida y la obra de sor Juana nos restituye a nosotros, sus lectores del siglo XX, la sociedad de la Nueva España en el siglo XVII. Restitución: sor Juana en su mundo y nosotros en su mundo. Ensayo: esta restitución es histórica, relativa, parcial. Un mexicano del siglo XX lee la obra de una monja de la Nueva España del siglo XVII”. (Paz, 1988: 7).

Esta “restitución” puede entenderse como un movimiento recíproco: al tiempo que se sumerge en el pasado también jala el pasado de vuelta hacia el presente. Lo logra mediante el establecimiento de un diálogo, por así decirlo, entre el lector de la historia y ciertos agentes históricos cuyas experiencias subjetivas son reconstruidas e imbuidas de un sentido general para la sociedad en que vivían. En este proceso, las realidades colo-

niales y postcoloniales recobran vida, y hacen posible un entendimiento empático entre seres humanos, en lugar del entendimiento abstracto basado en conceptos también abstractos. Al leer, especialmente, el libro de Paz sobre Sor Juana, palpamos la letárgica atmósfera que impregnaba la Nueva España, la inercia de una cultura que ya había sido rebasada y que nunca desarrolló los medios necesarios para engendrar algo nuevo. Es ese ambiente el que cobra vida en los escritos de Sor Juana y, más aún, a través de la “restitución” de Paz.

El laberinto de la soledad también narra la historia de la Nueva España, viéndola como una cultura truncada, una cultura, en palabras de Paz, que aunque “se expandía”, dejó de ser creativa. Para Paz, esta parálisis cultural del México colonial sobrevivió a la independencia y aún caracteriza la condición postcolonial del país. Además, reconoce que ciertas relaciones de poder perduran, pero no reduce su crítica de la actualidad mexicana a la perduración de hegemonías políticas, sociales y económicas. En su lugar, presenta la imagen de una sociedad en que se ha vuelto extremadamente difícil establecer relaciones humanas. Es precisamente en *El laberinto* donde Paz describe algunos de los mecanismos que se pueden observar en la vida social cotidiana.

5. Hacia una teoría de patologías sociales bajo la condición de la postcolonialidad

Paz no desarrolló un marco teórico para su diagnosis de las patologías sociales que pesan sobre los mexicanos. Pero, como sugiere Jorge Capetillo-Ponce, es especialmente en *El laberinto* donde podemos encontrar ciertas afinidades con la sociología de formas que asociamos con Georg Simmel (véase Capetillo-Ponce, 2009). Está claro que Paz comparte con Simmel un interés en las formas cotidianas de la interacción social y en *El laberinto* describe cuatro de ellas que caracterizan al México postcolonial. Las cuatro reflejan ciertas dificultades que plagan la búsqueda de satisfacer el fundamental deseo humano de unirse a otros; es decir, de participar en relaciones humanas que no estén cargadas de desconfianza y sospechas.

Sin embargo, la obra de Paz no sólo tiene marcadas afinidades con la sociología de formas de Simmel, también puede compararse con la teoría del “carácter social” de Erich Fromm, elucidado por este psicólogo en 1941 en su célebre y popular libro *El miedo a la libertad* (*Escape from Freedom*). Allí, Fromm escribe: “El carácter social consiste sólo en una selección de rasgos, el núcleo esencial de una estructura de carácter de la mayoría de los miembros de un grupo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y del modo de vivir comunes a éste” (Fromm, 2001: 239). Paz conoció personalmente a Fromm y ciertamente es posible que haya leído su libro en los años 40 durante una estancia en Estados Unidos. Pero, más significativas que estas coincidencias son las diferencias. En contraste a Fromm, Paz no entendió ciertos rasgos comunes de la acción humana en términos de carácter, sino que en realidad rechazó este término, que también aparecía en el debate sobre la identidad que estaba de boga en México, en la época que escribió *El laberinto*.

Lo que nos puede distinguir del resto de los pueblos no es la siempre dudosa originalidad de nuestro carácter –fruto, quizá, de las circunstancias siempre cambiantes–, sino la de nuestras creaciones. Pensaba que una obra de arte o una acción concreta definen más al mexicano –no solamente en tanto que lo expresan, sino en cuanto, al expresarlo, lo recrean– que la más penetrante de las descripciones. (Paz, 1985: 10).

Lo que vemos en estas líneas es la importancia que Paz atribuía a la cultura, así como su forma de vincular tan claramente a la acción social con la cultura. Así, rasgos repetidos de la acción humana deben inscribirse en prácticas culturales y rituales. Esto también es cierto respecto de las patologías sociales del México postcolonial. Era importante para Paz subrayar que la clave para entender dichas patologías yacía en los programas culturales que las reproducen. En lo que sigue me referiré brevemente a los cuatro mecanismos más importantes que Paz examina en *El laberinto*.

El disimulo: el primer mecanismo que describe es el disimulo. “La simulación”, escribió, “es una actividad parecida a la de los actores” (Paz, 1985: 42), pero hay una diferencia significativa entre lo que hace un actor

profesional y el disimulo que caracteriza a la interacción social en el México postcolonial. El primero se adapta al papel que representa, mientras que la persona que disimula no renuncia a lo que realmente es. La actuación es un arte que crea momentáneamente una nueva realidad, mientras que el disimulo, en contraste, es una mentira que dura para siempre. “El mexicano excede en el disimulo de sus pasiones y de sí mismo. Temeroso de la mirada ajena, se contrae, se reduce, se vuelve sombra y fantasma, eco. No camina, se desliza; no propone, insinúa; no replica, rezonga; no se queja, sonrío...” (*ibíd.*, 42-43).

Quizá la lectura simultánea del libro *Dominación y las artes de la resistencia* de James C. Scott (*Domination and the Arts of Resistance*) aclararía el hecho de que el disimulo parece ser un mecanismo clave de las relaciones humanas en sociedades postcoloniales (véase Scott, 1990). Este autor mostró, de manera por demás convincente, que en lugar de adoptar una lógica que pregona atacar los problemas de frente, la gente de las sociedades postcoloniales tiende a disfrazar sus verdaderas intenciones. Al parecer, existen dos diferentes discursos: uno oficial, que expresa las intenciones que son esperadas; y otro, jamás explícito, que lleva las intenciones “reales” de los oprimidos. El diagnóstico de Paz, empero, es otro, ya que aparentemente sugiere que las “verdaderas intenciones” no están para nada claras. Más bien, los mexicanos postcoloniales parecen perderse en el disimulo y, si bien parecen saber intuitivamente que debe existir algo más, no saben qué es. Esto conduce, según Paz, a una situación muy precaria en que los mexicanos tienden a negarse a sí mismos: “...nos disimulamos a nosotros mismos y nos hacemos transparentes y fantasmales...” (Paz, 1985: 44).

La máscara: la máscara es una de las metáforas centrales de *El laberinto* (véase Astorga, 2004), la más clara expresión del “carácter” hermético que Paz ve en sus connacionales, relacionada, además y obviamente, a la práctica del disimulo. Pero también existe una relación con la perpetuación de una cultura donde predomina, en palabras del propio Paz, “el recelo y la desconfianza” (*ibíd.*, 30). “El hermetismo es un recurso de nuestro recelo y desconfianza. Muestra que instintivamente consideramos peligroso al medio que nos rodea.” (*Ibidem*). Y sigue: “Esta reacción se justifica si se piensa en lo que ha sido nuestra historia y en el carácter

de la sociedad que hemos creado” (*Ibidem*) Según Paz, es evidente que esta sociedad sigue abatida por el peso de su pasado colonial. Pero no es la perpetuación —fácilmente entendida— de las relaciones de poder la que deja su marca sobre la realidad colonial o, mejor, postcolonial, sino la continuación de formas de interacción social cotidianas culturalmente reproducidas que han sobrevivido a la independencia política: “El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo.” (*Ibid.*, 43).

El ninguneo: otro mecanismo, éste surgido en cierto sentido de los dos primeros, Paz lo llama el ninguneo. Es otro término que se refiere a un tipo de disimulo, una suerte de disimulación que convierte al “otro” en nadie. Para Paz, este proceso implica algo más que sólo la ignorancia del otro, y seguramente entendió este rasgo de la vida social mexicana más bien como una catástrofe existencial que pone en entredicho la experiencia humana por excelencia: a saber, la experiencia del “otro”. Negar al otro, convertirlo en la nada, no es un problema sólo para aquél que es transformado en nadie, sino también para la persona que realiza este cruel acto, ya que al convertir al otro en nadie uno mismo queda transformado también en nadie. Esto podría sonar algo abstracto, pero a lo que Paz se refiere, probablemente, es que los lazos sociales ya erosionados perjudican la calidad de vida de todos y cada uno de los miembros de una sociedad postcolonial, independientemente de la posición que ocupe en la jerarquía social.

La fiesta: finalmente, en *El laberinto* Paz hace hincapié en la importancia de la fiesta en la cultura mexicana. Una lectura superficial de sus digresiones sobre este tema podría llevar al lector a pensar que realmente trataba de reforzar aquel argumento que sostiene que los mexicanos prefieren a la fiesta por encima de la disciplina y el trabajo duro. Pero esto no es, ni remotamente, lo que Paz quería transmitir. Más bien, ansiaba demostrar que la fiesta juega una función social que compensa la forma hermética que predomina en la vida social de la sociedad mexicana. La fiesta crea una situación en la que, por un tiempo limitado, se rompe el escudo hermético para así catalizar la comunión deseada. (Véase Kozlarek, 2009a).

No obstante, la fiesta también tiene su lado negativo, ya que a menudo es un espacio donde estalla la violencia, hecho que Paz entiende como una consecuencia de la efervescencia que acompaña a esta repentina apertura. Al comentar sobre la fiesta afirma que: “Todos están poseídos por la violencia y el frenesí”. (Paz, 1985: 49). “Y esa Fiesta, cruzada por relámpagos y delirios, es como el revés brillante de nuestro silencio y apatía, de nuestra reserva y hosquedad”. (*Ibidem*).

6. Conclusión: el postcolonialismo sociológico-histórico de Paz

Para concluir: mi intención consistió en mostrar que Octavio Paz fue un pensador postcolonial. En otro lugar, he intentado demostrar que había avanzando el desarrollo de una sofisticada crítica sociológica de la modernidad global desde la perspectiva de experiencias recogidas, en primer lugar, en México. Su crítica sociológica de la modernidad no se interesa sólo por las condiciones institucionales; más bien, reconstruye el surgimiento de los programas culturales que elucidan las formas de interacción social cotidianas particulares de su país. Al hacerlo, aclara que las relaciones sociales están cargadas de varios mecanismos que encuentran su explicación en la condición postcolonial de México y que, además, generan “patologías sociales” que persisten hasta hoy, a dos siglos del final oficial del dominio colonial. De especial interés resulta el hecho que Paz no enfatiza la continuación de las jerarquías, sino que pone énfasis en la perduración de formas de interacción social que afectan no sólo al sector “subalterno” de la sociedad sino a todos los actores en general, ya que hasta los más privilegiados sufren sus efectos en las condiciones postcoloniales. En cuanto a su metodología, Paz parte de un entendimiento humanista de la historia, según el cual las condiciones sociales y culturales no son determinadas por la historia, sino son reproducidas por patrones de conducta. Aunque dichos patrones quizá estén enraizados en prácticas culturales, esto no quiere decir que sean totalmente inmutables. De hecho, la disciplina de la historia cuenta con el poder necesario para cambiarlas, pero no lo puede hacer sólo por la fuerza de la voluntad. Paz

pensaba que el cambio histórico logrado exclusivamente por la voluntad sólo puede conducir a la violencia y, de hecho, rechazó la moderna idea de revolución precisamente por este motivo. En su lugar, creía que el cambio histórico precisa de sensibilidad cultural e imaginación, y que debe partir de una conciencia de las necesidades y posibilidades culturales de cada sociedad.

Todo esto, empero, no quiere decir que el nacionalismo sea la manera de lidiar con estos problemas. Debemos recordar que el problema central que analiza Paz es el de la soledad, una realidad antropológica que todo ser humano debe enfrentar. En este sentido afirma que la modernidad global marca una condición en que, por primera vez en la historia humana, todos los seres humanos comparten un mundo común. Estos son los principios que llevan a Paz a la siguiente conclusión: por más imperfecto que sea este mundo común de, y para, todos los seres humanos, abre la posibilidad de salir del laberinto postcolonial de una vez por todas y abrazar a la humanidad.

Bibliografía

Astorga, Omar (2004), "La filosofía de Octavio Paz", *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 6/11, <http://www-en.us.es/araucaria/nro11/perfiles11.htm>, oct. 8, 2010.

Bhambra, Gurinder K. (2007), *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Nueva York: Palgrave Macmillan.

Capetillo-Ponce, Jorge (2009), "The Walls of the Labyrinth. Mapping Octavio Paz's Sociology through Georg Simmel's Method", en: Oliver Kozlarek (ed.) (2009), *Octavio Paz: Humanism and Critique*, Bielefeld: Transcript, 155-177.

Costa, Sergio (2009), "Found in Networking? Geisteswissenschaften in der neuen Geopolitik des Wissens", <http://www.internationale-geisteswissenschaften.de/content.php?contentId=35>; feb. 7, 2009.

Fromm, Erich (2001), *The Fear of Freedom*, Londres: Routledge.

Gosfoguel, Ramón (2000), "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America", *Nepantla: Views from the South*, 1/2, 347-374.

Kozlarek, Oliver (2007), "Modernity as World Consciousness", en: Volker H. Schmidt (2007), *Modernity at the Beginning of the 21st Century*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 163-187.

Kozlarek, Oliver (2009a), "The Sociology of Octavio Paz", en: Oliver Kozlarek (ed.) (2009), *Octavio Paz: Humanism and Critique*, Bielefeld: Transcript, 137-154.

— (2009b), "Conciencia del mundo y humanismo. Herramientas conceptuales para la época de la globalización", en: Jörn Rüsen/Oliver Kozlarek (eds.) (2009), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 81-91.

Lomnitz, Claudio (2005) *Death and the Idea of Mexico*, Nueva York: Zone Books.

Paz, Octavio (1985), "The Labyrinth of Solitude", en: Octavio Paz (1985), *The Labyrinth of Solitude: the Other Mexico, Return to the Labyrinth of Solitude, Mexico and the United States, the Philanthropic Ogre*, Nueva York: Grove Press, 7-212.

— (1988), *Sor Juana: Or the Traps of Faith*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

— (1994), "Unidad, modernidad, tradición", en: *Obras Completas 3, Fundación y disidencia. Dominio hispánico*, México: Fondo de Cultura Económica, 15-22.

— (2002), "Prefacio. Entre orfandad y legitimidad", en: Jacques Lafaye (2002), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México: Fondo de Cultura Económica, 11-24.

Ramos, Samuel. 1990. "El Perfil del hombre y la cultura en México", en: Samuel Ramos. *Obras Completas I*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 87-184.

Randeria, Shalini (1999), "Geteilte Geschichte und verwobene Moderne", en: Jörn Rüsen/Hanna Leitgeb/Norbert Jegelka (eds.) (1999), *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*, Frankfurt/M.: Campus, 87-96.

Said, Edward W. (1993), *Culture and Imperialism*, Nueva York: Vintage Books.

Scott, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.

Villoro, Luis (2008), "Soledad y comunión", en: Luis Villoro (2008), *La significación del silencio y otros ensayos*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 15-47.

Young, Robert J. C. (2001), *Postcolonialism. An historical Introduction*, Londres: Blackwell.

Notas

¹ Versiones anteriores de este texto han sido discutidas en el *Cultural Synchronization and Disjuncture-Group* en la Universidad de Stanford, la *2010 Conferencia sobre Octavio Paz* en la California State University, Los Angeles, y en la sesión *Humanism in History del 21st International Congress of Historical Sciences*, celebrado en Amsterdam. Quiero agradecer a Héctor Hoyos, a Jörn Rüsen y, especialmente, a Roberto Cantú. De igual manera, agradezco a Paul Kersey por la traducción del inglés y a Gabriela Barragán por la revisión de las citas.

² Profesor del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.

³ Ciertamente, la nación más exitosa en este esfuerzo ha sido Estados Unidos.

Dossier

Fenomenología

“PARENTESCO EXTRAÑO”: MERLEAU-PONTY SOBRE LA RELACIÓN HUMANO-ANIMAL¹

Ted Toadvine
Universidad de Oregón

De los trabajos publicados de Merleau-Ponty, sólo su primer libro, *La estructura del comportamiento*, dedica un lugar importante a la vida y mundo del animal. Respondiendo tanto a Henri Bergson como a Max Scheler, Merleau-Ponty aquí trata “el orden vital” del animal como un nivel integrador de la dialéctica de “forma” o “estructura” que él toma como ontológicamente fundamental. Pero la situación de la vida animal en este trabajo permanece ambigua: por una parte, la descripción de Merleau-Ponty de la vida animal como una unidad melódica tiene por objetivo respetar la originalidad y la irreductibilidad del nivel animal de estructura [*animal level of structure*], y su tratamiento tanto del alma animal como de la mente humana en cuanto niveles de estructura reconoce una continuidad ontológica entre los órdenes animal y humano que falta, por ejemplo, en la distinción que hace Scheler entre el alma animal y el espíritu humano.² Por consiguiente, Merleau-Ponty puede afirmar que los animales existen verdaderamente en el sentido de “ser-en-el-mundo”.³

Pero por otra parte, la vida perceptual de los animales nunca es estrictamente comparable a la nuestra, ya que el orden humano integra la vida perceptual en una dialéctica más amplia y efectivamente la transforma.

Así, “El hombre nunca puede ser un animal; su vida está siempre más o menos integrada que aquélla de un animal” (SB, 196/181). Además, la estructura, como realidad última, es entendida como el correlato intencional de la conciencia perceptiva, que al final es tratada como un nivel de la conciencia humana. El problema de la percepción, que Merleau-Ponty considera en la última parte de *La estructura del comportamiento* y que lo ocupa completamente en *Fenomenología de la percepción*, trata de la relación entre la conciencia humana perceptiva y la reflexiva. Es por eso que el mundo animal es escasamente abordado como tal en la *Fenomenología*, donde los ejemplos del comportamiento animal aparecen junto a aquellos del niño, el “primitivo”, y de lo patológico sólo para aclarar la vida prerreflexiva de la conciencia perceptiva humana. Se puede concluir, entonces, que la obra temprana de Merleau-Ponty, como en *Ser y Tiempo* de Heidegger,⁴ trata de la vida animal simplemente como un modo privativo de la existencia humana.

Sin embargo, el acercamiento de Merleau-Ponty a la vida animal en sus conferencias finales sobre la naturaleza, presenta una inversión notable de esta relación, con consecuencias importantes para el desarrollo de una ontología de la inter-animalidad. El objetivo de estas conferencias es una determinación positiva del Ser que resuelva la ambigüedad ontológica del concepto más temprano de “estructura”, y la vida animal es la guía clave de Merleau-Ponty en esta reformulación. En vez de comenzar desde la conciencia perceptiva humana y trabajar hacia atrás, privativamente, para revelar las estructuras esenciales de la vida animal, Merleau-Ponty comienza desde la vida animal y su *Umwelt* para demostrar que el Ser es constitutivamente fenoménico. Esto le conduce a reconocer una irreductible *Ineinander* de animalidad y humanidad tal que “la relación del animal al humano no será una simple jerarquía fundada en una adición” sino más bien un “parentesco extraño” que es quizás mejor descrito por el “pensamiento mítico”.⁵ Este “parentesco extraño” nos permite reconocer diferencias entre el contenido de los mundos animal y humano, al tiempo que se insiste en su compartido arraigo en la naturaleza; así, comentando el trabajo de Jakob von Uexküll, Merleau-Ponty afirma que “no hay ruptura entre el animal planeado, el animal que planifica, y el

animal sin plan". (N, 231/176). Por lo tanto, lo que encontramos en el tratamiento final que Merleau-Ponty da a los animales tiene mucho más en común con el concepto de "devenir-animal"⁶ de Gilles Deleuze y Félix Guattari, acentuando la bi-direccionalidad del intercambio animal-humano, que con la insistencia de Heidegger en la diferencia absoluta entre la pobreza-en-el-mundo de los animales y la apertura de la humanidad al Ser.⁷

I. Instinto e inteligencia en *la estructura del comportamiento*

Cuando Merleau-Ponty anuncia, en las primeras líneas de *La estructura del comportamiento*, que su objetivo es "entender las relaciones de la conciencia y de la naturaleza", está anunciando lo que será la trayectoria de su carrera entera. Pero sólo en este primer libro ofrece un tratamiento temático de la relación mente-naturaleza, proveyéndonos de una ontología comprensiva de la naturaleza como una serie de órdenes estructurales —físico, vital y humano— y con una teoría de la inherencia de la mente a, y su emergencia a partir de, otras estructuras naturales. *La estructura del comportamiento* es quizá, por tanto, el intento más temprano de ofrecer una fenomenología verdaderamente "naturalizada". A este respecto, podemos leer el primer libro de Merleau-Ponty como una respuesta a *La evolución creadora* (1907)⁸ de Henri Bergson y a *El lugar del hombre en el cosmos* (1928) de Max Scheler. Cada uno de estos trabajos da cuenta del lugar de la conciencia humana en el mundo natural, y ambos procedieron mediante un contraste de nuestra conciencia con la de los animales no humanos. La interpretación de Merleau-Ponty de la reducción fenomenológica está inspirada en el concepto de "intuición" de Bergson, que reúne instinto e inteligencia en una explicación más amplia de la conciencia, la cual puede permanecer verdadera en los divergentes y complementarios senderos de la vida. Pero, como veremos, Bergson falla al apreciar la originalidad del nivel humano, es decir, el punto hasta el cual esta estructura subsume la orientación vital dirigida por la necesidad dentro de una dialéctica que la transforma. Scheler, por otra parte, tematiza la reducción

fenomenológica precisamente como una ruptura con el instinto y la necesidad vital. Pero al hacer esto, localiza al agente de esta ruptura, el espíritu, fuera de la dialéctica de la vida como un todo. El primer libro de Merleau-Ponty se propone conducirse entre estos dos extremos en la búsqueda de una ontología inmanente de la vida y la mente.

En *La evolución creadora*, Bergson argumenta que el instinto animal y la inteligencia humana representan dos tendencias complementarias en el desarrollo evolutivo del *élan vital*. El instinto, tal como se encuentra paradigmáticamente en los artrópodos y en particular en el orden de insectos *Hymenoptera*, está ensimismado hacia la vida, mientras la conciencia de los vertebrados, culminando en la inteligencia humana, está enfocada externamente hacia la materia. Para comprender la vida como un todo, Bergson afirma que debemos ampliar nuestro entendimiento más allá de los límites del intelecto y recuperar la posesión de nuestra naturaleza instintiva latente. Al hacerlo, llegamos a la “intuición”, al instinto animal elevado a la autoconciencia, que comprende el movimiento entero de la totalidad de la vida desde adentro. La intuición opera, entonces, por una especie de *epoché*, un “enganchar” [*bracketing*] la tendencia del intelecto de esquematizar toda la experiencia en categorías prácticas del espacio puro y el tiempo fragmentado. Este “enganche” es un devenir-animal de la conciencia humana, o, más precisamente, un devenir-insecto, una adopción, por parte de la autoconciencia humana, de la simpatía indivisa del insecto con la vida.

Según Bergson, el instinto está orientado hacia la cosa misma, hacia lo que es, mientras que el intelecto está orientado hacia las relaciones, tales como la hipotética “Si x, entonces y”. El mundo del insecto, por lo tanto, está determinado por la forma particular orgánica que se abre o cierra a otros seres vivientes. Diferentes insectos realizan la misma función –por ejemplo, paralizar orugas sin matarlas mediante una serie de picaduras dadas con precisión– pero realizan estas mismas funciones en diferentes registros o claves:

Parece que estamos... ante un *tema musical*, el cual primero ha tenido que ser transpuesto, el tema como un todo, en un cierto número de tonos y sobre el

cual, todavía el tema en su totalidad, diferentes variaciones han sido tocadas, unas muy sencillas, otras con gran destreza. En cuanto al tema original, está por todas partes y en ninguna. Es en vano que intentemos expresarlo en términos de cualquier idea: debía ser *sentido*, originalmente, más que *pensado* (CE, 641/171-2).

El "tema original", el *élan vital* mismo, es expresado sólo a través de las actividades concretas de cada uno de los seres vivientes, que son diferentes improvisaciones de este tema. Sin embargo, si bien la clave y variación del insecto está fijado por su equipamiento orgánico, sólo el ser humano alcanza la verdadera libertad, lo que hace posible para el ser humano recapturar el "tema original" de la vida —no en conceptos intelectuales, que siempre se quedan cortos con respecto al movimiento de la intuición, sino más bien a través de creativas obras de arte. Así, el ejemplo de Bergson del tipo de orden adecuado para lo vital o lo dotado de voluntad, en contraste con el orden automático de la materia hacia el cual el intelecto está orientado, es una sinfonía de Beethoven (CE, 685/224).

El concepto de Merleau-Ponty de la fenomenología está inspirado, en parte, por este esfuerzo bergsonianos por superar las limitaciones del intelecto y para pensar la vida desde dentro. Pero, mientras que para Bergson el movimiento positivo de la vida se confronta a su inverso, la tendencia entrópica de la materia, en el punto de vista de Merleau-Ponty las estructuras de lo físico y lo vital son tratadas como dos órdenes igualmente positivos. Sin embargo, Merleau-Ponty se apropia de la metáfora de Bergson de la estructura musical para caracterizar el contraste entre la conciencia animal y humana. A lo largo de *La estructura*, Merleau-Ponty caracteriza el comportamiento animal como una "unidad melódica" o una "melodía cinética", pero sólo en el nivel simbólico del comportamiento característico de la humanidad encontramos una orientación hacia el tema como tal. Esta orientación hacia el tema es demostrada, por ejemplo, en la habilidad para tocar un instrumento musical a partir de una partitura, donde encontramos tres sistemas independientes comunicándose internamente: "El carácter de la melodía, la configuración gráfica del texto musical, y el desarrollo de los gestos participan en una estructura única, tienen un solo núcleo común de significación" es decir, su valor expresivo común (SB,

132/121). Lo que caracteriza el comportamiento humano simbólico es precisamente la orientación hacia esta “estructura de las estructuras”, la esencia musical misma, que hace posible la verdadera expresión y creatividad, por ejemplo, en la improvisación: “Es esta posibilidad de variadas expresiones de un mismo tema, esta ‘multiplicidad de perspectivas’, que no se conoce en el comportamiento animal, ya que, para ellos, los posibles temas están fijados por el ‘*a priori* de las especies’.” (SB, 133/122). La “estructura de las estructuras” atravesando diferentes sistemas simbólicos puede ser alcanzada sólo mediante el reconocimiento del tema como “el mismo” en diferentes claves y distintas representaciones simbólicas; así, requiere una conciencia de identidad a través de una “multiplicidad de perspectivas”. Lo que separa el comportamiento humano simbólico del instinto animal, entonces, es una orientación hacia la idealidad; la espontaneidad y la creatividad presuponen tal eidética, que la conducta humana ya no *tiene* una significación, sino que *es* en sí misma significación (SB, 133/122).

Pero es en este punto donde la explicación de Merleau-Ponty rompe con la de Bergson, porque éste fracasa al tematizar adecuadamente las diferencias estructurales entre instinto e inteligencia. Para Bergson, ambas son soluciones al problema que la vida le plantea al organismo, mientras que Merleau-Ponty ve en la dialéctica humana de “situación-trabajo percibida [*perceived situation-work*]” un desarrollo original que trasciende la orientación hacia necesidades vitales. La expresión hegeliana “trabajo” significa aquí, para Merleau-Ponty, el “ensamblaje de actividades en virtud del cual el hombre transforma la naturaleza física y viviente”, la omniabarcante dialéctica que sobrepasa los *a prioris* fijos de las especies orientados hacia la necesidad (SB, 175-6/162-3). Que la comprensión de la conciencia humana requiere una ruptura con la orientación hacia la necesidad vital hace eco de las concepciones de Scheler sobre la relación entre la vida y el espíritu, influencia que también aparece a lo largo de la explicación de Merleau-Ponty.

Para Scheler, “el hombre es más un problema para sí mismo en el momento actual que nunca antes en toda la historia registrada”. (MPN, 10/4). Este juicio aparentemente negativo realmente marca un avance,

ya que es precisamente esta auto-problematización lo que caracteriza al "hombre": el hombre deviene hombre sólo a través de una alienación de la naturaleza o la vida, que es al mismo tiempo el inicio de la filosofía. Por lo tanto, Scheler observa que la palabra "hombre" tiene una engañosa ambigüedad: por un lado "significa las características morfológicas particulares del hombre como una subclase de los vertebrados y mamíferos", por lo que el hombre está subordinado al concepto "animal" y en verdad "ocupa un rincón relativamente pequeño del reino animal" (MPN, 12/6). Pero esta acepción de "hombre" como un animal entre otros no es el significado esencial del término, ya que, de acuerdo con su segundo y esencial sentido, "hombre" significa un "conjunto de características que deben ser tajantemente distinguidas del concepto de 'animal' —incluyendo a todos los mamíferos y vertebrados". (MPN, 13/7). En otras palabras, el hombre-como-animal y el hombre-como-tal tienen significados y orígenes completamente diferentes.

Pero, para Scheler, la diferencia entre los seres humanos y los animales no se basa en el contraste entre el instinto y la inteligencia, ya que el animal participa en las cuatro etapas de la vida psico-física: el "sentimiento vital" o el impulso común a todos los seres orgánicos; el comportamiento del instinto, deliberado pero innato y específico-de-cada-especie; el comportamiento habitual característico de la asociación y el reflejo condicionado; y la inteligencia práctica, definida como la "capacidad de responder significativamente, no por prueba y error, a una nueva situación". (MPN, 33/29). Esta capacidad requiere "una visión interior o comprensión [*insight*] en una situación dada sobre la base de una estructura de relaciones cuyos elementos básicos son parcialmente dados por la experiencia, en parte completados en la representación anticipativa". (MPN, 34/30). Así, la inteligencia práctica es productiva más que reproductiva, e implica una especie de previsión anticipada de una situación que es nueva para el individuo. Sobre la base de los trabajos de Wolfgang Köhler con los chimpancés —los mismos estudios que serán fundamentales para el concepto de Merleau-Ponty de la conducta animal— Scheler llama a la comprensión profunda de una nueva solución un "experiencia ¡ajá!" (MPN, 34/30). Por tanto, para Scheler, es verdad que la inteligencia animal y

humana existe a lo largo de un *continuum*, y que, desde esta perspectiva, ninguna distinción ontológica tajante es admisible entre animal y “hombre”. Pero aunque el animal demuestra una inteligencia genuina, ésta permanece “práctica”, es decir orientada para lograr una meta puesta por los impulsos vitales. Mientras que el animal tiene la capacidad para escoger entre diferentes maneras de satisfacer este impulso, y aún puede aplazar la satisfacción inmediata para lograr una satisfacción mayor en el futuro, lo que distingue al animal del “hombre” es precisamente la capacidad para escoger valores en cuanto tales, y en particular para trascender los valores prescritos por la vida.

El principio que define la existencia humana, entonces, no es la inteligencia, sino el espíritu, que “está opuesto a la vida como tal, hasta a la vida en el hombre”. (MPN, 38-39/36). Mientras el animal queda sumergido “extáticamente” en su ambiente, los seres espirituales están libres del ambiente; es decir, ellos tienen un “mundo” y están abiertos a la naturaleza objetiva de las cosas. Los animales carecen de un mundo verdadero porque ellos encuentran sólo aquellos “centros de resistencia” dentro del medio que interesa a sus instintos o impulsos; en otras palabras, los animales fallan en constituir verdaderos “objetos” que permanezcan idénticos a través de múltiples perspectivas. El animal no puede acceder a la objetividad como tal, ni a la conciencia de sí mismo, ya que ambos requieren descentrarse del foco de necesidad vital. Lo que es esencial para el “hombre”, por otra parte, es precisamente la capacidad para lo que Husserl había llamado la “reducción fenomenológica” (MPN, 53/52), aunque en la interpretación de Scheler ésta no es una suspensión del juicio sobre la existencia del mundo, sino antes bien una suspensión del encuentro primordial con la resistencia que da a la experiencia su indicador existencial [*existencial index*]. El acto paradigmático del espíritu, para Scheler, es por lo tanto la ideación: a través de una “suspensión tentativa experimental de la realidad”⁹ la “esencia es exfoliada, como era, del objeto sensorial concreto”. (MPN, 53/51). Nuestra distintiva capacidad humana, la habilidad de distinguir entre la esencia y la existencia –o, en otras palabras, la capacidad de asombro y la capacidad para dedicarse a la filosofía– necesita nuestra ruptura con la existencia natural:

cuando el hombre, deviniendo él mismo, rompió con los métodos conservar la vida al adaptarse o ser adaptado al medio y se embarcó hacia la dirección opuesta: adaptar para sí el mundo revelado y a su propia vida de estabilidad orgánica, cuando el hombre se separó a sí mismo de la naturaleza y la transformó en un objeto sujeto a la dominación y al control de la manipulación simbólica –en este momento el hombre también fue conducido a anclar su propio ser central en algo más allá de este mundo. Él, que se había colocado sí mismo audazmente por encima de este mundo ya no podría considerarse simplemente como un “miembro” o “parte” de este mundo. (MPN, 88/90).

El espíritu, por consiguiente, no puede ser una parte del mundo natural; para proporcionar al “hombre” una verdadera imagen del mundo, debe ser situado fuera de este mundo. (MPN, 48/47).

La explicación de Scheler anticipa la de Merleau-Ponty identificando la ideación y la capacidad de retracción de la necesidad vital como los indicadores de conciencia específicamente humana. La crítica de Merleau-Ponty a Bergson se enfoca en este último punto. Aunque Bergson estaba en lo correcto al criticar las explicaciones previas que concebían la percepción como inmediatamente contemplativa, no lleva esta idea suficientemente lejos: “Para hacer justicia completamente habría sido necesario ante todo de dejar de definir la conciencia por el conocimiento de uno mismo e introducir la noción de una vida de la conciencia que vaya más allá del conocimiento explícito de sí misma”. (SB, 178/164). Bergson intenta traer la conciencia más cerca a la acción, pero concibe estrechamente la acción en términos estrictamente vitales. Una respuesta más rica requiere dos movimientos: primero, la conciencia debe ser entendida ante todo en su modo pre-reflexivo, perceptual, del cual la forma refinada de auto-conciencia es sólo una variación; pero, en segundo lugar, esta conciencia perceptual no puede ser inmediatamente asociada con la conciencia del animal, ya que la conciencia humana participa de una dialéctica más amplia, en un nivel de estructura que es específicamente humano. Tomando el significado inmanente de acción específicamente humana y su estructura interna, podemos evitar el error de Bergson al tratar el instinto y la inteligencia en el mismo plano, es decir, confundir la vida animal y humana. Por lo tanto, para Merleau-Ponty, “la palabra ‘vida’ no

tiene el mismo significado en la animalidad y la humanidad". (SB, 188/174).

La vida humana, para Merleau-Ponty, está orientada hacia lo virtual, lo iterativo, el tema transferible que une las melodías del comportamiento a través de diferentes modalidades. Esta orientación hacia lo virtual – evidente en el lenguaje, la acción revolucionaria y el suicidio, que Merleau-Ponty dice tienen el mismo significado (SB, 190/175)– sitúa nuestro ser fuera de la "existencia biológica", ya que esto presupone nuestra capacidad para "rechazar el entorno dado y buscar el equilibrio más allá de cualquier entorno". (SB, 190n/245n97). El ser humano queda caracterizado, entonces, como Scheler había dicho del espíritu, por su capacidad para decir "no" a la vida. Es esta brecha entre los humanos y la vida, nuestra habilidad para romper con el entorno, lo que nos permite estar aparte de ello, tratarlo como un espectáculo, y "tomar posesión de ello mentalmente mediante el conocimiento propiamente llamado así". (SB, 188/174).

Merleau-Ponty parece estar bastante cerca, por lo tanto, a la división tajante de Scheler entre el animal y el humano. Pero su aproximación se distingue marcadamente de la de Scheler en dos puntos que reverberan a lo largo de su ontología y su apropiación del método fenomenológico: primero, Merleau-Ponty reintegra la "función de realidad" o el índice existencial a la dimensión fenomenal de la conciencia perceptual, mientras Scheler había tratado al espíritu (y la reducción fenomenológica) precisamente como la ruptura con este índice existencial, el cual ubicaba del lado de la vida. Aunque para Merleau-Ponty la conciencia rompa con la orientación hacia la necesidad vital, no rompe con la orientación hacia la acción, como Bergson correctamente había intuido (SB, 189/175). En segundo lugar, esto quiere decir que las dos perspectivas sobre la conciencia –la de la vida, por una parte, orientada, hacia la acción y lo real; y, por otra parte, la de la razón o del espíritu, orientado hacia el universo objetivo y verdadero– simplemente no pueden ser yuxtapuestas como Scheler había intentado hacer. El problema de la relación entre estas dos perspectivas sobre la conciencia –la conciencia como vida y como espíritu– es precisamente lo que Merleau-Ponty llama el "problema de la percepción". (SB, 191/176).

La relación entre el animal y el humano es así una dualidad inherente dentro de la conciencia humana misma, la relación entre lo psicológico y lo espiritual. Para Scheler, lo psicológico nos sitúa firmemente dentro de la ontología de la vida y establece nuestro parentesco con la animalidad, mientras que lo espiritual es una ruptura definitiva, incluso un rechazo, de esta continuidad con la vida. Pero, para Merleau-Ponty, ambos términos de esta relación deben ser rechazados: nuestra vida psicofísica no es la del animal, ya que esta vida ha sido tomada y transformada por su participación en una unidad original de complejidad mayor. Por lo tanto, el "Hombre no es un animal racional" y "nunca puede ser un animal", ya que "su vida está siempre más o menos integrada que la de un animal". (SB, 196/181). Pero, por el otro lado de esta relación, lo espiritual no es una ruptura con la existencia o una retirada a otro mundo sino que es precisamente la forma más lograda en la que estas relaciones están subsumidas:

ni lo psicológico en lo que concierne a lo vital ni lo espiritual en lo que concierne a lo psicológico puede ser tratado como sustancias o como mundos nuevos. La relación de cada orden a un orden superior es el del parcial al total... El advenimiento de órdenes más altos, al punto en que están logrados, elimina la autonomía de los órdenes inferiores y da un nuevo significado a los pasos que los constituyen (SB, 195/180).

Ahora, lo que es original en la explicación de Merleau-Ponty acerca de la relación entre la vida y la mente es que él puede mantener una tajante distinción entre la forma de vida animal y la razón humana sin dibujar ningún nítido límite ontológico entre los dos. Esto parece ser un avance sobre el dualismo metafísico apoyado por Scheler, en el que humanos, por su misma esencia —por la esencia misma que hace posible la filosofía— son opuestos a la naturaleza y a la vida. Pero este parentesco ontológico con los animales implica un costo: ya no hay nivel o capa de nuestras vidas de la cual podamos realmente decir que compartimos con otros animales, puesto que la incorporación de la vida en nuestra dialéctica expresamente humana otra vez nos separa absolutamente. Aunque Merleau-Ponty, a diferencia de Scheler, estuviera dispuesto a conceder a

los animales una cierta manera única de “ser-en-el-mundo”, al final él insiste que este mundo no puede tener nada en común con el nuestro.

En la conclusión de *La estructura del comportamiento* y en su continuación, *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty fija su atención en la relación entre la conciencia “perceptual” y “objetiva”, ambas consideradas en el nivel específicamente humano. Esta relación es la clave, como nos ha dicho, al “problema de la percepción”, el problema al cual todas las investigaciones de *La estructura* son reductibles (SB, 240/224). Puede concluir su primera obra, entonces, reiterando esta pregunta clave: “¿Cuáles son las relaciones de esta conciencia naturalizada y de la pura conciencia de sí mismo? ¿Puede uno concebir la conciencia perceptual sin eliminarla como un modo original; puede uno mantener su especificidad sin hacer inconcebible su relación con la conciencia intelectual?” (SC, 241/224). Estas preguntas establecen el terreno para la investigación de *Fenomenología de la percepción*, pero son notables en lo que dejan fuera de la consideración. Merleau-Ponty, en esta coyuntura, ya no está preocupado con el mundo del animal como tal, sino más bien con la relación entre la percepción humana y la razón humana.

Esta ambigüedad del tratamiento de Merleau-Ponty acerca de los animales en su primera obra es otra vez explícita en sus radio-conferencias de 1948, recientemente publicadas como *Causeries* [*El mundo de la percepción* (WP)], la cuarta conferencia se titula “Explorando el mundo percibido: animalidad”.¹⁰ Merleau-Ponty argumenta aquí que el redescubrimiento de la capa perceptual de la experiencia exige una revalorización de “las formas extremas o aberrantes de vida y conciencia” encontradas en “animales, niños, pueblos primitivos y dementes”. (WP, 34/70). El animal no es ni reducible a la colección de “ruedas, palancas, y resortes” que Descartes vio en él, ni a una modificación privativa de la conciencia normal humana. Abriendo de nuevo la investigación de estas “raíces irracionales” de la conciencia, la filosofía contemporánea y el arte encuentran en ellas “el movimiento por el cual todos los seres vivos, nosotros mismos incluidos, intentan dar forma a un mundo”. (WP, 37/73, 40/76). Los animales, entonces, a pesar de las sugerencias de la biología mecanicista, tienen su propia interioridad originaria y “siguen trazando en su ambiente, por el

modo que actúan o se comportan, su muy propia visión de las cosas”. (WP, 39/75). Pero la lucha de los animales para dar una forma al mundo nos recuerda, sobre todo, dice Merleau-Ponty, “nuestros fracasos y limitaciones”. (WP, 40/76). El “ser humano sano civilizado, adulto” se esfuerza para llegar a una especie de coherencia que falta en estas formas aberrantes de conciencia, y éstas sirven principalmente como un recordatorio de nuestro fracaso por jamás alcanzar una coherencia completa. Así, el pensamiento humano normal toma prioridad sobre el del niño, del primitivo, o del animal con la condición de que ello “no se enmascara como ley divina, sino más bien... mide[se] a sí mismo más honestamente contra la oscuridad y la dificultad de la vida humana y sin perder de vista las raíces irracionales de esta vida”. (WP, 37/73). Así, a pesar de la originalidad de su mundo, el animal todavía nos regresa una reflexión vacilante e inestable de nuestros propios rostros.

II. “Parentesco extraño” en las conferencias sobre la naturaleza de Merleau-Ponty

Merleau-Ponty regresa a la cuestión de las relaciones animal-humano en sus conferencias sobre “El concepto de Naturaleza”, especialmente en el segundo y tercer curso de 1957 a 1960, y parece claro que intentó incluir las conclusiones de estas investigaciones en el texto completo de *Lo visible y lo invisible*. Por ejemplo, en la última nota de trabajo incluida en el texto publicado, fechada en marzo de 1961, Merleau-Ponty indica que la segunda parte del trabajo completo estaría dedicada a la Naturaleza: “no a la Naturaleza en sí misma, una filosofía de la Naturaleza, sino una descripción del entrelazamiento hombre-animalidad”.¹¹ Aunque ningún tratamiento de este “entrelazamiento hombre-animal” aparezca en la parte publicada de *Lo visible y lo invisible*, podemos comprender un poco de las intenciones de Merleau-Ponty a partir de sus apuntes de curso.

En el curso de Merleau-Ponty 1957-58 sobre “Animalidad, el cuerpo humano, y el pasaje a la cultura”, él retoma otra vez la figura musical del comportamiento animal, esta vez vía una lectura del etólogo Jakob von

Uexküll. Ya en *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty había notado la propuesta de Uexküll de que “Cada organismo... es una melodía que se canta a sí misma”, pero allí Merleau-Ponty sólo había estado citando una parte del texto tomada de Frederik Buytendijk, sin dar referencia de ello (SB, 172/159). La única investigación de Merleau-Ponty sobre el trabajo de Uexküll en sus propios términos ocurre en este curso, dos décadas más tarde. La melodía es nuevamente el centro del interés de Merleau-Ponty, y concluye que “es el tema de la melodía... lo que mejor expresa la intuición del animal según Uexküll”. (N, 233/178). Lo que la noción de melodía aclara es la condición ontológica del *Umwelt* del animal, el cual, según Uexküll, no puede explicarse ni por los procesos físicos solos, ni por un plan explícito en la conciencia del animal. De hecho, el *Umwelt* debe ser evocado como un principio explicativo tanto para el desarrollo físico del animal como para su comportamiento. Pero el *Umwelt* mismo no puede ser reducido a sujeto u objeto; es, en cambio, una especie de auto-organización en el nivel de vida. Así, es una especie de “melodía que se está cantando a sí misma”:

Quando inventamos una melodía, la melodía canta en nosotros mucho más que lo que la cantamos; ésta baja en la garganta del cantante, como Proust dice: “Pensamos naturalmente que el pasado secreta el futuro por delante. Pero esta noción de tiempo es refutada por la melodía. Al momento en que la melodía comienza, la última nota está allí, a su modo [...] Es de esta manera que las cosas pasan en la construcción de un ser viviente. No hay ninguna prioridad del efecto sobre la causa [...] Es imposible distinguir los medios y el fin, la esencia y la existencia en ello. De un centro de materia física surge un ensamble de principios de discernimiento en un momento dado, lo que significa que en esta región del mundo, habrá un acontecimiento vital”. (N, 228/173-74).

Mientras que la utilización más temprana de Merleau-Ponty de la metáfora musical había acentuado la fijeza de la melodía del organismo por las estructuras *a priori* de la necesidad vital, aquí el acento está puesto sobre las relaciones ecológicas formadas entre el organismo, otras criaturas, y su entorno. De hecho, la melodía del animal entra en una especie de contrapunto con el entorno que permanece causalmente inexplicable: “Cada acción del entorno está condicionada por la acción del animal; el com-

portamiento del animal levanta respuestas del entorno [...] Dicho brevemente, el exterior y el interior, la situación y el movimiento no están en una simple relación de causalidad". (N, 229/175). La relación entre el organismo y el entorno es por lo tanto una de significado, y el *Umwelt* como un "plan natural" es ya la introducción del simbolismo y un "principio de cultura". Pero no hay ningún sujeto al que el significado de esta melodía de contrapunto pueda ser atribuido, puesto que el "despliegue del animal se parece a una estela pura que no está relacionada a ningún barco". (N, 231/176).

Merleau-Ponty propone conclusiones similares a las de Robert Hardouin respecto del mimetismo animal y a las del examen de Adolf Portmann de las apariencias del animal, ambos se resisten a una explicación en términos de adaptación para la supervivencia o como una mera proyección de parte del observador externo. El mimetismo animal indica una relación intrínseca o una indivisión del animal de sus entornos, una "contaminación" mutua que parece implicar un tipo de "magia natural". (N, 242-43/185-86). Pero Merleau-Ponty sugiere que la indivisión del mimetismo no es más mágica que la emergencia milagrosa de órganos sensoriales, lo cual, sin violar las coacciones de la causalidad, tienen éxito en "comunicar lo ordinario y lo extraordinario". (N, 243/186). El estudio de Portmann sobre las formas de la apariencia animal subraya el carácter fundamentalmente expresivo de las relaciones del animal con su entorno y la relación interna o indistinción que existe entre ellos. La forma del animal presenta un "valor existencial de manifestación" que no surge ni de la búsqueda por la supervivencia, ni de ningún propósito intencional, sino en una "relación perceptual" entre el animal y el medio. (N, 246/188).

Además, no podemos entender las relaciones entre animales dentro de una especie como una suma de individuos exteriores el uno al otro: "Lo que existe no son animales separados, sino una interanimalidad", en la que cada animal es el espejo de los demás. (N, 247/189). Este aspecto de la vida animal se encuentra desarrollado en las descripciones de comunicación animal en Konrad Lorenz y Nikolaas Tinbergen, que demuestran la aparición de simbolismo a partir de signos naturales y la "expresión recíproca" manifiesta en comportamientos ritualistas. "En corto", Merleau-

Ponty concluye, “podemos hablar de un modo válido de una cultura animal”. (N, 258/198).

Pero el intento de Merleau-Ponty aquí no es elevar el animal al nivel de comportamiento simbólico o de actividad reflexiva que él antes había reservado para la conciencia humana. Sus conclusiones son, en cambio, ontológicas: “el comportamiento sólo puede ser definido por una relación perceptual y [...] el Ser no puede ser definido fuera del ser percibido”. (N, 247/189). Esta observación ilustra la inversión de método que los estudios de Merleau-Ponty sobre la naturaleza y la animalidad siguen en sus conferencias, inversión de método comparada con el enfoque anterior al problema de la percepción planteada en términos de la relación entre percepción del humano y la conciencia reflexiva. En *La estructura del comportamiento*, el concepto de estructura es un intento de tener juntos dos planteamientos incompatibles sobre la naturaleza: por un lado, Merleau-Ponty vio en el comportamiento vital una inteligibilidad inmanente y auto-organizante. Pero, por otra parte, su compromiso con los principios fenomenológicos lo obligaron a tratar esta inteligibilidad inmanente como un objeto para la conciencia humana. Esta problemática relación entre el Concepto inmerso en la Naturaleza y después hecho explícito en la auto-conciencia es, precisamente, el “problema de la percepción” en torno al cual giran los dos primeros libros de Merleau-Ponty. Sin embargo, en las conferencias sobre la naturaleza, Merleau-Ponty toma la naturaleza como no-instituida, como lo que precede a la actividad intencional de la conciencia, y esto le permite desarrollar sus ideas anteriores en la unidad melódica de la vida animal en la articulación de una ontología del ser percibido. En lugar de volver al ser por medio de la concepción perceptual, estos estudios de la vida animal indican la referencia constitutiva a la percepción dentro del Ser mismo. Renaud Barbaras expresa esta inversión metodológica de la siguiente manera:

En [*Fenomenología de la percepción*], el mundo natural [...] quedó reducido a la ventaja de un sujeto encarnado, y la referencia constitutiva de este sujeto para un mundo percibido fue hecha para aparecer. En sus últimos trabajos, Merleau-Ponty suspende la subjetividad y se interesa únicamente en el ser natural, en cuyo corazón descubre una referencia constitutiva a la percepción.¹²

En este cambio de enfoque, Merleau-Ponty ya no está pensando en la naturaleza, y en el animal en particular, de conformidad con lo que Giorgio Agamben ha llamado la “máquina antropológica”, es decir, con el objetivo de marcar una brecha interna en el “hombre”.¹³ Acercarse a ambos, animal y humano, por el camino del “ser natural” le permite reconocer una *Ineinander* irreductible, un entrelazamiento de animalidad y humanidad. La investigación de este *Ineinander* se encuentra primeramente en el tercer curso sobre la naturaleza, “Naturaleza y logos: el cuerpo humano”, que data de 1959-1960.

El objetivo de este curso, indica Merleau-Ponty, es considerar el ser humano “en su punto de emergencia en la Naturaleza”, y es en este punto que el entrelazamiento con el animal viene a destacar: “Así como hay una *Ineinander* de la vida y la fisicoquímica, es decir, la realización de la vida como un pliegue o una singularidad de la fisicoquímica –o estructura–, también la hay en el ser humano que debe ser tomada en el *Ineinander* con la animalidad y con la Naturaleza”. (N, 269/208). El ser humano no es ni reductible a lo animal, entonces, ni debe entenderse por mera adición como el “animal racional”. La relación no es jerárquica, sino lateral, “una superación que no puede abolir el parentesco”. (N, 335/268).

La mejor pista que tenemos para descubrir este “extraño parentesco”, sugiere Merleau-Ponty, está en el “el pensamiento mítico”. A modo de ejemplo, se refiere a un catálogo para una exposición contemporánea de máscaras esquimales en el Museo Guimet:

Las máscaras de los inuit hacen recordar la doble naturaleza original. El animal y su doble humano, el inuit, están inscritos en el mismo lado, ya sea presentado de manera simultánea o alternativamente, gracias a un dispositivo de solapas móviles para la obturación de una u otra. De esta manera es restituido el estado primitivo, cuando el envoltorio era una máscara que separábamos voluntariamente con el fin de aparecer como hombre o como animal, cambiando de apariencia pero no de esencia [...] Esto recuerda un tiempo [...] cuando la separación todavía no se había efectuado.¹⁴

Comentando sobre este pasaje, Merleau-Ponty hace hincapié en la transición desde una “primordial indivisión y metamorfosis”, un origen en el que el ser humano se duplica en animal y el animal se duplica en humano,

hasta la condición actual de separación. Pero las caricaturas y extraños devenires que marcan la relación lateral entre los seres humanos y los animales no son siempre tan unidireccionales, como Merleau-Ponty lo había reconocido en 1948, cuando señaló el papel que los animales siguen desempeñando “en los secretos ensueños de nuestra vida interior”. (WP, 40/76). Tal vez, entonces, la separación marcada por las máscaras inuit puede ser empatada, en una dirección opuesta, por el tipo de metamorfosis que Franz Kafka describe, lo que traería a Merleau-Ponty cerca de lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari han descrito con su concepto de “devenir-animal”.

Sin embargo, el propio interés de Merleau-Ponty radica en lo que esta indivisión primordial y metamorfosis bi-direccional nos pueden enseñar acerca de nosotros mismos y acerca de la emergencia de la mente en la naturaleza. “La extraordinaria representación del animal como variante de la humanidad y de la humanidad como variante de la animalidad” en las máscaras inuit demuestra que “debe haber una base vital del hombre y del espíritu”, es decir, el cuerpo humano (N, 277a/307n11). Este “extraño parentesco” nos revela nuestro entrelazamiento con el “Ser sensible”, por lo que incluso la mente o el espíritu está “increíblemente, penetrada por su estructura corporal”. (N, 339/271, 335/268). Mientras *La estructura del comportamiento* ha puesto el acento en el espíritu o la mente como una dialéctica integradora de la forma que subsume la vida, Merleau-Ponty aquí trata a la mente como emergiendo de la vida a través de la “forma figurativa” de la reflexión en el cuerpo humano (N, 335/268). Lo que distingue a la mente es precisamente su orientación hacia la dimensión invisible del Ser.

Merleau-Ponty dice de esta dimensión invisible, la cual él equipara con la mente o el espíritu, que “no es otra positividad: es el inverso o el otro lado de lo visible”, una “mente bruta y salvaje” que subyace en nuestro lenguaje y adquisiciones culturales (N, 274/212). Sólo podemos entender esta dimensión invisible del ser a partir de lo visible, y este proceso de reflexión es el “advenir-a-sí {*venue à soi/coming-to-self*} del Ser [...] sin la noción de un sujeto”. (N, 335/268). A pesar de que nuestro parentesco

con los animales está inmerso en lo visible, nuestra diferencia se deriva del contacto humano con la dimensión invisible:

La animalidad y el ser humano sólo se dan juntos, dentro de una totalidad del Ser que habría sido ya visible antes del tiempo en el primer animal si hubiera habido alguien para leerlo. Ahora en este Ser *visible e invisible*, lo sensible, nuestro *Ineinander* en lo sensible, con los animales, son testimonios permanentes, aunque el ser visible no sea la totalidad del ser, porque [Ser] ya tiene su otro lado invisible (N, 338/217).¹⁵

La definición tradicional de humanidad por la reflexión, como uno la encuentra, por ejemplo, en Teilhard de Chardin, debe ser rechazada, ya que elimina nuestra relación con la vida. La ontología de lo visible y lo invisible pretende precisamente evitar esta brecha entre la vida y la mente.

Más de una vez, mientras trabaja esta relación entre lo visible y lo invisible, Merleau-Ponty habla de la necesidad de unir "ojo y mente". Por ejemplo, escribe "Incluso la mente está increíblemente penetrada por su estructura corporal: ojo y mente". (N, 335/268). Esto recuerda, por supuesto, el título de su último ensayo publicado, escrito durante este mismo período, el cual examina la relación ontológica entre la visión y la pintura. En este ensayo, Merleau-Ponty da prioridad a la visión, y, en consecuencia, a la pintura, para la investigación de la ontología ya que hacen posible una cierta suspensión del mundo que el escritor, por ejemplo, no puede alcanzar. En este contexto, señala que "La música, en el otro extremo, está demasiado en el acá del mundo y de lo designable como para describir cualquier otra cosa que no sean algunos esquemas del Ser –su flujo y reflujo, su crecimiento, sus convulsiones, su turbulencia".¹⁶ Merleau-Ponty no elabora más sobre este comentario, pero sugiere un giro en su comprensión de la mente y la reflexión. En lugar de buscar el tema de la vida en la melodía que atraviesa todas las claves y variaciones, la mente se dirige primeramente hacia la invisibilidad que sólo la pintura, paradójicamente, puede revelar. El giro hacia la invisibilidad es la última formulación de Merleau-Ponty acerca de la retirada o la separación de la vida –la "suspensión del mundo"– que él sigue considerando necesaria para cualquier ontología filosófica. Así, en la conclusión de "El

ojo y el espíritu”, Merleau-Ponty reafirma que lo que busca el pintor está “en el más acá de los medios y los fines, mandando y supervisando toda nuestra actividad *útil*”.¹⁷

Pero quizás una ontología de la vida no puede evitar escuchar más cuidadosamente a las convulsiones y las turbulencias del Ser, al estribillo de contrapunto que constituye cada estilo de “cantar el mundo” característico de un organismo, como Merleau-Ponty ha descrito la expresión corporal en *Fenomenología de la percepción*.¹⁸ Sólo unas páginas después de haber acuñado esta frase, Merleau-Ponty hace una distinción entre el músico y el escritor por su comparativa libertad respecto de las restricciones de la tradición: “cada compositor comienza su tarea en el inicio, teniendo un nuevo mundo para entregar”.¹⁹ Es la naturaleza, en esta descripción, la que sería el músico consumado, teniendo, como Merleau-Ponty lo describirá en el inicio de su conferencia del segundo curso, “una productividad originaria”, aquí “desde el primer día” que “sigue por debajo de las creaciones artificiales del hombre”. (N, 169/125). Quizás podamos localizar la distinción entre la música y la pintura, entre el oído y el ojo, a lo largo de la división que Merleau-Ponty ha trazado entre lo visible y lo invisible. Así como lo invisible es, paradójicamente, lo que el pintor revela al ojo, tal vez es el mismo ser de lo visible –sus pulsaciones y vibraciones, los intensos ritmos de su propia duración peculiar– que la música es capaz de liberar de la mejor manera posible. Mientras una ontología de la mente invisible debería orientar directamente su ojo hacia la pintura, entonces, una ontología de la naturaleza debería escuchar atentamente a los flujos y reflujos, las convulsiones y disonancias, de lo sensible en sí.

*La traducción al español fue hecha con fines didácticos por Adriana Jaqueline Gómez Gómez, becaria del proyecto 13.8 “La categoría ‘animal’ en la obra de Merleau-Ponty” (Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2008), con el invaluable apoyo de Hélène Trottier, y revisada por Ana Cristina Ramírez Barreto.

Notas

¹Publicado con el amable permiso de Springer Science+Business Media: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Ted Toadvine, “‘Strange Kinship’: Merleau-Ponty on the Human–Animal Relation”, Vol. XCIII *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind, Book I. In Search of Experience*, 2007, pp. 17-32, Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.). El estilo de referencias es el del texto original.

²Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1949); *Man’s Place in Nature*, traducción de Hans Meyerhoff (Nueva York: Noonday Press, 1962). En el futuro, mencionado textualmente como MPN, con paginación del texto alemán precediendo a la del inglés. [Hay traducción al español de José Gaos: Scheler, *El lugar del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1974. NT].

³*La Structure du comportement* (París: PUF, 1942), pp. 136-37; *The Structure of Behaviour*, traducción de Alden Fisher (Boston: Beacon Press, 1963), pp.125-26. En el futuro, citado textualmente como SB, la paginación del francés precede a la del inglés. [La estructura del comportamiento, traducción de E. Alonso, Buenos Aires: Hachette, 1976].

⁴Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963), §10 y 12; *Being and Time*, traducción de John Macquarrie y Edward Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1962), §10 y 12. [Ser y Tiempo, trad. José Gaos, México: FCE; y por Jorge Eduardo Rivera Madrid: Trotta].

⁵*La Nature*, notes, cours du Collège de France (París: Seuil, 1995), p. 277; *Nature: Course Notes from the Collège de France*, traducción de Robert Vallier (Evanston: Northwestern University Press, 2003), p.214. En el futuro, citado textualmente como N, paginación del francés precede al del inglés.

⁶Deleuze y Guattari, “1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible”, en *Mille Plateaux* (París: Minuit, 1980); “1730: Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible”, en *Thousand Plateaus*, traducción de Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980) [Mil mesetas. Trad. de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos].

⁷Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Francfort: Klostermann, 1983), esp. §62 y 63; *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, traducción de William McNeill y Nicholas Walker (Bloomington: Prensa de Universidad de Indiana, 1995), pp. 268-273.

⁸Bergson, *L’Évolution créatrice* [1907] en *Oeuvres*, edición de centenario (París: PUF, 1959); *Creative Evolution*, traducción de Arthur Mitchell (Nueva York: Henry Holt, 1911). En el futuro, citado textualmente como CE, paginación del francés prece-

de a la del inglés [La evolución creadora, traducción de María Luisa Pérez Torres, Madrid, Austral, Espasa-Calpe, 1973].

⁹ José Gaos tradujo esta expresión como: “anulación ficticia del carácter de realidad”. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Bs. As., p. 69.NT.

¹⁰ Merleau-Ponty *Causeries* 1948 (París: Seuil, 2002); *The World of Perception*, traducción de Oliver Davis (Londres: Routledge, 2004). En el futuro, citado textualmente como WP, paginación del francés precede a la del inglés.

¹¹ *Le Visible et l'invisible* (París: Gallimard, 1964), p. 328; *The Visible and the Invisible*, traducción de Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), p. 274. Ver también el bosquejo de Merleau-Ponty para completar *Lo visible y lo invisible* incluido en la Nota del Editor, de Claude Lefort, pp. 10-11/xxxv-xxxvi; las notas de trabajo en pp. 222/168, 226/172, 230/176-77; y la Introducción del traductor a *Nature*, pp. xiii-xx. [Lo visible y lo invisible. Trad. José Escudé, Barcelona: Seix-Barral].

¹² Renaud Barbaras, “Merleau-Ponty and Nature”, *Research in phenomenology* 31 (2001):37.

¹³ Giorgio Agamben, *The Open; Man and Animal*, traducción de Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004), pp.13-16 y *passim*. [Lo abierto. El hombre y el animal. Traducción de Antonio Gimeno, Valencia: Pre-textos].

¹⁴ *Les Masques Esquimaux*, catálogo de la exhibición *Le Masque*, Musée Guimet Paris, diciembre 1959 a mayo 1960. Merleau-Ponty cita el texto de Evelyne Lot-Falck (Department of the Archives, Musée de L'Homme), p. 9. Este texto está reproducido en *Nature*, p. 277a/307n11.

¹⁵ Texto original: “l’animalité et l’homme ne sont donnés qu’ensemble, à l’intérieur d’un tout de l’Être qui aurait déjà été lisible dans le premier animal s’il y avait eu quelqu’un pour le lire. Or cet Être visible et invisible, le sensible, notre Ineinander dans le sensible (avec les animaux) sont l’attestation permanente bien que l’être visible ne soit pas le tout de l’être, parce qu’il a déjà son autre côté invisible”. NT.

¹⁶ *L’Œil et l’esprit* (Paris: Gallimard, 1964), p.14; “Eye and Mind”, traducción de Michael Smith, in Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. (Evanston: Northwestern University Press), p.123. [El ojo y el espíritu, Trad. Jorge Romero, Barcelona: Paidós].

¹⁷ *L’Œil et l’esprit*, 90; “Eye and Mind”, p. 149.

¹⁸ Aquí me refiero, desde luego, a la famosa caracterización que hace Merleau-Ponty de la expresión encarnada en *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard, 1945), p. 218; *Phenomenology of Perception*, traducción de Colin Smith (London: Routledge and Kegan Paul, 1962; rev. 1981), p.187.

¹⁹ *Phénoménologie de la perception*, p. 221; *Phenomenology of perception*, p. 190.

HEDWIG CONRAD-MARTIUS Y EDITH STEIN: REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE EL TIEMPO

Rubén Sánchez Muñoz
Universidad Veracruzana

Lo que ahora resulta meridianamente claro es que ni las cosas futuras ni las pasadas existen, ni se dice con propiedad: hay tres tiempos, pasado, presente, futuro. Quizá fuese más propio decir: hay tres tiempos, presente de lo pasado, presente del presente y presente del futuro. Existen, en efecto, en el alma, en cierta manera, estos tres modos de tiempo y no los veo en otra parte: el presente del pasado es la memoria; el presente del presente, es la visión; el presente del futuro, es la espera.

San Agustín, *Confesiones*, xi: 20.

El propósito de este trabajo consiste en presentar de una manera general, el lugar que ocupan Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein dentro de la fenomenología de Múnich y Gotinga y la orientación ontológica y realista de este grupo. En el segundo apartado abordamos las reflexiones que hizo Conrad-Martius sobre el tiempo desde el contexto de su “fenomenología ontológica”. Esta presentación del planteamiento

ontológico de Hedwig Martius lo llevamos a cabo a través de la obra de Edith Stein *Ser finito y ser eterno* (1936), principalmente, para evaluar la relevancia de las tesis hedwigianas en la obra de Stein. Nos centraremos únicamente en el problema del tiempo, sin omitir, de ninguna manera, que otros problemas pueden estar relacionados directa o indirectamente con ello. Un estudio más amplio de esta problemática en *El tiempo* de Hedwig Martius lo llevaremos a cabo en otro trabajo.

En el tercer apartado mostraremos la influencia del pensamiento de esta primera fenomenóloga en la obra de Edith Stein y cómo esta última retoma las tesis hedwigianas sobre el tiempo y el ser y las amplía desde su propia filosofía, en su *síntesis* filosófica del tomismo y la fenomenología, que será fundamental en el contexto de la obra madura de Stein. En este mismo apartado abordaremos la postura de Edith Stein sobre el problema del tiempo y el ser, distinguiendo las conexiones que hace desde la *fenomenología* con los problemas clásicos de la *ontología*, desarrollando, al menos en este punto, una fenomenología ontológica que bien podemos nombrar, desde otra perspectiva, fenomenología metafísica,¹ cuyo hilo conductor se encuentra en la interioridad de la persona en tanto que en la reducción fenomenológica, al introducirnos en la corriente de las vivencias, el ser finito apunta hacia el ser eterno.

I. La fenomenología de orientación ontológica y realista.

Dentro del *movimiento fenomenológico temprano*, como dice Hans Rainer Sepp,² encontramos la figura Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein. Ambas pertenecieron al grupo de fenomenólogos de Gotinga y Múnich, y siguiendo el llamado de la fenomenología de ir *a las cosas mismas*, señalaban la necesidad de “volver a un nuevo pensamiento objetivo y realista”.³ Este grupo se caracteriza, *grosso modo*, por seguir el planteamiento de *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) desde la incorporación de un *realismo* a la altura de la intencionalidad de la conciencia.

En el segundo volumen de *Fenomenología y filosofía existencial*, César Moreno hace un recuento de las diferentes posturas realistas y ontológicas, así como de sus representantes, que se originaron en torno de las “ontologías regionales” durante el periodo que abarca los años de 1901 a 1916, esto es, durante los años en que Husserl era profesor en la Universidad de Gotinga y mantenía estrechas relaciones con los fenomenólogos de Múnich. De acuerdo con la intuición pura de las esencias, “la fenomenología avalaba, a su modo, la posibilidad de una investigación de esencias (*Wesensforschung*) en un contexto realista-ontológica”.⁴ Por esta razón, “fue común a muchos de los fenomenólogos muniqueses el entusiasmo por las posibilidades brindadas por una fenomenología *orientada por el ser (seinsphilosophische orientierte)*, con fuerte tendencia ontológica”.⁵

Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), distinguía entre tres tendencias principales que se desarrollaron al interior de la fenomenología.⁶ Una de ellas era la *fenomenología trascendental idealista* representada por Husserl desde la publicación de *Ideas* en 1913. Una *fenomenología existencial* en la obra de Heidegger, especialmente en *Ser y tiempo* y una *fenomenología ontológica o realista* que seguía el planteamiento de las *Investigaciones* de Husserl y que era asumida por muchos fenomenólogos de Gotinga y Múnich como es el caso de Adolf Reinach, Jean Héring, Dietrich von Hildebrand, la propia Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, entre otros.

En contra de la fenomenología husserliana, Conrad-Martius sostuvo que “más allá del reducto cerrado de la conciencia[...] se da todo un mundo de esencias encarnadas en la realidad que debe ser objeto de una investigación fenomenológica rigurosa”.⁷ Distinguía entre *epojé* y *reducción fenomenológica*, aceptando el ejercicio de la primera pero rechazando radicalmente la segunda. La *epojé* trataría de una suspensión en los juicios, de una abstención del fenomenólogo sobre cualquier prejuicio, para ir *a las cosas mismas* y describirlas. Porque en su opinión, la *epojé* no se refiere al ser sino a lo real. Así que habría que distinguir entre dos sentidos de realidad. La realidad como correlato de la conciencia, esto es, como cualidad noemática, y la realidad real, independiente de toda conciencia. La *epojé*, sostenía nuestra autora, no transforma la realidad real, pero la reducción

sí. Consiguientemente, Conrad-Martius sostuvo que “habría que dirigirse a ésta directamente, interrogándola, con la seguridad de encontrar en ella algo más radical que la mera *creencia* en o la mera *convicción* de la realidad efectiva del ser dado. La conciencia indica, en efecto, *más allá de sí*”.⁸ La realidad real equivale, como indica César Moreno, “al estar sobre sí mismo del mundo”.

El caso de Edith Stein (1891-1942) es verdaderamente sorprendente, porque hay líneas de trabajo que la acercan a la fenomenología temprana como son sus intereses por la ontología⁹ y su inclinación por una fenomenología realista —que no por un realismo ingenuo—, pero al mismo tiempo sigue a Husserl a Friburgo donde realiza su tesis doctoral sobre la empatía (*Einfühlung*), se convierte en su asistente (1916-1918) y se esfuerza por comprender el sentido de la fenomenología trascendental del maestro, con la cual, como es sabido, había roto el círculo fenomenológico de Gotinga desde 1913.

Del grupo de fenomenólogos de Múnich y Gotinga, Edith Stein estuvo más cerca de Husserl dentro de esta evolución intelectual y tuvo acceso a manuscritos del maestro que fueron publicados sólo póstumamente, como es el caso del segundo libro de *Ideas*; además, Stein trabajó en la edición de *la conciencia del tiempo* que fue publicada en 1928 en la edición que preparó Martin Heidegger.¹⁰ No es de extrañar, entonces, que muchas de las problemáticas contenidas en la obra de Husserl, encuentren lugar en las reflexiones personales de Edith Stein, especialmente en lo que toca al tema principal de su obra: *la estructura de la persona humana*.¹¹ Esto nos permite comprender el papel decisivo que Stein tiene dentro de ambos grupos, asumiendo un lugar, por decirlo así, de intermediaria.

Las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) de Husserl, fue identificada muy pronto como “idealista” y dividió el movimiento fenomenológico temprano; en torno del maestro surgió una serie de críticas en contra del *idealismo trascendental*. Edith Stein y Hedwig Conrad-Martius no quedan fuera de este grupo de críticos que se manifestaron en contra del idealismo trascendental hacia 1925. Entre ellos se encuentran Jean Hering con su *Phénoménologie et philosophie religieuse*, y Theodor Celms en *El idealismo fenomenológico de Husserl*, así como el tra-

bajo de confrontación de Edith Stein de 1929 entre *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás*. Stein retomaría sus críticas, pero ahora dirigidas al planteamiento husserliano de las *Meditaciones cartesianas*, en un apartado de *Potenz und Akt*: “Exkurs über den transzendentalen Idealismus” redactado hacia 1931.¹²

II. Hedwig Conrad-Martius: tres tesis sobre el tiempo

En *Endliches und ewiges Sein* (1936), Edith Stein se propone “esbozar una doctrina del ser y no un sistema filosófico”.¹³ Dos preocupaciones principales giran en torno del ensayo: la investigación “sobre el sentido del ser” y “el esfuerzo de fusionar el pensamiento medieval”, especialmente de santo Tomás, con la fenomenología de Husserl. Mas, la obra que Edith Stein redactó durante sus primeros años en el Carmelo de Colonia, contiene no sólo influencias de Husserl y Tomás de Aquino; a su vez aparece claramente el influjo agustiniano cuando dirige sus investigaciones hacia la conciencia “en el sentido de la *vida-del-yo*”¹⁴ o al buscar la trascendencia del yo hacia Dios desde la interioridad; aparece la influencia de la analítica existencial de Martin Heidegger que Ángela Ales Bello ha visto claramente¹⁵ y Stein misma indica que “no es de extrañar... que en este libro en muchas partes se note la influencia de las obras de Hedwig Conrad-Martius”.¹⁶

Queremos mostrar no solamente esta influencia que está marcada ya de inicio por nuestra autora, sino descubrir la relevancia de las tesis de Conrad-Martius en el rumbo de la “ascensión al sentido del ser” llevada a cabo por Stein en este descenso al *mundo interior*. Nos ha parecido que las tesis de Conrad-Martius son decisivas en el trabajo que se propone Stein.

En su obra *El tiempo*, Hedwig Conrad-Martius desarrolla tres tesis que Stein recupera en su ensayo de 1936: la *actualidad puntiforme real*, el *movimiento primitivo existencial* y la *extensión de la existencia fenomenológica*, las cuales aparecen en esta obra steiniana para reflexionar desde el interior de la reducción fenomenológica el problema del tiempo y su relación con el ser desde la teoría del acto y la potencia de santo Tomás. Sin entrar todavía

en la recepción de Edith Stein de estas tesis, vamos a comentar cada una de ellas.

En la *actualidad puntiforme real*, tesis que muestra ya la *relación negativa* que existe entre el ser y el tiempo y que Hedwig Martius anuncia desde las primeras líneas de su obra,¹⁷ el problema que está presupuesto es el siguiente: ¿cómo hablar del pasado y futuro cuando el primero ya no es y el segundo todavía no es? ¿De qué modo explicar un presente que se disipa constantemente entre el ser y el no ser? La vida del yo es una vida fluida, un incesante devenir heracliteano que se pierde en el pasado y avanza sin detenerse hacia el futuro; el ser finito, mi ser dado en el tiempo, mis propias vivencias y con ello el conjunto de mi vida, se desvanecen en el tiempo de manera irreversible. Hedwig Conrad-Martius escribió:

El “lugar del nacimiento óptico del tiempo” se encuentra “en la presencia plenamente actual”; en efecto “la existencia actual [...] es un simple contacto con el ser [...] en un solo punto”, cualquier cosa dada y al mismo tiempo “en cuanto cosa dada, es quitada” un “ser suspendido entre el no ser y el ser.”¹⁸

Estas palabras nos indican, efectivamente, que el tiempo inmanente, el tiempo de la intuición, encuentra su *fundamento ontológico* efectivo en un solo instante. Esto mismo manifiesta la dificultad ontológica del ser finito que le hace estar suspendido entre el *ser* y el *no ser*. El tránsito de un punto de contacto a otro, este constante *actualizarse*, como veremos, lo pone siempre frente a la nada de alguna manera:

O bien el ente existe en una conmensurabilidad esencial con la nada y entonces es *eo ipso* una persona eterna. *O bien* existe en cuanto oposición de hecho frente a la nada; y entonces ¿es –tomado en sí mismo ópticamente– entregado *eo ipso* a la tensión constitutiva entre ser y no-ser y a la existencia de contacto (*Berührunsexistenz*) puramente puntiforme, finito en el sentido específico?¹⁹

Esta cuestión de la *existencia de contacto puramente puntiforme* resulta fundamental en nuestra filósofa, pues significa que la existencia sólo es posible en la medida en que el existente se instala en un punto. La *actualidad puntiforme real* es este contacto con el ser en un instante que es efímero

y, por ello mismo, se actualiza a cada momento; es el presente objetivo, “el flujo temporal... objetivamente tenido” que se encuentra suspendido entre el ser y el no ser, expuesto a esta *tensión constitutiva* originaria. En este contacto puntiforme, hay que decirlo de una vez, aparece el componente ontológico de la fenomenología hedwigiana en el sentido de que la conciencia se autocomprende contra el ser.

Para Conrad-Martius “el tiempo es simplemente el presente que pasa por el punto de contacto existencial”.²⁰ Pero, ¿no estamos acaso frente a un problema ontológico? El problema del tiempo, en esta dimensión, es correlativo a la persona espiritual; es el tiempo que se da en la conciencia intencional, en la que “se nos enfrenta intuitivamente la existencia objetiva del mundo y la nuestra propia”.²¹ Es el *tiempo trascendental imaginativo de la intuición*, como lo nombra Conrad-Martius, “que se funda ontológicamente en el hecho de que la actualidad sólo es presente en un mínimo instante”.²² Mas, ¿qué papel juegan aquí el pasado y el futuro, puesto que también tenemos conciencia de ellos al vernos ahora recordando alguna cosa pasada o imaginando el futuro de alguna manera? Dice la filósofa que si al tiempo trascendental imaginativo “le faltase aquella prolongación imaginativa hacia adelante y hacia atrás no poseeríamos conciencia temporal alguna”.²³ En este nivel va el reconocimiento hedwigiano del “doble presente”, un presente que avanza hacia el futuro y un presente que se pierde en el pasado. Ahora, únicamente la referencia al *yo* es lo que hace posible la división del tiempo en pasado, presente y futuro, pues “este tiempo que fluye se manifiesta como dependiente de la conciencia” y no como algo existente en sí y por sí.

El pasado y el futuro “existen en el presente y en relación con él”. A este fenómeno de *transitar* el yo del presente al pasado y proyectarse, a su vez, hacia el futuro, lo que podemos llamar conciencia del pasado y conciencia del futuro, que manifiesta ya la espiritualidad del yo desde el interior de la conciencia intencional, en nuestra opinión, Hedwig Martius lo denomina *movimiento primitivo existencial* y es “el movimiento dirigido hacia el interior del ser y hacia la nada”.²⁴ El problema ontológico del ser finito consiste en que es un “devenir y siempre lo será, nunca se convertirá jamás en un ser (en reposo)”.²⁵ Existir en el presente conlleva, enton-

ces, a venir de un pasado y tender hacia un futuro. La *actualidad* en que cae mi ser en cada *ahora vivido* sólo puede comprenderse de manera gráfica mediante un esquema que es dinámico, porque en el momento en que nos representamos el punto de contacto existencial, inmediatamente ya caímos en otro punto y abandonamos el anterior. Este lugar que encuentra el ser finito en un punto “siempre debe renovarse.” Dice Hedwig Conrad- Martius:

El presente reside “allí” en donde se realiza el acto óptico primitivo. Este lugar no puede ser más que un punto, jamás una extensión [...] El presente hace continuamente irrupción en la nada. La actualidad [...] avanza como debe hacerlo según su naturaleza. Sin embargo, esta característica *significa* que la actualidad ha llegado ahora a un nuevo lugar y que el antiguo ya no es válido. La dimensión del tiempo, en efecto, no es nada *fuera* de esta progresión de la actualidad.²⁶

La dimensión del tiempo es, entonces, una progresión de actualidad y esta, a su vez, hace posible el acto óptico primitivo. La dificultad está en lo pasajero que es el presente y cómo el ser continuamente es arrojado al pasado y deja su lugar presente para proyectarse hacia el futuro. Allí aparece la *nada*, en este transitar de un punto de contacto a otro. Por ello la existencia se actualiza de instante en instante en su incesante devenir entre este juego de ser y no ser. De ahí que el argumento de la existencia de Dios de Hedwig Conrad- Martius: “*Si* hay existencia temporal [...] *entonces* hay necesariamente eterna”, aunque lo formuló —a decir de Edith Stein— sin “tener el ánimo real para dar este paso racional”,²⁷ tiene gran parecido a las *vías negativas* para demostrar la existencia de Dios que fundamenta Santo Tomás en el movimiento, por un lado, y en la corrupción, por otro.

El lugar de la existencia, donde el yo se descubre a sí mismo, es el presente que pasa. “Puesto que la posición temporal *es* la forma de existencia del existente, que no existe esencialmente sino sólo de hecho; porque lo que existe sólo de hecho no puede, por principio [...] *llegar por sí mismo* a una posición del ser en sí definitiva ni a una verdadera posesión de la existencia”.²⁸ Pues el ser que existe por sí mismo y se instala de una

vez y para siempre en la existencia no cambia, ya no es finito sino eterno, es un ser plenamente actualizado que no tiene necesidad del tiempo. Una “verdadera posesión de la existencia”, una existencia que no sea transitoria, sólo puede poseerla un ser que no cambia, que no es efímero.

Hedwig Conrad-Martius pensó en esta posibilidad, es decir, en un mundo siempre presente en el cual las cosas permanecieran inalteradas, donde nada cambiara. Pero del mismo modo se dio cuenta de las implicaciones que ello mismo tendría para la propia conciencia interna del tiempo. “Hay que representarse, pues, un mundo en el que de un momento presente a otro todo permaneciese completamente igual. En él nada perecería ni nacería. Pero sin un contenido óptico que advenga y pase [...] tampoco podría formarse la conciencia trascendental de un tiempo perecedero y progrediente”.²⁹

Esto es, si no hubiese cambio real en el mundo, un cambio del cual tenemos experiencia, no tendríamos tampoco conciencia del pasado ni conciencia del futuro. Estos, en efecto, están en estrecha correlación con la conciencia del presente que ligamos en gran medida con la percepción. Aquí está en juego el retorno *a las cosas mismas* husserliano desde una orientación *realista*, en el sentido de que el *logos* del mundo no se ubica en la conciencia sino en lo que las cosas tienen *de suyo* al ser independientes de la subjetividad.

Ahora bien, la posibilidad de un tiempo siempre presente parece quedar descartada por la filósofa, ya que el ser finito necesita del pasado y del futuro para tomar su lugar en el presente, para dejar atrás un punto y avanzar hacia adelante, pues “en el “punto de contacto existencial”, *hay tiempo*”³⁰ y se define como *presente*. Mientras tanto debemos cuestionar si existe alguna relación entre la conciencia del tiempo y el mundo: conciencia y mundo, ¿son correlativos en este nivel?

El conocimiento del movimiento real del tiempo depende de dos factores: primero de la existencia de contenidos mundanos que de hecho nazcan y perezcan, y de su percepción; segundo, de la posibilidad del recuerdo y de la esperanza. Si falta uno de estos dos factores no se puede formar ninguna conciencia del tiempo. A este respecto, la *conciencia* del tiempo supone cambios efectivos del mundo, por una parte, y la extensión lineal de la conciencia (posibilidad de

recuerdo y esperanza), por la otra. El movimiento real del tiempo mismo no supone, sin embargo, ninguna de las dos cosas. En la existencia (*Dasein*) real el tiempo pasaría, aunque el mundo permaneciese absolutamente inmutable. Lo “que dura” inmutablemente permanece igual a sí mismo en su *contenido* óptico. Pero, por otra parte, su “durar” consiste justamente en que gana un estado de *ser* tras otro —precisamente mientras dura—. Lo que dura inmutablemente no se hunde en el no-ser en cuanto a su contenido óptico, sino en cuanto a su ser-ahí (*Dasein*). Ahora bien, sin un continuo hundirse óptico no habría tampoco un ganar continuamente un nuevo estado de ser. No es el cambio del mundo como tal el que trae consigo el tiempo y su transcurso, sino el hecho de que lo cambiante y lo que dura inmutablemente son “ahí” siempre renovadamente.³¹

Pero, ¿qué hay del pasado y el futuro, entonces? Dijimos que “el momento presente es imposible sin un pasado y sin un porvenir” y, de hecho, el *movimiento primitivo existencial* considera los tres tiempos. Esto hace pensar que *existir* presupone un pasado (ya no) y un futuro (todavía no). Hedwig Conrad-Martius se percató de la relación que guarda el tiempo —pasado, presente y futuro— con el material sensible o el mundo físico, si queremos llamarlo así. Conrad-Martius enfatizó en dos elementos *sine qua non* del tiempo. La conciencia del tiempo, de hecho, requiere de la *memoria* y la *esperanza*, por un lado, y de la existencia del mundo físico corruptible y pasajero en estrecha correlación con la *percepción* por otro. Lo que está en juego detrás de ello, en mi opinión, es la intencionalidad de la conciencia apuntando, de alguna manera, a la trascendencia y, consiguientemente, hacia un *realismo*. Pues a la percepción del mundo trascendente le seguiría el recuerdo y la espera. De hecho la *correlación* que establece Conrad-Martius entre la conciencia del tiempo y estos contenidos mundanos de los que habla, nos hacen pensar en la correlación entre *estímulos* y *respuestas* en sentido fenomenológico donde se muestra que la conciencia es afectada por el exterior de alguna manera.

Esto mismo sirve de entrada a la otra línea que hemos propuesto esclarecer y es la idea de *extensión de la existencia fenomenológica*. Hemos dicho que existir significa estar en el presente de manera actual. Sólo en el presente se existe realmente según la perspectiva de la *actualidad puntiforme real*. La idea de extensión de la existencia la aplica Conrad-Martius al pasado y al futuro, pues la actualidad puntiforme real se centra en el

análisis del presente. En Hedwig Conrad-Martius, como hemos visto, la percepción, el recuerdo y la esperanza son fundamentales para la conciencia del tiempo tanto del presente, del pasado y del futuro. Más, ¿cómo debemos comprender esta relación entre el presente, el pasado y el futuro cuando hemos asumido la relación ontológica, la relación con el ser, desde el presente?

Hedwig Conrad-Martius llama *extensión de la existencia fenomenológica* a este acto espiritual de la conciencia mediante la cual traemos los recuerdos del pasado a una vivencia (*Erlebnis*) presente o cuando imaginamos ahora, en mi vivir actual, lo que puede ocurrir mañana. Estamos en el tema de la intencionalidad de la conciencia. ¿Por qué habla de extensión de la existencia fenomenológica? Porque no existimos ni en el futuro ni en el pasado, sólo en el momento presente y por ende nuestro contacto con el ser es puntiforme. Desde nuestro tiempo real objetivo, que es un tiempo inmanente, nos movemos hacia atrás o hacia adelante, es decir, hacia puntos que *no son* más que en el recuerdo o en la fantasía y entonces sucede que *nuestra existencia*, dada en un solo punto, *se extiende*, según sea el caso, hacia atrás o hacia adelante del punto en el que nos encontramos realmente existiendo. Ello explica la doble dirección del presente y deja presupuesta la dimensión espiritual de la conciencia, esto es, la relación del espíritu con el flujo de conciencia, la corriente heracliteana de las vivencias.

Así pues, mediante la *actualidad puntiforme real* se sostiene que en el *presente* percibimos lo que se está dando ahora, aunque sea de manera fluida por medio de la *percepción*; entra en juego la *extensión de la existencia fenomenológica* al considerar que es desde el *presente* mismo que reconstruimos lo que se dio y pasó en otro momento a través de las imágenes de la *memoria* e *imaginamos* el futuro desde el *presente* en el cual estamos existiendo ahora. En ningún momento, mientras existimos, nos despegamos de este “presente que pasa por el punto de contacto existencial” en el que tenemos un encuentro originario con el ser y que Hedwig Conrad-Martius llama *tiempo*. Mi existencia se efectúa de hecho en un punto del ser a través de este *movimiento primitivo existencial* que se mueve entre el ser y el no ser.

III. El problema del tiempo en Edith Stein

En el comienzo de la investigación de Edith Stein nos encontramos ante todo con la reducción fenomenológica mediante la cual aparece la certeza “del ser del yo consciente de sí mismo”; tomamos *la realidad del ser particular* como punto de partida indubitable una vez superada la actitud natural mediante la actitud fenomenológica, pues “la *conducta natural* del hombre está ante todo dirigida al mundo exterior, y necesita mucho tiempo para encontrarse a sí mismo”.³² Dice Stein, poniendo entre paréntesis la tesis natural para entrar en la práctica concreta de la fenomenología: “Cuando me vuelvo hacia el ser, éste se manifiesta tal y como es en sí mismo, con un doble rostro: el del ser y el del no ser”.³³ Pero, ¿de qué ser se está hablando? Tenemos que afirmar que se trata del ser del yo, de este ser consciente (*Bewusstsein*) de sí mismo: “es innegable todo lo que yo deseo y quiero, mis sueños y mis esperanzas, mis alegrías y mis tristezas, en una palabra, todo aquello en que *yo vivo y existo*, lo que se da para el ser del yo consciente de sí mismo”.³⁴

La vivencia (*Erlebnis*) en la que el yo se descubre existiendo “no es separable de la temporalidad”, puesto que “el *en que yo soy* es siempre otro”.³⁵ Stein considera que en esta división inmanente de *ser* y *no ser* se revela la idea del *ser puro*, la idea de un ser que no es temporal sino eterno. En este nivel de la vida interior es que aparece “la necesidad del paso del yo a Dios” como indica Ales Bello. Para desarrollar esta tesis, Stein recurre al análisis fenomenológico del tiempo de Hedwig Conrad-Martius pero, a nuestro juicio, no se queda ahí sino que da un *salto mortal* ante un problema ontológico que racionalmente Conrad-Martius no quiso dar: el paso del ser finito al ser eterno, el paso de la actualidad del ser temporal a la actualidad del ser puro.

La crítica que Stein hace a Hedwig Conrad-Martius radica en que ella “limita el significado de la expresión *actualidad* al *contacto existencial* puntiforme y no habla por tanto de actualidad con respecto al ser eterno”.³⁶ Edith Stein va más allá en esta relación entre el ser y el tiempo, pues considera que en el nivel de *la vida del yo*, es decir, en el nivel de la *conciencia*, “el ser eterno y el ser temporal [...] son ideas que el espíritu

descubre en sí mismo”³⁷ y que, en este sentido, el ser actual que se da en cada *ahora* de mi vida presente, en la actualidad puntiforme real como diría Hedwig Conrad-Martius, “es algo parecido al ser sin más [...] el ser temporal es una imagen que tiene cierta semejanza con el original, pero que ofrece más desigualdades”.³⁸ Esta es la idea que Stein recupera claramente de la filósofa de Múnich para encaminarla en dirección al ser eterno. En ello va de por medio la *analogía entis* y la teoría tomista del acto y la potencia y ello, en efecto, hunde sus raíces en la especulación *metafísica* de la antigüedad y, sobre todo, de la Edad Media. Aparece la conciencia, la corriente heracliteana de las vivencias, como vía de acceso hacia la comprensión del ser, lo que revela, como indica Peter Schulz, “un tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del ser”.³⁹ En este sentido la fenomenología steiniana es tanto ontológica como metafísica.

Estas consideraciones sobre el ser presente del yo, la llevan más allá de lo que Stein quiere tratar en su ensayo, esto es: “el contraste de la actualidad con la potencialidad en la vida de nuestro yo”. Ahora, Edith Stein describe la relación ontológica del yo con el tiempo desde el propio fluir de la conciencia, *la corriente de las vivencias* en sentido husserliano, que no es otra cosa que el propio fluir de la vida, y lo hace desde la teoría del acto y la potencia de santo Tomás de Aquino. Para ella, la *actualidad puntiforme real* hedwigiana viene a representar la idea de *actualidad* en sentido tomista y esto hace referencia a la realidad en que el yo vive en el presente. Ser actual y ser potencial quieren decir ser real y ser posible y expresan *modos de ser*. Esto quiere decir, adelantando un poco nuestro análisis, que el pasado y el futuro no están hundidos en la nada, no indican únicamente la “posibilidad lógica del paso del no ser al ser” sino que representan ya “un grado preliminar del ser que es ya un modo de ser”.⁴⁰ Escribe Stein al respecto: “Mi ser presente es actual y potencial, real y posible al mismo tiempo, y en la medida en que es real, es la realización de una posibilidad que ya existía antes”.⁴¹

La potencialidad, que se refiere al pasado y al futuro, explica el modo en que el yo toma un nuevo lugar en cada *ahora*, en cada nuevo punto de contacto existencial; en el presente, el yo se actualiza y toma su lugar dentro del ser; el flujo de conciencia, en el que se hacen presentes las

vivencias del yo, no representan ningún ser auténtico sino un *paso hacia el ser*. “El yo brota de nuevo a cada instante[...] *su ser está presente y real a cada momento*, es decir, *actual*”.⁴² Una imagen del yo como ésta nos conduciría a aceptar, en este nivel, que el yo “debería siempre ser actual”. Pero entonces mi ser no sería finito sino eterno. Ahora, mi ser no es eterno, es un devenir, un paso permanente por la actualidad y “se presenta siempre como algo en camino hacia el ser verdadero, nos revela la *idea del ser verdadero*, del *acto puro*, perfecto y eternamente inmutable”.⁴³ No se trata de una prueba de la existencia de Dios, como muestra Ales Bello, “sino que es tan sólo una transformación del pensamiento originario”.⁴⁴ El *punto de contacto existencial* de Hedwig Conrad-Martius, como podemos ver, es llevado a la *analogía entis* desde la idea de que mi paso por el ser representa una imagen lejana de un ser puro que es el fundamento de mi ser, una imagen que, una vez que la descubro, se torna la medida de mi propio ser.

Pero, ¿qué podemos decir de la conciencia del pasado y de la conciencia del futuro? Hedwig Conrad-Martius explicó esta relación entre el pasado, el presente y el futuro y su relación con el ser a través de la *extensión de la existencia fenomenológica*; Edith Stein lo hace a través del concepto de *potencia* tomista, potencia entendida como posibilidad. Para hacerlo, recurre a la *corriente de experiencia vital (Erlebnis-strom)*. “El yo siempre vivo pasa de una experiencia a otra y su vida es *una vida fluida*. Pero al considerar el yo, es necesario también comprender que *lo que ya no es vivo*, lo *pasado*, no está hundido simplemente en la nada sino que continúa de otra manera y *lo que aún no es vivo, el futuro*, existe ya en cierta manera antes de llegar a ser vivo”.⁴⁵ Esto es, en mi vivir actual tengo la posibilidad, el poder —y esto espiritualmente nos lleva al tema de la libertad— de volver hacia atrás y volver la mirada a mi vida pasada, a lo que una vez viví. Tengo también la posibilidad de imaginar mi vida futura. No obstante, cuando el yo dirige su mirada hacia atrás, “encuentra lagunas que no puede llenar. No se encuentra nada que él pudiera re-presentar y, en ciertos lapsos vacíos, no se encuentra ni a *sí mismo*”. Aquí entra el tema del *olvido*, la idea de que al volverse sobre sus propios recuerdos, al representarse el yo una imagen de sí mismo en el pasado, no encuentra ningún contenido que llene su vida, por consiguiente, no encuentra nada que representar

(*Vergegenwärtigung*). Esto, ¿qué quiere decir?, ¿a qué nuevo problema nos conduce?

Tomando la corriente de experiencia vital que se da en la vida consciente del yo, Stein nos lleva a la frontera límite de nuestro ser al señalar la correlación que existe entre la vida del yo y sus contenidos. Pues sin estos contenidos la vida del yo está vacía y no es nada. Mas, ¿de dónde le vienen esos contenidos al yo? Stein sostiene que la vida consciente del yo “depende” de un *doble más allá*. Del mundo exterior y del mundo interior. Esto indica que la *unidad de experiencia vital (Erlebnis-Einbeit)*, entendida como “un todo que se construye en la vida consciente del yo con una cierta duración y que *llena* a esta última”, puede llenarse de contenidos que vienen de afuera (trascendencia) o de adentro (inmanencia). La vida del yo no es identificada por Stein con la vida consciente. Ella reconoce que más allá de la vida consciente del yo existe una “profundidad más lejana que se abre en el curso de la experiencia consciente”. Esta idea conforma una crítica al *yo puro* husserliano al que Stein toma como punto de partida para descender a la subjetividad misma del yo.⁴⁶ Esta profundidad de la que brota la vida consciente del yo es el alma (*Seele*), el mundo interior, “por el cual Stein comprende lo que no es inmediatamente consciente y de lo cual surge la vida consciente”.⁴⁷ En últimos términos esta idea nos llevaría a la individualidad personal en la que sale a relucir la dimensión antropológica steiniana.

Esto mismo apunta, por otro lado, a que el yo no puede rendir cuentas de su propio ser y revela, a su vez, “el misterio de su origen y su fin”. Edith Stein sostiene, en parte como respuesta a la filosofía existencial heideggeriana, que el ser del yo, a pesar de estar cambiando continuamente y transitar de un punto de contacto a otro, a pesar de que su ser es puntiforme, este ser es “una cosa recibida”. El yo “está *puesto en la existencia* y allí es conservado de un instante a otro”.⁴⁸ El movimiento primitivo existencial hedwigiano, el “movimiento dirigido hacia el interior del ser y hacia la nada” aparece reflejado de alguna manera en este estar puesto en la existencia del yo de manera transitoria en la que “se encuentra expuesto a la posibilidad de no ser”. Pero no hay por qué angustiarse: “la revelación hecha acerca de la nada en nuestra propia vida significa al mismo

tiempo la apertura de este ser finito y vano que es el nuestro, hacia el ser infinito, puro y eterno”.⁴⁹ El reconocimiento del no ser al que siempre estamos expuestos, este descubrimiento de la nada que acompaña nuestra finitud, marca el paso decisivo en el que el yo se reconoce en el ser de un instante a otro. Y esta conciencia de ser conservado en el ser, brota de una seguridad interior.

El pensamiento filosófico de Edith Stein coincide con el pensamiento de Conrad-Martius, por ejemplo, en “el fondo ontológico de su manera de filosofar”, por la orientación ontológica de su pensamiento; coincide con el movimiento fenomenológico temprano, también, en la crítica al idealismo trascendental husserliano. Ahora, en este nivel pero claramente distanciada del grupo de Múnich y Gotinga, “Edith Stein quiere realizar una investigación de la constitución que interrogue al hecho de conciencia de las cosas sin que se disuelva por ello el ser mismo de estos estados de cosas en hechos de conciencia”.⁵⁰ Por ello la crítica al idealismo trascendental que formula Stein en el *Excursus sobre el idealismo trascendental* pretende desarrollarse desde el interior de la reducción fenomenológica para no incurrir en una petición de principio. Acepta la *epojé* y la *reducción*, pero intenta en la medida de lo posible alcanzar la trascendencia del yo para no quedarse atrapada en el idealismo. Por esta razón, la obra filosófica — y teológica— de Edith Stein es una lucha por derribar las barreras del yo para ir *más allá* de la conciencia.

Notas

¹ Cfr. Fernando Haya, “La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a *Ser finito y ser eterno*”, en Cuadernos de *Anuario filosófico*, no. 46, Universidad de Navarra, 1997.

² Cfr. Hans Rainer Sepp, “La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico temprano”, en *Anuario filosófico*, vol. XXXI, no. 62, Universidad de Navarra, 1998, pp. 709-729.

³ Emerich Coreth, *et. al.*, “De la fenomenología a la ontología”, en *La filosofía del siglo XX*, Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 135.

⁴ César Moreno, “Intuiciones puras y esencias: de Múnich a Gotinga”, en *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. 2: Entusiasmos y disidencias, Madrid: Editorial Síntesis, 2000, p. 36.

⁵ *Ibíd.*, p. 37.

⁶ Cfr. Alfonso López Quintás, “Ampliación de la experiencia filosófica en la fenomenología realista”, en *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Madrid: Editorial Gredos, 1977, pp. 197-215.

⁷ *Ibíd.*, p. 212.

⁸ César Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial*, *op. cit.*, p. 40.

⁹ “El fondo ontológico de su manera de filosofar lo comparte Edith Stein claramente con el círculo de Múnich y Gotinga” dice Hans Rainer Sepp, *op. cit.*, p. 727.

¹⁰ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002.

¹¹ En su autobiografía, Edith recuerda la importancia de su tesis doctoral y cómo ella la había conducido al tema que seguiría trabajando en obras posteriores: “Era un gran trabajo, pues la tesis había crecido desmesuradamente. En una primera parte había analizado todavía, apoyándome en sugerencias de las conferencias de Husserl, el acto de “empatía”, como un acto peculiar de conocimiento. Pero, a partir de aquí, yo había continuado hacia algo que llevaba muy dentro en el corazón y que continuamente siguió ocupándome en mis posteriores trabajos. Se trataba de la estructura de la persona humana”, en *Estrellas amarillas*, traducción de D. Carlos Castro Cubells y Ezequiel García Rojo, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2006, p. 367.

¹² Cfr. Edith Stein, *Excursus sobre el idealismo trascendental*, traducción de Walter Redmond, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.

¹³ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*. Ensayo de una ascensión al sentido del ser, traducción de Alberto Pérez Monroy, México: FCE, 1994, p. 15.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁵ Cfr. Ángela Ales Bello, “El teísmo en la fenomenología: Edmundo Husserl y Edith Stein frente a frente”, en *Devenires*, año III, no. 6, julio 2002, Morelia, Michoacán, pp. 151-170.

¹⁶ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷ Hedwig Conrad-Martius, *El tiempo*, traducción de Antonio Rodríguez-Huescar, Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 13.

¹⁸ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, pp. 56 y ss.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 122.

²⁰ *Ibíd.*, p. 57.

²¹ Hedwig Conrad-Martius, *El tiempo*, *op. cit.*, p. 19.

²² *Ibíd.*, p. 20

²³ *Idem.*

²⁴ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 57.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 57 y ss.

²⁹ Agustín Basave, *Tratado de metafísica. Teoría de la "habencia"*, México: Editorial Limusa, 1982, p. 205.

³⁰ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 57.

³¹ Agustín Basave, *op. cit.*, p. 205.

³² Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 53.

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibíd.*, pp. 53-54.

³⁶ *Ibíd.*, p. 62, nota al pie no. 15.

³⁷ *Ibíd.*, p. 54.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Peter Schulz, "Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal", en *Anuario filosófico*, vol. XXXI, no. 62, Universidad de Navarra, 1998, pp. 806.

⁴⁰ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 66.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 55.

⁴² *Ibíd.*, p. 65.

⁴³ *Ibíd.*, p. 63.

⁴⁴ Ángela Ales Bello, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁵ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁶ En *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 516, Stein escribió: "...el yo no debe ser concebido como un simple yo puro. Este último no es, por así decirlo, más que la puerta de entrada por la cual la vida de la persona humana se eleva desde la profundidad del alma a la luz de la conciencia. Lo más interior del alma, su ser más particular y más espiritual, no es un ser sin color y sin forma, sino un ser que tiene una naturaleza propia: el alma la presenta cuando está consigo misma, concentrada en sí misma".

⁴⁷ Peter Schulz, *op. cit.*, p. 807.

⁴⁸ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 74, nota al pie no. 45.

⁵⁰ Hans Rainer Sepp, *op. cit.*, p. 727.

***GEGEBENHEIT* Y *DONATION*: DOS MODOS DE LA DACIÓN FENOMENOLÓGICA LA CRÍTICA DE MARION A HUSSERL COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS¹**

Eduardo González Di Pierro
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En el presente trabajo se pretende abordar la lectura que el filósofo francés Jean-Luc Marion hace de uno de los aspectos más interesantes de la fenomenología husserliana de la que es depositario, a saber, el de la *Gegebenheit*, (dación) fenomenológica que Husserl instauro, principalmente en *Ideas II*, y de la que Marion partirá para desarrollar su propia noción que se concretará precisamente en la central categoría de *donation* (donación), misma que se alejará progresivamente de la matriz husserliana, en el sentido de que, según el pensador francés, el fundador de la fenomenología capta a los fenómenos simplemente como “dados”, mientras que se trata de radicalizar este darse para captarlos como “donados”, lo que implica una relectura del “principio de todos los principios” de Husserl que el propio Marion lleva a cabo. Sin embargo, esto no está exento de notables dificultades, partiendo, incluso, de problemas que se originan en la indistinción originaria de la lengua francesa en que Marion piensa y escribe, en la que no hay diferencia entre “dar” y “donar” en el signifiante: “donner” y “donner”, lo que revela de inicio la originalidad

del pensador contemporáneo. Habrá, luego, otras dificultades de carácter conceptual, de contenido filosófico; finalmente, es nuestra intención dar cuenta de que, pese a las diferencias que evidentemente se muestran y que Jean-Luc Marion subraya, hay, sin embargo, elementos críticos de este filósofo que no resultan, a nuestro juicio como totales divergencias respecto del pensamiento de Husserl y hay más coincidencias en realidad respecto del problema de la dación entre ambos filósofos, que un alejamiento radical como el que Marion parece querer a toda costa mostrar.

Es también cierto que esta temática no sólo no es nueva en el abordaje del pensamiento marioniano, sino que es relativamente recurrente en cierta interpretación de la filosofía del pensador francés, especialmente cuando se trata de dar cuenta de su filiación fenomenológica y las inevitables comparaciones con los respectivos énfasis en los alejamientos, divergencias, superaciones, etc. Esto debido a la centralidad que ocupa en la filosofía de Marion la categoría elegida, a saber, justamente la de *donation*. De cualquier modo, me parece que no ha sido suficientemente esclarecida la relación problemática que se establece entre esta central noción y la de *Gegebenheit* husserliana, de la que surge y con la que constantemente se relaciona, a partir del propio Marion, en distintas dimensiones. En este escrito nosotros nos limitaremos a resaltar la dimensión fenomenológica..

De cualquier modo, es imposible no partir de las dificultades filológicas que arroja el término mismo de “donation” que es el que Marion elige como traducción del término husserliano de *Gegebenheit*, mismo que, de acuerdo con los autorizados criterios que encontramos en los esfuerzos llevados a cabo por Antonio Ziri6n, tanto en el “Glosario-Guía para traducir a Husserl”, como en el “Diccionario Husserl”, ambos consultables en línea, en castellano traducimos como “dación”, en general, aun cuando existen otras posibilidades y, de hecho, otras alternativas.² Ahora bien, el nivel filológico no se reduce sólo a éste, sino que tiene implicaciones filosóficas importantes desde el inicio. En primer lugar porque la dación, esto es, la noción husserliana de *Gegebenheit*, central en sus *Ideas*, según Marion, puede lograr que el universo fenoménico no requiera del soporte metafísico del fundamento; nosotros nos preguntamos, por nuestra parte, ¿por qué es tan importante que la fenomenalidad se “libere”, por así decir,

de toda exigencia metafísica?; y también, ¿por qué para Marion la reducción, operación fundamental de la fenomenología, es absolutamente imprescindible y, sin ella, sería imposible —así lo piensa él, al menos— la dación de los fenómenos sería simplemente una dación que haría que la intuición fuera un *a priori* limitativo para la dación fenoménica, haciendo de ésta un mero dato de la conciencia? Según la perspectiva de Marion, el darse de los fenómenos no puede ser un simple darse de ellos, sino una auténtica donación, esto es la *Gegebenheit*, lo que permitiría su darse y su donarse; pero he aquí que justamente el excursus filológico no se vuelve superfluo, porque, justamente, las dificultades para traducir a Marion no son dificultades únicamente lingüísticas, sino conceptuales, es decir, se vuelve complicado traducir *el pensamiento* de Marion respecto de la central categoría de *donación*, al menos por lo que respecta a otras lenguas romances tales como el castellano o el italiano. Esto no es secundario, si tomamos en cuenta que la *intención* de Marion, respecto de lo que acabamos de señalar hace un momento, es la de subrayar que los fenómenos no sólo se dan, sino que se dan,³ entonces la problemática se vuelve evidente. Es verdad que Marion justifica su proceder justamente con su versión de traducir el término husserliano de *Gegebenheit* con *donation* y no con los que se utilizan comúnmente en las traducciones francesas correspondientes,⁴ y él mismo explica la problemática del título en francés de su obra *Étant donné*, traducido por Bassas Vila como *Siendo dado* en castellano, cuando podría literalmente traducirse por “siendo donado”. En cualquier caso, la forma verbal en gerundio es importante porque a nivel de la traducción hace que el “dado” se llene de un sentido de cumplimiento cabal, es decir que lo dado se conciba como “donado”, justamente.

El problema es que, al traducir el título de la obra de Marion —en este caso al español, pero ocurre con otras lenguas, especialmente romances— no queda superada la ambigüedad del término original *donné*, que en francés significa tanto “dado” como “donado”, lo que hace que, para el corpus de la obra, la dificultad se amplíe porque la elección para traducir *donné* ya como “dado”, ya como “donado” no puede ser fruto de una simple interpretación contextual y menos arbitraria. Como bien lo indica Giovanni Ferretti respecto de la traducción italiana, pero lo podríamos

aplicar totalmente al ámbito de la lengua española, “el ‘corazón del problema’ nace en efecto de la elección llevada a cabo por Marion de traducir el término husserliano alemán *Gegebenheit* [que los traductores italianos han traducido normalmente con ‘datità’], el término ‘*donation*’”.⁵

Ahora bien, es sabido que, al menos para los lectores más avezados en el pensamiento de Marion, para éste el fenómeno auténtico es donado cuando no se concibe como limitado a lo que se da de manera intuitiva a la conciencia, ni a la dación de tal intención, sino solamente cuando el fenómeno es verdaderamente tal, es decir, está *reducido*, o sea, se trata del *fenómeno puro*, precisamente *reducido a su propia donación*, de tal forma que va más allá del “mero aparecer del fenómeno”. Para establecer un paralelismo con el de Husserl, con el que polemiza, éste constituye “el principio de todos los principios de Marion”, a saber, el de “tanta reducción, tanta donación”, expresada en las primeras páginas de *Siendo dado*. Según Marion, el fenómeno aparece realmente en toda su dación porque precisamente aparece como tal en su donación, que no puede separarse de la operación de reducción. Ahora bien, por nuestra parte, sostenemos que esto ya está presente en Husserl y que, efectivamente, en el “principio de todos los principios” del célebre §24 del primer volumen de *Ideas* se cumple el mantenimiento de la donación de los fenómenos y lo único que Marion hace, eso sí, de una manera muy clara y muy meritoria, es explicitar este cumplimiento a través del énfasis, no suficientemente mostrado en Husserl, en el hecho de que tanto la intención como la intuición constituyen dos dimensiones de la propia donación, es decir ambas expresiones de la *Gegebenheit*. Sin embargo, el problema, a nuestro juicio, es que Marion sigue pensando en que Husserl concibe a la verdad en el sentido clásico de *adequatio* y, consiguientemente, le imputa las consecuencias normales que la adopción de semejante punto de partida comportan, entre otras, la concepción del fenómeno en su adecuación total y absoluta entre la objetividad dada a la intuición y la objetividad intencional. Pero la interpretación de Marion es una más de las que, consideramos erróneamente, le atribuyen a Husserl, por un lado, una filiación pro-metafísica ingenua y, por otro, una vuelta a un idealismo trascendental de corte kantiano. No coincidimos, por nuestra parte con la posición marioniana, ni con la de

algunos de sus intérpretes, y por ende, lectores parciales o cuestionables de Husserl, en el sentido de aparejar a este último con Kant por lo que respecta a la concepción acerca del fenómeno. Así como, en general, no podemos asimilar el yo trascendental kantiano al yo trascendental husserliano, tampoco podemos pensar que la noción de fenómeno sea asimilable en ningún sentido en uno y otro pensador, a pesar de lo que señala al respecto Nicola Reali: “De esta manera, se vuelve entonces evidente que en Husserl y en Kant el fenómeno termina inexorablemente por *de-finirse*, es decir, por re(con)ducir su propio darse a una intuición que permanece *finita*, ya sea como sensible (Kant), ya sea como ideal (Husserl)”,⁶ e ilustra lo que señala con un pasaje de *Étant donné* que subraya la necesidad de que el fenómeno permanezca en su condición de finitud para que pueda inscribirse en un horizonte y cumpla con este cometido, ya que tal horizonte siempre estará delimitado y, por tanto, exigirá la finitud fenoménica. Me parece que esta observación de Marion es totalmente válida para Kant, pero no para Husserl, quien precisamente cambia la perspectiva kantiana respecto del fenómeno. Recordemos que la noción de fenómeno, en Husserl mismo, desde el inicio, abandona el carácter, por así decir, “clásico”, aún suscrito por Kant, de mero “contenido de lo que aparece” que el filósofo de Königsberg opone a la noción de noúmeno como aquello que no puede ser conocido por el sujeto. Por el contrario, en Husserl, no hay nada que esté vedado a la conciencia, pues precisamente todo lo que hay es fenómeno incondicionado, y no es casual que en múltiples pasajes el término germano *Wesen* se identifique con el de *Phänomenon*. Pero ello justamente no significa, como parece objetarle Marion a Husserl, que haya una pretensión de dominación por parte de la subjetividad respecto del fenómeno mismo. Marion cae, a nuestro modesto juicio, en el típico error de considerar al idealismo trascendental husserliano en la misma tónica que el de Kant, por lo que, bajo una interpretación tal, es claro que Husserl parece traicionar al “principio de todos los principios” y caer en contradicción. Pero esto no es así. No hay residuos trascendentalistas, como señala Marion, en el pensamiento husserliano y, por lo tanto, no hay necesidad de una “aplicación correcta” del “principio de todos los principios”. El reconocimiento del carácter de

dación de los fenómenos está claramente en el pensamiento de Husserl y, por tanto, su condición de “donados” como su rasgo preeminente.

Es justo decir, sin embargo, que lo que hace Marion es centrar la atención hacia el carácter de *donación* propio de los fenómenos, lo que en Husserl está ya presente, pero, hay también que decirlo, no suficientemente explícito, por lo menos no en el primer volumen de las *Ideas*, con el que Marion se confronta, en particular respecto del contenido del ya citado párrafo 24. El hecho de que Marion considere que la fenomenología debe privilegiar la *manifestación* de las cosas en sí mismas en el seno de su *aparecer* es algo que está en la base de la formulación husserliana como principal fundamento fenomenológico que no será nunca traicionado, como pretendieron algunos de los primeros discípulos del círculo de Göttingen y luego todo un filón de intérpretes que pueden incluir a Marion mismo; pero no es posible que exista exclusión del momento subjetivo en el proceso constitutivo, y esto no elimina la pretensión de rigor científico o de búsqueda de cierta objetividad que se expresaría en el célebre lema husserliano “a las cosas mismas”, objeto de interpretaciones chatas y simplistas, como bien lo ha hecho ver en múltiples ocasiones A. Zirión.

Lo que es, sin duda alguna, un gran mérito de Marion, es el destacar que Husserl distingue dos formas o modalidades de inmanencia, a saber, la inmanencia real, es decir, la que se refiere a lo que materialmente es inherente a la conciencia, y la inmanencia intencional, a saber, la que está caracterizada precisamente por lo que es dado a la conciencia, pero justamente cuyo “darse” es subrayado por Husserl como algo que no trasciende a la conciencia misma, sino que le es igualmente inherente. Pero Marion mismo, lo que está haciendo es reconocerle a Husserl la centralidad de la donación como determinante para la constitución misma del fenómeno, como un acto que se cumple y en el que se definen los actos fenomenológicos.

De cualquier modo, a este propósito es muy aguda la observación de Ferretti, en el sentido de que “Extrañamente, Marion no recuerda que, en la misma obra [*La idea de la fenomenología*], Husserl pone en relación estas dos inmanencias con las dos “trascendencias” respectivas: la ‘trascendencia real’, que es propia de toda inmanencia intencional, y la ‘trascen-

dencia intencional', que compete a aquello que no entra en la inmanencia intencional. La distinción nos parece decisiva —prosigue Ferretti— para interpretar bien, por lo menos en esta fase el pensamiento de Husserl, qué tipos de trascendencia han de ponerse entre paréntesis para operar correctamente la “reducción” fenomenológica y qué tipos no. No las trascendencias “reales”, propias de los datos que son intencionalmente inmanentes, sino las trascendencias “intencionales”, es decir que no entran en el horizonte de la intencionalidad de la conciencia. En fenomenología, no todas las trascendencias habrían de ponerse, pues, por principio, entre paréntesis. Cosa que [...] Marion creará que habrá de hacerse; en verdad procediendo en sintonía con posiciones de Husserl posteriores al texto de *La idea de la fenomenología*.⁷ Esto es particularmente significativo porque en la lectura de *Étant donné*, las formas de trascendencia, presentes de una u otra manera en la fenomenología husserliana, parecen no ser tratadas por Marion, a favor de un tratamiento diríamos casi obsesivo de las formas de inmanencia, cuya explicación no es difícil adivinar en esa “fobia a la metafísica y a la ontología” de la que el propio Marion es heredero, sin siquiera contemplar la posibilidad de aceptar que la fenomenología, a pesar de ser una filosofía decididamente dirigida hacia la inauguración de un pensar antimetafísico, suministra todas las premisas para permitir el paso hacia una nueva metafísica —no ingenua, desde luego,— paso como el que se atreverán, en cambio, a dar algunos de los fenomenólogos más importantes como, por ejemplo, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, Xavier Zubiri o el propio Michel Henry, pese a que él mismo o sus intérpretes no estarían muy de acuerdo con incluirlo en este filón.

El argumento marioniano supone la exclusión de todo tipo de trascendencia, para mantenerse, según él, en una línea estrictamente fenomenológica, y no incursionar, al menos en este momento preciso, en el ámbito de una teología positiva, de tal forma que, siempre de acuerdo a su propia interpretación, siguiendo a Husserl, la donación, como traduce a la *Gegebenheit*, esto es, la dación del fenómeno, consiste simple y llanamente en eso, en el ser-dado-de-los-fenómenos, y es por eso que darse y mostrarse son sinónimos, desde un punto de vista conceptual.

Que la dación, esto es, en términos de Marion, la donación, sea fruto necesario de la reducción, es evidente, pues se trata de la operación preliminar del programa fenomenológico desde *Investigaciones Lógicas*. Marion lo que hace es revelar con suficiencia lo que subyacía al pensamiento husserliano y nadie o casi nadie había expresado en ese sentido, es decir, de nuevo, que la reducción es la condición de posibilidad efectiva de la dación del fenómeno; de este modo, el momento, por así llamarlo “subjetivo” es rescatado por el propio Marion, aun cuando evidentemente no sea su intención, al contrario; es decir, si el ya conocido principio de Marion de “a tanta reducción, tanta donación”, posibilita pensar al dato y a los fenómenos en su dación, posibilita *al mismo tiempo* la operación por lo cual esto se verifica, a saber, la propia reducción, y esto no es inherente exclusivamente al fenómeno mismo y su “darse” aséptico, por así decir, sino a la tan temida “subjetividad trascendental” de Husserl, que no es una ocurrencia de 1913 o después, sino que está presente, justamente por lo que se señala, supuesta, en 1907 y aun en 1900.

Que la donación marioniana excluya toda forma de trascendencia a favor de un inmanentismo, no es ir “más allá de Husserl”, como han pretendido algunos autores, puesto que el mismo Husserl había ya considerado el puro plano de inmanencia respecto de la *Gegebenheit*, pues la “trascendencia” para Husserl siempre fue considerada *quod nos*, como bien lo ha mostrado Ales Bello en varios de sus estudios, esto es, respecto de la conciencia, o sea, una trascendencia en sentido horizontal pero en un plano inmanente, mientras que la trascendencia absoluta no fue considerada por él fenomenológicamente, como bien nos los recuerda el importante §58 del primer volumen de *Ideas*, donde Husserl no tiene problema en señalar la desconexión de la trascendencia de Dios, esto es la aplicación de la reducción a esa trascendencia absoluta. No hará lo mismo, por ejemplo, Levinas, quien conservará la trascendencia divina en la categoría de la alteridad, aunque en un supuesto plano inmanente fundado en el “rostro” de ese Otro que me denuncia desde su exterioridad; en el caso de Marion, esa trascendencia no es, no puede ser, según él, filosóficamente al menos, la de un “donador” con carácter trascendente, esto es, Dios, y responde diciendo que criticar el término *donation* por su

equivocidad e instrumentalizarlo es peligroso, y que tal donación se da en el *pliegue del dato de los fenómenos*; nosotros nos preguntamos, por nuestra parte, aunque Marion y sus intérpretes intentan explicarlo, ¿qué significa exactamente eso de “pliegue del dato de los fenómenos”? ¿no es acaso una expresión aún más equívoca, aún más ambigua, forzada para no tener que admitir la *posibilidad* de una trascendencia absoluta? Las respuestas, claro, exceden a esta comunicación y pertenecen al ámbito teológico, en el que Marion es igualmente magistral, y a este propósito se puede aprovechar para decir que justamente no es necesario, como hace de alguna manera el mencionado Levinas, separar al Dios, en su caso talmúdico, en el que cree, de su filosofía; esto lo señalamos porque, en el caso de Marion, dicho sea de paso, la trascendencia “reducida” a la inmanencia se encuentra, como es sabido, en su magnífico texto *El fenómeno erótico*, pero no era, por así decir, necesario, “reducir” (en sentido fenomenológico) a la trascendencia divina al amor.

Quien con gran lucidez y agudeza había ya analizado la importancia de la dación fenomenológica husserliana en su carácter de radicalidad de donación desencadenada por la intuición, a pesar de que la intención originaria de este autor era la de deslindar a Husserl del empirismo británico o, en todo caso, de dar cuenta de qué tipo de empirismo podemos encontrar en Husserl, fue sin duda su gran discípulo checo, Jan Patočka, quien señala, al inicio de su *Introducción a la fenomenología* “Cuando Husserl habla del darse originario se refiere al darse originariamente que llena una cierta intención o mención: ya desde el principio se está moviendo en el ámbito del *logos*, y de ninguna manera en el ámbito de los datos sensoriales, como Hume. Husserl va más allá de este ámbito” y más adelante señala, refiriéndose igualmente al “principio de todos los principios”: “Husserl asegura: la percepción sensorial en tanto que tal es aquello que da la cosa física misma, en su presencia. En tanto que tal, es la fuente garantizadora del conocimiento. Debemos tomar lo dado así como está dado, y no ir más allá de lo dado. Pero cuidado: la intuición sensorial no da *impressions*, como suponen los empiristas británicos, sino que da las cosas. Eso es el darse en el original”.⁸

Es verdad que el maestro de Moravia no lleva a un desarrollo suficiente y explícito la centralidad de la dación fenomenológica, y menos en su carácter de donación, a pesar de que, como hemos intentado mostrar, esto se encuentra presente ya en el propósito mismo del núcleo fenomenológico en el rasgo definitorio del fenómeno mismo, y precisamente Marion hace suya esta tarea, como hará suya, por mencionar sólo uno, entre muchos ejemplos semejantes, Edith Stein la tarea de desarrollar la importancia de la vivencia empática como acceso a la intersubjetividad que Husserl formula embrionariamente en el segundo volumen de *Ideas* y que, extrañamente no retoma en la Quinta Meditación cartesiana o en otras sedes para refutar las múltiples acusaciones de solipsismo de que será objeto.

Pero en esto, lo sabemos, consiste el proceder fenomenológico mismo y así lo marcó desde un inicio su fundador, como proyecto inacabado desde su exordio, para que las geniales intuiciones husserlianas surgidas inicialmente, encontraran su propio desarrollo en quienes tuvieran el interés de seguir investigándolas, es verdad, no siempre en modo afortunado, para dar espacio a otras nuevas y, de esta manera, Ingarden pudiera rastrear la *Wesen* del fenómeno literario, o *Geiger* la del fenómeno estético, o se aventurara, como dijimos, por los parajes de la intersubjetividad y, ¿por qué no? de una metafísica posible Edith Stein, y von Hildebrand en las de una ética a priori, o bien Alfred Schutz lo hiciera en el de la construcción social, o Merleau-Ponty por las fascinaciones de la percepción, y Michel Henry, quizá menos temeroso de la metafísica, y sin duda de la teología y del cristianismo, en los misterios de la encarnación, y así sucesivamente, hasta que hoy en día Marion pudiera volver a pensar la *Gegebenheit*, la dación fenomenológica, para repristinarla y convertirla en donación.

Notas

¹ Este artículo fue presentado originalmente como conferencia durante el simposio “Jean-Luc Marion. El don de una tradición y un futuro para el pensamiento”, dentro del Coloquio de la Red de Estudios Cruzados sobre la Modernidad, realizado en Querétaro en noviembre de 2010, y ha sido modificado para esta publicación. Se prevé una publicación ulterior por parte de los organizadores de dicho simposio.

² Consúltese <http://www.ggthusserl.org/> e igualmente <http://www.diccionariohusserl.org>

³ Es decir, en este caso, propositivamente hemos retraducido “se dan” (donnent) y se “donan” (donnent), y al sustituir, hemos visto cómo emerge el problema de traducción.

⁴ Como lo encontramos, de nuevo, en el GGTH de A. Ziri6n, donde, normalmente Gegebenheit se traduce en franc6s como donn6, aunque tambi6n existen otras alternativas.

⁵ Ferretti, G., Jean-Luc Marion, en <http://www.filosofico.net/marion.htm>, 6ltimo acceso, 7 noviembre de 2010. Los hispanohablantes han traducido Gegebenheit con “daci6n”.

⁶ Reali, N., *Fino all'abbandono*, Citt6 Nuova, Roma, 2001, p. 57.

⁷ Ferretti, G., *op. cit.*, p. 65, n. 26.

⁸ Pato6ka, J., *Introducci6n a la fenomenolog6a*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 27-28.

JEAN-LUC MARION ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA¹

Nicola Reali

Pontificia Università Lateranense, Roma

Frente a la filosofía de Marion, que notoriamente posee una atención que no podemos considerar para nada ocasional hacia las cuestiones teológicas, la pregunta que frecuentemente los cultores de la disciplina teológica se ponen es la que concierne a las perspectivas que la fenomenología de Marion abre a la investigación teológica. En otras palabras, en la vertiente teológica parece prevalecer el deseo de entender cómo y en qué medida el pensamiento del filósofo francés puede fecundar la inteligencia crítica del misterio de la revelación cristiana, o bien si es necesario tomar distancias de él, declarando que no respeta algunos parámetros metodológicos considerados “indispensables” para el trabajo teológico. Puede agregarse que el requerimiento de comprender el nexo entre la fenomenología de Marion y la teología se encuentra tan acentuado que ni siquiera los filósofos se muestran extraños a ello: incluso ellos parecen estar interesados en entender cuánto del trabajo filosófico de Marion puede interesar a la teología y cuánto, por el contrario, resulte ajeno. Desde este punto de vista, el debate desencadenado por la denuncia dirigida a Marion, y a una buena parte de la filosofía francesa contemporánea, de haber imprimido un “giro teológico de la fenomenología francesa” constituye el ejemplo paradigmático.

De cualquier manera, más allá de las polémicas entre filósofos, a la interrogante respecto de las posibilidades abiertas al pensamiento teológico por parte de la fenomenología de Marion, pienso que debe darse una respuesta positiva: efectivamente, la fenomenología de la donación de Marion concede mucho a la teología y, por lo tanto, la tarea de intentar entender lo que el pensamiento de Marion ofrece a la misma puede y debe ser perseguido. Esta respuesta, que muy probablemente escandaliza más a los teólogos que a los filósofos, se basa en la simple constatación de que Marion, tematizando —como filósofo— la originalidad de la fenomenalidad de la Revelación lleva la atención sobre el dato originario de toda teología cristiana: la Revelación de Cristo que se da como evento que en la historia aparece con todo derecho de aparición y como fenómeno por excelencia. Tan es así, que a la luz de esta visibilidad no sólo “Dios mismo se ha revelado” (Rm 1,19), sino que cada cosa se ha vuelto visible de manera totalmente nueva. La fenomenología, entonces, concentrando su atención en el modo a través del cual la apariencia, sea sensible o intelectual, puede dar lugar a la manifestación de la cosa misma (ya sea en la modalidad de lo verdadero como en la de lo falso, igualmente determinante), reencuentra la “cuestión” que la teología constantemente, si bien desde puntos de vista disciplinariamente distintos, no puede evitar: el hecho, el evento, en el cual Dios, a partir de Su automanifestación, se ha fenomenalizado en la historia en una modalidad que, a pesar de ser totalmente mundana, es irreductible a las demás formas de aparición mundana. En consecuencia, ¿por qué sentir como escandalosa la afirmación que considera insuficiente leer la fenomenalidad de la Revelación a partir de criterios “solamente” mundanos (ya sean metafísicos, trascendentales, hermenéuticos, etcétera.)? Ciertamente, estos últimos no pierden validez, y a la luz de la Revelación adquieren una nueva identidad, pero ¿pueden *a priori* trazar el límite más allá del cual la filosofía —si quiere ser útil a la teología— no puede ir?

Ahora bien, más allá de los distintos prejuicios o de las tomas de posición arbitrarias, quizás es imposible responder cumplidamente en esta sede a la pregunta puesta precedentemente; a pesar de ello la provocación que lanza vale para identificar el espacio dentro del cual la

fenomenología de Marion puede legítimamente ser tomada en consideración por parte de la teología. Esto —repito— puede y debe ser perseguido, aunque tal objetivo es alcanzable con la condición de que se mantenga abierto también lo “recíproco”, es decir, el reconocimiento de que las posibilidades abiertas a la teología desde la fenomenología van a la par con lo que la teología a su vez ofrece (o puede ofrecer) a la fenomenología.

Quizá, esta vez, los que se escandalizarán o se asombrarán serán más los filósofos que los teólogos; sin embargo, aun en este caso, el desdén o el asombro no deberían ser particularmente profundos, desde el momento que tal “recíproco” puede fácilmente documentarse en la historia del pensamiento filosófico y teológico. Por lo tanto, la fenomenología de Marion no es una excepción, es más, quizá se podría aventurar que el pensamiento de Marion reivindica él mismo este “recíproco” precisamente desde el interior de su fenomenología —por lo tanto, desde su ser filósofo.

Marion, en efecto, no busca una investigación filosófica capaz de intervenir con la teología por un interés, por así decir, “confesional”, como acontece, por ejemplo, cuando se pretende que un cristiano filósofo sea forzosamente también un filósofo cristiano. Igualmente, la simple constatación de que ambas disciplinas con frecuencia tematizan las mismas problemáticas (la historia, el tiempo, la libertad, etc.) si fuera asumida como criterio de la comparación filosofía/teología trazado por Marion, terminaría igualmente por no captar la intención profunda de su pensamiento. En Marion la cuestión es aún más radical: la filosofía (o mejor, la fenomenología) se desnaturalizaría si prejuiciosamente eliminara de su campo de investigación a los fenómenos revelados (no sólo aquellos genéricamente religiosos), y, al mismo tiempo, la teología no sería ella misma si no se confrontara con la fenomenología, es más, si no lo asumiera como su propio método. En este caso, entonces, lo “recíproco” mencionado líneas arriba sirve para identificar mejor lo que es un aspecto fundamental de la argumentación de Marion: el estar convencido de superar la estéril, y en definitiva, melancólica tentativa de releer las temáticas teológicas a la luz de esta o aquella filosofía, para apostar, al contrario, a identificar en el método fenomenológico mismo el espacio dentro del

cual los fenómenos revelados aparecen por derecho como pertenecientes al campo de la fenomenalidad así como cualquier otro fenómeno (lo que es más, tienen mayor derecho precisamente por ser revelados).

Lo que está en juego, por lo tanto, es la tensión en no contentarse con hablar filosóficamente de Dios, de Jesucristo o de la experiencia cristiana, sino en mostrar cómo metodológicamente es casi necesario hablar de Dios, de Jesucristo y de la experiencia cristiana, si es que no se quiere relegar a la fenomenología a un método que, como muchos otros en el transcurso de la modernidad (y de la posmodernidad), han aprioricamente establecido límites al campo de la fenomenalidad. Este reto está tan acentuado en Marion que cada palabra dedicada a Dios, a Jesucristo y a la experiencia cristiana, sería literalmente una palabra inútil, si no sirviera para poner en evidencia la cualidad de la apuesta por el método fenomenológico, que es, justamente, la de invertir la tradicional subordinación de la fenomenalidad a una comprensión *a priori* de la misma, para dejar que los fenómenos manifiesten —en su aparición— nada más que ellos mismos. En otros términos, que la aparición de los fenómenos sea una revelación, pero una revelación que no muestra nada más, que no nos abre a una exterioridad: una revelación que se abre a sí misma.

Lo que la teología pone a disposición de la fenomenología de Marion es, pues, extremadamente relevante: si, en efecto, uno de los pilares metodológicos de la filosofía de Marion es el esfuerzo por impedir cualquier re(con)ducción de los fenómenos a una condición de posibilidad antecedente a su aparición —porque de otro modo se produciría una comprensión de los fenómenos mismos a partir de algo distinto de su donación— se sigue que el fenómeno de la revelación (más precisamente los fenómenos revelados), mejor que cualquier otro fenómeno, se ofrecen —a la consideración del filósofo— como el dato más asombroso de esos fenómenos que, irreductibles a cualquier *a priori*, es necesario reconocer como *dones dados* no asimilables a ningún tipo de objetivación constituyente (ya sea de tipo conceptual que trascendental).

La teología, por tanto, como reflexión que encuentra en la autorrevelación de Dios su indiscutible punto de referencia, ofrece mucho a la fenomenología de la donación, desde el momento en que le pone

a disposición en la figura de Cristo —y especialmente en el sacramento de la eucaristía— lo que (para usar las palabras de Marion) puede ser llamada “la última/la extrema posibilidad de la fenomenología”² desde el momento que la fenomenalidad revelada satura tanto al horizonte mundano en que aparece como a la intencionalidad del hombre, permitiendo sin embargo reencontrar en su interior la auténtica caracterización del dinamismo libre de la “subjetividad” humana llamada a extenderse más allá de la determinación óptica de lo real.

El principio de la donación, teológicamente caracterizado, se vuelve de esta manera, para Marion, el elemento absolutamente imperdible de toda reflexión que quiera establecer una vía de salida de la modernidad, sin por ello quitar potencia al acto de la libertad humana. Esta última, en efecto, aparece como efectivamente autónoma, pero no en cuanto secularmente se cierra a la trascendencia, sino más bien porque pertenece a la lógica de la donación que sola puede volverla no captable por todo principio que intentara regular apriorísticamente su identidad.

La teología —repito— *como reflexión sobre el fenómeno de la autorrevelación de Dios*, ofrece entonces mucho, muchísimo a la fenomenología, porque ofrece lo que Marion —como lo hemos apenas recordado— no duda en definir la “última/la extrema posibilidad de la fenomenología”.

Esta última afirmación, que podría poner fin a esta breve contribución, desde el momento que parece alcanzar el resultado prefijado (mostrar que las posibilidades ofrecidas por la fenomenología a la teología van a la par con las que ofrece la teología a la fenomenología), debe ser todavía precisada, puesto que Marion mismo en el momento en que reconoce la fenomenalidad de la revelación como la extrema posibilidad de la fenomenología, se apresura en precisar que ello acontece —sin embargo— a partir de una neta distinción entre revelación como posibilidad y la Revelación como efectividad: “*por revelación, nosotros entendemos aquí un concepto estrictamente fenomenológico: una aparición puramente desde sí y a partir de sí, que no somete su posibilidad a ninguna determinación preliminar*”.³

Tal distinción, pienso yo, no nace sólo del escrúpulo metodológico del filósofo que no quiere (justamente) invadir de manera teatral un campo que no le compete, pero que tiene origen de una elección metodológica

muy clara y fuerte: *la de edificar el recorrido fenomenológico en la posibilidad opuesta a la efectividad*. Tal oposición es casi exigida por otro fundamento del método fenomenológico de Marion: la negación de cualquier forma de reducción ontológica del campo de la fenomenalidad.

Recordemos, en efecto, que para Marion, en la aguda y preciosísima confrontación que conduce con Heidegger, llega a rechazar radicalmente el proyecto heideggeriano de ver en la “fenomenología el método para la ontología”, ya que Heidegger —habiendo predeterminado la realidad de todos los fenómenos (incluso Dios) bajo la hipoteca del Ser— termina por pensarlos a partir del a priori del *Dasein* entendido como el ente en que le va no sólo su ser, sino el Ser en cuanto tal y su comprensión. Por tanto, ni siquiera el ser puede representar el horizonte dentro del cual pre-comprender la manifestación de los fenómenos, y esto exige la negación de toda indebida identificación fenomenológica entre el aparecer en cuanto tal y su determinación óptica, o sea, entre el aparecer y aquello que en él aparece. En efecto, para Marion rechazar el límite en el que cae el pensamiento de Heidegger es posible sólo sobre la base de una no equivalencia entre el aparecer y el contenido de la aparición. El aparecer es irreducible a toda significación formal unívoca, incluida la del ser, por tal motivo lo que representa la condición universal de todo fenómeno (el aparecer en cuanto tal) debe ser defendida de cualquier reducción parcial o regional. La intención de captar la aparición de los fenómenos significa, por tanto, para Marion, negar la reducción de los fenómenos a su efectividad óptica, porque en este caso el darse de los fenómenos presupondría siempre un horizonte de manifestación que recibe su donación.

Ello implicaría además que el yo, siendo impensable fuera de su propia caracterización óptica, tendría anticipadamente un conocimiento previo de este horizonte, en modo tal que la donación de los fenómenos podría ser siempre pensada a partir de esta —digámoslo así— “pre-comprensión” antropológica.

La respuesta que Heidegger introduce respecto de la aplicación del método fenomenológico a la cuestión ontológica no produce, pues, para Marion un resultado satisfactorio, y esta insuficiencia es particularmente evidente cuando se trata de pensar la cuestión de Dios. Para decirlo con

un slogan —que sin embargo es particularmente eficaz— pensar a Dios sobre el fondo del Ser conduce en todo los casos (tanto diciendo que Dios “es”, como diciendo que Dios “no es”) a hacer que Dios permanezca limitado y encerrado a priori en el horizonte del ser: si hay Dios, Él deberá forzosamente estar-ahí.

La manifestación de Dios, en consecuencia, debe ser declarada irreductible a la especificación óptica que posee, a la efectividad de su forma óptica. Tanto más esto —para Marion— es necesario desde el momento que la hipótesis contraria conduciría a una prejuiciada exclusión de la trascendencia teológica del fenómeno revelado, con la consiguiente re-proposición de las aporías heideggerianas a propósito de la relación filosofía/teología. Justamente, Heidegger (en la línea de Lutero) pensando a la teología no como “ciencia de Dios”, sino como “ciencia de la fe”⁴, define a la teología como una ciencia positiva como la química y la matemática, ya que su único interés es el *positum* de la *Christlichkeit*: la fe del hombre en el hecho óptico, factual, de la muerte de Jesús.

La vía de la efectividad —así como la recorre Heidegger— debe ser, entonces, descartada: “*ninguna efectividad, ningún pasaje, sino una simple posibilidad: la posibilidad de lo imposible. Y esta posibilidad de lo imposible, que debe necesariamente darse, conserva así hasta el fondo también la posibilidad de no mostrarse, de no mostrar nada*”⁵. Y precisamente sobre esta base se construye la posibilidad (perdonen el juego de palabras) de pensar a la revelación como “la extrema posibilidad de la fenomenología”.

Se nota, así, que esta lógica, la cual inspira el rechazo de la reducción ontológica, para Marion, debe ser llevada hasta el fondo, de tal manera que desarrolle metodológicamente la exacta inversión de los términos de Heidegger: ya no la efectividad en detrimento de la posibilidad, sino la posibilidad en detrimento de la efectividad.

Entonces la revelación, y consiguientemente la teología como reflexión respecto de ella, ofrece a la fenomenología la posibilidad extrema que debe ser reconocida como posibilidad de lo imposible. Podría decirse —quizá burdamente— que la revelación es, para utilizar otra categoría cara a Marion, acontecimiento, el acaecer de lo imposible, es lo imposible que se manifiesta. En consecuencia, considero que es improcedente leer en el

pensamiento de Marion la categoría de posibilidad de manera separada a la de acontecimiento.

A este punto —ya que la fenomenología ha reconocido en la revelación su extrema posibilidad— es que entra en escena el teólogo, el cual *no puede no* encontrar en la concreción del hecho de la revelación (por tanto en su efectividad) su punto de partida, desde el momento que —una vez que la revelación ha acontecido— el teólogo la estudia justamente partiendo de la forma fenoménica, efectiva, que ha asumido. Podría decirse, entonces, que lo que marca el límite de la investigación fenomenológica (pensar la posibilidad de lo imposible) constituye el punto de partida de la teología, sin embargo podría también decirse que la teología se configura como ciencia de la efectividad fenoménica de la forma de la revelación, la cual no tiene nada (o tiene poco) que ver con la fenomenología, desde el momento en que ésta toma en consideración a la revelación sólo como fenómeno posible: la efectividad de la revelación es asunto precisamente de lo que —podríamos decir de algún modo— está más allá del método fenomenológico: la teología.

Si esto es así, volviendo a la pregunta inicial de la que partimos, podemos decir que la recíproca “oferta” entre fenomenología y teología se encuentra con tener que hacer cuentas con una configuración de la relación entre efectividad/posibilidad, que seguramente libera a ambas disciplinas de las miles de aporías que se han acumulado en la historia de la metafísica moderna, aunque en mi opinión ha sido un poco avara respecto de la teología, ya que esta última —en el itinerario hasta aquí trazado— no aparece legitimada para afirmar el carácter de evento de la revelación. Dicho de otra manera, el método para alcanzar a establecer en el fenómeno de la revelación el acontecimiento de la posibilidad de lo imposible, no pertenece sólo a lo que una fenomenología (que piensa la donación de los fenómenos en la posibilidad opuesta a la efectividad) le reconoce, sino que pertenece también a la teología, la cual, precisamente porque parte de la efectividad de la revelación, halla en su acontecimiento el factor decisivo de su “comprensión” y —por tanto— de su relevancia para el saber humano en cuanto tal (o sea para la filosofía).

A mi juicio, es aquí donde se abre realmente el espacio de ese “recíproco” que evocábamos inicialmente: la teología debe realmente ser llamada por la fenomenología, desde el momento en que afirma concretamente que el evento indeducible de la revelación (lo imposible manifestado) puede correlacionarse efectivamente al hombre y al saber humano (filosófico). De modo que —y ésta es la provocación que yo quisiera lanzar el día de hoy— la teología ofrece mucho a la fenomenología: le ofrece —desde el interior del acontecimiento concreto de la revelación— la tarea de comprometerse en pensar la relación entre lo posible y la realidad efectiva (o, mejor, entre la posibilidad de lo imposible y la realidad efectiva). Dicho de otra manera, se trata de reconocer que la teología no es sólo eso que precede o sigue a la fenomenología, sino aquello que ofrece criterios e instrumentos para enunciar la cualidad del pensamiento (humano): la cualidad del pensamiento frente a una realidad que es siempre más grande que el pensamiento.

Es en este nivel, entonces, que una teología y una fenomenología —finalmente liberadas de la hipoteca metafísica— se reencuentran caminando juntas a lo largo del mismo recorrido (aunque desde perfiles distintos).

Notas

¹Este artículo fue presentado originalmente como Conferencia Magistral por invitación durante el Simposio Internacional “Jean-Luc Marion. El don de una tradición y un futuro para el pensamiento”, dentro del Coloquio de la Red de Estudios Cruzados sobre la Modernidad, realizado en Querétaro en noviembre de 2010, y ha sido modificado para esta publicación. Se prevé una publicación ulterior por parte de los organizadores de dicho Simposio.

²J-L. Marion, “Le phénomène saturé”, en M. Henry - P. Ricoeur - J-L. Marion - J-L. Chretien, *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris, 1992, p. 128. A este respecto, *cfr.* J-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, (Épiméthée) P.U.F., Paris, 1997, pp. 325-335.

³*Ibid.*, p. 127.

⁴J-L. Marion, *Dieu sans l'être*, (Quadrige) P.U.F., Paris 1991, pp. 98-103.

⁵*Ibid.*, “L'événement, le phénomène et le révélé” en *Transversalité* 70 (1999), p. 13.

Reseñas

Julio Quesada Martin, *Heidegger de camino al holocausto*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008, 332 pp.

VÍCTOR GONZÁLEZ OSORNO
Universidad Veracruzana

I

De los filósofos europeos del siglo xx, Martin Heidegger es quien más ha dejado huella en el mundo occidental. *Ser y tiempo* (1927), su obra más significativa y trascendente, tiene una vitalidad que se mantiene hasta la fecha. Sin embargo, en 1987 apareció el libro *Heidegger y el nazismo*, del chileno Víctor Farías, que dio paso a una polémica respecto del pensamiento de Heidegger: su participación en el nazismo. La crítica de este estudio consiste en demostrar la relación que guarda la filosofía heideggeriana con el nazismo, y no sólo en su periodo como rector de la Universidad de Friburgo (1933-1934), cuando se inscribe en sus filas. Es precisamente en esta línea, al lado de Emmanuel Faye,¹ donde se inserta *Heidegger de camino al Holocausto*, de Julio Quesada (Málaga, España, 1952).

La temática de este libro es la filosofía política de Heidegger (que no se puede apartar de su ontología) y su relación con el nazismo. Sólo que hay un énfasis especial en él, que ha calado a los defensores del filósofo de la Selva Negra: la relación que guardan no sólo sus textos a partir del rectorado con el movimiento nazi, sino aun aquellos anteriores al régimen pero que conllevan cierta lógica que va a permitir al filósofo ver una oportunidad de realización de su filosofía en el nazismo; especialmente un texto clave en la historia de la filosofía: *Sein und Zeit*. Quesada parece haber asumido el reto que pone George Steiner en su libro sobre Heidegger, cuando afirma que a pesar de la voluminosa biblio-

grafía sobre la injerencia de éste en el nazismo, aún hay que probar «¿qué relación existe, si existe alguna, entre la ontología esencial de *Sein und Zeit* y esta injerencia?».

Y es que, para Steiner, los libros escritos en Alemania entre 1918 y 1927, incluyendo *La estrella de la redención*, son textos violentos que exaltan un tono profético o apocalíptico, «como retrospectivos y conmemorativos, cual debe ser toda auténtica profecía». Karl Barth, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch, Spengler, son los autores de estos libros, incluidos Heidegger y Hitler. Todos ellos se caracterizan por la «negación», que no será la hegeliana (*Aufhebung*). La negación es para ellos pura exclusión, que se manifiesta, sobre todo en *Sein und Zeit*, como alejamiento del pasado inmediato, el que ha dejado culturalmente destruida a Alemania, y el retorno selecto a las «fuentes olvidadas». Tal alejamiento se presenta en Heidegger, como puede apreciarse en «La época de la imagen del mundo», bajo la crítica que hace a la metafísica, sobre todo por la universalidad que proclama en su despliegue como ciencia y como técnica. Heidegger advierte que esta universalización es consecuencia de la investigación científica que rompe los «esquemas propios», o «formas propias de vida», a través de la mundialización, donde los pueblos se apartan más de su centro, de su origen.

Para Steiner, las similitudes entre los cuatro autores inmediatos a *Ser y tiempo* y éste son de retórica y visión ontológica. De hecho, afirma que existe un eco más que accidental entre la descripción que hace Heidegger de «decadencia psíquica» y «deshecho planetario» en la época moderna y el *Menschendämmerung* (decadencia del hombre) de Spengler. Con ello, la pregunta fundamental no es si Heidegger pertenecía a los tiempos de recuperación de la cultura alemana que se encaminaba por senderos violentos, sino saber si existe o no una relación directa (injerencia), fuera de los tonos y la jerga conceptual, entre su pensamiento y el nacional-socialismo; porque de lo otro: «La evidencia es, creo, incontrovertible: *había* una relación real entre lenguaje y la visión de *Sein und Zeit*, en particular con sus últimas secciones, y los del nazismo. Quienes nieguen esto o son ciegos o son embusteros».²

Para demostrar que la injerencia es real y contundente, Julio Quesada enlaza la ontología fundamental con el proceso histórico que se gestaba con el nazismo. De esto surge uno de sus principales objetivos: «demostrar que la cuestión del ser no puede explicarse acudiendo a la pura filosofía al margen de una cuestión histórico-cultural central: el problema de la identidad alemana». (p. 15). Sin esta relación, la vaguedad, la obscuridad y la falta de referente del concepto «Ser» es

innegable, pero con ella se explica este radical preguntar por el ser. Esto demuestra, para Quesada, la imposibilidad de separar el pensamiento de Heidegger del nazismo, porque «cuando en 1933 Heidegger afirma que sólo existe un modo de vida auténticamente alemán: el nacionalsocialismo, sólo sacaba de su lógica radical del origen y de su historicidad las consecuencias políticas latentes en su pensamiento ontológico». (p. 17).

II

El libro se divide en dos partes: la primera pone en relación a Heidegger con el contexto intelectual de la época, principalmente con dos autores alemanes con marcadas tendencias antisemitas: Warner Sombart (1863-1941) y Carl Schmitt (1888-1985). Las citas de estos autores van delineando la sonoridad de los discursos racistas, especialmente antisemitas, que imperan en el Tercer Reich y por lo cual se califica como nazi al rector Martin Heidegger. Pero también, a partir del concepto de «cuidado» (*Sorge*), Julio Quesada advierte una relación muy estrecha entre *Sein und Zeit* y *Mein Kampf* (1925), lo que conlleva ya, por lo menos, una sospecha del antisemitismo del filósofo.

La segunda parte del libro parte del análisis sobre la historicidad que hace Heidegger en *Ser y tiempo* (Capítulo V), y que deja ver la relación que existe entre el gestarse históricamente del *Dasein*, su *destino*, y el movimiento nazi que lo encarnaba. Se trata, pues, de la parte teórica «dedicada a la relación entre filosofía y adhesión al nazismo», y que pretende descubrir cuál es el «hilo conductor» entre los escritos del 22 (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe Natorp*), del 27 y los del 33 (sobre todo los *Discursos de Rectorado*).

III

De la primera parte, podemos destacar el antisemitismo que caracteriza a los estudios de Sombart, sobre todo expuesto en *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno* y *Los judíos y la vida económica*. En el primero, advierte que la época está dominada por un tipo especial de hombre: el burgués, «una especie humana» que ha ganado los espacios del mundo económico por su capacidad de abstracción, por su desarraigo. En ese sentido, el burgués es, para

Sombart, la especie con una actividad económica «no espiritual», que tiene como producto final mercancías, no bienes útiles. Esto implica una primacía de la economía sobre la política, la cultura y la moral. Pero ¿quiénes encarnan esa especie particular? Los judíos. Sólo un pueblo errante, desarraigado, puede crecer en una época con las mismas características. Esta concepción fue asumida por muchos intelectuales de la época; incluso, parece ser la causa de que el premio Nobel noruego de 1920, Knut Hamsun, identificara a Roosevelt, presidente de E.U. de 1933 a 1945, como un «judío al servicio de los judíos». (p. 211).

Sin embargo, el texto clave es el segundo. Ahí, Sombart marca como objetivo primordial describir el papel de los judíos en la vida económica, que para él es decisivo: ellos son fundadores del capitalismo moderno. Lo son precisamente porque las características que exige el sistema capitalista sólo las tienen ellos. En primer lugar, el intelectualismo judío está acorde con la primacía de la actividad intelectual que implica el capitalismo. En su esencia, el capitalismo, al igual que el carácter judío, tiende a lo abstracto, «porque en este sistema todas las cualidades quedan reducidas al valor de cambio, puramente cuantitativo».³ El sistema, como los judíos, despoja a todas las manifestaciones de la cultura de su carácter concreto, de su variedad, localidad y originalidad. Por ello, «capitalismo, liberalismo y judaísmo son parientes de la misma familia». Por otro lado, como el capitalismo, el judío pone todo su esfuerzo en el dinero y su acumulación, ya que éste se adecua a ese rasgo fundamental que es el «teleologismo», que se preocupa no por la obra o su creación, sino por su éxito en el futuro (mercancía). Esto mismo pasa en el capitalismo:

En ningún lugar ha tenido tanta importancia esta búsqueda del éxito, sacrificio del hoy por el mañana, como en las relaciones creadas por la organización del crédito y en las que los judíos se desenvuelven plenamente a su gusto.⁴

Precisamente, lo que exige el capitalismo para que alguien sea un buen empresario, eso mismo lo posee el judío: perseverancia y fuerza de voluntad para perseguir un proyecto. Para Sombart, en tanto que los judíos no echan raíces profundas, se ajustan muy bien a la empresa capitalista, que es un mecanismo artificial que se puede agrandar, dividir o modificar según los fines y las necesidades de cada momento. El edificio capitalista se cimenta en relaciones impersonales, es decir, en abstracciones, tal y como establecen sus relaciones los judíos. Otro

elemento que los une es la capacidad que tiene el judío para el comercio y lo que exige el capitalismo:

Llamo la atención sobre la íntima afinidad que existe entre un hábil diagnosticador y un hábil especulador bursátil: los judíos son igualmente aptos para ambas actividades, pues la una y la otra encuentran en la especificidad judía un terreno abonado.⁵

La capacidad de adaptación hace a un judío perfecto para esa necesidad que pone el capitalismo de plegarse, de adaptarse a las necesidades del mercado. Ante todo ello, Sombart concluye que: «Por el lado que contemplemos la cuestión, el resultado es siempre el mismo: ningún pueblo representa para el capitalismo predisposiciones naturales tan grandes como el judío».⁶

Por otra parte, Julio Quesada cita una carta que Heidegger le envía a Carl Schmitt, donde le agradece su compromiso para reorganizar a la facultad de derecho «conforme a las orientaciones científicas y pedagógicas de usted», porque Heidegger veía la necesidad de «reunir las fuerzas espirituales capaces de ayudar al parto de lo que se avecina». (p. 44). La fecha de la carta: 22 de agosto de 1932. Esto hace pensar a Quesada que no es casual, ni algo forzado, la asunción de Heidegger al Rectorado. No existe, a no ser por la figura intelectual que ya era, un «particular nazismo» del rector que disminuya su decidida participación en el movimiento nazi.

Asimismo, la figura a la que se dirige, C. Schmitt, parte de una crítica a Hobbes que, para la cuestión del sujeto en relación con el Estado, es importante: Hobbes deja abierta la posibilidad de que se estableciera un «culto privado» y un «culto público» de la confesión de los ciudadanos, porque ello fue la puerta de entrada de la «subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada», y, por consiguiente, la causa del destronamiento de la soberanía del Estado. La respuesta a esta crisis, según Habermas, fue la aplicación del «estado de emergencia», que en realidad se refiere a la «institucionalización del decisionismo». La decisión (*Entscheidung*) es lo que va a compartir Schmitt con la propuesta del «estado de resuelto» de Heidegger que resonará claramente en sus discursos de rectorado:

Si queremos la esencia de la esencia, en el sentido de ese firme mantenerse, cuestionando al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente, entonces *esta* voluntad esencia instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo *espiritual*. Pues «es-

íritu» no es ni la sagacidad vacía, ni el juego del ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que el espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser. (Citado en Quesada, p. 54).

Esta cita de Heidegger es mucho más larga y polémica, por los temas a los que se aferra. Pero aquí es importante precisar que el Rector, al pronunciarse de esta manera, no sólo antepone la preocupación sobre el ser en su ejercicio como dirigente de la universidad, sino que carga con el decisionismo que lo une a autores como Schmitt; además, algo que sostiene Quesada es que para pronunciarse sobre las obligaciones del alumnado, Heidegger tuvo que haber leído *Mein Kampf*, ya que éstas estaban sacadas de la obra de Hitler. Todo esto explica que Heidegger no se haya retractado de su toma de partido, porque ello significaba, prácticamente, «pedirle que dejara de pensar como pensaba». Su silencio es consecutivo.

Ahora bien, parece que entre los autores mencionados no hay relación, pero Julio Quesada afirma que Sombart, Schmitt y Heidegger tienen un denominador común: la traducción de las categorías sociales, económicas e históricas en arquetipos raciales, que engloba lo que Horkheimer llamó «la revuelta de la naturaleza contra la abstracción». Esto parece comprobar una de las tesis de Quesada: que la crítica al sistema capitalista que hace Sombart y la que hace Heidegger a la metafísica son «las dos caras de una misma moneda»:

La perfección del mundo moderno consiste, para Heidegger, en la esencia metafísica de la modernidad, pues es el principio de Razón suficiente la «idea» que determina de forma absoluta el ser de la época moderna en tanto «perfección» y «cálculo», «utilidad» y «cálculo». El hombre, como consecuencia, se transforma modernamente en el «hombre dirigido» por la abstracción del cálculo asegurador [...] Este sujeto económico moderno y el sujeto de la metafísica moderna son, políticamente, nihilistas, porque para él (Sombart y Heidegger) únicamente tienen un modo de vida perfeccionado sin límites por la racionalidad del capitalismo: el desarraigo respecto de la tierra natal. (p. 42).

Con estos trazos que engloban a los autores mencionados, Julio Quesada también va abriendo líneas que nos ayudarían a profundizar en la ontología fundamental de Heidegger, es decir, en su sistema filosófico, para así alejarnos de la ingenuidad que marca una «lectura neutral» de su magna obra: *Sein und Zeit*. Para Quesada, no es prudente pasar desapercibido que el rector de Friburgo haya

manifestado su apoyo al régimen nazi desde ese puesto y jamás haya dado señas de arrepentimiento de lo sucedido durante el mandato de Hitler. Pero lo que menos se debe desatender, y es lo que más se marca en la obra, es que este apoyo al régimen no se dio sólo a partir del 33, sino que ya su propuesta de desmontaje de la historia de la metafísica —*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Información sobre la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, curso impartido en el semestre de invierno de 1921-1922— manifiesta un lenguaje muy similar al de sus propios discursos del 33 y al usado en *Mein Kampf*, escrito desde el verano del 24 y publicado en julio de 1925.

Se puede comprobar que ya en el 22, en *Interpretaciones fenomenológicas*, el objetivo de Heidegger es una «cotemporización» del ser, de «lo originario», de «lo propio», que significa «repetir originariamente lo que es comprendido en términos de situación más propia y desde el prisma de esa situación»,⁷ cosa que, según Heidegger, no se puede llevar a cabo bajo la idea de una «humanidad» o representación científica que unifica:

El *Dasein* fáctico es lo que es siempre y solamente en cuanto propio, jamás en cuanto una existencia en general de la humanidad universal cualquiera, ya que la simple idea de tener que preocuparse por esa humanidad resulta una quimera.⁸

La línea que recupera Heidegger desde este posicionamiento del pensamiento alemán, a mi parecer desde Herder, es la del «pre-juicio», que indica aquello que está dominando en su estado más puro el devenir de «los pueblos». Ello hace decir después a Heidegger, en 1954, lo siguiente:

El hombre tiene la mirada fija en lo que podría ocurrir si hiciera explosión la bomba atómica. El hombre no ve lo que hace tiempo está ahí, y que además ha ocurrido como algo que, como última deyección, ha arrojado fuera de sí a la bomba atómica y a la explosión de ésta, para no hablar de la bomba de hidrógeno, cuyo encendido inicial, pensado en su posibilidad extrema, bastaría para extinguir toda vida en la tierra. ¿Qué es lo que esperan este miedo y esta confusión si lo terrible ha ocurrido ya?

Lo terrible (*Entsetzende*) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva. ¿Qué es esto terrible? Se muestra y se oculta en el modo como todo es presente, a saber, en el hecho de que, a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de aquello que es sigue estando ausente.⁹

Bajo estas pretensiones de la hermenéutica heideggeriana, Julio Quesada conecta a Heidegger con el nazismo, «porque ambos construyen el Ser o Alemania en base a una construcción de lo alemán que únicamente se entiende desde lo otro: el judío». De esta Alemania, según él, ««emerge» con una lógica implacable una «comunidad genocida» de cuya responsabilidad no sólo sale Heidegger ileso, sino que filosóficamente aupado a los altares del pensamiento». (p. 105).

IV

La segunda parte del libro tiene como objetivo hacer manifiestas las relaciones innegables entre la ontología fundamental heideggeriana, expresada sobre todo en *Ser y tiempo*, y la política racial implementada por los nazis. Esta relación comienza con el concepto de «historicidad» enunciado en la obra del 27, que para Julio Quesada implica una supresión de lo individual y del espacio público, lo que prácticamente eliminaría también la posibilidad de un estado democrático. Y es que cuando Heidegger habla del *Dasein*, no puede entenderse a un individuo, una persona, sujeto o ciudadano. Lo que muestra *Ser y tiempo*, según Julio Quesada, es que el *Da-sein* sólo puede mostrarse como parte de una comunidad, pues sólo «ahí»-es. El destino es para Heidegger «el destino común», acontecer de la comunidad del pueblo. Por eso Quesada sostiene que:

El hilo conductor entre 1922, 1927 y 1933 no puede estar más claro y tiene una clave ontológico-política: vivir en comunidad es la única forma de vivir históricamente, de tal forma que es la comunidad lo que constituye el fundamento de la historicidad y no la sociedad civil. No la sociedad moderna, no los pactos sociales, ni el parlamento o la democracia liberal que son formas «impropias» de vivir la polis, como si el destino común pudiera ser «el resultado de la suma de los destinos individuales», como si el «convivir» fuera algo así como «un estar juntos de varios sujetos». (p. 146).

En esta segunda parte del libro, Quesada hace mucho énfasis en este concepto de comunidad, que aparecerá en *Ser y tiempo*, según esta lectura, a partir del concepto de *Sorge* (cuidado). El cuidado para Heidegger es el cuidado de lo propio, que se da bajo la tarea de «destrucción» que ya planeaba desde el 22 y que sistematiza en el 27, atacando al *ego cogito* cartesiano, el sujeto, el yo, la razón, el

espíritu y la persona. Ésta es la tarea que ya estaba haciendo la hermenéutica heideggeriana en el 22.

Lo propio y su cuidado, el estado de resuelto que plantea esta tarea y la desaparición del individuo como algo fundamental para la *polis*, llevan a Heidegger, en 1929, a la relectura de Kant en clave ontológica. Al parecer de Quesada, la relectura de Kant tiene una directriz muy bien marcada: deshacer la relación que había hecho éste de la imaginación trascendental como anclada al entendimiento (a la razón pura). ¿Por qué le interesaba hacer esto? Porque lo que Kant estaba fundamentando era la posibilidad del espacio ilustrado, de discusión pública, la universalidad del sujeto y la posibilidad de los Derechos Humanos. En *Kant y el problema de la metafísica*, a decir de Quesada, Heidegger intenta demostrar que «la imaginación trascendental no tiene patria», pero sobre todo, quiere convertir el *a priori* kantiano en «lo previo». Así, Heidegger se inserta en la crítica a la Ilustración como posicionamiento de lo inauténtico, lo abstracto; es la lucha entre lo propio y lo impropio. Por ello:

A ningún hermeneuta —con o sin casco— debería sorprender a la luz del razonamiento anterior que la repetición por la pregunta por el ser en una época nihilista (desarraigada y globalizada) por la ciencia y la técnica modernas, la apertura llevada a cabo por el comercio internacional entre los pueblos, una época cosmopolitamente ilustrada, mestiza y democrática, por lo tanto altamente problemática y problematizadora con respecto a cualquier *tradición* que pretenda quedarse al margen de la crítica de la razón, no debería sorprender, decía, que Heidegger quiera apoyar una revolución conservadora para Alemania y para Occidente. (p. 172).

Para Kant, y es lo que incomoda a Heidegger, la razón pura tiene que someter todas sus empresas a la crítica (el tribunal de la razón), y su dictado no es jamás, como lo afirma en su primera *Crítica*, de autoridad dictatorial, sino «de consenso de ciudadanos libres». El llamado de la razón pura es el del llamado al ejercicio individual de la razón, por eso exhortará Kant en su famoso artículo sobre la Ilustración a pensar por uno mismo (*¡Sapere aude!*).

En 1936, Heidegger redacta su texto *Introducción a la metafísica*, donde vuelve sobre el tema del decisionismo, justo lo que anticipa a toda deliberación, a todo ejercicio de la razón: «Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, *está* decidido». Estar decidido es estar en la acción, resuelto por un fundamento, arraigado. Este cuidado conlleva necesariamente una lucha entre lo esencial y lo no esencial, aun bajo «medidas extremas». De esto habla Heidegger en una con-

ferencia que da en Roma el 8 de abril de 1936, donde cita así a Heráclito: «La lucha es en efecto el generador de todas las cosas, de todas las cosas empero también el conservador y, en efecto, deja a unos aparecer como dioses, a los otros como hombres; a los unos los establece como esclavos y a los otros, no obstante, como señores». (Citado en Quesada, p. 215).

Con ello, se ve que aún después de su periodo como rector, Heidegger asume una tarea que para Alemania es cultural. Quesada afirma que incluso aquellos argumentos que sostienen el retiro de Heidegger del nazismo, por no estar de acuerdo en la reorganización de la Universidad alemana y su ideología cientificista, no son del todo inhibidores de su compromiso nazi, pues lo único que indica la crítica del filósofo al movimiento nazi es «el despecho del ex Rector y sus ansias personales de conquistar un puesto dentro del partido de mayor rango, ya que sólo él conocía realmente qué era el nazismo». (p. 223).

V

¿Fue Heidegger un nazi? Sí, con claras tendencias marcadas incluso antes de asumir el Rectorado, y también después, según la tesis de Julio Quesada. La cuestión que parece ahora más importante y definitiva es: ¿Existe la posibilidad de que se pueda hacer una recuperación de la obra de Heidegger sin enlodarse por completo de esta relación con el nazismo? Esto indicaría la posibilidad de separar al filósofo del ciudadano, o a la filosofía del filósofo, cosa que para Quesada es imposible. ¿Pero qué pasa si su máxima obra no es contaminada por las acusaciones sobre el nazismo? Entonces se salva la parte esencial del pensamiento heideggeriano, por ello es que los apologetas del pensador alemán tratan de que la obra quede incólume y sólo aceptan el «particular nazismo» adoptado en 1933, y por eso es interesante el reto que lanza Steiner.

Ahora bien, para demostrar que *Ser y tiempo* no es una obra que se pueda asociar con el nacional-socialismo, primero hay que demostrar que es una obra neutral, que la ontología fundamental no se puede arraigar en las tierras de una comunidad, es decir, que no implica una política. Pero esto lo ha demostrado, entre otros, Otto Pöggeler en los setentas¹⁰ y lo trata con mayor insistencia Julio Quesada en esta obra. Entonces, ¿qué indica la relación entre ontología y política,

y entre ontología y nazismo? ¿Va realmente tan «de camino al Holocausto» el filósofo de la Selva Negra que tiene que quedar descartado de la relectura de la historia del pensamiento?

Creo que, entre otras cosas, lo que nos trae a la vista el libro de Julio Quesada es la necesidad de no olvidar que las «lecturas libres» pueden pasar por alto los hilos por los que se tejen los grandes horrores de la humanidad. Es verdad que *Ser y tiempo* es fundamental incluso para entender las tendencias contemporáneas de la filosofía y otras disciplinas. Emmanuel Levinas ha dicho que es uno de los libros más bellos del mundo, que incluso es por *Sein und Zeit* por lo que continúa siendo válida la obra ulterior de Heidegger.¹¹ Sin embargo, no hay que olvidar que, con todos los datos que se tienen, conferencias y «nuevos escritos» de Heidegger expuestos por Quesada, es casi imposible que surja lo que Gadamer llama «idealidad de la palabra», donde la obra se separa de su autor, cual si no pasara nada. Pienso que por lo menos hay que sopesar las posturas en favor o en contra del nazismo de Heidegger, además de reflexionar sobre el hecho de que jamás haya reulado de su adhesión a éste y que toda la fraseología de sus obras sea repetida en sus discursos como rector y coincidan muy bien con un movimiento que ha puesto en claro el alud de sangre que puede derramar la práctica de una ideología.

Merecen toda nuestra atención las evidencias de la violencia con la que se han construido algunos sistemas de aquella época. Heidegger y Schmitt, Spengler y Jünger, junto con otros grandes personajes de la literatura, como Günter Grass y Knut Hamsun, fueron y tuvieron cierta participación en el movimiento nazi, y hay que reconocer, por lo menos en los dos primeros, que sus propuestas participan de una violencia que, tal vez, pudo ir más allá del nazismo, lo que explicaría, a mi parecer, el silencio de Heidegger respecto del Holocausto. Lo que habremos de reflexionar con ello y a partir de *Heidegger de camino al Holocausto* es si hoy en día, y desde Latinoamérica, podremos anclar nuestras críticas dirigidas al neoliberalismo, o sobre las consecuencias ecológicas y sociales del sistema capitalista, en pensadores como Heidegger; pensar si en ello no va ya implícito, como en la misma lógica del capital, una cierta maquinación en la que los ánimos de violencia son disfrazados como crítica radical al presente.

Anthony Stanton (Editor), *Octavio Paz: entre poética y política*, México, El Colegio de México, 2009, 327 pp.

MARGARITA GUEORGUIEVA

Partimos de las preguntas: ¿Cuál es la relación que pudiera existir entre poética y política? y ¿si habrá tal relación?

Buscaremos las respuestas en los textos publicados en la obra *Octavio Paz: entre poética y política*, bajo la edición de Anthony Stanton, un libro de diálogo constante entre poetizar y pensar: dos modalidades, libres de buscar formas y modelos para indagar algunos elementos donde se despejan los dos ámbitos de la imaginación y la conciencia del poeta y pensador mexicano Octavio Paz.

La particularidad del libro, como lo señala en el prólogo el editor, es la “yuxtaposición” de estas dos esferas, que muchas veces han sido estudiadas e interpretadas por separado en la creación de Octavio Paz. Probablemente, la confusión ha surgido por las mismas declaraciones del poeta e intelectual mexicano, que su obra poética es independiente de sus convicciones políticas. Pero no debemos olvidar que en varios de sus ensayos (todos envueltos en un lenguaje poético), se podrá experimentar la relación entre poesía y compromiso social. Debemos recordar, también, que es el lenguaje que hace posible y que mueve la creación y el discurso político.

Tanto en la poética como en la política, el credo paciano ha sido la libertad de decir, aquel decir de las cosas que, muchas veces, lo han convertido en un “pensador políticamente incorrecto”. Fiel a sí mismo, convencido que la democracia puede obtenerse únicamente a través de un discurso plural y libre, Octavio Paz ha logrado liberarse del dogmatismo político y llamarse hombre moderno, porque el sello de la liberación, en términos de Nietzsche, es no avergonzarse ante uno mismo.

Los seis de los diez ensayos, tal como lo explica en el prólogo Anthony Stanton, han sido expuestos en un encuentro en El Colegio de México en 2004 y, posteriormente, se han agregado otros cuatro artículos para obtener el libro en su forma definitiva.

Bajo distintas perspectivas, los diez investigadores defienden la tesis, subrayada en el prólogo, que se trata de las “intuiciones de un poeta y no de conclusiones de un especialista”, sin embargo, consientes de la premisa del propio Paz de “no poner la poesía al servicio de una causa política y tampoco poner la política al servicio de alguna causa estética”, comprenden que es imposible circunscribir su obra y pensamiento a un solo ámbito.

El volumen está dividido en dos partes: la primera, “Hacia la poética” reúne cinco ensayos, agrupados bajo el estudio de la lírica paciana y, la segunda, “Hacia la política”, está dedicada, exclusivamente, a la labor del intelectual en la vida pública, social y política de su país.

El título del ensayo “Poesía e historia” de Enrico Mario Santí, lleva el mismo nombre que el subtítulo del primer tomo de las obras completas del poeta mexicano Octavio Paz: *La casa de la presencia*.

Es importante subrayar que para el investigador cubano las dos temáticas, la de la poesía y la de la historia, no existen por separado en la obra de Octavio Paz sino están “yuxtapuestas”. El compromiso del poeta es con el momento histórico que se inscribe dentro de la poesía o bien a la inversa: la poesía que se alista dentro de la historia, sin caer en lo que el mismo Paz llamaba “poesía comprometida”.

Santí rastrea la voz de la historia en la poesía del lírico mexicano a través del poema “Entre la piedra y la flor”, una obra escrita en Yucatán en 1937 y publicada en 1941. Nuestro ensayista opina que este poema es un momento clave en “el binomio poesía e historia” para el temprano Paz porque: “constituye la muestra más fehaciente de la preocupación histórica” (p. 28)¹ del poeta mexicano y la conciencia del hombre (pre)ocupado por las dificultades y problemas que vive su pueblo. Obviamente, ésta no es la única obra que puede introducirnos al vasto mundo de reflexiones (po)éticas, y morales de Paz, en donde percibimos su indignación personal como poeta y como ser humano, asimismo, su compromiso con el pueblo pisoteado y humillado de Yucatán, pero es un claro testimonio de cómo la experiencia personal se entrecruza con el contexto social, es decir: “en su capacidad de traducir sin pérdida el estrato moral a un mensaje político o histórico, lo que mal-llamamos *compromiso*”. (p. 33).

Para Santí la poesía a la que pertenece y con la que se identifica Paz es la *contemporánea*, posterior de 1940, una poesía de: “conciencia y fidelidad ante esa misma Historia, a la que además pretende superar” (p. 26) y a la que Paz consideraba la única capaz de lograr los cambios en una sociedad y de trocar al hombre, sin pretender servir en ésta o aquella causa, sin ser un discurso moral o didáctico, porque como él mismo lo indicaba: “el poema es un producto social. Incluso cuando reina la discordia entre sociedad y poesía”.²

En “Octavio Paz: el poema como caminata”, Hugo J. Verani reedifica esa experiencia vital que se transfigura en poesía, una poesía que “revela una errancia sin fin, un movimiento perpetuo, la sensación de ir de una parte a otra”. (p. 37). Toda la poética paciana, según nuestro autor, es un incesante ir y venir, un andar por los senderos del mundo para poder participar en “el ritmo universal y recobrar la mirada cósmica”. De esa manera, Verani hace una atractiva propuesta: realizar un estudio de la poesía en Octavio Paz como *caminata: la poesía como caminata*: “El acto poético como errancia, peregrinación o viaje interior” (*ídem*), una modalidad que no se había tomado en cuenta, según nuestro autor.

Es importante recalcar la idea de Verani, que escribir un poema es como andar por un camino, donde el *yo* se lanza en la búsqueda de su “perdida plenitud” —una batida que lo llevará al cruce de la armonía cósmica, una marcha hacia lo desconocido— al encuentro de la otredad. Para Verani todo camino conduce a otro camino, éste a uno nuevo y así, sucesivamente, para no llegar jamás al fin de la búsqueda.

En opinión de Verani: “la imagen del viaje como peregrinación o búsqueda asume un carácter particularmente esencial. En consecuencia, Paz no *hace* poesía sino que la *vive*”. (p. 42). La caminata es la que define al poema: su ritmo, su tono, sus imágenes. Ella es la que modula la entonación poética y abre el mundo de acordes al poeta mexicano, sin llegar al fin del camino, porque saber qué hay al fin, no es lo que quiere averiguar la poesía, lo señalaba Octavio Paz.

Verani apunta: “Como se sabe, los ensayos de Octavio Paz complementan su propia poesía, estrategia ¿deliberada? para orientar la lectura de su obra poética”. (p. 43). A nuestro juicio, la poesía y los ensayos de Octavio Paz se complementan mutuamente, sin necesidad de explicaciones e intervenciones para su comprensión, porque como lo indicaba Paz, la poética es una visión del mundo y no el mero acto de componer versos. En el ensayo “La búsqueda del comienzo” (en *Puertas al campo*), el poeta escribe: “Lo propiamente poético reside en los

elementos inconscientes que, sin quererlo el poeta, se revelan en su poema y, por lo tanto, no es nunca deliberado”.³

Adolfo Castañón introduce para esta edición una relectura del poema paciano “Pasado en claro”, para mostrarlo: “como una experiencia lírica donde el poeta-trovador puede volver sobre el cuerpo roto de su propio pasado e intentar comprenderlo o, dicho en sus propios términos, abrazarlo”. (p. 71).

Para nuestro articulista, el elemento autobiográfico no es un mero regreso al pasado por la melancolía que siente el poeta, como si “estuviese condenado a dar vueltas sobre sí sin posibilidad alguna de evolución o redención” (p. 72), sino un recorrido por la poesía como puente hacia el mundo y hacia la otredad.

“Pasar en limpio” lo vivido y lo experimentado en la infancia, al lado de las cuatro personas esenciales para el niño Octavio, es una experiencia histórica, concluye Castañón: “porque cuenta al sesgo la historia de esa familia singular desde la cual es posible vislumbrar un siglo de historia de México, como una historia, como una elegía para llorar la muerte de un mundo o un jardín desaparecido”. (p. 77)

El hombre es un ser histórico, es temporalidad y la historia es nuestra condena, opinaba Paz, pero la poesía habla a través de la historia, está abierta a los valores, nos ilumina nuevos horizontes y esperanzas, resucita sueños olvidados, disuelve lo experimentado en la conciencia cósmica. La poesía es habla, es lenguaje y también es acción, es el comienzo de la historia, asimismo es el comienzo al regreso hacia nuestro pasado como *ser*: una dimensión de lo humano, “es un salto mortal o no es nada”—decía Paz.

“Hacia vuelta, hacia el comienzo” de José Miguel Oviedo es una retrospectiva del periodo entre “Salamandra” (1962) y “Vuelta” (1976), periodo en el que Octavio Paz revela una “evolución creadora”, una transformación de su estética dentro de la lírica y la ensayística; un momento crucial de autocrítica y evolución personal.

Para nuestro autor, los años inéditos para este crecimiento del poeta son los años de su estancia en el Oriente Lejano y, particularmente, en Japón e India, años que lo llevan al descubrimiento de la otra dimensión de la poesía: la espacial: “para explorar las posibilidades que se crean cuando se presenta el poema como algo visible, además de legible”—reflexiona Oviedo. (p. 105). La estructura verbal aparece como una “cualidad aérea”, o sea, la posición de los versos sobre amplios espacios de soporte los hacen ligeros e imponderables, convir-

tiendo a las palabras y a los vacíos en algo esencial para el ritmo poético con la intención necesaria para: “comunicar su percepción del mundo: una abstracción mental más que una descripción o retrato de éste”. (p. 106). Esta manera de componer, asimismo, la ausencia de signos de puntuación, permiten que el lector tenga diferentes alternativas en la lectura e interpretación del texto.

Cuestión fundamental para toda la obra de Paz es el decir poético, opina Oviedo. Partiendo de “Solo a dos voces”: “la naturaleza del decir poético, o sea la creación de un sentido estético nuevo y trascendente de la realidad a partir de signos lingüísticos convencionales que pertenecen al habla común” (p. 109), lleva a la reflexión que, sólo mediante el lenguaje, donde las palabras toman sentido a través del habla, lo poético cobra vida. Pero estos textos, sigue meditando el ensayista, no son descriptivos, ni imaginarios, como, generalmente, asociamos con la poesía, sino: “se mantienen en un plano casi puramente conceptual o mental y se centran en el cuestionamiento intelectual del propio lenguaje que usan” (p. 111); son textos con “notoria concentración filosófica”, cuya temática metalingüística es sólo el comienzo de innovaciones radicales en toda la creación posterior de Paz, denominada “periodo oriental”.

El autor apunta sobre la importancia de los años en Japón e India y el descubrimiento de la poesía concretista: “una de las corrientes poéticas que exploran, a fondo y simultáneamente, el campo del signo lingüístico, la materialidad y la espacialidad del verso” (p. 117), cuya propuesta consiste en una exploración de los mecanismos esenciales por los cuales “el lenguaje produce un sentido específico, variable o múltiple, al mismo tiempo que le otorga valores icónicos y simbólicos propios del arte moderno a partir del constructivismo ruso” (*ídem*).

Todas esas experiencias son antecedentes de la vuelta hacia el pasado en la búsqueda de su propio yo y el encuentro del otro. El paisaje que alguna vez fue el lugar de injuria y felicidad se ha convertido en puras ruinas, donde reina el caos y la fealdad. La vuelta al pasado es la llegada al presente, a este endeble presente que se deshace a cada instante para convertirse en una nueva etapa, un comienzo, “un punto de partida para llegar a donde ya estuvo”, cree José Miguel Oviedo. (p. 124)

“En ‘Árbol adentro’ el poeta se pluraliza sin perder su coherencia interior”. (p. 132) Con estas palabras Anthony Stanton concentra su reflexión sobre la última etapa de la creación lírica de Paz, testimonio de la madurez intelectual que ya había alcanzado el poeta desde mucho antes, pero ahora, más que nunca, fiel a sí mismo, regresa al comienzo para demostrar otra vez su grandeza y monu-

mental capacidad de caminar hacia adentro, hacia las entrañas de su propio yo, para encontrarse finalmente con él.

“Árbol adentro, cima de una obra poética”, es el último apartado de la primera parte del libro relacionada con la obra poética de Octavio Paz.

Anthony Stanton hace un recorrido por los cinco temas-ejes de la colección: “el tiempo, la amistad y la ciudad, la muerte, la pintura, el amor” (p. 129), que subrayan: “la obsesión temporal, el instante fugaz del inicio que se vuelve, en la tercera parte, conciencia de la mortalidad y, en la última, comprensión de la naturaleza del amor”. (p. 130) Es decir: “la colección que culmina su obra poética se presenta como una réplica —en ambos sentidos de la palabra: imitación y respuesta— del libro que retrata su formación”. (Ídem).

El primer apartado, “Gavilla” es inspirado en los haikús y, particularmente en el poeta japonés Basho, donde “la visión analógica del universo como un sistema de correspondencias coexiste con la conciencia irónica que dice que cada cosa es única, irrepetible. La analogía, principio eterno o al menos atemporal, es corroída y relativizada por la conciencia mortal de lo finito” (p. 137) —opina Stanton.

La siguiente parte, “La mano abierta”, es un contraste de la primera, no sólo por su temática, relacionada con la ciudad, sino por la fluidez y elasticidad de la composición estilística, recordando el modelo surrealista, “pero aquí se evitan las imágenes sorprendentes y la retórica llamativa de la vanguardia”. (p. 138)

La parte central del libro, intitulada “Un sol más vivo”, es la parte fundamental, repleta de meditaciones sobre la muerte, reconociendo a ésta y reconciliándose con ella, “porque el poeta no busca combatir o negar la muerte, sino contemplarla, hablar con ella”. (p. 144)

En la sección dedicada a la pintura, “Visto y dicho”, un espacio primordial ocupa el destinado al artista surrealista Marcel Duchamp, a quien Paz dedica un soneto “La Dulcinea de Marcel Duchamp”. Sobre esta obra Anthony Stanton declara que: “El amor es una construcción subjetiva que proyecta sobre el objeto los sueños, las fantasías y las locuras del sujeto. La mujer se vuelve un espejismo, un ‘surtidor de sesgos y reflejos’, como dice el poema”. (p. 142)

Nuestro autor termina con una lectura paciana de los últimos capítulos del Quijote, como punto de transición a la lectura del último apartado “Árbol adentro”, donde la imagen de la muerte regresa para dar lugar a la memoria, tan necesaria para el reconocimiento a uno mismo y a los demás, porque como dice Stanton: “Lo que da sentido a la vida es el arte de buen morir”. (p. 147)

En el ensayo “Octavio Paz en el debate de la democratización mexicana”, Soledad Loaeza examina la constante participación de Octavio Paz en el debate de la democratización del país, a partir de los hechos del 2 de octubre de 1968, hechos claves para el intelectual mexicano, quien defiende la libertad y el pluralismo como valores indispensables para la democracia en su país.

Loaeza destaca tres momentos principales del efecto que provoca el pensamiento paciano en los círculos intelectuales y la polémica a causa de éste: el primero se desarrolla en el periodo entre 1971-1976, relacionado con las reformas del presidente Luis Echeverría, cuando la preocupación de Paz es la participación de la *intelligentsia* (la cursiva es de la autora) en la vida política de México; el segundo, tras la publicación de “El ogro filantrópico” en 1979, donde Paz critica el papel preponderante del Estado y analiza el contexto internacional para la posibilidad de democracia; y el tercero, surge con el ensayo “Hora cumplida”, a mediados de los años ochenta e inicio de los noventa, cuando Paz aboga por una nueva oposición, en forma de partidos políticos activos, eficaces y con propuestas para el cambio, asimismo, apela a unas elecciones plurales y democráticas.

La cuestión del papel de la inteligencia en la vida política es un problema inquietante para el escritor, dado que después de 1970 ésta ha quedado fracturada y dividida a base de las controversias en cuanto la relación con el Estado. Loaeza piensa que: “Los ideales de transformación justificaron este compromiso que fue, sin embargo, un pacto fáustico. Para Paz, la obra de la *intelligentsia* en la construcción del México moderno era admirable, pero la había pagado con su independencia. Su compromiso con el Estado la había empujado a renunciar a ser ‘la conciencia crítica de su pueblo’.” (p. 161) La posición de Paz, sigue reflexionando nuestra autora, en gran medida, ha generado agudas polémicas dentro del sector izquierdista y entre los intelectuales universitarios. La riña con los primeros está provocada por las diferentes posturas frente a la *Apertura Democrática* del presidente Echeverría; con los segundos: la contradicción “intelectual comprometido/intelectual liberal” y, con los terceros, la convicción de que la universidad no debe depender de ideologías políticas e intereses partidarios, sino una institución libre, distanciada del Estado y con una visión crítica frente a la sociedad y frente al Estado.

En cuanto a “A la defensa de la democracia contra el Estado y contra la revolución”, la investigadora analiza los diferentes puntos de vista, manifestados después de 1982. Parte de los intelectuales abraza el proyecto de una relación estrecha con el Estado “como único camino posible para la democracia”, frente

a otros, entre ellos Paz, que no “creían en el potencial democratizador ni del Estado ni de las revoluciones que ‘degeneran en regímenes más o menos paternalistas y opresores.’” (p. 173). El énfasis paciano cae sobre la independencia para la construcción de un país realmente democrático y recordaba el alto precio que los comunistas habían pagado por la alianza que establecieron con el cardenismo en el poder, cuando ‘se convirtieron en el furgón de la cola del lombardismo’—agrega Loaeza, citando al propio Paz.

El tercer momento, subrayado por nuestra autora, es la propuesta de Paz para una pluralidad y “legitimidad de las instituciones políticas”, para unas elecciones verdaderamente libres y democráticas, sin embargo, subraya la investigadora, “no creía que los partidos existentes pudieran tornarse en organizaciones democráticas”. (p. 192).

Muchas son las contradicciones en el pensamiento de Paz, en opinión de Soledad Loaeza, no obstante: “Paz no era ni un filósofo ni un analista político. Era un liberal en tierra inhóspita, un observador ilustrado de la realidad mexicana que se contradecía en muchas ocasiones porque no lograba reconciliar una visión estilizada de la historia con las realidades de su desarrollo”. (p. 197).

José Woldenberg, discípulo de Paz, narra en su ensayo “Octavio Paz: remembranza”, sus encuentros y desilusiones con el escritor mexicano.

A partir de *Postdata*, ejemplo e instrucción para la interpretación de los hechos del 2 de octubre de 1968, Woldenberg recapacita sobre los puntos clave, que le ha aportado la lectura de la obra de su maestro. En forma resumida, el autor señala, que para Paz lo primordial ha sido la “democratización de la vida política”, como única posibilidad para el cambio en su país. La pregunta que proyecta el investigador es “¿Qué vio Paz que otros no vieron?”, seguida por una serie de respuestas tentativas.

En primer término, el investigador nombra la gran preocupación del intelectual mexicano por la juventud y, no sólo por la mexicana, sino por los problemas que viven y la posición específica que tienen todos los estudiantes del mundo; todo eso agraviado por la complicada situación política dentro del país y en el mundo, en general.

Woldenberg subraya la opinión de Paz que la democracia occidental está privada de libertad crítica y pluralidad, contaminada por la corrupción y el “régimen burocrático de los partidos”; por lo cual, apela por una *democratización* “más allá del desencanto” europeo o estadounidense como modelos para seguir.

Paz va más lejos aún, hablando de la corrupción del lenguaje exige: “restablecer el poder explorador y liberador del lenguaje para intentar trascender la profunda crisis moral que teñía a la vida pública” (p. 202) —advierte el autor.

Es importante el cuestionamiento que hace José Woldenberg sobre el gran interés de Paz en relación con la izquierda mexicana y su papel en la vida política del país. Muchas son las respuestas que nos ofrece el investigador, pero entre ellas destacan algunas, ya publicadas anteriormente en el periódico *La Jornada*. Paz desea, reflexiona el autor, una izquierda “ilustrada”, libre de “prejuicios y sinrazones”, “civilizada”, comprometida con la libertad e independiente de influencias políticas y de poderío, “una izquierda laica heredera de la Ilustración y refractaria al dogmatismo”, autocrítica y didáctica, “moderna y modernizadora”, tolerante y “que se convirtiera en un amplio horizonte para la vida civilizada”.

En “El socialismo en una sola persona: el espectro de Marx en la obra de Octavio Paz”, el politólogo canadiense Yvon Grenier hace un examen de las citas que emplea el escritor mexicano de Marx en sus ensayos. Como base de dicha investigación, se sirve de un gran número de ensayos pacianos, publicados entre 1950 y 1995. Dos son los problemas que configuran la tesis del investigador: por un lado, las exageraciones del marxismo del joven Paz y, por otro, el anti-marxismo en su pensamiento tardío: problemática con la que se ha enfrentado en muchas de las investigaciones sobre la vida y la obra del escritor mexicano.

Lejos de ser congruente en sus citas que, a veces, incluso, las ideas de Marx son malinterpretadas, en opinión de nuestro autor, Paz se interesa más por las inquietudes de aquellos autores, comprometidos con la “modernidad” y la crítica de la misma que por los científicos sociales y los economistas, mostrándose, más bien, como “observador independiente”. “El arte de la *coincidentia oppositorum* fue el hilo conductor de su obra ensayística” (p. 213) —reflexiona Grenier.

Con relación al “joven” Paz, en opinión del politólogo canadiense, destaca su “mística revolucionaria”, alimentada por las vanguardias artísticas y, sobre todo, por la poesía moderna, más que una verdadera adopción de la ideología marxista, le interesaba “la crítica socialista y humanista de la civilización capitalista”. (p. 219)

Un paréntesis esencial para el articulista es la aclaración de los conceptos: saber diferenciar entre “marxismo” y “Marx” que, para Paz, no siempre ha sido claro; qué califica como “marxismo” y qué análisis hace de las ideas propias de Marx. Sin embargo, es innegable la influencia de Marx en muchas vacilaciones

del pensamiento paciano como: “la inevitabilidad del socialismo, la pauperización absoluta de la clase obrera, la insignificancia de la clase media, el carácter inclusivamente instrumental y represivo del estado, o la naturaleza derivada de los fenómenos culturales (religión, costumbres, ideas e ideologías)”. (p. 223). El principal predominio de Marx sobre el pensamiento de Paz corresponde al filósofo como “exitoso y elocuente crítico de algunas ideas dominantes de su época, y se encuentra tanto entre los marxistas como entre destacados hombres de ideas que admiran a aquellos”. (p. 224). Paz no se detiene en explicar cuestiones económicas o de la propiedad privada, “nunca aceptó la idea de que la historia de La humanidad es la historia de la lucha de clases, y en realidad habla muy poco de clase”. (p. 225).

Más sustancial es la presencia de las ideas de Marx, reflexiona Grenier, en las obras “Vuelta a *El laberinto de la soledad*” y “El ogro filantrópico”, donde aparecen las conclusiones de Marx, pero no el razonamiento que conlleva a ellas. Allí encontramos el concepto de revolución como consecuencia del desarrollo, la teoría de la “modernización”, entre otros, donde destaca que, para un nuevo pensamiento revolucionario, es necesario adoptar dos tradiciones de Marx y sus discípulos: “la libertaria y la poética”, mas no acepta el economicismo y su oposición al positivismo, estas últimas asociadas al marxismo.

El texto termina con las incógnitas: “¿Por qué tantos mexicanos exageran tanto el marxismo del joven Paz como el anti-marxismo de su vejez?” y ¿cómo pensar la interconexión entre las disposiciones y posiciones de Paz sobre política, por una parte, y sus ideas sobre el arte, por la otra?” (p. 232).

En “La modernidad de los modernizadores”, Ricardo Pozas Horcasitas enfoca la figura de Paz como el intelectual, comprometido para centrar la opinión pública sobre debates políticos por el cambio, “de asumir el riesgo político de opinar sobre lo incierto, sobre el presente y sus resultados posibles”. (p. 239). El reclamo por una “racionalidad argumentativa, cautiva en el horizonte de la historia”, es el rasgo característico de su personalidad, una parte sustancial del compromiso “con lo que se cree, por lo que se sabe”.

Pozas Horcasitas subraya la dimensión del ensayo político del poeta, como experiencia de conocimiento; a través del uso de recursos poéticos “cuyo efecto anímico está en la emoción que busca construir la armonía textual, a través del conflicto que produce el despliegue de los argumentos racionales, sobre la conducta inmediata y causal de las acciones políticas”. (p. 241).

El ensayista reconstruye el ambiente político-social de México en los últimos años de vida de Paz, busca en sus ensayos —reunidos en “Pequeña crónica de grandes días”— la perspectiva de una nueva mirada y formas de interpretar los hechos, mediante una “pasión política independiente”, crítica y libre de emitir juicios.

Ricardo Pozas aclara que para el escritor mexicano el único camino para democratizar al país es la “modernidad democrática”, cuya búsqueda se ha convertido en una constante y un destino para Paz. Lo afirma el ensayista: “Esta búsqueda fue uno de los objetivos que dio sentido e identidad a su acción pública y fue uno de los ejes analíticos con el que explicó y dio sustento a sus posturas políticas, concepción teórica y principio de acción que atravesaron su carrera intelectual”. (p. 246).

Detalladamente, el investigador se detiene en explicar, cómo este concepto de modernidad se relaciona con el entorno político y cultural de México y, cómo Paz argumenta la necesidad de la modernización como causa de efectos sociales e históricos para el pueblo mexicano.

El ensayo finaliza con la reflexión del papel del ciudadano e intelectual, que ha sido Paz y a quien le ha tocado vivir en el umbral entre dos épocas: lo que terminaba y lo que se iniciaba —un nuevo proceso de democratización—, para eso y durante toda su vida ha mantenido una posición firme: “la voluntad de ser él mismo”.

“Sílabas enamoradas”: una propuesta poética para examinar temas políticos. Jesús Silva-Herzog Márquez hace un enlace entre la poesía de Paz y la política, donde las palabras del poeta “rasgan pero también enlazan”, para acercarnos al concepto de libertad. El interés por la política viene por la convicción que “la defensa de la poesía es inseparable de la defensa de la libertad”. (p. 303).

La libertad —sostiene nuestro autor— es impracticable sin el diálogo: conversación trazada por “el anhelo de trascender la contradicción”, lo que Paz intenta en su poesía y en sus ensayos, afirmando que “no es esto o lo otro sino esto *con* lo otro”: una conciliación de los contrarios, un acercamiento al conocimiento.

“Escribir es buscar”, afirma Jesús Silva-Herzog, indagar aquello que está oculto en la profundidad del ser, “el ser de lo más humano: la palabra”. Dudar de las palabras o confiar en ellas, decía Paz, es la pasión del lenguaje, que no es otra cosa que anhelo a conocer, vértigo de la imaginación.

“Pero ¿qué es la libertad para Octavio Paz?”, se pregunta el autor y no encuentra una sola definición en sus ensayos o poesía. En este son, reflexiona el investigador, definir la libertad es “esclavizarla”, porque “la libertad se inventa al ejercerse”, “es la proeza de la imaginación”.

El concepto de libertad en Paz está estrechamente relacionado con la democracia liberal, nos dice el autor: “Ama en ella la civilidad de su convivencia, su generosidad, la presencia de la crítica. Pero sabe también que en las formas democráticas no están las respuestas a los acertijos medulares de nuestra existencia”. (p. 306). La democracia es viable únicamente en una sociedad de hombres libres de pensar, de decidir las formas de ser y estar en este mundo, es posible sólo cuando todas las preguntas y críticas puedan ser lanzadas sin temor a persecuciones.

Podemos decir que la búsqueda de la democracia en Paz está vinculada con la preocupación por el lenguaje y por la historia. Más que nunca, en el crepúsculo de su vida, el escritor retrata la historia del fin del siglo XX como “un sinsentido, una locura, un vacío”.

“En la crítica de la historia se despliegan las posibilidades de la libertad” (p. 320), concluye Jesús Silva-Herzog, con este poder visionario Paz pudo intuir los acontecimientos del siglo entrante y predecir la historia: una historia “que está pidiendo ser hecha”.

Octavio Paz: entre poética y política alcanza la inquietante abundancia de un conocimiento amplio y consecutivo, que nos hace girar la mirada para adentrarnos al mundo paciano con una visión crítica y suficientes herramientas para nuestra propia interpretación de las dimensiones de la poesía y la política de nuestro tiempo.

Digamos, que no es este un libro predestinado para los especialistas y los críticos. Sin dejar de ser un estudio competente, logra captar el interés del lector, poco familiarizado con temas tan específicos, como lo son la poesía y la política.

Reflexionar sobre asuntos tan remotos y tan adyacentes nos lleva, más que dar respuestas o definiciones que cierren preguntas, a buscar diferentes modelos que permiten ascender los escalones que superan la razón pura y la pasión, asimismo, conseguir aunar ambos campos del saber, como una forma más de abarcar el mundo, lo cual, finalmente, pretende y logra este libro.

Notas

¹ Los números entre paréntesis indican el número de página del libro que comentamos. Los datos de las citas tomadas de otros autores y sus respectivas obras, serán señaladas en pie de página.

² Paz, O., "El arco y la lira", en *La casa de la presencia*, México, FCE, 1995, t. 1, p. 188.

³ Paz, O., *Puertas al campo*, México, UNAM, 1966, p. 74.

Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, IIF-UNAM, 2010, 178 pp.

POR GABRIEL VARGAS LOZANO
Departamento de Filosofía de la UAM-I

Agradezco y considero un honor, la invitación que me ha hecho Mario Teodoro Ramírez para comentar su más reciente libro, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro* publicado este año por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Mi intervención tendrá tres partes: la primera se llamaría la *laudatio*; la segunda, *disputatio*; y la tercera, *commentor* (*meditación*)

Laudatio

Nos encontramos frente a un libro que constituye una reflexión sobre uno de los filósofos más importantes de México. Cuando digo esto, me estoy refiriendo a un pensador que ha contribuido, con sus reflexiones a esclarecer algunas de las problemáticas centrales del devenir de nuestra historia. En efecto, siempre me ha parecido que la escisión que se ha presentado en nuestro país entre particularistas y universalistas (para decirlo de algún modo) es una anomalía con respecto a lo que han hecho los filósofos clásicos. En efecto, ni Platón, ni Aristóteles, ni Kant, ni Hegel escinden lo universal de lo particular. Lo que ocurre es que conciben esa relación de manera distinta. El caso de la reflexión filosófica de Luis Villoro es, desde mi punto de vista, el de un filósofo clásico que se ha encontrado profundamente preocupado por los problemas de nuestro país y que, a pesar de los cambios que ha realizado, en sus fundamentos paradigmáticos, a lo largo de su evolución, no por ello, ha dejado por ello de contribuir, en forma sensible, al

conocimiento de situaciones propias de nuestro país sin dejar de trascender sus marcos. Lo anterior se muestra en sus estudios sobre las diversas interpretaciones de la cultura indígena; sobre el proceso ideológico de la Independencia; sobre México y lo mexicano; sobre el poder y el valor, la democracia, la justicia y el multiculturalismo, que involucran a marcos teóricos como el historicista, existencialista, fenomenológico o analítico, nunca asumidos en forma acrítica. Pero volvamos al libro de Mario Teodoro. Se trata, para decirlo de una buena vez, de un análisis riguroso; fiel a las tesis del autor estudiado y muy cuidadoso. Mario Teodoro sigue un hilo conductor que guiaría el pensamiento del filósofo a través de su evolución: «la otredad»; la razón del otro. Este otro es, el «otro yo»; el «otro humano»; el «otro absoluto»; la alteridad sociopolítica». Y aunque todas estas temáticas están en el pensamiento de Villoro, hay una que domina: «el otro indígena y su cultura». Los pueblos indígenas y sus culturas que han sido sometidos a 500 años de opresión y marginación y que, sin embargo, han constituido un milagro de resistencia. En relación con esta temática, los inicios de investigación del filósofo son recuperados, después de un largo periplo que ha sido toda una aventura del pensamiento, en el período actual, a través de diversas reflexiones sobre la democracia, la justicia y el multiculturalismo. En este sentido, Mario Teodoro dice que no hay que perderse en los árboles ya que Luis Villoro —y en esto coincido con él— ha tenido siempre presente la pregunta sobre qué es nuestro país y cómo lograr que salga de un drama en que lo han sumido los malos gobernantes. En su investigación, Mario Teodoro analiza seis grandes temas: la dialéctica filosófica del desarrollo del pensamiento del autor; una filosofía de la otredad; México en el alma de Luis Villoro; *frónesis* intercultural; la autenticidad; la comunidad imposible y una entrevista con el autor. Es evidente que todos estos temas no pueden ser abarcados en un comentario debido a la riqueza de la reflexión.

Disputatio

Es por ello que en lugar de glosar en lo que estoy de acuerdo creo que sería más útil plantear algunos problemas sobre el tema de la evolución del pensamiento de Villoro.

Así, le plantearía al autor del libro un problema general: si no sería necesario complementar su reflexión con otro enfoque que implicara situar su pensamien-

to en el debate con las otras concepciones filosóficas que están presentes en el México de la segunda mitad del Siglo XX.

Como se sabe, el inicio de Villoro en la filosofía mexicana parte del grupo Hiperión que buscó reflexionar sobre México y lo mexicano. Allí se puede detectar una polémica con otras concepciones filosóficas como el neokantismo y neotomismo al tiempo que se puede distinguir ya la posición de Villoro con respecto a sus otros compañeros de grupo, como lo hace notar Guillermo Hurtado en el prólogo a su *Antología del Hiperión*. Pero, en un momento dado, Villoro se da cuenta de que esta reflexión sobre la realidad social e histórica, desembocaba en un camino sin salida cuya última expresión la constituyeron *El ser del mexicano* de Uranga y *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Fue por ello que, a principios de los sesenta, Villoro considera que había que buscar otra vía y en su paso por la fenomenología desemboca en la filosofía analítica en 1967. Aquí se combinan, según entiendo, varias problemáticas: una primera es la evidente ruptura con la tradición filosófica que había dominado hasta ese momento pero en especial con la concepción historicista de Zea. Villoro considera que la concepción historicista de Zea diluye la filosofía en el análisis histórico y no da cuenta de la importancia y necesidad de una reflexión basada en la ciencia y la técnica. Más tarde, en un artículo en el que realiza una proyección sobre lo que podría ser la filosofía mexicana en los años ochenta, escrito en los setenta, nos dice que es necesario que diversas corrientes del pensamiento acompañen una tendencia que se observaba en la sociedad mexicana de aquel momento: la de un crecimiento industrial que convertiría a nuestro país en una potencia media. Esa tendencia era real pero nadie contaba con la forma ineficiente y corrupta con que la burocracia llevaría al país a la bancarrota. Frente al historicismo de sus antecesores, Villoro propone que se cultive una filosofía más rigurosa basada en la lógica y el análisis del lenguaje. A mi juicio, la irrupción de la filosofía analítica alentada por Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y el propio Villoro, fue positiva (y así lo he escrito en mi libro *Esbozo histórico de la filosofía en México Siglo XX y otros ensayos*) porque implicaba el desarrollo de una vía modernizadora y renovadora, sin embargo, la forma en que se presenta no es una *aufhebung* sino una ruptura sin concesiones. En el primer editorial de la Revista *Crítica* consideran que se requiere hacer a un lado a los padres fundadores (Caso y Vasconcelos) así como un historicismo «falto de profesionalismo». Mario Teodoro aborda ese deslinde con Zea en forma tangencial. En mi análisis sobre el asunto considero que tenía razón Villoro en la falta de rigor sobre ciertos conceptos como el de ideología; la ausencia de

la dimensión científica y la confusión entre filosofía y análisis histórico, sin embargo creo que tenía que hacerse y debe hacerse una evaluación más amplia y crítica de la concepción de Zea. Tal vez ahora que ha surgido una corriente renovadora de los estudios filosóficos del pensamiento mexicano integrada por Guillermo Hurtado, Mauricio Beuchot, Carmen Rovira, Mario Teodoro Ramírez, Jaime Vieyra, Ambrosio Velasco, Antonio Zirión, Marco Arturo Toscano y yo mismo, entre otros que se me escapen, se podrá hacer una reflexión conjunta del desarrollo de la filosofía mexicana durante el siglo pasado y así situar la obra de nuestro filósofo.

Otro problema que le interesa precisar a Villoro es el de la ideología. Aquí hay una evolución de su pensamiento desde sus primeros libros hasta el titulado *El concepto de ideología y otros ensayos* de 1985. Creo que es necesario registrar la larga polémica que tiene con Sánchez Vázquez y que dura 14 años. Seguramente algo quedó en ambos, de sus argumentos y contra-argumentos. He analizado esta polémica a fondo y he recopilado los textos en espera de un posible editor. Desde mi punto de vista, la polémica entre los dos filósofos es ejemplar por el respeto mutuo que guardan aunque mantengan sus posiciones en lo esencial. Los problemas a discusión son: definición del concepto de ideología; relación entre la ideología y la ciencia, y de la ideología con la filosofía.

Pero, como sabemos, Villoro no se queda en la estación analítica y avanza en su búsqueda proponiendo, en sus últimos libros una posible solución a los problemas de México: la democracia radical; la concepción crítica de la justicia y el multiculturalismo; pero agregaría también, la fundamentación de la estrategia de la «no violencia» que implica una resistencia profunda desde el mundo de la eticidad, que me recuerda mucho a Hegel. En la larga polémica entre una concepción orgánica de la sociedad que procede de Aristóteles y una concepción iusnaturalista que tiene su origen en Puffendorf, Grocio y Locke, a mi juicio, Villoro recupera la primera. Los cambios impulsados por el liberalismo han derivado en una deformación de la democracia cuando de lo que se trata es una profunda modificación de las costumbres, ideas y creencias del mundo de la eticidad.

Sánchez Vázquez ha dicho parafraseando a Ortega que «La crítica es la cortesía del filósofo». No podemos quedarnos en la *laudatio* porque renunciaríamos a pensar por nosotros mismos. Mario Teodoro afirma varias cuestiones que sería necesario aclarar: un, «acercamiento de Luis Villoro y Enrique Dussel más de lo que se imagina». Yo creo que, si bien es cierto que hay ciertas temáticas paralelas

(y el tema del otro, a partir de Levinas, es uno de ellos), se trata de dos concepciones completamente diferentes que parten de supuestos distintos pero, esto nos lo tendría que aclarar el autor del libro.

Hay también otra problemática que se requiere abordar y es la relación de Villoro con el marxismo. A mi juicio, Villoro es influido por ciertas ideas procedentes de Marx en forma explícita, como el condicionamiento social de las ideas y el concepto de ideología en *La Ideología alemana*, pero también somete a Marx y al marxismo, a fuertes críticas. El tema de la relación entre filosofía y marxismo en México no ha sido estudiado. Yo estoy preparando una antología de textos que implican no sólo a los marxistas sino a la forma en que el marxismo ha influido, positiva o negativamente, en algunos autores. A mi juicio, algunos autores como Caso, haciendo la crítica al marxismo oficial soviético que fue una clara deformación del pensamiento de Marx, pretenden impugnar a Marx. Por tanto, creo que es necesario evaluar en forma adecuada al pensamiento de Eli de Gortari que se encontró dentro de la influencia del materialismo dialéctico pero también de Sánchez Vázquez, González Rojo, Carlos Pereyra; Bolívar Echeverría, que constituyen una impugnación de este y realizan propuestas creativas.

Tendría otra diferencia de matiz sobre las concepciones del lugar de Caso y Vasconcelos en torno a su papel en las postrimerías del porfirato. A mi juicio, Caso y Vasconcelos, para decirlo en una palabra (aunque lo he tratado de fundamentar en dos trabajos recientes) no cumplieron, como filósofos, el papel que les demandaba la historia cuando integraban el *Ateneo de la Juventud*. Como dijo Alfonso Reyes, mientras las Revoluciones francesa y Rusa tuvieron filósofos, la Mexicana careció de ellos.

Commentator

He querido poner de manifiesto algunos temas que me parecen que deberían ser desarrollados más, pero solo he tocado unas cuantas tesis planteadas por Mario Teodoro en su libro.

Vale la pena comentar la entrevista final que hace Mario Teodoro a Luis Villoro sobre «Las tareas filosóficas del presente».

Lo primero que dice Villoro es que la crítica que han hecho varias concepciones filosóficas a la forma metafísica de la propia filosofía, ha implicado la «re-

nuncia de lo que había sido una de sus misiones desde su nacimiento en Grecia: la de dar orientación a la vida y proporcionar una ventana hacia una sabiduría».

Y agrega que uno de los retos de la filosofía en el siglo XXI es la reflexión sobre los valores. A mi juicio, esta es una problemática central de nuestro tiempo: la crisis de los valores y el imperio de los desvalores. Una serie de concepciones heredadas ha entrado en crisis y se requiere una nueva condición social e histórica y una nueva concepción filosófica para darle un nuevo sentido. Es por ello que Villoro se ha dado a la tarea de definir los retos de la sociedad por venir. La filosofía debe prefigurar el cambio histórico.

En nuestro país se requiere que la filosofía cumpla ese papel de ofrecer un sentido en medio de una profunda crisis. Uno de ellos es la democracia pero no la democracia liberal, como dice Villoro, sino una democracia participativa. Villoro dice «la democracia participativa es un sistema de convivencia social que facilita esta creatividad y esta crítica, que son esenciales al desarrollo filosófico». (p.158)

Ante la pregunta de ¿cómo ve la situación de la cultura mexicana actual? Villoro responde que se encuentra en un momento de perplejidad e interrogación sobre sí misma. Aquí la filosofía nuevamente tiene mucho que decir y hacer.

Yo estoy de acuerdo con todas estas tesis aunque agregaría que existen fuertes tendencias en la sociedad que buscan eliminar un pensamiento crítico y reflexivo como lo es la filosofía. Que no se llegue a este extremo, dependerá de los propios filósofos y de la forma creativa con que ejerzan su pensamiento.

Finalmente, quiero decir que, sin ninguna duda para mí y habiendo realizado, en diversos momentos, análisis críticos de algunos de los planteamientos de Luis Villoro, se trata de un pensador que ha sabido ofrecer respuestas válidas y razonadas a los problemas de nuestro tiempo. Lo que ha hecho Mario Teodoro Ramírez con este libro es una inmersión profunda que nos ha permitido descubrir una dimensión muy rica de su filosofía.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XII, No. 23, ENERO 2011

Resúmenes - *Abstracts*

LUIS VILLORO TORANZO

La realidad tranfigurada

La novela *El Quijote* habla de una realidad ilusoria, como la de los sueños, creada por la imaginación. Todo se transforma, todo tiene otra traza. Es una ilusión imaginaria. Todo es otro de lo que parece. Aunque todo es real, es una realidad tranfigurada. Es la misma pero imaginaria. Se abre entonces a: existe, sin duda, una realidad empírica, la de todos los días, pero frente a ella se abre otra realidad que presenta una figura distinta: es *una realidad tranfigurada*.

The transfigured reality

The novel *Don Quixote* speaks of a reality illusory as the dreams, created by the imagination. Everything is transformed, everything has another trace. This is an imaginary illusion. Everything is other than it seems. Although everything is real, this is transfigured reality. It is the same but imaginary. Then opens to a: exists, without a doubt, an empirical reality of every day, but front this opens another reality that presents a different figure: is a transfigured reality. It is the same but imaginary. Then opens to a: exists, without a doubt, an empirical reality of every day, but front this opens another reality that presents a different figure: is a transfigured reality.

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Un comentario a *La realidad transfigurada* de Luis Villoro

En el artículo que abre este número de *Devenires*, el maestro Luis Villoro aborda un importante aspecto de la novela de Miguel de Cervantes: la relación entre la realidad y la creación poética. Espero no falsear su idea central si la condenso de esta forma: la realidad imaginada por la novela —o la poesía— es una realidad transfigurada que se manifiesta por medio de la emoción y la ilusión y que, señalando que lo que se da en llamar la realidad es un engaño, la vence superándola y creando una realidad superior imaginada.

Sugiero que algunas razones por la que don Quijote es un hacedor de nuevas realidades, a partir de la realidad que consigue transfigurar, se fundamentan en el libro, la lectura y el nuevo género literario que anuncia. *El Quijote* es un libro hecho de multitud de libros y un libro en el que la referencia a los libros es constante.

Y no hay libros sin lectores, por lo que cabe resaltar el hecho de que las diferencias sociales no implicaban además una diferencia cultural; las élites culturales prestaban atención a la rica literatura oral y los analfabetos no quedaron excluidos de conocer las obras literarias más populares de la época por la lectura en voz alta que de ellas se hacía.

A commentary about *The transfigured reality* of Luis Villoro

In the article that opens this issue of *becomings*, master Luis Villoro addresses an important aspect of the novel by Miguel de Cervantes: the relationship between reality and poetic creation. I hope not to distort its central idea if I condense thus: the reality imagined by the novel —or poetry— is a transfigured reality manifests itself by the excitement and enthusiasm that pointing out what it is called reality is a delusion, beat beating this and creating a higher reality imagined.

I suggest that some of the reasons why don Quixote is a maker of new realities from the reality that manages transfigurar, based on book,

Reading and the new literary genre Announces. Don Quixote is a multitude of books and a book in which the reference to the books is constant.

And there are no books without readers, is worth mentioning the fact that social differences no implied a different culture; cultural elites paid attention to the rich oral literature and illiterates were not excluded know most popular literary works of the time by reading out loud made of them.

VÍCTOR MANUEL PINEDA

Ironía y Geometría. Spinoza y los Románticos

Repudiado a todo trance en la parroquia, objeto de cualquier clase de reproches de filósofos profesionales, de teólogos devotos, aficionados a la calumnia y de magistrados de la censura, los románticos alemanes fueron los gestores del súbito descubrimiento de una filosofía acechada por el olvido y la injuria. Entre Colerus y los románticos, abundan los detractores: Leibniz, Fénelon, Boulainvillier, Bossuet y otros menos conocidos, dilatan una nómina de antagonistas jurados del filósofo.

Irony and geometry. Spinoza and the Romantics

Repudiated by all means in the parish, subject to any kind of accusations of professional philosophers's, of theologians devout, fans of the calumny, and of magistrates of the censorship, the German Romantics were the managers of the sudden discovery of a philosophy haunted by oblivion and insult. Between Colerus and romantics, there are many detractors: Leibniz, Fénelon, Boulainvillier, Bossuet and others than expands list of the philosopher's antagonists.

EMILIANO MENDOZA SOLÍS

La poética de la historia del primer romanticismo alemán

Este ensayo analiza los fundamentos de la poética de esa constelación de pensadores, comúnmente clasificados en la historia del pensamiento y de la literatura, dentro del denominado *Frühromantik* o primer romanticismo alemán. Se trata de analizar el proceso poético-productivo articulado al interior de las poéticas del primer romanticismo; poéticas cuyo carácter teórico o especulativo nos remite, desde el principio, a la búsqueda de los límites de un *fundamento* implantado a partir del descubrimiento moderno de un saber reflexivo.

En todos los casos, el principio adoptado por los pensadores del primer romanticismo, de Friedrich von Hardenberg a Friedrich Hölderlin, de Friedrich Schlegel a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, pasa por el reconocimiento de la autonomía del sujeto como punto de partida para la edificación de toda teoría. Se puede comprender por qué uno de los rasgos definitorios de las poéticas románticas consiste en su filiación a la filosofía del arte o estética, lo cual implica el reconocimiento de un ámbito autónomo de sus objetos de estudio legitimado a partir de la actividad crítica, sin perder de vista tanto el contexto histórico como sus efectos en la totalidad del pensamiento.

The poetics of the history of the first German romanticism

This essay examines the fundamentals of the poetics of the constellation of thinkers, commonly classified in the history of thought and literature within the so-called *Frühromantik* or first German romanticism. It's analyzing the poetical-productive process articulated within the poetry of the first romanticism; poetic whose theoretical or speculative nature takes us back, from the outset, to search for the limits of a foundation in place of the modern discovery of a reflexive knowledge.

In all cases, the principle adopted by the thinkers of the first romanticism of Friedrich von Hardenberg at Friedrich Hölderlin, Friedrich Schlegel Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, passes through the recognition

of autonomy of the subject as starting point for the building of any theory. We can understand why one of the defining features of romantic poetry consists of its affiliation with the philosophy of art or aesthetics, which implies the recognition of an autonomous area of their objects of study legitimized from critical, activity without losing sight of both the historical context as its effects throughout the thought.

OLIVER KOZLAREK

Octavio Paz: en el laberinto de experiencias (post-) coloniales

El artículo es parte de una investigación más amplia en la que se buscan los nexos entre la obra ensayística de Octavio Paz y los debates actuales en las ciencias sociales y la filosofía. La obra del poeta y ensayista mexicano Octavio Paz y, de manera particular, su libro *El laberinto de la soledad*, tiene como hilo conductor un genuino interés sociológico.

En este trabajo quiero argumentar que Paz fue también un pensador postcolonial y que hay un nexo entre su interés sociológico y su crítica poscolonial. Sin embargo, si bien es posible hallar en la obra de Paz una suerte de crítica postcolonial de la modernidad, es necesario mostrar cuán diferente es ésta frente a muchas otras que definen el debate actual sobre el postcolonialismo y los diversos acercamientos críticos a este fenómeno.

La crítica de la modernidad postcolonial que ofreció Paz se interesa menos por «deconstruir» el eurocentrismo y las relaciones de poder geopolíticas, que rigen las maneras en que se produce el conocimiento relacionado a nuestra modernidad global, y mucho más por tratar de elaborar una sofisticada reconstrucción de la historia colonial y postcolonial de México.

Octavio Paz: in the labyrinth of (post-) colonial experiences

This article is part of a larger research in which I am searching for possibilities to relate the Octavio Paz's work to contemporary debates in

the social sciences and in philosophy. Paz's work and, in particular, his book *The labyrinth of solitude*, has as its guide a genuine sociological interest.

In this article I am arguing that Paz was also a post-colonial thinker, so there is a link between their sociological interest and his critique of this period. Though it is possible to find a sort of critical postcolonial modernity in the Paz's work, we need to show how different this is compared to many others that define the present-day debate about the postcolonialism and the diverse critical approaches to this phenomenon.

Critique of post-colonial modernity than Paz offered it takes care less about «deconstruct» Eurocentrism and power relations geopolitics, which conduct the ways that produces knowledge related to our global modernity, and much more by try to develop a sophisticated reconstruction of Mexico's history colonial and post-colonial, to show the intertwining local and the global but without omitting the differences. Paz remembers that the modernity not only is a common frame in which a human being is constrained to be, but it constitutes an opportunity to discover what is what all the human beings share in spite of their differences.

TED TOADVINE

“Parentesco extraño”: Merleau-Ponty sobre la relación humano-animal

Reaccionando a Henri Bergson y Max Scheler, la descripción que hace Maurice Merleau-Ponty del «orden vital» de animales no humanos en *La estructura del comportamiento* establece una continuidad ontológica entre animales humanos y no humanos, si bien también trata el orden humano y vital como de tipo diferente debido a sus estructuras jerárquicamente dispuestas.

En el último trabajo de Merleau-Ponty, sin embargo, el 'Umwelt' del animal no humano es una guía clave al carácter constitutivamente fenomenal del Ser. Sobre esta base, Merleau-Ponty sostiene que hay un

«entrelazamiento» del humano y el animal comparable con el concepto de «devenir-animal» de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

“Strange kinship”: Merleau-Ponty about the relation’s of the human and the animal

Reacting to Henri Bergson and Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty’s description of the «vital order» of nonhuman animal life in *The Structure of Behavior* establishes an ontological continuity between humans and nonhuman animals, yet it also treats the human and vital orders as different in kind due to their hierarchically arranged structures.

In Merleau-Ponty’s later work, however, the ‘Umwelt’ of the nonhuman animal is a guiding clue to the constitutively phenomenal character of Being. On this basis, Merleau-Ponty affirms a nonhierarchical «intertwining» of the human and animal comparable to Gilles Deleuze and Félix Guattari’s concept of «becoming-animal.»

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein: reflexiones fenomenológicas sobre el tiempo

El objetivo de texto es demostrar la influencia que las tesis sobre el tiempo de Hedwig Conrad-Martius tuvieron en el desarrollo de las ideas de Stein sobre el mismo tema en *Ser finito y ser eterno*, rastreando las huellas del movimiento fenomenológico temprano en ambas filósofas, a partir de sus intereses por la ontología y el realismo. Reconstruimos las tesis de Conrad-Martius desde la obra de Stein, y nos adentramos en el tema de las relaciones entre el yo y Dios desde el flujo de conciencia en Edith Stein. Esta reconstrucción de las ideas de Conrad-Martius abre una línea de investigación sobre el tiempo y el ser.

Hedwig Conrad-Martius and Edith Stein: reflections

phenomenological about the time

The aim of text is demonstrated the influence that Hedwig Conrad-Martius's theses about the time had in the development of Stein's ideas on the same team in *Being finite and Being eternal*, searching the fingerprints of the movement phenomenological early in both philosophers, of his interests for the ontology and the realism. We reconstruct the Conrad-Martius' theses from Stein's work, and enter the matter of the relations between the ego and God. This reconstruction of Conrad-Martius' ideas opens a line of investigation about the time and the being.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Gegebenheit y *Donation*: dos modos de la dación fenomenológica. La crítica de Marion a Husserl. Coincidencias y divergencias.

El autor analiza el concepto del filósofo Jean-Luc Marion sobre la *Gegebenheit* (dación) de la fenomenología husserliana, a partir del cual desarrollará su ulterior categoría de *donation* (donación). Para ello, Marion radicaliza la noción husserliana de que los fenómenos aparecen como «dados» hasta llegar a captarlos como «donados». La donación será fundamental en el *corpus* filosófico de Marion, quien pretende mostrar así su separación con Husserl.

Sin embargo, el autor considera que a pesar de la distancia pretendida por Marion, su crítica a Husserl no conduce a la proyectada separación, pues existen coincidencias entre ambos autores respecto al problema de la dación.

Gegebenheit y *Donation*: two modes of phenomenological dation. Marion's critique of Husserl. Agreements and disagreements.

The author analyzes the concept of the philosopher Jean-Luc Marion on the *Gegebenheit* (dation) of the Husser's phenomenology, from which his subsequent category will develop of donation. For it, Marion toughens the notion husserliana of that the phenomena appear as «dations» up to they are conceiving as «donations». The donation will be fundamental in

the philosophical corpus of Marion, who tries to demonstration that his separation with Husserl.

Nevertheless, the author considers that in spite of the distance claimed by Marion, his critique to Husserl not conducing to the projected separation, since coincidences exist between both authors with regard to the problem of the dation.

NICOLA REALI

Jean-Luc Marion entre filosofía y teología

En teología se ha tratado de entender cómo y en qué medida el pensamiento del filósofo francés Jean-Luc Marion puede enriquecer la inteligencia crítica del misterio de la revelación cristiana. O bien, de lo contrario, si sería necesario tomar distancias de él, declarando que no respeta algunos parámetros metodológicos considerados «indispensables» para el trabajo teológico.

Más allá de las polémicas entre filósofos, el autor piensa que debe darse una respuesta positiva, a la interrogante respecto de las posibilidades abiertas al pensamiento teológico por parte de la fenomenología de Marion. En efecto, la fenomenología de la donación de Marion concede mucho a la teología; por lo tanto, puede y debe ser realizada la tarea de entender lo que el pensamiento de Marion ofrece.

Jean-Luc Marion between philosophy and theology

In the theology has been a question of how and in what measure the thought of the French philosopher Jean-Luc Marion can enrich the critical intelligence of the Christian revelation's mystery. Or, otherwise, if it would be necessary to take distances of him, declaring that he does not respect any methodological considered "indispensable" parameters for the theological work.

Beyond the polemics between philosophers, the author thinks that it must give a positive response, to question of the possibilities opened

from the theological thought on the part of the Marion's phenomenology. In effect, the phenomenology of Marion's donation grants very much to the theology; therefore, the task of understanding about the Marion's thought offers, can and must be it realized.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XII, NO. 23, ENERO 2011

COLABORADORES

LUIS VILLORO TORANZO

Es Profesor Emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Colegio Nacional de México. De sus obras relacionadas con México destacan: *Los grandes momentos del Indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950; *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1953; *En México entre libros, Pensadores del siglo XX*, México, FCE, 1995; *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998; *De la libertad a la comunidad*, México, Ariel-ITESM, 2001; *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia, 1978, y doctor por la Universidad del País Vasco, *Visión ética, jurídica y religiosa del indio en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda*, San Sebastián, 1998. En agosto de 1999, se incorporó a la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, en virtud del Programa «Incorporación de doctores españoles a Universidades Mexicanas», en ella imparte clases en la Maestría de Filosofía de la Cultura y en la Licenciatura. Entre sus publicaciones cabe destacar: «La Conquista ecológica: el maíz ante el trigo», en VVAA, *Alimentación y gastronomía: cinco siglos de intercambios entre Europa y América*, Pamplona, New Book Ediciones, 1998; «Dilemas en biotecnología. Derecho a nacer, derecho a morir, derecho a decidir», en Rosario Herrera Guido (coordinadora), *Hacia una nueva ética*, México, Si-

glo XXI, 2006; «Viajar a Oriente: los franciscanos en la corte del gran Kan y Cristóbal Colón en las cercanías de Cipango», en *Relaciones*, número 108, vol. XXVII, otoño de 2006.. Asimismo, publicó el libro: *La cuestión del indio. Bartolomé de Las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La Polémica de Valladolid de 1550* prólogo de Mauricio Beuchot, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2001.

VÍCTOR MANUEL PINEDA

Profesor investigador en la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

EMILIANO MENDOZA SOLÍS

Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid en la especialidad de Estética y Teoría de las Artes. Durante el semestre de verano de 2008, realizó una estancia de investigación en Friburgo (Alemania). Actualmente elabora la tesis doctoral «La estética del poema en Walter Benjamin. Teoría y crítica de la obra de arte literaria» en el programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido becario del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y del Programa para Estudios en el Extranjero del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Actualmente imparte diversas asignaturas del área de Estética en la Facultad de Filosofía «Dr. Samuel Ramos» y en la Escuela Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

OLIVER KOZLAREK

Doctor en filosofía por la Universidad Libre de Berlín y doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana en la Ciudad de México. Es profesor e investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en

Morelia, México. Ha sido investigador y profesor invitado en la *New School for Social Research*, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Tecnológica en Chemnitz, la Universidad de Stanford y el *Institute for Advanced Study in the Humanities (Kulturwissenschaftliches Institut)*, en Essen, Alemania y recientemente en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. Sus publicaciones recientes incluyen los libros: *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos (2007). *Entre Cosmopolitismo y «conciencia del mundo»*, México: Siglo XXI (2007). *Humanismo en la época de la globalización: Desafíos y horizontes*, Buenos Aires: Biblos (2009) (con Jörn Rüsen). *Octavio Paz: Humanism and Critique*, Bielefeld: Transcript (2009). *Moderne als Weltbewusstsein* (Modernidad como conciencia del mundo. Ideas para una teoría social humanista en la modernidad global), Bielefeld: Transcript (por aparecer en 2011).

TED TOADVINE

Profesor Asociado de Filosofía y Estudios Ambientales en la Universidad de Oregon (EEUU), donde tiene la cátedra Robert F. y Evelyn Nelson Wulf en Humanidades y ha sido Académico Residente en el Centro de Derecho y Política. Sus intereses incluyen fenomenología, post-estructuralismo y filosofía de la naturaleza. Es autor de *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature* (Northwestern, 2009) y editor o traductor de seis libros, incluyendo *The Merleau-Ponty Reader* (Northwestern, 2007), y *Nature's Edge: Boundary Explorations in Ecological Theory and Practice* (SUNY, 2007). Toadvine dirige la Serie Pensamiento Continental en la editorial de la Universidad de Ohio, es editor encargado de la revista *Environmental Philosophy*, y es uno de los directores del Centro para la Investigación Avanzada en Fenomenología, Inc. (Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc.).

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

Licenciado en filosofía por la Universidad Veracruzana (2008). Actualmente cursa la maestría en Filosofía en la misma casa de estudios y es becario de CONACYT dentro del padrón de excelencia en estudios de posgrado. Ha publicado en las revistas *Contrapunto* y *La Ciencia y el Hombre*. Autor de la obra *La fugacidad del ser en la filosofía de Edith Stein*, próxima a publicarse en la Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

(México, DF. 1967) Licenciado y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la UMSNH, Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Profesor-Investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la UMSNH, donde se desempeñó como Jefe de la División de Estudios de Postgrado (2004-2007) y actualmente es Director. Es miembro ordinario de la sección mexicana del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), del CONACYT. Ha sido «visiting professor» en la Universidad de Kentucky en Lexington (2001), profesor visitante en la U. Católica de Santa Fe, Argentina, profesor visitante en las Universidades de Nápoles y Calabria, Italia y «visitor-fellow researcher» en los Archivos Husserl del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica (2005). Realizó una estancia de investigación en los Archivos Patočka del Centro de Estudios Teoréticos de la Academia de Ciencias de la República Checa en Praga (2006) y fue Becario de la Scuola di Alta Formazione Filosofica del Istituto «Luigi Pareyson» de Turín, Italia.

Ha participado como ponente y conferencista en varios foros nacionales (Universidad Michoacana, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma de México, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad Panamericana, Asociación Filosófica de México, CREFAL) e internacionales (Universidad de Kentucky, Pontificia Universidad Lateranense de Roma, Fundación María-Zambrano de Vélez-Málaga y Universidad de Milán). Forma parte del Cuerpo Académico de Historia de la Filosofía

que se encuentra en nivel *En Consolidación* (2007), mismo que tiene las Líneas de Generación y Aplicación del Conocimiento de «Historia de la Filosofía», «Racionalidad y subjetividad» y «Reconstrucción y crítica de la Modernidad». Sus trabajos de investigación privilegian la fenomenología (Husserl, Edith Stein, Patocka), la filosofía de la historia y la filosofía hispanoamericana.

NICOLA REALI

Se formó inicialmente en la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, de Milán. Durante el año 2000, obtuvo el Doctorado en Teología, en la Pontificia Università Lateranense con una tesis sobre la Eucaristía en el pensamiento del filósofo francés Jean-Luc Marion, de quien coordinó la edición italiana de su obra principal *Êtant donné*. Actualmente, Nicola Reali es profesor de antropología teológica y eclesiología en la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, de Florencia. Colabora con el Pontificio Istituto Pastorale «Redemptor Hominis» dell'Università Lateranense.

GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: filos@jupiter.umich.mx CC: publicaciones.filos.umich@gmail.com

2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación para el que la decisión del consejo editorial será inapelable.

3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.

4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.

5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.

6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.

Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.

7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.

8. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

DIPLOMADOS 2011

Diplomado de Filosofía de la Historia, en su sexta promoción, mismo que se impartirá en los meses de septiembre de 2010 a enero de 2011, bajo la coordinación del Dr. Eduardo González Di Pierro (dipierro@umich.mx), dirigido al público en general, los martes de 11:00 a 14:00 horas, en la Facultad de Filosofía..

La idea del tiempo, con el Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo como coordinador, mismo que daría inicio en el mes de agosto 2010 y culminaría en julio de 2011, los días viernes de 10:00 a 14:00 horas, en el Auditorio.

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO IX N° 20
JULIO 2009
ISSN 1665-3319

*De la inmediatez de la alteridad
a la mediatez de la interpretación*
RICARDO GIBU

*Ética, filosofía política y antropología de lo femenino
en el pensamiento de María Zambrano*
JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

*La cuestión poética. Una pregunta central,
algunas respuestas marginales*
EDUARDO PELLEJERO

Arte y utopía en la toma de la palabra
MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ GENIS

La mística en Villoro
EMMANUEL FERREIRA

DOSSIER: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA E HISTORIA CONCEPTUAL II

Sobre la posibilidad de una cuarta idea Kantiana
RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

*Algunas notas sobre la historia, el dolor y el individuo
a partir de Schopenhauer y Nietzsche*
ELENA NÁJERA

Actualidad editorial de la historia conceptual
LORENA RIVERA, MARÍA G. NAVARRO,
JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ FERNÁNDEZ



UNIVERSIDAD MICHUACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO TORANZO"

DE DEVENIRES NIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

AÑO XI N° 21
ENERO 2010
ISSN 1665-3319

*Humanismo en el siglo XXI.
De la hybris moderna a la frónesis posmoderna*
Mario Teodoro Ramírez

*Entre la verdad histórica y la imaginación
(el mal, la amnistía, el derecho y el perdón de reserva)*
María Rosa Palazón Mayoral

La metáfora de las entrañas en María Zambrano
Leonarda Rivera

*El inconsciente y su conciencia: vinculación genitiva
entre dos términos antinómicos*
David Pavón Cuéllar

Brasil. Un desafío multiregional de la ONU
Carolina Tenería Marques Ferreira Araújo

Dossier: Vigencia de la Fenomenología

Fenomenología como filosofía primera
László Tengelyi

*Continuidad del ser trascendental y muerte del otro.
Apuntes para una fenomenología de la muerte
(Edmund Husserl y Emmanuel Lévinas)*
José Guillermo Ferrer Ortega

*Conciencia perceptiva y conciencia onírica.
Descripción fenomenológica*
Ma. Carmen López Sáenz



UNIVERSIDAD MICHUACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO TORANZO"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO XI N° 22
JULIO 2010
ISSN 1665-3319

El concepto de revolución
LUIS VILORO TORANZO

Hipatia: otra hija del Nilo
AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ

El camino crítico previo a la Crítica de la razón pura
LUISA POSADA KUBISSA

El significado político de la natalidad: Arendt y Agustín
Adriano Correia

*La historia como camino a la dignidad. Ensayo sobre la filosofía
de la historia en Ellacuría a 20 años de su asesinato*
Esther Sanginés García

La extrañeza en común
Silvina Rodrigues Lopes

*Metapsicología de la representación: fundamentos del psicoanálisis
freudiano y las ciencias de la mente contemporáneas*
Richard Tbeisen Simanke

*Realismo, surrealismo y celebración: las obras pictóricas de
Alex Colville en la colección de la Galería Nacional de Canadá*
Patrick A. E. Hutchings

*Patrimonio cultural y variables de emotividad:
museos y procesos de identificación de la memoria objetual*
Ñaki Díaz Balerdi



UNIVERSIDAD MICHUACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILORO TORANZO"

Incluir colofón