



Directorios



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Raúl Cárdenas Navarro
Rector

L.E. Pedro Mata Vazquez
Secretario General

Dr. Orépani García Rodríguez
Secretario Académico

M.E. en M.F. Silvia Hernández Capi
Secretaria Administrativa

Dr. Hector Pérez Pintor
*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Juan Carlos Gómez Revuelta
Secretario Auxiliar

Dr. Marco Antonio Landavazo Arias
Coord. de la Investigación Científica

Dr. Rodrigo Gómez Monge
Tesorero

Mtro. Rodrigo Tavera Ochoa
Contralor

Lic. Luis Fernando Rodríguez Vera
Abogado General

Dr. Alejandro Bravo Patiño
Secretario Particular

Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

C.P. Ma. Teresa Ruiz Martínez
Secretaria Administrativa

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

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo
*Coordinador Académico responsable
del Consejo Editorial de Publicaciones*

Lic. Cristina Barragán Hernández
*Coordinación, corrección de estilo
y cuidado de la edición*



Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Eduardo González Di Pierro
Director

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
Coordinador del Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

Consejo Editorial de *Devenires*

Ana Cristina Ramírez Barreto

Eduardo González di Pierro

Federico Marulanda

Adán Pando Moreno

Adriana Sáenz Valadez

Marco Antonio López Ruiz

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián

Directores: Alfonso Villa Sánchez y Víctor Manuel Pineda Santoyo

Coordinación, corrección y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández

Forros, maquetación y responsable de la página en línea:

Olga Libia Santana Ramos

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

Devenires, Año xx, Núm. 39, Enero-Junio 2019, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia Núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16 a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. publicaciones.filos.umich@gmail.com Editor responsable: Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez. Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN: 1665-3319, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres gráficos de Silla vacía Editorial, Miguel Cabrera Núm. 88-A, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 15 de octubre del año 2019 con un tiraje de 300 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XX, NÚM. 39, ENERO-JUNIO 2019

Índice

Artículos

- El inicio centenario del filosofar utópico de Ernst Bloch*
ESTEBAN KROTZ 9
- Arthur Schopenhauer y la primera defensa filosófica de los animales*
VANNYA ISABEL GONZÁLEZ NAMBO 43
- De Ramona a Marichuy. Una travesía a la domesticación de lo político*
ÁNGELES ERAÑA 67
- Una conflictiva presencia: Louis Althusser en Colombia y Venezuela*
JAIME ORTEGA REYNA 93
- De la muerte de Dios al pensamiento abismal del eterno retorno*
CLAUDIA MARLEEN VELÁZQUEZ SÁNCHEZ 129
- Crítica al lugar de la convicción en la sabiduría práctica de Paul Ricoeur*
JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ 147
- De la memoria a la representación:
el problema de la epistemología de la historia en Paul Ricoeur*
ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ 181

El niño en situación: Merleau-Ponty y la concepción dialéctico-fenomenológica del desarrollo infantil
JESICA ESTEFANÍA BUFFONE 221

Miscelánea: Nota/Traducción

Aspectos de la estética empirista
SERGIO ESPINOSA PROA 255

Materialismo y surgimiento ex nihilo
QUENTIN MEILLASSOUX 265

Reseñas

Luciano Nanni, *El silencio de Hermes*, Trad. de Hugo Leyva Sánchez, Morelia: UMSNH, Facultad de Filosofía, Silla vacía Editorial, 2019
HUGO LEYVA SÁNCHEZ 291

Hilda Nely Lucano Ramírez, *A favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo*, México: Universidad de Guadalajara, 2018
FERNANDO LUNA HERNÁNDEZ 297

Enrique Corti, *Oír, entender, argumentar – Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury* (lejos y cerca), Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2016
JOSÉ LUIS GAONA CARRILLO 303

Artículos

EL INICIO CENTENARIO DEL FILOSOFAR UTÓPICO DE ERNST BLOCH

Esteban Krotz
Universidad Autónoma de Yucatán /
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Resumen/*Abstract*

Hace cien años se publicó el primer libro de Ernst Bloch, al cual él mismo calificó de trabajo de juventud marcado por un “romanticismo revolucionario” y de “anticipación” de toda su obra posterior. Este estudio ubica *El espíritu de la utopía* y su “anexo” sobre el líder rebelde Thomas Münzer en el contexto biográfico e intelectual de su autor y en los marcos socioculturales y filosóficos de la época, y examina las principales ideas de este complejo libro todavía no traducido al castellano. Particular atención se da a los aspectos que iniciaban y prefiguraban –y siguen siendo válidos hoy día en este sentido– un pensamiento filosófico descontento con la realidad dominada por la mediocridad y la violencia y en busca a tientas, en su dimensión tanto objetiva como subjetiva, de posibilidades de su transformación.

Palabras clave: Ernst Bloch, *El espíritu de la utopía*, Thomas Münzer, pensamiento utópico.

100 years from the birth of Ernst Bloch’s utopian philosophizing

A hundred years ago Ernst Bloch’s first book was published. He himself considered it early writing, characterized by a “revolutionary romanticism” and marking an “anticipation” of his subsequent work. This study places *Spirit of Utopia* and its “appendix” about the rebellious leader Thomas Münzer in the biographic and intellectual context of its author and in the sociocultural and philosophical framework of its time, and

examines the main ideas of a complex work still not translated into Castilian Spanish. Special attention is given to the aspects which initiated and prefigured –and continue to be valid even today– a philosophical thinking that is dissatisfied with a reality ruled by mediocrity and violence, and that seeks tentatively for avenues for its transformation, in both its objective and subjective dimensions.

Keywords: Ernst Bloch, *Spirit of Utopia*, Thomas Münzer, utopian thinking.

Esteban Krotz

Estudió la licenciatura y el doctorado en Filosofía en Múnich, Alemania, y la maestría en Antropología Social en la Ciudad de México. Es Profesor-Investigador Titular en el Centro de Investigaciones Regionales de la Universidad Autónoma de Yucatán y docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la misma Universidad y en el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Ha sido repetidamente profesor invitado en la Hochschule für Philosophie München. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Sus campos de trabajo son la filosofía y la historia de las ciencias antropológicas, la antropología política y jurídica, la filosofía intercultural y el pensamiento utópico.

*...la esencia propia del mundo todavía no se ha generado.
Anticipación mediada y fantasía objetiva nos proporcionan
a nosotros y al proceso del mundo el plus ultra del llegar a
casa de sus configuraciones expresivas, sus configuraciones
de éxodo –la fantasía objetiva es el órgano
de la posibilidad real.*

Ernst Bloch, “Conclusio”, p. 131.

El espíritu de la utopía es la primera gran obra de Ernst Bloch y la que lo hizo rápidamente conocido e incluso famoso en los círculos intelectuales y académicos de Europa Central de la primera posguerra. Sin embargo, no pocas veces sus lectoras y lectores¹ de hoy se extrañan por el lenguaje necesitado de cierta familiarización por la distancia cultural-temporal de un siglo y por la erudición y creatividad lingüística de Bloch, quien a menudo hace referencias a obras artísticas, literarias, filosóficas y teológicas tomadas de tres mil años de tradición cultural europea (a menudo sin indicar la fuente precisa) y quien frecuentemente construye formulaciones, alusiones y connotaciones que a veces tardan en develar su significado.² A otros les resulta extraño que el libro no aborde, como la mayoría de los que tratan el tema, con algún orden el pensamiento utópico de alguna región, civilización o etapa histórica, no se defina frente a sus diferentes ramificaciones, no discuta escritos llamados usualmente “utópicos” ni elabore con cierto detalle una visión de un futuro deseable. Otros más se preguntan por el grado y tipo de la influencia de las ideas de Marx en este primer libro de Bloch y de su interpretación poco ortodoxa de las mismas, tema que también se ha discutido con respecto a otras de sus obras.

Para poder apreciar adecuadamente el aporte de este libro, que según el mismo autor está basado en el principio fundamental de que “el

mundo no es verdadero, pero quiere llegar a estar en casa a través del ser humano y la verdad”,³ hay que entender que ocupa un lugar especial en la obra del filósofo alemán, la cual se halla vinculada como la de ningún otro pensador con el concepto y el movimiento de la utopía.

Por una parte, *El espíritu de la utopía* fue calificado por Bloch retrospectivamente a mediados de los años sesenta del siglo pasado como “un intento de una primera obra principal, expresiva, barroca, devota, con objetivo central”, como primer gran resultado y testimonio de su “filosofar utópico apenas iniciado”, el cual como tal ocuparía ahora un lugar de anticipación en su propia obra.⁴

Por otra parte, es el único libro de Bloch que ha sido incluido en dos versiones diferentes en los 16 volúmenes de sus *Obras Completas* organizadas y autorizadas todavía por él mismo. La versión original publicada en 1918 se amplió y se modificó para su re-publicación en el año de 1923, y es esa versión –nuevamente revisada y algo modificada– la que se incluyó como volumen 3 en las *Obras Completas* y la que ha circulado profusamente en diferentes formatos. La versión original de 1918 fue incluida como volumen 16 de dichas *Obras Completas* (a las que, por cierto, se agregó posteriormente un volumen complementario titulado *Tendenz-Latenz-Utopie*).⁵

El presente estudio de *El espíritu de la utopía* tiene, por consiguiente, un doble propósito. Aporta de manera general al conocimiento del desarrollo intelectual y filosófico de Ernst Bloch y de su concepción de la utopía, al tiempo que contribuye mediante este análisis de una obra específica al esclarecimiento general del lugar de la utopía en la sociedad y la cultura y, de este modo también, en el pensamiento filosófico del que ha estado largamente apartado.

Por ello se esboza en el primer apartado de lo que sigue, el desarrollo personal e intelectual de Bloch hasta el momento de la publicación de las dos obras mencionadas y se resume brevemente su biografía y obra posteriores. En el segundo apartado se caracterizan los años finales de la segunda década del siglo pasado en Europa central con sus hasta enton-

ces inauditas situaciones catastróficas y transformaciones sociopolíticas. Ante estos dos trasfondos se estudian en el tercer apartado el pensamiento utópico blochiano contenido en *El espíritu de la utopía*, especialmente el apartado sobre la pregunta no construible y el apartado final titulado “Carlos Marx, la muerte y el apocalipsis”. En el apartado conclusivo se trata de recoger algunos elementos propicios para el aprovechamiento de la utopía en las ciencias sociales y humanas actuales.

Pasos hacia *El espíritu de la utopía*

Ernst Bloch había nacido en 1885 en Ludwigshafen, ciudad industrial y proletaria suralemana en las orillas del Rin, perteneciente entonces al Reino de Baviera, como único hijo de un empleado ferroviario.⁶ Familia y escuela las vivió como realidades poco estimulantes y más bien opresivas; de la religión judía, que sus padres profesaban sin intensidad, se desligó muy joven, declarándose expresamente ateo. En sus años juveniles tuvo un lugar destacado la biblioteca del Castillo de Mannheim, al otro lado del río, ciudad burguesa con una importante vida de las artes, especialmente en cuanto a teatro (Friedrich Schiller vivió allí un siglo antes, de 1783 a 1785) y música, parte entonces del territorio del Gran Ducado de Baden y lugar donde Carl Benz patentó en 1886 el primer automóvil del mundo. Desde muy joven dicha biblioteca pública era su refugio, que le abría el mundo de la literatura novelística europea y de los grandes pensadores de su tiempo, especialmente los de los siglos XVIII y XIX, que guardó desde entonces en su extraordinaria memoria. Pero “al lado de Mannheim como idilio burgués con rasgos museales, está Ludwigshafen como lugar del mundo de trabajo moderno con carácter abierto de experimentación”⁷ (Kufeld & Weigand 1997:166). Por consiguiente, no puede extrañar que también leyera, ya como estudiante de secundaria confrontado con la situación de los obreros industriales y portuarios de su región, escritos políticos socialdemócratas y socialistas

como los de Augusto Bebel y Rosa Luxemburgo. Mientras tanto, sus calificaciones escolares dejaban bastante que desear. Por otra parte, sus pequeños tratados de tipo filosófico bien anclados en las ciencias naturales de entonces (en uno de ellos incluso apareció ya el concepto de la “fantasía objetiva”⁸), que en ocasiones enviaba sin mucho eco a profesores universitarios renombrados para recibir sus comentarios, fueron vistos por sus maestros como expresión de una impropia mezcla de evasión ante las exigencias escolares con una autoestima claramente exagerada.

En contra de la opinión de sus maestros de escuela y sus padres logra iniciar en 1905 en Múnich, la capital de Bavaria conocida en aquel tiempo por su atractiva vida bohemia estudiantil, sus estudios de filosofía que acompaña, como entonces era uso académico, por disciplinas colaterales, en su caso, por literatura alemana y física, y también por psicología y música (por cierto, hasta muy avanzada edad toca considerablemente bien el piano). Al año se muda a la ciudad bávara norteña de Würzburg, donde obtiene en 1908 el doctorado en filosofía con la tesis titulada “Observaciones críticas sobre Rickert y el problema de la epistemología moderna”, siendo su director de tesis Oswald Külpe, discípulo de Wilhelm Wundt.

Los años siguientes los pasa en diferentes ciudades de Alemania, adentrándose intensamente en su vida intelectual y cultural y persiguiendo con poco éxito económico el ideal del filósofo libre; particularmente importantes para él se vuelven sus estancias en Berlín, donde es admitido al seminario exclusivo del filósofo de la sociedad y la cultura Georg Simmel, y en Heidelberg, donde logra ser invitado a participar en el seminario privado de Max Weber, constituyendo los pensamientos de estos afamados científicos centrados en la esfera sociocultural, un afortunado complemento de los enfoques de sus maestros universitarios Theodor Lipps y Oswald Külpe, más centrados en la psicología. En Heidelberg inicia también una, a pesar de sus diferencias teóricas y políticas, larga y durante los primeros años muy estrecha y mutuamente enriquecedora amistad con el crítico literario, filósofo marxista y posterior político comunista húngaro György Lukács.⁹

Su matrimonio, en 1913, con Else von Stritzky, hija de un rico empresario de Riga, le proporciona la posibilidad de dedicarse durante unos años sin preocupaciones materiales a sus estudios y reflexiones. Pero la Revolución Rusa acaba con esta fuente de ingresos, ya que las empresas privadas son estatizadas, y los Bloch pasan los años siguientes en condiciones económicas muy difíciles. Además, el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914 había provocado en Ernst Bloch, al igual que en muchos otros intelectuales europeos de izquierda, una terrible desilusión por el apoyo de la socialdemocracia alemana y de otras fuerzas de izquierda de los países beligerantes a la guerra; también lo desilusionó el chauvinismo agresivo de muchos intelectuales como Max Scheler, a quien hasta entonces había apreciado bastante.

El espíritu de la utopía se redacta básicamente en Bavaria durante la primera mitad de esa guerra, que para Bloch era el resultado de las ambiciones perversas de la clase empresarial y de los aparatos militares nacionalistas, ante todo, de la misma Alemania, y de la debilidad de las organizaciones populares frente a la manipulación ideológica.¹⁰ Su fuerte miopía lo salva inicialmente de ser llamado a las armas, pero en 1917, después de terminar el borrador de su primera gran obra, opta por mudarse a Suiza, donde pasa los años siguientes como articulista político y en círculos de exiliados alemanes, ante todo sobre temas relacionados con la guerra, las condiciones sociopolíticas en Alemania y los ideales del pacifismo.

En 1918, año de la terminación de la guerra, aparece *El espíritu de la utopía*, y al año siguiente los Bloch regresan a Alemania, donde observan decepcionados las consecuencias sangrientas del fracasado levantamiento espartaquista en Berlín y de la efímera República Soviética de Baviera y, en cambio, después de estos breves momentos de esperanza en un cambio radical en el Centro de Europa, la consolidación renovada de las mismas fuerzas económicas y militares a las que el filósofo había responsabilizado por la Primera Guerra Mundial y que tendrían una responsabilidad aún mucho mayor en el advenimiento del nacionalsocialis-

mo y el estallido de la Segunda Guerra Mundial solamente dos décadas después.

Sin embargo, durante estos años ensombrecidos por el agravamiento de la enfermedad de su esposa, Bloch trabaja en el así llamado anexo o complemento de *El espíritu de la utopía*, un libro sobre el líder campesino rebelde Thomas Münzer, que se publica en 1921, año de la muerte de su esposa; dos años después publica la versión revisada, un tanto re-estructurada y algo ampliada arriba mencionada de *El espíritu de la utopía*, que está dedicada a Else von Stritzky.¹¹

Los años veinte y los inicios de la década siguiente los pasa con muchos viajes y una larga estancia en París, ante todo en Berlín, donde observa y se involucra en la vida artística e intelectual de la ciudad y establece una amistad estrecha con Walter Benjamin, filósofo por cierto también vinculado con el movimiento expresionista. Ante todo, publica artículos críticos y reseñas sobre obras literarias y filosóficas. Muchos de estos escritos son incluidos en 1930 en la primera edición de *Spuren* (“*Huellas*”); están permeados por la reflexión sobre el asombro (que frecuentemente se enciende ante aparentes trivialidades de la vida cotidiana) y por los intentos de explicitar y explicar “la oscuridad del instante vivido”,¹² dos situaciones ampliamente tratadas en *El espíritu de la utopía* y, desde luego, también en otras obras posteriores.

En lugar de seguir con el tratado general y sistemático de una nueva filosofía —planeado alguna vez con Lukács—, está ahora dedicado a dilucidar en sus artículos, reseñas y fabulaciones circunstancias y acontecimientos particulares, muchos de ellos propios de las víctimas del sistema social imperante, en las cuales identifica la búsqueda de sentido que solamente se podrá llevar a cabo en una forma de organización social distinta. Son también los años en los que se adentra más sistemática y profundamente en la obra de Marx y Engels.¹³ Además, publica textos de análisis político, entre ellos advertencias tempranas sobre el peligro del fascismo emergente. Con quien será su tercera esposa, Karola Piotrkowska, una estudiante de arquitectura e hija de un importante empresario

judío polaco, partidaria de la Revolución Rusa y, a diferencia de Bloch, durante muchos años miembro del partido comunista, realiza diversos viajes por Europa y pasa un cierto tiempo en Viena antes de regresar ambos a Berlín.

Con el inicio del régimen nacionalsocialista en 1933 empieza la larga historia del exilio de la pareja, que después de estancias en Suiza, Austria, Praga y París los llevaría en 1938 por más de una década a la Costa Este de los Estados Unidos. La pareja y su pequeño hijo sobreviven básicamente por el empeño de Karola, cuyos padres mueren en un campo de exterminio nazi. Mientras que ella se ocupa del sustento familiar, Ernst Bloch se dedica en un relativo aislamiento —causado también por sus dificultades con la lengua inglesa para expresar adecuadamente sus ideas— a sus estudios, especialmente sobre Hegel y a la elaboración de su *El principio esperanza*.¹⁴

Poco después del final de la Segunda Guerra Mundial se le ofrece de parte del gobierno provisional soviético de la Zona Oriental de Alemania, una cátedra universitaria, la primera en su vida, en la Universidad de Leipzig. Así, en 1949 y a los 63 años, inicia su labor de profesor universitario de tiempo completo, que considera como su aporte a la construcción de una Alemania postfascista, socialista y democrática. Pero no se hacen esperar las tensiones entre el filósofo y los funcionarios del Estado y del Partido Comunista. En 1956 —aniversario 125 de la muerte de Hegel, año del inicio de la completamente inesperada “desestalinización” en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y del subsiguiente levantamiento popular húngaro sofocado pronto por la intervención militar soviética¹⁵— se intensifica el bloqueo político y administrativo del trabajo académico de Bloch en la República Democrática Alemana, donde ya no puede enseñar ni publicar con libertad.

Cuando seis años después, en agosto de 1961, se construye el Muro de Berlín, Bloch está en una gira de conferencias en Alemania Occidental y decide no regresar a Alemania Oriental. Logra sacar sus manuscritos y borradores de su antiguo domicilio, y en noviembre del mismo año

inicia por segunda vez una cátedra, esta vez en la Universidad de Tubinga con la lección inaugural titulada “¿Puede frustrarse la esperanza?” y que contesta afirmativamente: “Bueno, también ella puede, incluso debe, por su honor, resultar frustrable; de lo contrario no sería esperanza”.¹⁶

Hasta el final de su vida, el 4 de agosto de 1977, a los 92 años, publica estudios, dirige seminarios académicos, imparte conferencias, comenta la situación política de ambas Alemanias, se involucra en el movimiento estudiantil del 68 y la lucha contra el armamentismo; en sus últimos años revisa y en ocasiones corrige para su publicación final los mencionados 16 volúmenes de sus *Obras Completas*.

1918: hito histórico y civilizatorio

Pero regresemos al contexto de *El espíritu de la utopía*, “libro de tempestad e ímpetu (*Sturm und Drang*)”, abriéndose camino y llevado al cabo durante noches y contra la guerra”,¹⁷ cuya parte principal fue redactada durante la primera mitad de la Primera Guerra Mundial y, como ya se indicó también, cuya publicación se dio en el año del final de la misma.

Fue una *guerra* que realmente cerró una época, pues significó un profundo y sangriento cuestionamiento general de *la* idea hegemónica del largo siglo XIX, o sea, de la idea del *progreso* general imparable, asegurado por su fundamento entonces evidente y a todas luces impresionante: los avances continuos y persistentes del conocimiento científico y de la tecnología mediante las cuales la humanidad lograría aprovechar sin restricciones la naturaleza para satisfacer todas las necesidades humanas individuales y sociales. Pues en esos cuatro años había ido *in crescendo* la conciencia general de que todos y cada uno de los espectaculares éxitos obtenidos a lo largo de las décadas de la consolidación de las fuerzas productivas durante el largo siglo XIX, habían mostrado su lado negro: desde la metalurgia, el ferrocarril, el barco de vapor y el automotor hasta el telégrafo y la aviación, pasando por la dinamita y las primeras armas

químicas, se habían revelado como fuerzas terriblemente destructivas. Ante todo, fue una guerra de las principales potencias europeas cuyos monarcas casi todos estaban emparentados, y sus víctimas inmediatas fueron principalmente los pueblos europeos –no teniendo parangón hasta entonces las dimensiones de la destrucción y la muerte intencional y colateral: alrededor de diez millones de soldados muertos, más el doble de heridos, alrededor de siete millones de civiles muertos– a los que hay que agregar las decenas de millones de muertos europeos por la llamada “influenza española” durante 1918. “¿Debe ser el mundo civilizado ya solo un campo de la muerte?”, había preguntado en el tercer aniversario del inicio de la guerra el papa Benedicto XV en la más fuerte de sus malogradas exhortaciones de paz. Y una década después la famosa novela *Sin novedad en el frente*, llevada en seguida al cine, denunció y exhibió y recordó los horrores de esta conflagración con sus interminables guerras de trincheras y su devastación de regiones enteras en Europa Central. Si bien el epíteto “guerra mundial” debe usarse con reservas, hay que recordar que la para muchos sorpresiva entrada a la guerra de los Estados Unidos en abril de 1917 marcó la aparición de ese país como nueva potencia en el escenario mundial y, como se vería rápidamente durante los años veinte, también el inicio del desplazamiento del centro de gravedad del desarrollo tecnológico, financiero y militar de Europa hacia Norteamérica, ya anticipado, en cierto sentido, por sus avances en la electrotecnia, el taylorismo y el fordismo, a veces considerados factores clave de la segunda revolución industrial.

El segundo proceso que fue al mismo tiempo europeo y mundial, lo constituyeron evidentemente *las revoluciones de febrero y de octubre de 1917 en Rusia*, la guerra civil posterior (que terminara con la fundación de la Unión Soviética en 1922) y el asesinato de la familia imperial a mediados de 1918. Este último suceso presagió el fin de la monarquía en gran parte de Europa Central a fines del mismo año y las consiguientes tensiones y conflictos sociales y políticos, que produjeron ante todo en Alemania y Austria diversos levantamientos y rápidamente reprimidos

intentos de instaurar regímenes socialistas. A su vez, el fin del imperio habsburgo y del sultanato otomano (las noticias sobre el genocidio armenio de 1915-1916 se conocieron mucho después) generó importantes y duraderos focos de inestabilidad en los Balcanes.

Los millones de prisioneros de guerra, los angustiosos rumores que siguieron al armisticio de noviembre de 1918 y, finalmente, el Tratado de Versalles firmado en junio de 1919, contribuyeron a su manera a crear especialmente en las mayorías poblacionales de los países perdedores de la guerra un ambiente lúgubre y desesperado.¹⁸ Al mismo tiempo, empero, en otros sectores poblacionales había esperanzas de cambio y mejoría. Pero para todos los que habían vivido la guerra de una forma u otra, cuyas consecuencias más desastrosas llevaron a media generación después al estallamiento criminal de la Segunda Guerra Mundial, no cabía duda de que se había producido un hito civilizatorio.

La más conocida expresión de *la perspectiva depresiva general* de esos años es, sin duda, el título de la voluminosa y muy difundida obra del filósofo alemán Oswald Spengler (1880-1936), *La decadencia de Occidente*. Sin embargo, si bien el título de dicho libro, cuyo primer volumen se publicó poco antes del fin de la guerra, parecía reflejar el pesimismo causado por la hecatombe de la guerra y las penurias de una reconstrucción que ya no podía contar con las certezas acostumbradas del orden monárquico y las promesas autoevidentes del progreso tecnológico, de hecho, la obra, que había sido comenzada varios años antes del inicio de la guerra, tenía un propósito algo distinto; su autor conservador incluso criticaba después a quienes pretendían establecer una relación intrínseca entre la guerra perdida, la agonía evidente de la civilización europea y el título de su obra. Más bien se trataba de una visión general de la historia de la especie humana como la que habían construido la filosofía y la antropología del siglo XIX, pero de orientación muy diferente e incluso contraria. Lo que retomó de los fuertemente criticados Comte y Spencer y de la antropología evolucionista era, por una parte, la concepción de la especie humana como un conjunto de muchas culturas diferentes entre

sí. Siguió en este punto ampliamente la llamada morfología cultural del famoso antropólogo africanista Leo Frobenius (1873-1938), pero convirtió la analogía evolucionista de la infancia, juventud y madurez de las etapas de desarrollo de las culturas, en modelo concreto, considerando las culturas como organismos reales de una misma especie, pero distintos unos de los otros. Además, completó su ciclo vital por las etapas del declive y de la muerte. José Ortega y Gasset lo resume así:

La “cultura”, esto es, un cierto modo orgánico de pensar y sentir, sería, según él, el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico. Hasta ahora han aparecido sobre la tierra varios de estos seres propiamente históricos. ... Las “culturas” tienen una vida independiente de las razas que las llevan en sí. Son individuos biológicos aparte. Las culturas son plantas –dice–. Y, como éstas, tienen su carrera vital predeterminada. Atraviesan la juventud y la madurez para caer inexorablemente en decrepitud.¹⁹

De otro modo que los enfoques difusionistas, cultural-relativistas y estructural-funcionalistas en antropología, pero paralelamente a ellos impulsó así el descrédito de toda idea de un avance planetario automático y garantizado de la humanidad, unilineal como en el siglo XIX, o universal como a los pocos años trataría de demostrar con datos arqueológicos el antropólogo australiano-británico Vere Gordon Childe.²⁰ Y en todo caso embonaba el título de la obra con los sentimientos de mucha gente que consideraba que, como sigue Ortega y Gasset en la cita transcrita, “estamos hoy alojados en el último estadio – en la vejez, consunción o ‘decadencia’ –*Untergang*– de una de estas culturas: la occidental”.²¹ Para no pocos contemporáneos precisamente el fin de las monarquías y las subsiguientes revueltas e inseguridades políticas, jurídicas y de legitimidad reforzaban esta impresión.²²

Por otra parte, también era omnipresente el término *revolución* como sinónimo de cambio radical del sistema social más allá de fronteras nacionales. Dicho término, frecuentemente identificado con los de socialismo, comunismo y bolchevismo, era temido por unos, mientras que otros lo descalificaban como simple expresión de descontento con los

valores de la sociedad burguesa. Desde otras posiciones sociales, empero, el término era saludado como fanal de una nueva era de la humanidad la cual empezaría con la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción y de los regímenes políticos autoritarios y con el establecimiento de novedosas formas de democracia directa como garantía de la pronta supresión de todas las modalidades de dominación y explotación. Qué tan poco claros eran estos términos y las estrategias políticas correspondientes, lo demuestran los ampliamente difundidos escritos del socialista anarquista Gustav Landauer (1870-1919), quien polemizaba con las teorías de Marx y las medidas tomadas por Lenin y Trotzki en la recién fundada Unión Soviética, e igualmente las profundas discrepancias entre las posiciones de estos dos revolucionarios y las de otros socialistas que también se remitían a la obra de Marx y Engels, tales como el ya citado Landauer, el líder socialdemócrata Karl Kautsky (1854-1938), la intelectual y revolucionaria polaco-alemana Rosa Luxemburgo (1871-1919) asesinada en Berlín, y el teórico comunista italiano Antonio Gramsci (1891-1937).²³

Finalmente hay que recordar aquí la importancia de *dos movimientos contraculturales disímbolos* pero conectados de modo rizomático y surgidos alrededor del cambio de siglo de la misma insatisfacción con el modo hegemónico de ver el mundo y con la propuesta burguesa de la sociedad industrial, urbana, tecnificada, orientada hacia la ganancia, rígidamente estratificada. Uno eran diferentes *movimientos juveniles*, tales como el primeramente inglés, pero rápidamente internacional de los *scouts*, y la corriente específicamente germana de los *Wandervögel* (“aves de paso”). Si bien en términos políticos eran más bien neutrales y en otros aspectos incluso conservadores, fustigaban determinados elementos de la, como se dijera décadas después, “Vieja Europa”, y eran percibidos a menudo como puntos de partida para un nuevo tipo de sociedad, más humana por más solidaria. Vistos desde una perspectiva histórico-cultural más amplia, puede decirse que contribuyeron a consolidar en la civilización noratlántica la idea relativamente novedosa de la “juventud” como una etapa de vida, propuesta

cultural y posiblemente fuerza social con características propias, solo parcialmente determinadas por la generación precedente.

El otro movimiento fue el surgimiento de lo que se llamó después en poesía, música y pintura el *expresionismo*. Independientemente del debate inconcluso sobre las particularidades de esta corriente y también del debate sobre la conveniencia de adscribir posiciones filosóficas a movimientos identificables en el arte, no cabe duda de que el estilo de redacción de Bloch de *El espíritu de la utopía* y también de otras obras está fuertemente influenciado por el expresionismo; más allá de ello, comparte con sus representantes principales —para mencionar solamente los poetas Johannes Becher, de Gottfried Benn y, algo tardío, Bertolt Brecht— el hastío ante la falsedad de los valores dominantes y el rechazo de la comercialización y tecnificación de la sociedad moderna generadora de desigualdades lacerantes y de vidas vacías de sentido.

Si bien ambos impulsos de crítica y de posibles reinicios culturales e intelectuales fueron truncados por la guerra²⁴ y en parte incluso recuperados posteriormente por fuerzas sociales de signo contrario, sus ecos se perciben claramente en el primer libro de Bloch, desde su insistencia en la relación intrínseca entre utopía y “cambio de época”, “arranque” y “lo juvenil” hasta su peculiar acercamiento a las artes plásticas y la música.²⁵ Especialmente esta última muestra que se trata de algo más que de ecos: se configura una forma de pensar y de hablar, para la cual la alegoría, el símbolo, el arquetipo y la metáfora son tan esenciales como el resonar de la dimensión afectiva. También por ello defendió Bloch veinte años después en una muy politizada discusión sobre estética marxista e ideología al expresionismo a pesar de reconocer sus limitaciones: “Los expresionistas fueron ‘pioneros de la descomposición’; sería mejor que hubieran querido ser médicos al lado [¿ante?] de la cama de hospital del capitalismo? (...) El expresionismo ... giraba casi siempre en torno a lo humano y la forma de expresión de su incógnito”.²⁶

Parecen convenientes estas aclaraciones sobre el tiempo de su creación para poder entender mejor el ímpetu de *El espíritu de la utopía* y también

de su impacto, que se dieron, como el filósofo mismo lo caracterizó en algún momento, en una fase de transición en la que “lo viejo se disuelve, y lo nuevo todavía no inicia su devenir”.²⁷

El espíritu de la utopía: el arte, la pregunta, el proceso abierto

La obra señala al inicio mediante un enunciado tan breve como claro sobre su propósito: *aclarar la pregunta absoluta, la pregunta no construida, el problema de nuestro ser y existencia*. Empieza con la constatación “Yo soy. Nosotros somos”. Y sigue: “Esto es suficiente. Ahora tenemos que comenzar. La vida se nos ha dado en nuestras manos. En sí desde hace mucho tiempo se ha vuelto vacua. De modo absurdo da tumbos por todos lados, pero nosotros estamos bien plantados, y por ello queremos volvernos su puño y sus objetivos”.²⁸ Esta tarea se plantea explícitamente en la dramática y al mismo tiempo deprimente situación arriba descrita: “La guerra terminó, la revolución inició y con ella las puertas abiertas. Pero es cierto, pronto se volvieron a cerrar”.²⁹

La primera parte del libro se aproxima a esta pregunta desde el arte: después de una pequeña meditación sobre un viejo jarrón —anticipando, en cierto sentido, el estilo de su posterior colección de pequeñas reflexiones reunidas en la mencionada obra posterior *Huellas*— realiza primero un recorrido histórico que lleva desde las artes plásticas y la arquitectura de la antigüedad mediterránea hasta la pintura entonces todavía novedosa de Van Gogh y Cézanne, tratando de descifrar estas obras humanas como enunciados velados sobre el ser humano, más allá de las condicionantes que les imponen el material físico de que consisten o de las constelaciones sociales y políticas en las que fueron elaboradas y que de alguna manera reflejan.³⁰

En esta misma línea sigue el apartado más extenso del libro, una historia y, más que nada, una filosofía de la música, que se concentra, después

de consideraciones más generales sobre tono y tiempo y después de comentar sobre Bach y Mozart, en la música sinfónica, de cámara y operística europea del siglo XIX. La idea básica es que la música y la filosofía se ocupan de lo mismo: la articulación del misterio de nuestro ser; y que ambas coinciden en que la respuesta a la pregunta por este misterio no se puede formular de modo definitivo, porque nosotros mismos todavía no estamos terminados, sino todavía en proceso de constitución como seres humanos. Esta observación no es psicológica y no se refiere a los seres humanos individuales, sino a la historia de la especie humana, y esta historia no es algo externo a su sustancia, algo le queda exterior, sino que es su proceso de constitución como tal. Por lo que todo abordaje de nuestro ser, en el arte y en la filosofía, es necesariamente aún fragmentario,³¹ preliminar, tentativo, pero no por ello imposible, sino desde luego imperioso, pero igualmente en proceso de constitución. Es en este sentido que cita con aprobación a Jean Paul, cuando éste dice sobre la música, que según Bloch “produce en su avance lo nuevo”,³² que tiene y expresa la “fuerza de la nostalgia, no de una nostalgia por un país viejo y abandonado, sino por uno no pisado todavía, nostalgia no por algún pasado, sino por un futuro”.³³ Así, la música y la filosofía intencionan en última instancia lo que una “nueva ciencia de lo existente, con la metafísica del presentimiento y la utopía”³⁴ tiene que elaborar todavía. La relevancia de la música está en que constituye una “visión con los oídos”,³⁵ donde es obvio que “el inicio solamente va a estar terminado al final”,³⁶ y donde —anticipando aquí las palabras finales de *El principio esperanza*— se da “un recordarse, un re-encontrarse uno en el país de origen (*Heimat*), pero en un país de origen en el cual todavía no se ha estado nunca, pero el cual, sin embargo, es país de origen”.³⁷

De este reconocimiento de la situación parte la tercera sección del libro, dedicada a “la figura de la pregunta no construable”. Con ello, Bloch entiende la pregunta absoluta, última y primera ya mencionada, que no puede ser respondida mediante alguna respuesta ya existente en la historia de la filosofía, y mucho menos debe ser arreglada conforme a alguna respuesta filosófica ya dada. Es por el intento de salvaguardarla

en toda su radicalidad que la llama no construible y la vincula en sus orígenes siempre renovados con el asombro.

Inicia este apartado con una crítica a ideas de Kant y de Hegel. Particularmente relevante es su comentario negativo sobre la concepción hegeliana de evolución o desarrollo, pues para aquel pensador se trata de una especie de despliegue o desenvolvimiento que, además de prescindir de los sujetos humanos, solamente llega a develar un principio pre-existente que se realiza y es luego recogido por el pensamiento, en vez de como debiera ser: una metamorfosis permanente, fluida y abierta, o sea, no determinada ni instaurada aún en cuanto a sus resultados.³⁸

De allí pasa al análisis de las características del sueño diurno, contrapuesto al sueño nocturno analizado por Freud, tema que aparece repetidamente también en escritos posteriores. También en contraposición a las ciencias empíricas, que de modo semejante que el sueño nocturno se ocupan únicamente de lo que ha sido y lo que es el resultado del pasado, el sueño diurno y la utopía se hallan en el límite de lo todavía-no-consciente, que tiene su correlato en el mencionado proceso abierto del mundo, en lo todavía-no-existente. Y nuevamente es el examen del instante vivido —y de su oscuridad esencial— lo que permite reconocer en el mundo la existencia humana y sus creaciones individuales y colectivas, eso que a menudo llama Bloch el “excedente utópico”.³⁹

La parte final del libro se llama “Karl Marx, la muerte y el apocalipsis”. Como ya sugiere el singular subtítulo, en este apartado se hacen particularmente manifiestos los extensos estudios de Bloch sobre la gnosis, la mística medieval y la tradición judeocristiana, especialmente sobre sus herejes y milenarismos. El filósofo toca aquí brevemente el problema de la muerte individual como final inevitable de participar en el impulso utópico universal; tal impulso lo seguirán cultivando las generaciones que le seguirán a uno, y uno puede pasarles las armas.⁴⁰

Bloch reconoce en Karl Marx el pensador clave para entender el porqué de la lejanía del orden presente de aquel tipo de sociedad humana desde siempre anhelado e intencionado que ha sido expresado tan céle-

brememente por la consigna de la Revolución Francesa, y festeja el nuevo orden soviético creado por una revolución como paso en la dirección correcta. Pero también critica el economicismo marxista y el “ateísmo vulgar mísero”⁴¹ observable en su tiempo. El primer fenómeno ya se halla en algunos escritos del mismo Marx, por lo que la extensa obra teórica de ese pensador revolucionario podría entenderse como un tipo de crítica de la razón pura, para la cual todavía no se ha llevado a cabo la crítica de la razón práctica correspondiente.⁴² El segundo, tan enraizado en concepciones mecanicistas y poco ilustradas de la ideología, no permite reconocer el excedente utópico en determinados fenómenos y expresiones culturales de tipo religioso. Sin embargo, tales excedentes utópicos en arte y filosofía, socialismo y religión

forman el apriori de toda política y cultura. Se trata de colorear todo con nosotros, de acelerarlo, de decidir, pues nada se encuentra terminado, nada está ya cerrado, nada está todavía bien consolidado; de lo que se trata es de juntar las partes violentamente desprendidas, de seguir permitiendo que emerja nuestra cabeza de la historia, de obligar al estado a acompañar a la comunidad de los hermanos y, finalmente, de llevar el grano de nuestro encuentro con nosotros mismos a la tremenda fiesta de cosecha apocalíptica.⁴³

Desde luego es imposible resumir y analizar este primer libro de Bloch sin tomar en cuenta de alguna manera el desarrollo posterior —¡durante más de medio siglo!— de sus ideas, más todavía por el carácter arriba señalado por él mismo como anticipatorio. Sin embargo, sería inadecuado entender toda la obra subsiguiente únicamente como una especie de explicitación y ampliación —en el sentido mencionado plano y rechazado del concepto de desarrollo hegeliano— del contenido de *El espíritu de la utopía*. Más bien se trata de una “apasionada anacrusa”.⁴⁴ Aun así, los elementos escogidos para el resumen aquí ofrecido son fácilmente reconocibles como ideas centrales de Bloch, por lo que es posible esbozar ahora tres rasgos clave de una primera característica general de la concepción blochiana de la utopía.

La “filosofía utópica”⁴⁵ que propone Bloch es auténticamente filosofía en la milenaria tradición del pensamiento europeo, que busca aclarar el sentido de la vida humana en este mundo. Pero “no tenemos un órgano para percibir el yo o el nosotros, sino que estamos quedándonos en nuestro propio punto ciego, en lo oscuro del instante vivido, cuya oscuridad es, al fin y al cabo, nuestra propia oscuridad, nuestro desconocimiento, nuestro camuflaje, nuestro estar perdido”.⁴⁶ La utopía no es, por consiguiente, una imagen de una sociedad perfecta al estilo, por ejemplo, de autores renacentistas como Tomás Moro y Tomaso Campanella —de hecho, de ellos no hay mención en el libro—. La utopía, la filosofía utópica reconoce en el mundo una tendencia objetiva —no puede dejarse de anotar aquí un cierto parentesco con las ideas de “voluntad” de Schopenhauer y de “impulso vital” de Bergson— en el mundo, de llegar “a través de autoexpresiones, de definiciones nuestras de nosotros, que cavan cada vez más hondamente, que resuenan cada vez más cercanamente”.⁴⁷ Contrariamente a la tan influyente concepción platónica del conocimiento como anamnesis, de la que se distancia Bloch en su crítica a la ciencia empírica y el psicoanálisis, se instituye aquí una concepción del conocimiento como anticipación. No el inicio del ocaso y los tonos grises constituyen el panorama en el cual se lleva a cabo la búsqueda de la verdad del ser, sino el lucero del alba y la aurora con sus tonos rojizos.

Congruentemente con lo anterior, el conocimiento filosófico fragmentario no es resultado de la ignorancia o de la falta de empeño ni puede ser argumento a favor del nihilismo, que ha visto frustrados una y otra vez los proyectos económicos, políticos y sociales emprendidos para satisfacer los anhelos humanos más profundos. Para la filosofía utópica, cuyos fundamentos cimenta Bloch en *El espíritu de la utopía*, no es la nada lo que se contrapone con el ser, sino el todavía-no-ser. A esta realidad aún inconclusa, que a menudo tiene que regresar de callejones sin salida, corresponde la conciencia anticipadora, que reconoce la dirección de la tendencia utópica, que distingue la fantasía objetiva no arbitraria⁴⁸ del simple optimismo banal y que intenta determinar su horario o itinera-

rio, para lo cual necesita de las ciencias sociales empíricas, cuyo advenimiento y consolidación, para Bloch, lleva los nombres de Marx y Engels. Su tarea se dificulta con respecto a las seguridades filosóficas tradicionales, pues en vista de la calidad procesual de la materia, “el hambre debe mantenerse sin engaños”,⁴⁹ por lo que también todo lo que se afirma en un momento dado, tiene que borrarse en seguida.⁵⁰

La filosofía utópica, finalmente, mantiene al sujeto sintiente, sufriente, soñador y rebelde en el centro del proceso social y cognitivo, el cual siempre es un sujeto colectivo: el “yo” acostumbrado de la elucubración filosófica tradicional tiene que hacer sitio al “nosotros”, vocablo usual en los breves aforismos con los cuales Bloch inicia frecuentemente sus capítulos y apartados. Y por esta razón, una y otra vez se tiene que hacer referencia a las condiciones históricas, los —en términos de uno de los contemporáneos famosos de Bloch, de Edmund Husserl— “mundos de la vida” de los actores sociales, victimarios y víctimas, opresores y rebeldes, ideólogos y soñadores, para entender el curso del proceso del mundo, determinar su tendencia objetiva, reconocer el momento presente.

La utopía concreta de Thomas Münzer

Lo mencionado al final del párrafo anterior, lleva a la llamada “coda” o anexo de *El espíritu de la utopía*. A más tardar durante su exilio suizo, Bloch había conocido vida y pensamiento de Thomas Münzer, el líder icónico de las llamadas guerras campesinas alemanas de principios del siglo XVI, sobre las cuales Friedrich Engels había publicado en 1850 un pequeño libro muy difundido en su tiempo. Uno de los dos motivos principales del colaborador de Marx había sido la búsqueda de la tradición revolucionaria en Alemania, el otro, la comparación de los elementos paralelos del levantamiento campesino frustrado en 1525 con la igualmente malograda revolución alemana de 1848-1849. Tal vez Bloch ya lo conocía desde sus lecturas juveniles en Mannheim o se

había topado con él durante su estancia en Würzburg, que había sido uno de los focos del levantamiento. En todo caso, con motivo de un reporte encargado sobre programas políticos y utopías en Suiza⁵¹ había empezado a reunir materiales documentales y estudios sobre el tema y criticado el tratamiento insuficiente dado a la figura de Münzer.⁵² Retomó el tema después de la terminación de *El espíritu de la utopía*, probablemente alentado también por el abordaje positivo de las guerras campesinas y de Thomas Münzer en la investigación de Karl Kautsky sobre los precursores del pensamiento socialista moderno y en el estudio de Ernst Troeltsch sobre las doctrinas sociales de los grupos anabaptistas y otros movimientos populares relacionados con la reforma protestante. Pero también los abortados intentos de establecer regímenes socialistas en algunas partes de Alemania después de la caída de la monarquía contribuyeron al menos tanto a mantener su interés en el tema como la oportunidad que vio para demostrar con un caso empírico su concepción de la filosofía utópica que acababa de exponer en *El espíritu de la utopía*.

Por ello precisa al inicio del libro que “ni siquiera aquí, pues, nuestra mirada se dirige en modo alguno al pasado. Antes bien, nos mezclamos a nosotros mismos vivamente en él. Y también, los otros retornan así, transformados; los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros”.⁵³ Y subraya poco después que la historia “se torna función imperecedera en su plenitud testimonial referida a la revolución y a la apocalipsis”.⁵⁴

La primera mitad del libro está dedicada a la biografía de Thomas Münzer (1489-1525), quien vivió en varios lugares de lo que hoy es Sajonia y Turingia. Originalmente fue sacerdote católico, pero atraído por la reforma luterana se convirtió en pastor protestante, se casó y se dedicó intensamente a la promoción de la liturgia en lengua alemana y, por consiguiente, también a la difusión de los textos bíblicos en ese idioma. Pero tanto el estudio de la Biblia como la observación de los conflictos generadores de la reforma y generados por la misma lo radicalizaron cada vez más y lo llevaron finalmente a adoptar por completo las demandas

de los pobres del campo, cuyo movimiento subversivo se había extendido en los años veinte del siglo XVI sobre gran parte de Europa central. En dicho movimiento se combinaba la protesta acumulada y expresada de diferentes modos durante siglos por la población rural centroeuropea contra la expoliación de sus “señores” laicos y eclesiásticos, con la agudización de la situación económica y política de estos últimos, quienes a causa del lento desmoronamiento del feudalismo se hallaban acorralados entre las ciudades libres y los grandes principados en su camino hacia la monarquía absoluta. Con el tiempo, también segmentos de los pobres urbanos y algunos otros grupos sociales vulnerados tales como los mineros se agregaron a los levantiscos. Usualmente, sus demandas estaban formuladas en términos del sistema simbólico entonces hegemónico, el cristianismo, y se legitimaban casi siempre con la referencia a formas de convivencia antiguas real o supuestamente más armónicas, y a tradiciones milenaristas y mesiánicas, tanto bíblicas como no bíblicas.⁵⁵

Su identificación con la protesta y las demandas campesinas le costó amenazas y persecución al predicador, quien con fundamento en los profetas veterotestamentarios y en los mensajes evangélicos les exigía a los señores de la región atender las justas demandas de los pobres. Con las mismas referencias les animaba a estos últimos a rebelarse contra sus condiciones de vida y a tomar acciones de todo tipo para cambiarlas y proceder a construir el Reino de Dios en esta tierra, pues ¿no describían los Hechos de los Apóstoles que originalmente todos los cristianos tenían todo en común? Y ¿no se cantaba a diario el cántico de la Virgen María según el cual Dios “derriba del trono a los poderosos” y “a los hambrientos los colma de bienes”? Además, su pensamiento y su predicación se nutrían de las esperanzas mesiánicas y milenaristas que atraviesan toda la historia europea (y a cuya documentación Bloch dedicaría posteriormente buena parte de su obra principal, *El principio esperanza*).

Convertido en uno de los líderes más influyentes del movimiento, le tocó dirigir el 15 de mayo de 1525 la batalla de Frankenhausen contra los ejércitos de los príncipes, la cual terminó con la derrota catastrófica

de los campesinos y la muerte y ejecución de muchos de ellos, lo que impactó terriblemente todo el movimiento, si bien sus impulsos sobrevivieron todavía mucho tiempo, entre ellos, los movimientos anabaptistas centroeuropeos y los llamados “niveladores” ingleses. Thomas Münzer fue capturado, torturado y ejecutado: “Así murió Münzer, de una muerte penosa, amarga y sin madurar aún, inmolado por los enemigos del pueblo, puro y austero, con la mirada puesta en el gran día que ha de llegar y en el Dios de los abismos, que no abandonará a su pueblo”.⁵⁶

En la segunda parte del libro, Bloch analiza los escritos y sermones de Münzer, precisa y amplía las fuentes en que se basan, y los discute en el marco interpretativo elaborado en *El espíritu de la utopía*, al cual, por su parte, la vida de este “combatiente” y “exégeta del espíritu milenarista”⁵⁷ concretiza y ejemplifica. Es en gran parte un tratado de filosofía de la historia y de la religión, en la que aparecen los profetas del Antiguo Testamento y los principios éticos del Nuevo, los padres y los grandes teólogos de la Iglesia medieval, la mística dominica y la espiritualidad franciscana, pero también concepciones soterradas o de plano herejes como el milenarismo de Joaquín de Fiore o el movimiento husita y, desde luego, las principales posiciones de la reforma protestante, que al principio consideraba a Münzer como uno de los suyos, hasta que su alianza con los príncipes opuestos al Emperador y a Roma hizo que “el buscador de lo absoluto”⁵⁸ se desligara de ella y denunciara sus arreglos con el poder en contra del pueblo que había confiado en ella. Y una y otra vez se observa el esfuerzo de Bloch —semejante en tono y referencia a la parte final de *El espíritu de la utopía*— de hacer compatibles los análisis de las estructuras socioeconómicas del capitalismo realizado por Marx con el estudio de la interioridad de los actores sociales, con sus esperanzas y motivos para actuar, y con la memoria milenaria de los intentos frustrados de convertir el sueño anticipatorio de una vida humana en realidad, sueño que sí se puede frustrar, pero no se deja cancelar. Una y otra vez se documenta la continuidad del impulso hacia una vida libre en comunidades de iguales y solidarios en la historia humana, a través

de cuya configuración concreta se forja el rostro de lo humano, trazo por trazo, y no sin errores y retrocesos, pero inconfundible en su tendencia y dirección. El “romanticismo revolucionario”, que el mismo Bloch atestigua en el epílogo formulado en 1960 a esta obra, “halla su medida y determinación en el libro *El principio esperanza*”.⁵⁹

Comentario final

Lo que acaba de darse, probablemente pronto será olvidado. Solamente una memoria vacía, espeluznante quedará en el aire. ... Se defendió a los perezosos, los viles, los buscadores de ganancias. ... De ellos, ninguno se ha perdido, pero quienes agitaron otras banderas, tanta flor, tanto sueño, tanta esperanza intelectual, han muerto.⁶⁰

Tal es el lamento con que Bloch describe la situación centroeuropea al final de la guerra en la que se publica por primera vez *El espíritu de la utopía*. Es una situación deprimente en la que también la vida intelectual ha sido lastimada, que ahora se mueve sin orientación entre el desconcierto atónito, el entusiasmo sin fundamento y el nihilismo que predica el ocaso de Occidente, simplemente “enmohecido, encapsulado, trivial y nada cristiano”; las universidades son calificadas “cementeros del espíritu” y cada quien canta su canción en honor de quien se la paga...⁶¹ “Estamos llenos de anhelos y conocimiento corto, pero tenemos poca acción y, lo que contribuye a explicar su falta, es que nosotros carecemos de amplitud, de perspectiva, de objetivos, de umbral interior cruzado con presentimiento, de núcleo y de conciencia concentradora de lo real absoluto”.⁶²

Pero esta situación gris también está llena de posibles inicios: “Occidente con sus millones de proletarios aún no ha dicho su palabra, mientras que la república marxista en Rusia sigue sin agacharse y los problemas eternos de nuestro anhelo, de nuestra conciencia religiosa siguen en llama, igualmente sin agacharse, sin que su demanda absoluta haya sido cobrado”,⁶³ puntos de partida, pues, para la filosofía utópica que se inicia.

Hoy día estos puntos de partida serán otros, y, como se narró en la parte inicial del presente estudio, el mismo Bloch tuvo que rectificar varias veces en su vida sus apreciaciones políticas concretas. Pero, ¿no se antoja la situación actual semejante a la de hace cien años? ¿No han producido los cambios drásticos y cada vez más rápidos, amén de imprevistos y, al parecer, poco controlables en las ciencias naturales, la tecnología industrial, la digitalización y las formas de acumular capital, los infructuosos intentos, después de la implosión del sistema soviético y el fin de la antigua confrontación Este-Oeste, de reformar la Organización de las Naciones Unidas, de llegar a un desarme general y de atender la lacerante brecha Norte-Sur, un desánimo y una falta de perspectiva comparables con el tiempo que vieron las primeras obras de Bloch? ¿Acaso el uso tan frecuente, desde hace ya casi cinco décadas, del prefijo “*post*” para identificar nuestro tiempo y nuestro futuro, no es un indicador claro de una falta de claridad y orientación, pues solamente sabemos que terminó —o apenas está terminando todavía— una época sin que tengamos idea sobre qué novedad está pariendo en medio de nosotros y a través de nosotros?

El pensamiento blochiano eclosionado hace un siglo no tiene nada de doctrina ni de receta. Mucho menos fue un simple *wishful thinking*, como el filósofo lo ha advertido más de una vez. Fue el inicio de un trabajo intelectual pausado y profundo que tuvo como base aquella existencial, siempre incómoda y a menudo condenada y reprimida protesta, de la que escribe Fernando Ainsa:

Ninguna utopía, aun realizada, tolera la conformista aceptación de lo dado. Su vocación, más allá del sueño esperanzado que procura, es la protesta, la subversión del orden vigente. En este desacuerdo sustancial, en esta ‘resistencia’ natural, en esta herejía inmanente, está la dinámica profunda que ha permitido a la utopía atravesar los siglos con modelos renovados de esperanza.⁶⁴

Para Bloch, la obra de Karl Marx fue la expresión suprema de esta protesta —también, porque cuando Marx hablaba de alienación, tenía que haber tenido una matriz, desde la cual pudo valorar qué es lo que

significa alienado y lo que no—. ⁶⁵ Al esclarecimiento de esta matriz, tarea esencial de la filosofía utópica y que avanza en el tiempo, dedicó los siguientes sesenta años de su vida:

Solamente en nosotros sigue encendida esa luz, y la marcha fantástica inicia hacia ella, la marcha hacia la interpretación del sueño diurno, hacia el manejo del concepto por principio utópico. Encontrarle a él, encontrar lo correcto, aquello para lo cual es debido vivir, estar organizado, tener tiempo, para esto caminamos, abrimos los caminos metafísicamente constitutivos, llamamos lo que no existe, construimos en lo azul, nos construimos a nosotros en lo azul y buscamos lo verdadero, lo real allí, donde desaparece lo meramente fáctico –incipit vita nova—. ⁶⁶

Notas

¹ Aquí y en lo que sigue, se usa el masculino gramatical para referirse indistintamente a mujeres y hombres.

² Francesca Vidal (“Ernst Bloch und der ‘medial turn’ in der Weimarer Republik”, en: Francesca Vidal, ed., *Bloch-Jahrbuch 2016/17*, pp. 193-212, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2017) opina que en parte este estilo se debe a que el lenguaje de Bloch, quien nunca quiso separar la literatura de la filosofía y quien publicó también ensayos en periódicos, revistas y suplementos culturales, era más que un lenguaje escrito, un lenguaje hablado, en cuyo avance se desarrollaba lo que quería decir.

³ E. Bloch, *Geist der Utopie*, p. 347, Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (stw 35; reimprección de la re-edición modificada de la segunda edición de 1923, publicada en 1963).

⁴ Las citas provienen de la observación final redactada en 1963 (*ibid.*, p. 347).

⁵ El presente estudio se basa en la edición de 1923 por ser la más difundida y conocida, y también la versión más comentada y analizada; todas las traducciones al castellano son del autor del presente estudio.

El “anexo” mencionado, al cual Bloch atestigua en la nota final “romanticismo revolucionario”, se publicó originalmente en 1921 y constituye ahora el volumen 2 de las *Obras Completas*. En lo que sigue, se usa la traducción castellana hecha por Maurice de Gandillac, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968. Para sucintas introducciones generales a la obra de Ernst Bloch puede consultarse Araceli Mondragón González, “Ernst Bloch: peregrino de la esperanza”; en: *Estudios Políticos*, vol. 8, 2005, Núm. 4, pp. 32-77; Luis F. Aguilar, “El punto de partida de la ontología utópica de Ernst Bloch”; en: *Dianoia*, vol. 27, 1981, Núm.

27, pp. 92-126; así como el volumen colectivo coordinado por Sergio Pérez Cortés y otros, *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigación y Docencia Económicas, Ciudad de México, 1988.

⁶ Lo que sigue se basa en una amplia gama de biografías de Bloch, especialmente en la de Peter Zudeick (*Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk*, Elster, Bühl-Moos 1987) y de Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Francfort, 1982, dejando de lado inconsistencias y diferencias menores de y entre ellas.

⁷ Klaus Kufeld y Karlheinz Weigand, “Morgen, der laut und klar werden soll: Zur Genese der Blochschen Themen aus dialektischer Mischwirklichkeit”, p. 166; en: Jan R. Bloch, ed., “*Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst*”: *Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs*, pp. 165-178, Suhrkamp, Francfort, 1977.

⁸ Silvia Mazzini señala que con este concepto “Bloch denomina la capacidad humana de obtener conocimiento sobre las características de un objeto, las cuales están presentes *in nuce* de modo latente, pero que *todavía no* se han manifestado” (Silvia Mazzini, “Objective Phantasie”, p. 416; en: Beat Dietschy, Doris Zeilinger y Rainer E. Zimmermann, eds., *Bloch-Wörterbuch: Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, pp. 416-434. Berlín: De Gruyter).

⁹ Sus semejanzas y diferencias han sido analizadas por Miguel Vedda, “Tragedia, actualidad, utopía: a propósito de las controversias entre el joven Lukács y el joven Bloch”; en M. Vedda, coord., *Ernst Bloch: tendencias y latencias de un pensamiento*, pp. 97-110. Herramienta, Buenos Aires, 2007.

¹⁰ No critica acremente solo a la socialdemocracia y los sindicatos obreros, sino también a las instituciones académicas, a las que durante un tiempo había pensado ingresar, pero en las cuales ve ahora “miles de profesores que encuentran bien todo, arreglan y comprueban todo lo que se hace arriba y se exige desde arriba” (Ernst Bloch, “Was schadet und was nützt Deutschland ein feindlicher Sieg?”; en: Ernst Bloch, *Kampf nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*, p. 79, Suhrkamp, Francfort, 1985 (orig. 1917, publicado con seudónimo).

¹¹ El volumen *Philosophische Aufsätze* (“Ensayos filosóficos”, el volumen 10 de las *Obras Completas*, Suhrkamp, Francfort, 1969) contiene, especialmente en su tercera parte, una serie de pequeños textos (esbozos, reflexiones, precisiones) relacionados con varias de las ideas expuestas tanto en *El espíritu de la utopía* como en *El principio esperanza*.

¹² Por ejemplo, en Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, op. cit., 13, 205, 343.

¹³ En 1923, György Lukács publica su importante estudio *Historia y conciencia de clase*.

¹⁴ *El principio esperanza* no es aceptado por ninguna editorial estadounidense ni inglesa; en 1946 se publica en Berlín el capítulo 36 como libro con el título *Freiheit*

und Ordnung: Abriß der Sozialutopien, y en 1949, aparece en la Ciudad de México, donde Bloch había publicado anteriormente algunos artículos políticos en una revista de exiliados antifascistas, su libro sobre Hegel (*Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983), dos años antes de la edición alemana.

¹⁵ 1956 es también el año en el cual Egipto, cuatro años antes convertida en democracia, nacionalizó el Canal de Suez, pero los acontecimientos fuera de Europa no eran de mucho interés para Bloch.

¹⁶ Ernst Bloch, “¿Puede frustrarse la esperanza?”, p. 167; en: Carlos Gómez, ed., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, pp. 165-173, Alianza, Madrid, 2007 (3ª reimpr.).

¹⁷ E. Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 347.

¹⁸ El historiador Wolfgang J. Mommsen (*Der erste Weltkrieg: Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters*, p. 200. Fischer Taschenbuch, Francfort, 2004) señala al respecto: “Las condiciones comparativamente duras del Tratado de Paz de Versalles produjeron en todos los sectores políticos el mismo rechazo tajante, incluso entre quienes en principio admitían que al Imperio Alemán le correspondía un alto grado de responsabilidad en el desencadenamiento de la Primer Guerra Mundial”.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, “Proemio”, p. 5. No puede abordarse aquí las posibles implicaciones socialdarwinistas de esta biologización de la historia humana, que contribuyó no poco al éxito de sus escritos posteriores.

²⁰ Por ejemplo, en *Los orígenes de la civilización* (1977), publicado originalmente en 1936.

²¹ J. Ortega y Gasset, “Proemio”, *op. cit.*, p. 5.

²² Por ello, Terry Eagleton (*La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*, p. 25; Paidós Ibérica, Barcelona, 2001) llama este libro “el documento más importante” del llamado “Kulturpessimismus” de aquella época. No deja de ser curiosa una cierta coincidencia con un reciente texto del ministro de relaciones exteriores de Alemania durante el período 1998-2005, quien en 2005 publicara todavía un libro sobre la necesaria “renovación de Occidente”, pero quien anunció en marzo de 2018 otro libro más, pero ahora con el título *El descenso de Occidente: Europa en el nuevo orden mundial del siglo XXI*.

²³ En el mismo año de 1918 aparecieron la polémica de Karl Kautsky sobre la dictadura del proletariado y el muy difundido texto de Gustav Landauer sobre la revolución.

²⁴ Lo mismo había sucedido a otra corriente filosófica, de signo completamente diferente, el llamado “Círculo de Viena”, cuya reconstitución inició el año de la publicación de *Thomas Münzer*. Para completar el panorama puede recordarse que en 1923 Martin Heidegger inició sus cuatro años en una cátedra extraordinaria en Marburg, al final de la cual publicó *El ser y el tiempo*.

²⁵ Para esto último puede verse Arno Münster, *op. cit.*, pp. 181-197, y Hans Heinz Holz, *Logos spermatikos*, pp. 52-64, Luchterhand, Darmstadt, 1975.

²⁶ Ernst Bloch, “Diskussionen über Expressionismus” (orig. 1938), pp. 187 y 188-189; en: Hans-Jürgen Schmitt, ed., *Die Expressionismusdebatte: Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*, pp. 180-191. Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (orig. 1938).

²⁷ Expresión formulada por Bloch en 1906, citada por Cristina Ujma, *Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus: Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*, p. 71 (M und P Verlag für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart, 1995). Martin Aidnik (“The perpetual becoming of humanity: Bauman, Bloch and the question of humanism”, p. 113. *History of the Human Sciences*, vol. 30, 2017, Núm. 5, pp. 104-124) ha caracterizado la idea del “tiempo mixto” (“*Mischzeit*”) de Bloch como “un tiempo de oscuridad y escombros. En el *Mischzeit* se topa lo que ha dejado de existir y lo que todavía está surgiendo”.

²⁸ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 11.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Esta idea, que posteriormente será elaborada en *El principio esperanza* como el tema del “excedente utópico”, es ampliada en seguida para la música. Hace poco sin referencia explícita a Bloch, el músico mexicano Jesús Echeverría la confirma así: “Es claro que la obra musical, y en general la obra de arte, puede estudiarse desde afuera, en todas sus relaciones con la esfera de la vida sociocultural. Sin embargo, queda también establecido que su validez estética trasciende sus relaciones históricas. Por ende la necesidad de estudiarla desde dentro” (Jesús Echeverría, “No habría que esperarse mucho de los políticos...”, p. 62; en: Samuel Máynez Champion, *De música y de músicos*, vol. III, pp. 59-66 (entrevista), Ed. Proceso, México, 2018).

³¹ Este aspecto ha sido resaltado por Gert Ueding, “L’art comme utopie: remarques sur l’esthétique du pré-apparaître chez Ernst Bloch”, pp. 74-76; en: Gérard Raulet, ed., *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch: un système de l’inconstructible*, pp. 68-79. Payot, París, 1976.

³² Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 176.

³³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 200. La cita se repite en Ernst Bloch, *Philosophische Aufsätze, op. cit.*, p. 124, donde el autor precisa en seguida como tarea esencial de la filosofía el revelar que “lo todavía-no-consciente con *novum* está ubicado únicamente arriba, en el frente de la conciencia, constituyendo no un recuerdo, sino el pre-consciente, en el cual lo nuevo se anuncia y se anticipa” (*Ibid.*, p. 126).

³⁴ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 299.

³⁵ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 204. Para el filósofo, “en el sonido se reconcilian lo naturalmente existente y el deber ser anti-físico, porque el sonido es al mismo tiempo algo físico y algo interior” (Norbert Bolz, “Der Geist des Kapitalismus

und der Utopie”, p. 51; en: Michael Löwy, Arno Münster y Nicolas Tertullian, eds., *Verdinglichung und Utopie: Ernst Bloch & Georg Lukács*, pp. 48-59. Ed. Sandler, Frankfurt, 1987).

³⁶ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 285.

³⁷ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 186.

³⁸ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, pp. 226-236.

³⁹ Por ejemplo, en Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 247.

⁴⁰ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, pp. 307-331 y 338.

⁴¹ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 305.

⁴² Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, pp. 304-305.

⁴³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 346.

⁴⁴ Así Matthias Mayer, “Mose und Marx. Messianismus und Metaphysik der Geschichte in Ernst Blochs ‘Geist der Utopie’”, p. 120; en: Francesca Vidal, ed., *Bloch-Jahrbuch 2014/15*, pp. 107-127. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2015.

⁴⁵ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 243.

⁴⁶ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 253.

⁴⁷ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 261.

⁴⁸ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 286.

⁴⁹ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 247.

⁵⁰ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 245.

⁵¹ Ernst Bloch, “Über einige politische Programme und Utopien in der Schweiz” (orig. 1918); en: Ernst Bloch, *Kampf, nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*, pp. 532-559, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

⁵² Las fuentes utilizadas por Bloch están consignadas en el segundo capítulo del libro. Puede verse sobre el tema ahora también Thomas Müntzer, *Tratados y sermones*, Trotta, Madrid, 2001. Ya en la introducción a *Geist der Utopie*, el filósofo había fustigado “aquel romanticismo privado de instinto, que olvidó la guerra campesina y solamente vio erigirse burgos feudales en la noche llena de resplandor lunar” (Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 12; la crítica se repite en la p. 294).

⁵³ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, p. 11.

⁵⁴ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, pp. 16-17.

⁵⁵ Conviene aquí tener presente que, en la misma época, algunos de los llamados “humanistas” igualmente criticaban las sociedades y las iglesias de su tiempo mediante la referencia a situaciones sociales más satisfactorias testimoniadas por autores de la Antigüedad clásica y de la Iglesia primitiva.

⁵⁶ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, p. 97.

⁵⁷ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, p. 213.

⁵⁸ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, p. 212.

- ⁵⁹ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer como teólogo de la revolución*, *op. cit.*, p. 257.
- ⁶⁰ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 11; ver también pp. 293-294.
- ⁶¹ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 12.
- ⁶² Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 13.
- ⁶³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 12.
- ⁶⁴ Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, p. 218. Correo de la Unesco, México, 1999.
- ⁶⁵ Matthias Mayer, *op. cit.*, p. 122.
- ⁶⁶ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 13.

Referencias

- AGUILAR Villanueva, L. F. (1981). "El punto de partida de la ontología utópica de Ernst Bloch"; en: *Dianoia*, Vol. 27, Núm. 27, pp. 92-126.
- AIDNIK, M. (2017). "The perpetual becoming of humanity: Bauman, Bloch and the question of humanism". *History of the Human Sciences*, Vol. 30. Núm. 5, pp. 104-124.
- AINSA, F. (1999). *La reconstrucción de la utopía*. México: Correo de la Unesco.
- BLOCH, E. (1968). *Thomas Müntzer como teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva.
- _____ (1969). *Philosophische Aufsätze*. Francfort: Suhrkamp.
- _____ (1969). "Conclusio: Das Novum im Unbewussten, objektive Phantasie (1938)"; en: E. Bloch, *Philosophische Aufsätze*, pp. 122-131. Francfort: Suhrkamp.
- _____ (1973). *Geist der Utopie*. Francfort: Suhrkamp (stw 35; reimpresión de la re-edición modificada de la segunda edición de 1923, publicada en 1963).
- _____ (1973[1938]). "Diskussionen über Expressionismus"; en: H.-J. Schmitt, ed., *Die Expressionismusdebatte: Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*, pp. 180-191. Francfort: Suhrkamp.
- _____ (1983). *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica (2ª ed.; 1ª ed. 1949).
- _____ (1985). "Was schadet und was nützt Deutschland ein feindlicher Sieg?"; en: Ernst Bloch, *Kampf nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*. Francfort: Suhrkamp (orig. 1917, publicado con seudónimo).
- _____ (1985). "Über einige politische Programme und Utopien in der Schweiz" (orig. 1918); en: E. Bloch, *Kampf, nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*, pp. 532-559. Francfort: Suhrkamp.

- _____ (2005). *Huellas*. Madrid: Alianza/Tecnos.
- _____ (2007) “¿Puede frustrarse la esperanza?”; en: C. Gómez, ed., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, pp. 165-173. Madrid: Alianza (3ª reimpr.).
- BOLZ, N. (1987). “Der Geist des Kapitalismus und der Utopie”; en: M. Löwy, A. Münster y N. Tertullian, eds., *Verdinglichung und Utopie: Ernst Bloch & Georg Lukács*. Francfort: Sandler.
- CHILDE, V. G. (1977). *Los orígenes de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica (10ª reimpr.)
- EAGLETON, T. (2001). *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ECHEVERRÍA, J. (2018). “No habría que esperarse mucho de los políticos...”; en: S. Máñez Champion, *De música y de músicos*, vol. III, pp. 59-66 (entrevista). México: Proceso.
- ENGELS, F. (1971). *Las guerras campesinas en Alemania*. México: Grijalbo (Col. 70, Núm. 108).
- GÓMEZ, C., ed. (2007). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza (3ª reimpr.).
- HOLZ, H. H. (1975). *Logos spermatikos: Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*. Darmstadt: Luchterhand.
- KAUTSKY, K. (1918). *Die Diktatur des Proletariats*. Viena: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co.
- KUFELD, K. & K. Weigand (1977). “Morgen, der laut und klar werden soll: Zur Genese der Blochschen Themen aus dialektischer Mischwirklichkeit”; en: J. R. Bloch, ed., “*Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst*”: *Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs*, pp.165-178. Francfort: Suhrkamp.
- LANDAUER, G. (1961). *La revolución*. Buenos Aires: Proyección (orig. 1918).
- MAYER, M. (2015). “Mose und Marx. Messianismus und Metaphysik der Geschichte in Ernst Blochs ‘Geist der Utopie’”; en: F. Vidal, ed., *Bloch-Jahrbuch 2014/15*, pp. 107-127. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- MAZZINI, S. (2012). “Objetive Phantasie”; en: B. Dietschy, D. Zeilinger y R. E. Zimmermann, eds., *Bloch-Wörterbuch: Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, pp. 416-434. Berlín: De Gruyter.
- MOMMSEN, W. J. (2004). *Der erste Weltkrieg: Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters*. Francfort: Fischer Taschenbuch.
- MONDRAGÓN González, A. (2005). “Ernst Bloch: peregrino de la esperanza”; en: *Estudios Políticos*, Vol. 8, Núm. 4, pp. 32-77.
- MÜNSTER, A. (1982). *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*. Francfort: Suhrkamp.

- MÜNTZER, TH. (2001). *Tratados y sermones* (introducción y traducción de Lluís Duch). Madrid: Trotta.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). “Proemio”. En: O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, tomo I, pp. 3-6. Madrid: Espasa-Calpe.
- PÉREZ Cortés, S., V. Alarcón Olguín Y C. Cansino Ortiz, Coords. (1988). *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- REMARQUE, E. M. (1997[1929]). *Sin novedad en el frente*. México: Porrúa.
- SCHMITT, H.-J. (1973). *Die Expressionismusdebatte: Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*. Francfort: Suhrkamp.
- SPENGLER, O. (1966). *La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Madrid: Espasa-Calpe (2 tomos).
- UEDING, G. (1976). “L’art comme utopie: remarques sur l’esthétique du pré-apparaître chez Ernst Bloch”; en: G. Roulet, ed., *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch: un système de l’inconstructible*, pp. 68-79. París: Payot.
- UJMA, C. (1995). *Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus: Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*. Stuttgart: M und P Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- VEDDA, M. (2007). “Tragedia, actualidad, utopía: a propósito de las controversias entre el joven Lukács y el joven Bloch”; en M. Vedda, coord., *Ernst Bloch: tendencias y latencias de un pensamiento*, pp. 97-110. Buenos Aires: Herramienta.
- VIDAL, F. (2017). “Ernst Bloch und der ‘medial turn’ in der Weimarer Republik”; en: F. Vidal, ed., *Bloch-Jahrbuch 2016/17*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ZUDEIK, P. (1987). *Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch, Leben und Werk*. Bühl-Moos: Elster.



Recepción: 23 de enero de 2019
Aceptación: 12 de junio de 2019

ARTHUR SCHOPENHAUER Y LA PRIMERA DEFENSA FILOSÓFICA DE LOS ANIMALES

Vannya Isabel González Nambo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Este trabajo intenta exponer la primera argumentación filosófica a favor de los animales. Su expositor, Arthur Schopenhauer, fue un pensador que de manera consistente y por más de tres décadas dedicó severas críticas a la forma de tratar a los animales no humanos por parte del hombre. Delató, entre otras cuestiones, el maltrato físico hacia éstos, el poco reconocimiento dado a ellos, a pesar a ser necesarios para la prolongación de la vida humana, además de ser fieles compañeros del hombre y apoyo para sobrellevar el trabajo. Por ello, elaboró una propuesta completa en torno al trato que tales seres deberían recibir del hombre. Tal propuesta conlleva aspectos ontológicos, éticos, estéticos y hasta políticos, todo ello enmarcado dentro sus conceptos fundamentales, como fueron el de *voluntad* y *representación*. Las ideas de este pensador son tan actuales en este sentido que, de hecho, adelantó la teoría que se realizaría como práctica hasta el siglo xx.

Palabras clave: voluntad, representación, animales, reconocimiento, compasión.

Arthur Schopenhauer and the first philosophical defense of animals

This work presents the first philosophical defense of animals. For more than three decades, Arthur Schopenhauer raised severe criticisms against the way humans treated non human animals. He denounced, among other faults, physical abuse towards animals and the minimum recognition given to them in spite of the humans needs they

cover, their loyalty and the support they give to human work. He therefore elaborated a full proposal about the treatment they should receive from humankind. This comprises ontological, ethical, esthetical and even political considerations, arranged in relation to his fundamental concepts of *will* and *idea/representation*. The arguments presented foreshadow the theory that would be realized in praxis in the 20th century.

Keywords: will, idea/representation, animal, recognition, compassion.

Vannya Isabel González Nambo

Licenciada en Filosofía, Maestra en Filosofía de la Cultura, Estudiante del Doctorado Institucional de Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Docente de nivel medio superior y titular de la cátedra *Sócrates: la oralidad de la filosofía*, en la Licenciatura en Filosofía en la UMSNH. Diplomada en Filosofía de la Educación, Certificada en Competencia por ANUIES, tutora en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de esta universidad.

Introducción

Arthur Schopenhauer fue un pensador alemán que desarrolló su pensamiento en el siglo XIX. Después de la Ilustración europea, acontecida entre los siglos XVII y XVIII, la vida tuvo un nuevo enfoque, el cual se orientó hacia la educación, el combate de la superstición y el rechazo a la religiosidad tradicional, aunado a esto el desarrollo de las ciencias. Frente a este mundo que se mostraba como prometedor, progresista y en el que el hombre se convertía en la nueva deidad dado que ya no solo conocía el mundo sino que manifestaba su intención de gobernarlo, no muchos querían oír lo que este pensador decía. Fue ignorado por décadas enteras, pero a finales de los 40 del siglo XIX comenzó a ser reconocido. De su pensamiento, mejor conocido como trágico y pesimista, aflorarían las primeras denuncias lastimosas y ampliamente argumentadas en la Europa cristiana acerca del maltrato y la crueldad humana hacia los animales, además del poco reconocimiento que los hombres hacían de los servicios y beneficios prestados por ellos. Sería la primera vez que un pensador de gran calado pusiera tanto énfasis en denunciar la inhumanidad de los hombres hacia este sector, mostrando con bastante amplitud que sería digno para nuestra especie revalorar tal situación.

En su sistema filosófico hizo partícipes a los animales del cosmos, no como medios, sino como integrantes. A pesar de que en extensión no parece dedicarles mucho, siempre los tuvo presentes en sus obras. Les otorgó intelecto o inteligencia y uso de conciencia; los hizo objetos de motivaciones; los consideró bellos objetos de la estética, portadores de derechos, dignos de respeto y aprecio, compañeros del mundo y amigos. Es esta perspectiva poco difundida de Arthur Schopenhauer la que se quiere mostrar en este trabajo para darnos cuenta de que había algo más que su afamado pesimismo.

El pensamiento schopenhaueriano: la voluntad hecha carne

Al menos la última década de su vida, nuestro pensador recibió algo de la fama que siempre ansió. Quienes lo visitaron en su hogar dejaron una descripción bastante vívida de su estudio personal y su recámara: una figura de Buda bañada en oro, un busto de Kant, otro de Wieland; retratos de Goethe, Shakespeare, Descartes, Claudius, su madre Johanna y un par suyos, además de una gran cantidad de imágenes de perros, por los que sentía un agrado inigualable, y varios grabados animales.¹ De hecho, gustaba más de estar en compañía de su can que de los hombres; afirmaba que si no hubiera perros en el mundo, él no hubiera querido vivir, pues era lo que le vinculaba a este.²

Los temas que él trató hicieron eco cuando su voz comenzó a ser escuchada. Así, la denuncia no se hizo esperar y junto a su teoría de la voluntad aparecía el clamor del indigno trato a los animales. ¿Qué sostenía dicha teoría? Para comenzar, nuestro autor fue una figura anómala de su tiempo, tanto, que algunos historiadores de la filosofía lo ignoran, como si no hubiera existido. Su tónica y temática planteaban algo sobre lo que el hombre no tenía dominio, que subyacía a todo lo existente, pero de manera velada, inadvertida y que era capaz de crear el espejismo de un mundo ordenado y racional: la voluntad.

Dentro del pensamiento schopenhaueriano la voluntad era la fuerza creadora y regente del universo. Contraponiéndose a siglos de tradición, concebía a esta fuerza como completamente libre e independiente, la Fuerza Cósmica originaria y prístina, y no ya como una facultad humana subordinada a la razón. Ya hacia el siglo XVII Descartes había analizado que dicha “fuerza” era más extensa en su influencia que la razón. Dicho esto, se asentó la base de esta teoría: la voluntad es el origen de todo. Después, el alemán nos habló de una gradación a través de la cual esta fuerza se manifestaba e iba creando el mundo físico: desde la materia inerte, las plantas, los animales y, finalmente, el hombre. Todo lo que existía era producto de

ella, incluidas la razón y la inteligencia, cuyos objetivos estaban centrados en la sobrevivencia de la especie. Concebido así, el cosmos fue visto como producto de un constante e infinito ciclo en que la voluntad se reinventaba; tomaba una y mil formas distintas en un eterno renacer al que llamó palingenesia. Debido a esto, todo, sin excepción, poseía la misma esencia; desde la piedra hasta el animal o el hombre, compartían lo que eran. El segundo punto importante es este: todo tiene el mismo rango de dignidad porque todo tiene el mismo inicio, la misma esencia, esto es, voluntad. Lo que este autor quiso hacernos saber era que existía un afán universal por la prolongación de la existencia, presente en los seres de todos los reinos, aunque fuera solo en algunos donde este se hiciera patente. Schopenhauer recibió la influencia del hinduismo y del budismo conocido en su tiempo. El siglo XIX marcó en Europa la revaloración de algunas doctrinas orientales, como las mencionadas, en un contexto bastante cerrado debido al cristianismo y a todas sus denominaciones, las cuales, a decir verdad, fueron sobremanera intolerantes. Gracias a este hombre, las doctrinas orientales comenzaron a ser más atractivas y se revaloraron algunas de las malas conductas tenidas hasta ese momento, como el tema que ahora tratamos. Si bien recibió la influencia de ambas corrientes, no fueron ni el hinduismo ni el budismo incipientemente conocidos en ese tiempo los que determinarían su pensamiento, aunque debe hacerse notar que encontró apoyo en ellos. Veremos a continuación el lugar que les otorgaba a estos seres dentro de su filosofía.

Los animales y la representación

Todo lo existente tenía como origen la voluntad. Ella era una fuerza metafísica, universal, inconsciente, irracional, causa del mal y del dolor; era la cosa en sí, la esencia del mundo. Cuando esta se encarnaba y producía el mundo físico, se dice que se objetivaba. De ahí surgen los tres grandes reinos –mineral, vegetal y animal–, pero solo en el último la voluntad adquiriría una

nueva faz: la representación. Dicho así, los reinos mineral y vegetal solo eran, existían y en ellos no se daba ningún afán de conocimiento.

La representación era la forma de captar la realidad. Se necesita del surgimiento del cerebro y sus funciones básicas (conciencia e intelecto o inteligencia) para que pudiera brotar. Por ello, esta únicamente se desarrollaba en el ámbito animal, por lo cual abarcaba el amplio espectro de seres que caían bajo dicha clasificación, incluido el hombre. Conocer el mundo no equivalía a acceder a la “Realidad”, sino captarlo a través de una perspectiva subjetiva, parcial, limitada. De ahí el inicio de su obra cumbre: “El mundo es mi representación”.³ Esto era lo único a lo que era posible acceder, ya que no se podía conocer el mundo *de facto*, sino que este era interpretado, reconstruido a partir de la propia subjetividad, de un particular punto de vista, que daba paso a una propia y única representación del cosmos. No sería lo mismo ver el mundo con ojos de hombre, mujer, felino, cánido, cetáceo o de un insecto, habría diferentes perspectivas y a esto se refiere la frase. Representarse el mundo sería lo que nosotros llamamos “conocerlo”.

Con el cerebro nacería la representación. El reino *animalia* era el estrato del cerebro. Con este órgano se “conocía” el mundo y, para ello, se habrían desarrollado en él variadas funciones cuyo objetivo era garantizar la sobrevivencia de la especie; entre ellas se encontraban la conciencia y la inteligencia o intelecto. Esto llevó directamente a algo que Schopenhauer asumió y exhibió de entrada, muy a pesar de que contradecía toda una tradición: ser animal –sin importar cuál– significa tener conciencia e inteligencia. Esta correspondería al tercer postulado relevante de nuestro autor en torno al tema que tratamos.

Quizás la anterior afirmación le haya valido, más que otras, el rechazo de sus contemporáneos. ¿Qué implicaría asumir que una cucaracha, un cerdo, una rata o un pollo, por ejemplo, tuvieran las mismas capacidades que el hombre? La respuesta es muy sencilla, pues significaría que el humano no era tan distinto de los otros animales y que esa superioridad humana se encontraría más en la imaginación y el ego que en la

realidad. ¿Sería fácil aceptar semejante desafío cuando el ser humano ha creído lo contrario por milenios? Probablemente, no. Pese a que muchos no lo tomaron en serio y otros consideraron sus afirmaciones como algo fuera de lugar, como una broma, una excentricidad tomada de religiones extrañas y paganas, en términos cristianos, no solo lo dijo, sino que lo aceptó y lo difundió, al grado de afirmar en su obra capital:

La materia originaria ha debido sufrir una larga modificación antes de que pudiera abrirse el primer ojo. Y la existencia del mundo depende, no obstante, de ese ojo, así sea el de un insecto, pues es el intermediario forzoso del conocimiento (...). El mundo entero depende del primer ser consciente (...).⁴

Así pues, analicemos cómo los animales tendrían conciencia e inteligencia. De entrada, el término de ‘conciencia’ remitía al estado de reconocimiento del propio status emocional, físico y de relación con el mundo. Para nuestro autor, la conciencia se dividía en dos. La primera era la conciencia exterior o *de otras cosas*, que era la que se dirigía hacia afuera, al mundo físico y era la más desarrollada en el mundo animal.⁵ Este tipo era el que se ejecutaba cuando los animales se relacionaban con su entorno y en la que se aplicaba, por ejemplo, desde la identificación de un lugar seguro o una situación alejada de peligros y cómo reaccionar frente a ellos si aparecían, determinar qué cosas servirían de alimento, hasta la memoria de supervivencia que se iría guardando y a la que bien podríamos llamar “instinto”. Los animales reaccionarían al clima y a los riesgos; desarrollarían formas específicas de actuar que transmitirían a sus crías y de las que por cierto seguimos creyendo que son meramente instintivas, queriendo significar por ello una ausencia completa de inteligencia o elección. Si pensamos en los animales que migran, como las mariposas monarcas, esto se vería reflejado en el reconocimiento de las condiciones adversas que amenazan su existencia y que indicarían a las especies la necesidad de un cambio de hábitat, que no sería muy diferente de las migraciones humanas por motivos de sequía o guerra, como los desplazamientos de Siria o Libia, o la salida de los juarenses de su ciudad natal. En cuanto al segundo

tipo, trató de la *autoconciencia* o conciencia del yo, interna y dirigida hacia nuestro ser y voliciones, al querer, y abarcaba los afectos, las pasiones, así como la captación del placer y el dolor.⁶ Si bien se podría ceder ante la idea de que los animales poseerían, ciertamente, el uso de la conciencia exterior, sería más complicado el asentimiento hacia la aceptación de la autoconciencia animal.

Algunas objeciones podrían ser que los animales no reflexionan sobre su existencia, no saben qué quieren, no deciden, sino que actúan por puro instinto; los animales no tienen emociones, por lo tanto, para ellos no hay tal cosa como el amor, el odio, el duelo, la tristeza o la alegría. Tendríamos que responder que a esto no se ha podido dar respuesta definitiva, pues en el transcurso de los siglos XX y XXI se han podido revelar maravillosas experiencias que bien muestran lo contrario de estas ideas: la capacidad de algunas especies, como el delfín, para realizar acciones en grupo, como comunicarse o cazar, entre otros ejemplos, dando muestra de que sus actos no son tan inconscientes;⁷ el descubrimiento de la capacidad de mentir o de pretensión en varias especies, como chimpancés, pulpos, zarigüeyas y otros; la elaboración de rituales que realizan elefantes cuando un miembro de la manada está enfermo o muere,⁸ o las mascotas de la familia cuando parecen decidir con quién portarse mal; cuervos que solucionan problemas, como sacar comida de un tubo con agua subiendo el nivel de esta con piedrecitas; perros que, una vez fallecidos sus amos o sintiéndose abandonados, mueren al poco tiempo, emulando el “síndrome del corazón roto” en los humanos. Podríamos ejemplificar al infinito sin acuerdo. No obstante, hay puntos que sí podemos dar por sentados: el animal siente hambre y busca de comer; despierta su instinto sexual y busca aparearse; se sabe en peligro y lucha por su existencia. ¿Alguien podría negarlo? ¿Y no es lo mismo que hace el humano?

No obstante, podríamos ceder ante la afirmación de que no todos los animales tienen el mismo desarrollo, como ya nuestro pensador sostenía. Empero, no podremos negar, existen animales que actúan por decisión, esto es, por motivos, al igual que los hombres, como también ya lo afirmaba

Schopenhauer. Ejemplos de esto ya han sido documentados: el gorila Jambo del zoológico de Nueva Jersey, que en 1986 custodió a Levan Merritt, de 5 años de edad, quien había caído en su recinto; la leonesa que estropeó el ataque de un león a uno de los cuidadores, mostrado esto en un video publicado en internet el 8 de septiembre de 2005; la leona Maniari que en la serie “Grandes Documentales: Leona en el exilio” del canal Nat Geo realizado en 2012, huyó de la manada con sus crías ante la inminente derrota del macho alfa, para evitar que sus cachorros fueran asesinados; vélgase mencionar los maravillosos trabajos de César Millán y Jackson Galaxy, quienes han mostrado cómo caninos y felinos pueden modificar su conducta al cambiar aspectos de su entorno, igual que los humanos. Dentro de la filosofía schopenhaueriana, la conciencia es la capacidad de captar el entorno, al igual que el reconocimiento de lo que sentimos y queremos, lo cual, debemos aclarar, no lleva de la mano la reflexión ni el autoconocimiento.

Por otro lado, en cuanto a la inteligencia o intelecto, la situación no sería muy diferente. El alemán concebía a la inteligencia o intelecto como la capacidad que poseía todo animal de desarrollar medios que garantizaran su sobrevivencia; era el conocimiento de lo empírico, la captación de la causalidad y su aplicación para garantizar la sobrevivencia.⁹ La inteligencia estaría íntimamente relacionada con la conciencia. En este caso, nuestro pensador usó como sinónimos ‘inteligencia’ e ‘intelecto’, pero no ‘razón’. En lo que corresponde a la última, la pensaba como una facultad cien por ciento humana que no era, por lo tanto, compartida con los otros animales. En esta veía la capacidad de abstracción del ser humano, cuya función era la creación de conceptos y de un plano proveniente, mas no dependiente, de la realidad: la lógica, el lenguaje, las ciencias, las artes, la religión, la filosofía, etc., con lo que surgía la cultura y la sublimación del hombre.¹⁰ Así, inteligencia y razón eran dos habilidades separadas, aunque ambas residían en el cerebro animal. Era así que la inteligencia se revelaba en los animales: aprendizaje de trucos, capacitación para la identificación de drogas o cuerpos sepultados bajo los escombros, como guías de invidentes, previsores de ataques epilépticos, identificación de ciertos tipos de cáncer,

el tratamiento del autismo; la aplicación de técnicas sofisticadas de caza; uso de objetos humanos, como inodoros, pinceles, manijas; desarrollo y uso de herramientas simples...

A continuación se recapitularán las ideas de Schopenhauer en este punto:

- Los animales son expresión de su voluntad, la cual se manifiesta en el carácter propio de cada especie.¹¹
- Ellos son conscientes de su propio placer y dolor, puesto que lo sienten, aunque su conciencia sea plenamente inmanente.
- No cabe en estos nada superfluo, son una plena manifestación de la misma voluntad que creó al hombre.
- El intelecto o inteligencia es un medio de conservación que los animales son igualmente capaces de usar.
- Son obras perfectas de la naturaleza.
- Al ser entes de representación, son seres de conocimiento.
- Algunos entre ellos son tan sagaces que, al ser domesticados, dan muestra de una comprensión desinteresada del mundo, la cual emula a los hombres que han dejado de lado su egoísmo.
- Conforme se desarrolla su inteligencia, llegan a gozar de una percepción clara y distinta, capaz de desarrollar medios que satisfagan sus necesidades o sus deseos.
- Conocen el mundo, lo sienten, lo perciben y quieren, y llegan a ser capaces de expresar sus estados interiores.
- Llegan a ser prudentes, sagaces e inventivos.
- Gozan de recuerdos, fantasía y experimentan sueños al dormir, como los humanos.
- La destreza y el “instinto” animal son una muestra de que el conocimiento racional no es necesario para la sobrevivencia.
- Manifiestan actos y costumbres.
- Todos los animales sienten dolor.¹²

Entre las anteriores afirmaciones hay varios temas involucrados. Tanto se encuentran los de índole epistemológico, al concebir a los animales como sujetos de conocimiento, con capacidades intelectivas como la conciencia y la inteligencia, al igual que del orden de lo ontológico, al establecer que su esencia y la humana es la misma, como de grado psicológico al establecer la expresión de sus sensaciones internas, y hasta éticas, cuando nos habla de la conducta. La propuesta de este pensador es amplia.

Las relaciones entre los hombres y el resto de los animales

Para nuestro autor, el hombre es el lobo del hombre, como lo sostuvieron Plauto y Hobbes antes que él. Se le ha tildado de misántropo, odiador de hombres, con lo cual no estuvo de acuerdo:

El conocimiento de la sentencia de Plauto ‘homo homini lupus’, que en los demás es esporádico, en mí se basa en un instinto vital. Y así como a las bestias peligrosas se las teme pero no se las odia, así me porto yo con los hombres. No quiero ser un μισάνθρωπος¹³ sino un καταφρονάνθρωπος^{14, 15}.

Su visión del ser humano no era muy esperanzadora. Veía en esta especie la peor cara de la voluntad. Esto debido a que creía que en ella se encarnaba el mal del mundo, pero esta lo infligía a propósito, esto es, el “humano” hace el mal y lo desea a conciencia. Reclamaba a la naturaleza ser tan avara en cuanto a la producción de hombres de bien, por ejemplo, santos y ascetas, genios, héroes o personas compasivas, lo cual no ha recibido ninguna refutación, puesto que toda la historia y en mayor parte la del siglo XX y XXI, da muestra de la razón de su reclamo, ya que el egoísmo humano es tan desmedido que ha mostrado en dicho tiempo su peor faz: va camino a la autoeliminación y a millones parece no importarles mientras tengan comodidad o una ganancia, como se ve ahora en la problemática del calentamiento global, *ex. gr.*

En la filosofía de Schopenhauer el egoísmo era la característica de la vida. La doctrina o postura del “yo” era tan natural, que se reflejaba aun en lo inorgánico, en una búsqueda pujante de la individualidad. Al ascender en la “cadena evolutiva”, el reino vegetal ya poseía una manifestación más clara de dicha búsqueda, dada en la diversidad de especies y, finalmente, en el reino animal se daba la explosión de la individualidad: cada especie animal actuaría de forma distinta e incluso el carácter de cada individuo llegaba a ser irrepetible. Sin embargo, en el humano el egoísmo cobraría tintes tan complejos que iría más allá de la búsqueda de individualidad y llegaría a niveles inconcebibles, cruentos e inmorales que excederían a su propio ego: el sadismo, el afán de poder, la megalomanía y la perversión, por mencionar algunos. Así pues, decir “ser humano” en la teoría de la *voluntad* y la *representación*, era afirmar el predominio del egoísmo a niveles superlativos. En este contexto, la razón no correspondería con la esencia del hombre, sino que se volcó en una simple herramienta que, dependiendo de las capacidades morales y la personalidad, el carácter de cada sujeto, se usaría tanto para el bien y la creación, como para el mal y la destrucción. El hombre se convirtió en el centro del mundo a partir del uso de su razón, pero el predominio de esta función se habría dado teniendo al egoísmo como sustrato, de ahí tan funestos resultados.

¿Cuál sería la relación entre el ser humano y los animales? De acuerdo con lo ya mencionado, precisamente estaría revestida de egoísmo, abuso y destrucción. Nuestro filósofo no negaba la existencia de personas buenas, es más, para él, el ser humano por antonomasia era el hombre caritativo, el compasivo, aquel capaz de mostrar su apertura al sufrimiento del otro, el que evitaba ser motivo de dolor para terceros y extendía esta misma práctica a todo lo existente. De aquí su estimación hacia el budismo y el hinduismo, religiones que sí contemplaban a los animales dentro de su concepción del mundo y prohibían su maltrato. No obstante, no se puede negar la realidad: personas compasivas hay pocas, por ello sufren no solo los animales, sino los mismos hombres.¹⁶

En la teoría de la voluntad, debido a la propia naturaleza de la vida, vivir equivalía a sufrir.¹⁷ Para que el ciclo siguiera y la vida continuara, se requeriría que muchos seres murieran en vistas a que otros vivieran, lo que la ciencia ha despersonalizado con el término de “cadenas tróficas”: muchas madres animales tendrían que ver a sus crías ser devoradas en aras de esta continuidad; luchas encarnizadas por la vida, a veces entre la misma especie; la invasión de microorganismos a macroorganismos, como los virus y las bacterias, en una lucha cruenta –VIH, influenza, ébola, peste negra...–, así era y no requería de la humana aprobación. No obstante, ¿qué hay de aquel sufrimiento innecesario, injusto, inmoral que el “humano” inflige a otras especies? A diferencia de la Alemania del siglo XIX, hoy contamos a nivel mundial con un medio en el que podemos apreciar y despreciar actos vergonzosos de este tipo: el internet y algunas páginas de difusión de la información.

En su tiempo, Schopenhauer levantó la voz sobre el vasallaje contra estos seres desprotegidos. Entre otros ejemplos, denunciaba las peleas de animales,¹⁸ las prácticas científicas que los usaban,¹⁹ su azote al usarlos como medio de transporte,²⁰ sin dejar de mencionar el poco reconocimiento dado a estos a cambio de su trabajo, su apoyo y su compañía. Lo cierto es que todo lo que este pensador haya denunciado es poco en comparación a lo que vemos ahora a través de los medios concentrados en internet, incluso en tiempo real. No se trata de que previamente los actos crueles que vemos no existieran, sino que la difusión de la información era muy limitada. Ahora podemos ver y repetir las veces que queramos el “espectáculo” de cachorros lanzados a cocodrilos, desollamiento de especies para fabricar abrigo de pieles, la elaboración de embutidos con animales vivos arrojados a los molinos, el uso de estos con “fines científicos” y más, que si nuestro pensador pudiera presenciar, quizá lloraría de rabia e impotencia. Por lo anterior, podemos comenzar a comprender sus reservas a la propia especie. No por nada afirmó: “Para ser sinceros, los seres humanos son los diablos de la tierra y los animales las almas atormentadas”.²¹

A Schopenhauer le parecía completamente indigno que el reino animal fuera considerado como simple medio, como cosa. Exhibió que el tener uso de razón no era condición necesaria ni suficiente para que un ser fuera considerado moralmente, esto es, que solo se velara por la dignidad e igualdad de aquellos que pertenecían a la misma especie, sino que sostenía que, por el mero hecho de existir, cualquier viviente era digno de ser conservado y respetado, por lo cual clamó que el verdadero fundamento de la moral era la compasión.²² Le parecía del todo repudiable y desdeñable que a través de la religión se difundiera este trato inhumano, como fue el caso del judeocristianismo, cuando fue expresado en el Génesis:

Y dijo Dios: 'Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra. (Génesis 1:26)

Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: 'Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra. (Génesis 1:28)

Dijo Dios: 'ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; para vosotros será de alimento. (Génesis 1:29)

Y a todo animal terrestre, y a toda ave de los cielos y a toda serpiente de sobre la tierra, animada de vida, toda la hierba verde les doy de alimento'. Y así fue. Vio Dios cuanto había hecho y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto. (Génesis 1:30).

A este llamado de atención incluyó a la misma filosofía. Declaró que en dicha área era aceptada la distinción entre el hombre y el animal, haciendo manifiesto el abismo de consideración de unos hacia los otros. Dicho divorcio estaba tan arraigado que salía a flote en el lenguaje, estableciendo *de facto* la discriminación y la distinción entre lo humano y lo animal: embarazada-cargada, brazos/piernas-patas, boca-hocico, comer-tragar, educar-amaestrar, acostarse-echarse, razón-instinto, hacer el amor-aparearse...²³

El sufrimiento ha sido parte inherente y consustancial de la existencia, pero el sufrimiento gratuito infligido a otro ser fue considerado como in-

moral para nuestro pensador. En su teoría, el hombre, máxima objetivación de la voluntad debido a la conciencia y la razón, es el que habría de redimir todo lo existente, incluidos a los otros animales. Solo en este sentido tendría justificación el sacrificio animal, en tanto el humano realizara dicho trabajo. En caso de que este sufrimiento se pudiera evadir, se debería cuidar al máximo evitarles el dolor, como a los animales usados para alimentación, pero sin dejar de reconocer que, si no fuera por su sacrificio, el hombre moriría, así que les debe, en cierta medida, la vida.

Otros aspectos abordados

Como ya se había mencionado, a pesar de que en extensión no parece dedicarles mucho, Schopenhauer no olvidó a los animales, a los cuales mencionó en muchos pasajes de sus obras, entre publicaciones y notas personales. Los concebía como parte del mundo y no como simples medios.

Otro de los ámbitos relacionados fue el arte. Según nuestro autor, la primera objetivación de la voluntad eran las ideas. Retomó para ello la concepción de Platón. De acuerdo con esto, las ideas serían la primera transformación de esta fuerza constituyente del mundo, pero en este caso, lo que conformaba era de orden espiritual, no material. Se constituyeron así las imágenes modelo con base en las cuales surgirán las cosas en el mundo físico. Estas ideas serían modelos perfectos de lo que después existirá; entre ellas, estaba la idea del animal. Al igual que la del hombre, la idea del animal era eterna y perfecta.²⁴ Dicho modelo podía ser captado por un genio y plasmado en una obra de arte, a través de la cual se reflejaría el carácter del ser en cuestión y sería expresado en las diferentes categorías artísticas. Una característica que Schopenhauer les atribuía era la gracia. A esta la concebía como la manifestación perfecta y justa de la posición y el movimiento, que iba de la mano de la armónica y regular construcción del cuerpo. Se relacionaba directamente con la belleza del cuerpo y solo el hombre y los animales la poseían.²⁵ Opinaba que todas las cosas naturales eran bellas;

como los animales eran parte de la naturaleza, por tanto, eran bellos.²⁶ Se sabe que disfrutaba de las pinturas y grabados animales.

Otra esfera más fue la eudemología. Ella constituyó su propuesta ética madura, con la que deseaba establecer una vía para soportar lo menos turbulentamente posible el paso por la existencia. El objetivo de esta era resistir, sin sucumbir a voluntades más fuertes que la propia o sin recurrir al suicidio. El reto era entonces, soportar el periodo de la representación, que iniciaba con la vida y culminaba con la muerte. Retomó a Aristóteles e incluyó tres ejes de la existencia: lo que *uno es*, lo que *uno tiene* y lo que *uno representa*.²⁷ Lo primero era lo más importante; lo segundo, bienes que podrían ayudar a sobrellevar la existencia; lo tercero, completamente insustancial. En lo que *uno es* se contaba la personalidad, el ánimo alegre y otros. En lo que *uno tiene*, consideraba los bienes en un amplio sentido –incluido el dinero como lo material, muy útil en la vejez–, o los apoyos para la vida –como los amigos–. Por muy pesimista que pareciera este autor, creía que la felicidad sí era posible, al igual que la amistad.²⁸ A la felicidad la pensaba como llevar una vida con la menor cantidad posible de sufrimientos, mientras que a la amistad la veía como ese lazo emocional que hermanaba a los seres. Lo interesante de la última era que no la restringía a los humanos, sino que la extendía a los animales. Valga señalar que tenía gran predilección por los perros:

El perro –dijo Schopenhauer– fue propiamente y en su origen un animal depredador. El hombre se lo apropió y lo educó e hizo de él lo que es ahora, un manso animal doméstico. Si no hubiera perros –añadió–, yo no querría vivir.²⁹

A lo anterior agreguemos otras ideas. Un perro le parecía un ser capaz de dar lo que en ocasiones un humano no podía, pues además de buena compañía, era idóneo para combatir el vacío causado por la soledad. En otras cuestiones, consideraba a los canes como poseedores de cualidades intelectuales y morales capaces de producir alegría y satisfacción al hombre,³⁰ debido a la transparencia de su ser.³¹ El can, afirmó, era un compañero fiel, afectuoso y dócil.³²

Diferencias entre el hombre y los animales

A pesar de ser ferviente denunciador del maltrato animal en el papel y la oralidad, no hay que ocultar que, como hombre que era, también tuvo prejuicios. A continuación se mencionarán las diferencias que él encontró entre los hombres y los animales no humanos, en las cuales veremos reflejados algunos prejuicios que son vigentes a la fecha y que no eran precisamente de su autoría, sino de toda una tradición cultural. Ambos, hombres y animales, tenían uso de conciencia e inteligencia, pero la razón era exclusiva del hombre. Mediante ella, el hombre habría adquirido las ventajas que le habían hecho la especie “dominante” y le habría llevado a crear el lenguaje, la reflexión, la preocupación, la intención, la premeditación, la acción planeada, el Estado, las ciencias, las artes, etc. La razón conllevaría una capacidad de abstracción cuyas producciones serían los conceptos.³³ De aquí que mientras el hombre pudiera moverse en diferentes temporalidades,³⁴ los animales vivieran limitados al entorno intuitivo.³⁵ Además, mientras el *homo* se comunicaba a través de un lenguaje elaborado, el animal lo hacía con gestos y sonidos inarticulados.³⁶ Otra distinción era que el ser humano tenía conciencia de la muerte, mientras el animal solo la conocía cuando esta se realizaba.³⁷ También estaba la personalidad; en la especie humana cada individuo poseía su propio carácter, mientras que el del *zoon* correspondía y era dado por la especie;³⁸ por otro lado, este último tenía como ventaja que su satisfacción era más concreta y fácil de realizar –alimentación, seguridad, reproducción– ya que el *homo* debía enfrentar mayores inconvenientes,³⁹ así que los sufrimientos humanos serían mayores a los del animal, puesto que este carecía del pensamiento de lo ausente, de preocupación y de miedo, puesto que no poseía reflexión.⁴⁰ Por lo antes mencionado, los animales serían despreocupados, tranquilos, además que sus energías vitales se dirigirían al afán de placer y bienestar físicos.⁴¹

Precisamente esa total absorción en el presente propia de los animales contribuye en gran medida a la alegría que nos infunden nuestros animales domésticos: son

el presente personificado y en cierta medida nos hacen sentir el valor de cada hora libre de carga y turbación, mientras que nosotros la mayoría de las veces la sobrepasamos con nuestros pensamientos y la dejamos que pase desapercibida. Pero la mencionada cualidad de los animales de satisfacerse más que nosotros con la simple existencia es objeto de abuso por parte del hombre egoísta y sin corazón.⁴²

Quede claro que, a pesar de sus prejuicios, tenía la mente abierta. Siempre estuvo al día en los avances científicos y, frente a las pruebas, no dudaba en expandir sus propuestas. Así, dijo:

También se está dedicando mucha atención a la supuesta vida espiritual de los animales. ¡Qué observaciones tan interesantes se han hecho en las ratas! Ya sus ojos inteligentes revelan un intelecto poco común. Se cuentan muchas cosas de su listeza y astucia.⁴³

Entre 1854 y 1856, pocos años antes de su muerte, Schopenhauer vio a un orangután en una feria. Lo tenían enjaulado. Lo vio comer con cuchara y al acercarse demasiado para verlo, el antropoide abrazó al filósofo. Lo visitó las veces que le fue posible y lo cautivó su mirada, en la que no veía reflejado ningún atisbo de malignidad ni de irracionalidad. Luego de este encuentro, concluyó que los animales, al igual que los hombres, podían llegar a engalanarse con las más altas virtudes morales. Se podría decir que él se hubiera maravillado con la información a la que hoy accedemos sobre las capacidades que se están reconociendo en ellos, la cual, valga señalarse, no contraviene en lo mínimo sus planteamientos.

La propuesta de Schopenhauer para los animales

Ahora contemplaremos cuáles fueron las peticiones que este pensador dirigió a los hombres para que fuese mejor la situación de estos compañeros de mundo. Aunque ellas van desde la metafísica, la política o la ética, no las mencionaremos por ámbito, sino que las enunciaremos de manera general. Así pues, a manera de listado, lo que estableció fue lo siguiente:

- Los animales deben ser concebidos con una esencia sustancial, igual que el hombre, pues es la misma en ambos: voluntad. Lo anterior significa que su existencia no es una mera nada,⁴⁴ sino igual de sustancial que la humana, por lo cual el trato que se les brinde debe corresponder a ello.
- Debe pensarse en ellos como seres dignos de la simpatía y del amor de los humanos.⁴⁵
- Deben ser considerados como seres conscientes e inteligentes que comparten con los hombres los misterios de la existencia.⁴⁶
- Deben ser reconocidos como seres que experimentan los mismos afectos que los hombres, los cuales comparten al igual que la esencia.⁴⁷
- Tienen que ser vistos bajo el fundamento de la moral, que es la compasión, para así ayudarlos y eliminar las causas del sufrimiento que procedan de la especie humana.⁴⁸
- Los huecos dejados por la religión deben ser llenados con legislación para que los hombres no abusen de estos seres que están desvalidos ante la maldad humana.⁴⁹ Ellos no deben ser expuestos a sufrimientos innecesarios ni desproporcionados, aunque lo ideal sería que no sufrieran. Se les debe justicia y protección, por lo cual se les debe considerar como sujetos de derecho.⁵⁰

Después de estas menciones, nos permitiremos retomar unas consideraciones acerca de la compasión. Sus sinónimos son ‘piedad’ y ‘conmiseración’. Schopenhauer veía en ella el verdadero motor de la moral, puesto que llevaba a acciones desinteresadas y, por lo tanto, no egoístas. Como el hombre poseía un uso de conciencia más desarrollado que, aunado al uso de la razón, daba como resultado que la especie humana fuera aquella capaz de resarcir el daño y el sufrimiento que el vivir pudiera causar a los seres, era su obligación ser piadoso con todo lo existente. No hay explicación de por qué la vida sea así o, más bien, las facultades humanas no serían suficientes para entenderla. Pese a dicha ignorancia, al llevar a la práctica la compasión, el individuo tendría como obligación oponerse a causar sufrimiento a los otros, ya fuera físico, moral o espiritual; de la misma

manera, abstenerse de cometer injusticias y ser capaz de acceder al dolor ajeno⁵¹ para derrumbar la barrera yo-otro; la conmiseración, al no limitarse a los seres humanos, pues los animales también sufrirían, se extendería a todos los seres vivos, por lo cual era un firme y seguro aval de la conducta moral, con lo que podría prescindirse de normas externas toda vez que esta se hubiere arraigado en los individuos.⁵² A la par, la compasión sería un antídoto contra la ira, un medio para hacer que aflorara la bondad de carácter y de justicia en los hombres buenos.⁵³ Podemos englobar su petición en unas cuantas palabras: ¡que se proteja y respete a los animales!

Arthur Schopenhauer no realizó ningún tipo de activismo para defenderlos. Su lucha fue ideológica y desde sus escritos, de los que sí hubo eco después de 1840. En su edad madura, sintiéndose desilusionado de su propia especie, se hizo de un perro y ya no vivió más sin la compañía de un can, aplicando aquella famosa frase del heleno Diógenes el cínico: “Entre más conozco a los hombres, más quiero a mi perro”. Sus ideas no solo fueron para el papel, sino para la vida, al menos en este punto. Su último perro fue Atma. En su testamento asignó una renta vitalicia a su ama de llaves, Margaret Schnepf, la cual sería efectiva bajo una condición: cuidar de Atma hasta que muriera. Así se ejecutó. No se sabe más allá de la muerte del filósofo, acaecida en 1860, sino que la mujer asumió su obligación; se mudó de ciudad y se llevó consigo a Atma, al cual parece se refería como “niño”. No se sabe qué fue de ambos, pero lo que sí se puede asegurar es que este hombre no quiso que su perro sufriera contingencias a su muerte e intentó dejarlo protegido; más ya no podría hacer.

Conclusión

Schopenhauer fue el primer filósofo en hacer una denuncia plena y argumentada acerca del indigno trato que los animales recibían del hombre. Comenzó desde la elaboración de su obra principal, entre 1813 y 1814, antes de que las sociedades protectoras de animales se constituyeran,⁵⁴ cuando

recién se había elaborado la primera ley para proteger a los animales de carga,⁵⁵ antes de Darwin y su teoría de la evolución de las especies.⁵⁶ No se ha aceptado abiertamente su influencia, pero sus ideas dan muestra de cómo estos seres comparten con los hombres el mismo mundo, la misma vida, por lo cual no solo eran compañeros de casa, como mascotas, sino compañeros de la sobrevivencia, en la inteligencia, y hasta en los derechos. Desafortunadamente, la tarea pedida por él no es nada fácil, pues parece que el hombre no solo es enemigo de la naturaleza y de las otras especies, sino de sí mismo. Este trabajo se cerrará con unas palabras que al parecer el filósofo recitó durante las noches en los últimos años de su vida: *Que todos los seres vivos permanezcan libres de dolores.*⁵⁷

Notas

¹ Luis Fernando Moreno Claros, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, Barcelona, Acantilado, 2016, pp. 228, 250.

² *Ibid.*, p. 133.

³ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 2013, p. 21.

⁴ *Ibid.*, §6.

⁵ “Sobre la libertad de la voluntad” en Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 63-100.

⁶ *Ibid.*, pp. 50-62.

⁷ Véanse las investigaciones dirigidas por el Doctor Jason Bruck, de la Universidad de Chicago, las cuales revelaron en 2013 que los delfines poseen una memoria a largo plazo, capaz de reconocer a un individuo luego de 20 años de no verle; también la investigación realizada por el Doctor Vincent Janik, de la Universidad de Saint Andrews, en Escocia, quien identificó en 2013 que los delfines eran capaces de emitir sonidos diferentes para referirse a otros de su especie y responder a un determinado sonido, que los investigadores identificaban como su “nombre”; de igual manera, el estudio que se realizó en el mismo año en el Centro de Investigación de delfines de GrassKeys, Florida, en el que se arrojó la información de que los individuos de esta especie puede resolver problemas como los humanos, a la par que poseen la capacidad para tomar decisiones y no reaccionan por puro “instinto”.

⁸ Iain Douglas-Hamilton, de la Universidad de Oxford, lideró una investigación de la que se concluyó que estos paquidermos ayudan a sus enfermos y les rinden ho-

menaje una vez que han muerto, lo que se relaciona con el hecho de que son sensibles al sufrimiento y a la muerte.

⁹ Vid. cap. VI en Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1998.

¹⁰ Idem.

¹¹ Cfr. cap. 2 en Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 2012. A este respecto es interesante hacer notar que Schopenhauer no estaría muy de acuerdo con la idea de la evolución como adaptación al medio, sino que de acuerdo con los esfuerzos y forma de vida que adoptara el animal, así se iría modificando su constitución, esto es, no sería el medio el que moldearía la fisionomía, sino el esfuerzo de los seres cuando desearan realizar algo. Debe destacarse aquí que tal idea fue expuesta décadas antes de la publicación darwiniana de *El origen de las especies*.

¹² Schopenhauer, *El arte de conocerse a sí mismo*, Madrid, Alianza, 2014, p. 58; *El arte de envejecer*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 42, 122, 123; *Sobre la voluntad en la naturaleza...*, pp. 84, 85, 94, 101, 105, 109, 110, 115, 116, 118, 136, 139, 142, 144, 146; *Los dos problemas fundamentales de la ética...*, pp. 68, 69, 85; *El mundo como voluntad y representación...*, pp. 37, 40, 53, 55, 67, 70, 124, 129, 168, 169; *Parerga y Paralipómena II*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 314, 596.

¹³ Misántropo, el que odia a los hombres o a la humanidad.

¹⁴ Katafronántropo, el que desprecia a los hombres o a la humanidad.

¹⁵ El arte de conocerse..., p. 58.

¹⁶ Cfr. “El fundamento de la moral”, en *Los dos problemas...*, pp. 143-322; véase libro IV de *El mundo como voluntad...*, pp. 277-407.

¹⁷ “El sufrimiento del mundo animal se justifica solamente porque la voluntad de vivir ha de consumir su propia carne, porque en el mundo del fenómeno no existe nada fuera de ella y es una voluntad hambrienta. De ahí la gradación de sus fenómenos, de los que cada uno vive a costa de otro”, *Parerga y Paralipómena II...*, pp. 337-338.

¹⁸ *El arte de envejecer...*, p. 173.

¹⁹ *Parerga y Paralipómena II...*, pp. 385, 386.

²⁰ *Ibid.*, p. 657.

²¹ *El arte de conocerse...*, p. 43.

²² Cfr. *Los dos problemas...*, pp. 204, 205, 255.

²³ *Ibid.*, pp. 284, 285.

²⁴ *El mundo como voluntad...*, pp. 184, 187.

²⁵ *Ibid.*, pp. 232-234.

²⁶ *Parerga y Paralipómena II...*, p. 438.

²⁷ “Aforismos sobre la sabiduría de la vida” en *Parerga y Paralipómena I*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 331-419.

²⁸ “Un amigo fiel y sincero es de inestimable valor, porque al no estar implicado él mismo, ve las cosas tal como son”, *Parerga y Paralipómena II*, p. 93; véase el §12.

²⁹ *Ibid.*, p. 133.

³⁰ *Ibid.*, p. 109.

³¹ *Ibid.*, pp. 132, 300.

³² *Ibid.*, p. 353.

³³ *Los dos problemas...*, pp. 70-71.

³⁴ *El mundo como voluntad...*, p. 100.

³⁵ *Ibid.*, pp. 52, 189.

³⁶ *Ibid.*, p. 53.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, pp. 145, 229.

³⁹ *Parerga y Paralipómena II...*, p. 309.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 310.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 608, 609.

⁴² *Ibid.*, p. 312.

⁴³ Moreno Claros, op. cit., p. 251.

⁴⁴ *El arte de envejecer...*, p. 103.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁷ *Sobre la voluntad en la naturaleza...*, p. 84.

⁴⁸ *Los dos problemas...*, pp. XXXVIII-XXXIX.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 288, 291.

⁵⁰ *Parerga y Paralipómena II...*, p. 384.

⁵¹ *Los dos problemas...*, pp. 256, 257, 264, 274.

⁵² *Ibid.*, p. 281.

⁵³ *Ibid.*, p. 287; Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, España, Alianza, 2011, p. 137.

⁵⁴ La primera se creó en Inglaterra en 1824, y fue la Sociedad para la Prevención a la Crueldad hacia los Animales. En otros países, como Estados Unidos de Norteamérica, estos grupos aparecieron hasta 1866. En su país natal, Alemania, en 2002 los animales fueron observados como objeto de la protección del Estado y actualmente Suiza los contempla como “seres” en su constitución.

⁵⁵ En 1781, en Inglaterra. En 1822, la Ley de Richard Martin trató de prevenir la crueldad hacia el ganado, logrando que el golpear o maltratar a caballos, ovejas y ganado fuera un delito, lo cual también sucedió en Inglaterra.

⁵⁶ *El origen de las especies* fue publicada en noviembre de 1859, meses antes de la muerte del filósofo, acontecida en septiembre de 1860. “Darwin publicó *El origen de las especies* en noviembre de 1859. Schopenhauer leyó una reseña en la prensa, pero

murió al año siguiente. Darwin sí leyó la obra del filósofo, por supuesto, y sabemos que tomó buena nota de algunas de sus ideas. Tuvo a su disposición tres ediciones de *El mundo como voluntad y representación*: 1818, 1844 y 1859. Las ideas de Darwin acerca de que los recién nacidos vienen con «abundante equipamiento para solventar problemas» estaba ya en Schopenhauer y sería desarrollada y ampliada en nuestros días por la neuropsicología mediante propuestas como la «teoría de la mente».” Federico Soria Estevan, “Filosofía de Schopenhauer y síndrome de asperger”, en *Schopenhaueriana. Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, Madrid, Núm. 1, 2016, p. 12.

⁵⁷ *Los dos problemas...*, p. 281.

Referencias

BIBLIA de Jerusalén, DDB, Bilbao, 1975.

MORENO Claros, Luis Fernando, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, Barcelona, Acantilado, 2016.

SCHOPENHAUER, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1998.

_____, *El arte de conocerse a sí mismo*, Madrid, Alianza, 2014.

_____, *El arte de envejecer*, Madrid, Alianza, 2010.

_____, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 2013.

_____, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

_____, *Notas sobre oriente*, España, Alianza, 2011.

_____, *Parerga y Paralipómena I*, Madrid, Trotta, 2014.

_____, *Parerga y Paralipómena II*, Madrid, Trotta, 2009.

_____, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 2012.

SCHOPENHAUERIANA. *Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, Madrid, Núm. 1, 2016.



Recepción: 24 de enero de 2019

Aceptación: 31 de mayo de 2019

DE RAMONA A MARICHUY. UNA TRAVESÍA A LA DOMESTIZACIÓN DE LO POLÍTICO

Ángeles Eraña

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Resumen/*Abstract*

La lucha de las mujeres zapatistas ha sido faro para muchas de las luchas feministas en México y el mundo. En este trabajo me interesa explorar su genealogía como *mujeres zapatistas* para mostrar cómo su historia ha abierto un espacio en la sociedad que está habitado por ellas, pero que puede aún ser poblado por otras mujeres. En mi narración podrá verse que su caminar ha sido un proceso a través del cual se ha materializado un sujeto político que se nombró y sigue nombrándose como *mujer zapatista*. Sostendré que ellas tienen un carácter público que tiene repercusiones interesantes para la manera de hacer política, en particular, sostendré que la han redomesticado, esto es, le han devuelto su rostro común, afectivo y corpóreo.

Palabras clave: mujeres zapatistas, feminismo, movimientos sociales, domesticación de la política, el performativo político, performatividad, *encuentro de las mujeres que luchan*.

From Ramona to Marichuy. A journey towards the domestication of politics

The struggle of zapatista women has led in different ways many of the feminist struggles in Mexico and in the rest of the world. In this article I will explore their genealogy as *Zapatista women*. I aim to show that their story has opened a space in society which is inhabited by themselves, but which could be opened by other women. In my narrative it will become clear that their path has been a process through which

a political subject has been materialized and that such subject has been named as *Zapatista women*. I will assert that they have a public character which has interesting consequences for the way we think and perform politics. In particular I will sustain that they have domesticated politics, i.e. they have given it back its common, affective and corporeal countenance.

Keywords: Zapatista women, feminism, social movements, domestication of politics, political performative, performativity, *Gathering for Women in Struggle*.

Ángeles Eraña

Es doctora en Filosofía de la Ciencia. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Su investigación reciente se centra en las siguientes áreas: Epistemología colectiva, Filosofía de las ciencias sociales y Pensamiento crítico. Algunos de sus artículos recientemente publicados son: “Una subversión en femenino”; “Las mujeres zapatistas y su lucha por un *mundo parejo*” y “Nosotros somos un sujeto epistémico”.

La lucha de las mujeres zapatistas ha ofrecido una luz para muchas mujeres en el mundo: no sólo ha motivado reflexiones novedosas e interesantes entre las diversas variantes del feminismo,¹ sino que también ha hecho visible que las mujeres organizadas pueden detener lo que no les gusta de su mundo y producir una nueva realidad.² Esa lucha, además, nos ha abierto una ventana desde donde podemos atisbar un modo de vida diferente al que prevalece en este mundo, una manera peculiar de habitar el orbe. Desde ella se observa un esfuerzo continuado por generar una vida material sostenida sobre bases completamente diferentes de las que prevalecen en el capitalismo. Desde ella se hace visible que estas mujeres son un referente moral para muchas otras mujeres, que han abierto un nuevo espacio político en el que las voces femeninas se insertan de manera particularmente pertinente.

En este texto me asomaré a esa ventana, me entrometeré en la lucha de estas mujeres, en pedacitos del modo de vida que ellas, con mucho trabajo y de manera lenta pero sistemática, se han forjado para sí mismas y para quienes con ellas aquí habitamos. Las preguntas que me servirán de guía en esta reflexión son las siguientes: ¿quiénes son las *mujeres zapatistas*?, ¿de dónde vienen y a dónde van (y nos invitan)? Dicho de otra manera, lo que haré aquí es contarles cómo las mujeres zapatistas han llegado a producirse a sí mismas como *mujeres zapatistas*.

Para responder a mis preguntas y para trenzar mi narración partiré de dos ideas, cada una de una mujer cuyo pensamiento ha sido faro para mi mirada. La primera es de Judith Butler y establece que *el discurso produce los efectos que nombra a través de una práctica reiterativa y referencial* ((2002): 18).³ La segunda es de Rita Segato y nos invita a pensar la transformación del mundo a partir de la demolición de "...los muros que encapsulan los espacios domésticos y [a] restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal" ((2016): 106). Mi hipótesis es que la realidad en construcción de las *mujeres zapatistas*, la manera en que empiezan a

habitar el planeta, las ha convertido en un *sujeto político* e implica o lleva de manera quizá imperceptible a una domesticación de lo político.

Desde mi perspectiva, la irrupción de Marichuy (vocera del Concejo Indígena de Gobierno)⁴ en el espacio público es una muestra de botón de esto último. Su reciente gira por México hace patente el modo como el “ya basta” que los y las zapatistas gritaron en 1994 se ha extendido allende sus fronteras. La voz de esta otra mujer anuncia la hora de “llenar nuestro corazón de fuerza y valentía”, de “organizarse y luchar unidas las mujeres trabajadoras para cambiar esta situación de muerte y destrucción” (Comandanta Hortensia (2017)), de volver al tejido comunitario (o comunal). Su caminar nos invita a hacer nuestros los modos de mirar al mundo y de vivirlo que harán posible acabar con la guerra de despojo en la que vivimos hoy inmersos.

Las mujeres zapatistas (o de cómo se materializa un sujeto (político))

Los zapatistas son muy otros... imaginan cosas antes de que... estén y piensan que, nombrándolas, esas cosas empiezan a tener vida, a caminar
(Subcomandante Insurgente Marcos (2003))

Judith Butler (2002) sostiene que el discurso tiene un poder de producir efectos –de confeccionar sujetos o actos– sólo en tanto que hay una práctica (o un conjunto de prácticas) reiterativa (generalmente normada – y a veces normalizada) que materializa a su referente. En lo que sigue haré ver cómo las prácticas reiterativas de las mujeres zapatistas las han producido como sujeto político, esto es, las han convertido en un actor social que funge como motor de y en las luchas emancipatorias; una entidad colectiva con un sentido de sí misma, que se sustenta en un análisis de su propia realidad y la del mundo entero y que se monta sobre una ética de la reciprocidad que engloba sus relaciones con los y las otras.⁵

Para lograr este fin, describiré algunos pedazos de la historia de las *mujeres zapatistas* basándome en la narración que ellas mismas han hecho de sí mismas y que han compartido en distintos documentos, encuentros o discursos públicos.⁶ Usaré algunas de las muchas metáforas con que se piensan. El Subcomandante Insurgente Marcos (2013) decía que el modo que tienen los zapatistas para explicar su propia historia parece “una imagen de movimiento continuo y repetitivo, con algunas variaciones que dan esa sensación de móvil inmovilidad...”. Decía él que las estampas que sirven para esbozarla parecen repetirse, pero que cada una contiene una singularidad propia que, de lograrse percibir, ilustra el camino andado y deja asomar la historia que serán. Al leer la narración que las mujeres zapatistas hacen de su camino andado, esta idea adquiere gran elocuencia.

Ramona y Lizbeth son y no son la misma. La Comandanta Ramona fue una mujer de pequeña estatura pero gran tamaño que participó en las mesas de diálogo que se establecieron entre el gobierno federal y el EZLN en 1994. En 1996 fue la voz que habló por estos últimos en el primer Congreso del CNI que se llevó a cabo en el Centro Médico de la Ciudad de México. Ella impulsó la Ley Revolucionaria de las Mujeres y, según dicen muchas de las mujeres que hoy continúan en la lucha, fue ejemplo para todas. Hortensia ((2011): 22-23), otra de las Comandantas del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, decía en una entrevista que Ramona “...ya no está... pero no quiere decir que murió. Claro, su cuerpo pues ya no está con nosotros, pero su ejemplo, su idea, su pensamiento, todo lo que mostró, pues está aquí con nosotros y seguirá estando con nosotros”. Lizbeth es una joven base de apoyo zapatista que está todavía en proceso de formación pero que habla ya en público y se organiza. A ella la conocemos porque su voz fue capturada en el libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*. En él se recogen las participaciones de cinco mujeres zapatistas pertenecientes a distintas generaciones durante el seminario que se llevó a cabo en 2015 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, con el mismo título.

Decía que ellas son y no son la misma. Lizbeth, como Ramona, recorre mundo y se organiza como mujer con más mujeres. Como ella se crece ante sí y ante las otras cuando anda camino para ser parte de un proceso que persistentemente busca transformar la realidad. Lizbeth, a diferencia de Ramona, no ha sido trabajadora doméstica, ni conoció el *acasillamiento*.⁷ Las dos han padecido la discriminación y la opresión, pero Lizbeth sabe que hoy tienen "...la libertad y el derecho como mujeres de opinar, discutir, analizar..." (Mujeres Zapatistas (2015):122).

Eloísa, una ex integrante de la *Junta de Buen Gobierno* de la Realidad nos dice que antes de la existencia del EZLN (e incluso en sus inicios) las mujeres no contaban (era como si no existiesen o fuesen nada), que sus "...compañeras de más antes no tenían esa idea de que *nostras* como mujeres podemos participar, teníamos el pensamiento de que *nostras* las mujeres sólo servimos para el hogar o cuidar los hijos, hacer la comida". (Mujeres Zapatistas (2013): 6). Después, y poco a poco, ellas descubrieron no sólo que podían participar, sino también que podían construir (en colectivo) otro camino de vida. El recorrido que ellas han hecho para llegar hasta el día de hoy, para ser un referente político tanto para el zapatismo como para las mujeres del mundo, ha sido largo y ha estado lleno de dificultades.⁸

Estas mujeres no sólo han tenido que enfrentar al patrón y la patrona de la hacienda. El primero concediéndose a sí mismo el derecho de usar los cuerpos de sus trabajadoras para hacer con ellos lo que pudiese parecerle necesario, marcándolos como si fuesen propiedad suya. La segunda –la patrona aplastada por su marido–, en un despliegue de encubierta animosidad hacia su condición de mujer, ejercía su poder despótico en contra de esas mujeres que estaban bajo sus órdenes y disponía de sus cuerpos para sobre ellos descargar y en ellos depositar su frustración. También han tenido que encarar un modo menos vehemente –pero aun penoso– de opresión. Éste proveniente de su mundo propio: sus padres, sus maridos, sus hermanos.

Pero fue por esto, porque no les gusta el mundo como es, que iniciaron su organización. Cuando ésta era clandestina, algunas mujeres fue-

ron reclutadas para hablar y convencer a otras mujeres de la importancia y la necesidad de levantar la voz en colectivo. La voz de las mujeres —profunda, íntima, silenciosa— era clave para alcanzar otros oídos femeninos y para que las voces sigilosas que la escucha suscitaba incitaran a más mujeres a sumarse a la lucha. Una vez reclutadas ellas estudiaban en la oscuridad y salían de noche para encontrarse y dialogar, para discutir y aprender. Dice la Comandanta Hortensia que

cuando salían a trabajar pues sí sufrían pues el hambre porque de por sí cuando hay que trabajar pasamos pues sin comer por hacer el trabajo, sufrían cansancio, sufrían frío porque puro de noche trabajaban pues... explicaban cómo estaban los pueblos, cómo estaban sobre todo las mujeres... explicaban que no debe ser así, y no debe quedar todo el tiempo las mujeres así, sino que tienen que organizarse... para que sea diferente pues el trato de la mujer, que sea tomado en cuenta como persona (Comandanta Hortensia (2011): 21).

Después empezaron a reunirse a plena luz de día para formar grupos de mujeres. Hablaban entre ellas de la organización, de sus problemas, de lo que querían y lo que no querían, de cómo, con quién y para qué caminar. Empezaban a explicarse a sí mismas entre sí, empezaban a elucidar qué significaba ese movimiento en que estaban inmersas, hacia dónde las llevaba, por qué era deseable y necesario continuar. En sus fogones se juntaban. Después en comisiones. Hicieron colectivos de mujeres. Hoy forman parte de los gobiernos autónomos, son miembros del Ejército Zapatista y siguen trabajando en las múltiples y diversas tareas que conforman la vida cotidiana en las comunidades zapatistas.

Los trabajos colectivos les dieron su autonomía. Éstos han tomado distintas formas: siembran hortaliza, hacen artesanía, crían pollos. El punto central era (y es) producir algo que les permita valerse por sí mismas, que les permita decidir cómo caminar y por dónde caminar de manera independiente a los hombres, que les hiciera generar espacios de participación y producción en los que las mujeres se sintieran cómodas. Dicho de otro modo, estas mujeres con estos trabajos produjeron bases materiales para emanciparse, para liberarse del yugo de los varones. Estas les per-

mitieron redescubrirse a sí mismas como mujeres libres que pueden defender su mirada, que pueden llevar el afecto a la asamblea, que pueden exhibir la pena en público, que pueden hacer de su vulnerabilidad su fuerza. Estos trabajos les permitieron no depender económicamente de los varones. Dice el SupGaleano ((2015): 263) que esto fue posible cuando "...ocurrieron al menos dos hechos fundamentales: el uno, el cambio en la propiedad privada de los medios de producción, y el otro, la toma y ejecución de sus propias decisiones, es decir, la política".

Transitar este sendero, narrarse su lucha, narrarse a sí mismas como parte de la lucha, convertirse en parte de ella no sólo desde la trinchera oculta, íntima, invisible sino desde los espacios públicos (las asambleas, las instancias de gobierno, los encuentros nacionales e internacionales) les permitió darse cuenta de su pertenencia y de su diferencia. Ellas, como mujeres y a diferencia de los hombres, tenían que abrirse camino incluso al interior de su organización, tenían que iniciar a existir como *mujeres*. Ellas, igual que los hombres, pertenecen a algo más grande, a un sueño que hoy se materializa en un hacer continuo y cotidiano. Ellas siempre junto con ellos buscan construir humanidad. Claudia, base de apoyo, dice "siempre vamos juntas de la mano con nuestros compañeros" (Mujeres Zapatistas (2013):46). Yolanda, promotora de educación, añade

otro mundo es lo que se quiere. Es la lucha de todo lo que estamos haciendo hombres y mujeres porque no es una lucha de mujeres ni es una lucha de hombres. Cuando se quiere hablar de una revolución es que van juntos, va para todos entre hombres y mujeres, así se hace la lucha (Mujeres Zapatistas (2013): 25).

Ser *mujer zapatista* se dice de ese modo y tiene rasgos distintivos o denotativos. Según ellas mismas "...una cosa es ser mujer, otra es ser pobre... una muy otra es ser indígena... y otra cosa muy otra y más difícil es ser mujer indígena zapatista". Es más difícil porque, expresan, "no nos rendimos, no nos vendemos, y no cambiamos nuestro camino de lucha, o sea que no claudicamos" (Mujeres Zapatistas (2018)). El nombre y su referente están en incesante movimiento y se transforman

o resignifican con el tiempo. No hay algo fijo en él, las fronteras que establece son contingentes y se delinean en el día a día, se sustancian con la repetición, con la tenacidad de la resistencia. Lo ostensible es que ser *mujeres zapatistas* las llevó a decretar una ley,⁹ les hizo posible redignificarse, repersonalizarse. Les hizo posible mostrarse. Una marca palmaria del nombre es la obstinación por hacer posible lo que en apariencia es imposible. Este es el hilo que recorre la trama entera de su construcción, la hebra que busca bordar sobre una urdimbre que empieza a formar un nuevo tejido.

Una manera de pensar al sujeto político es como una entidad colectiva que (a partir del trabajo y del encuentro) descubre una subjetividad común. Ésta lo lleva a tomar un papel sustantivo en (al menos) alguna lucha emancipatoria. Lo conduce a abrir un espacio en la sociedad, a crear un nodo de participación y articulación social. Esta entidad colectiva se articula con pleno conocimiento de su rol en estas luchas y acepta la responsabilidad que tiene frente a la necesidad de transformar la realidad.¹⁰ Si así lo pensamos y si recapitulamos lo que hasta aquí he recuperado de su historia podemos ver que las *mujeres zapatistas* son un sujeto de esta naturaleza: ellas articularon su voz de manera colectiva, con ella han expresado el análisis de la realidad que han llevado a cabo por su propia cuenta y con el cuerpo colectivo que son exhiben la ética que rige su actuar. Su voz y su ética emanan de un encuentro en los fogones, de un descubrirse en el rostro de la otra que, como ella, busca un mejor derrotero de futuro. Ellas han recorrido un camino que les ha permitido liberarse de la dominación de los múltiples poderes que las sojuzgaban, han empezado a tomar sus propias decisiones no sólo en cuanto a sus vidas privadas, sino también respecto a su modo de organizarse en sus trabajos (colectivos) y con los demás. Han podido, por otra parte, crear sus economías propias y han redescubierto su propia subjetividad.

La reiteración del movimiento lo hace parecer inmóvil, pero la tenacidad del tiempo que lo atraviesa lo desplaza y lo lleva a formar una linde, un modo singular de existir. Este modo de ser, este ser alguien,

este ser *mujer zapatista* no es simplemente un modo de nombrarse porque “Las palabras que nombran lo que está por hacerse no salen de pronto ni en cualquier parte, sino que van buscando un lugar donde nacerse y esperan el tiempo propicio para surgir” (Subcomandante Insurgente Marcos (2013a): 41). Lo que se hace siempre está por hacerse y lo que se nombra siempre está haciéndose. Decirse *mujer zapatista* tiene un carácter performativo: ese nombre, ese modo de llamarse, produce una posición en una sociedad a través de la reiteración de una serie de prácticas históricamente ubicadas que le dan un referente al nombre.¹¹ Las *mujeres zapatistas* forman parte de una *matriz* de relaciones. El tiempo, el paso del tiempo, les traza rumbo y ayuda a que quienes recorren ese derrotero se reconozcan y sean reconocidas como sujetos.

De Ramona a Marichuy (o la politización de lo doméstico)

*¡Ya basta!, llegó la hora de las mujeres, y no tengan
duda, nosotras también vamos por todo.*
(Marichuy 2017)

Decía antes que los zapatistas miran su historia como una serie de imágenes que puede generar una sensación de móvil inmovilidad por la continuidad y repetitividad variada, “Siempre atacados y perseguidos, siempre resistiendo; siempre siendo aniquilados, siempre reapareciendo” (Subcomandante Insurgente Marcos (2013)). Nosotras conocemos una parte de esa historia, la que muestran, la que comparten. Nosotras conocemos su rostro público. Éste brota de voces profundas y algunas ocultas para nosotras. A veces miramos sólo consecuencias de los ríos recónditos que recorren su biografía. Una de ellas es la aparición o materialización de las *mujeres zapatistas*. Mirarlas en el ámbito público nos permitirá advertir mejor su dimensión política, pero sobre todo nos permitirá apreciar el modo en

que ellas han transitado, lentamente y poco a poco, de la politización de lo doméstico a la domesticación de lo político.

En octubre de 1996 la Comandanta Ramona, en el acto fundacional del Congreso Nacional Indígena en la Ciudad de México, decía lo siguiente “Yo soy la *Comandanta Ramona* del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México. Esperamos que todos ustedes caminen junto a nosotros” (Comandanta Ramona (1996)). Y sus palabras, como les gusta decir a ellos, no fueron una amenaza, sino una promesa. Ramona fue un primer paso (inicialmente hacia dentro y luego hacia fuera). Pero uno gigante. Al inicio de su periplo político visitó otras comunidades, se reunió con otras mujeres en sus casas para convencerlas de participar en la lucha. En ese proceso inculcó la idea de que podían dejar de vivir un mundo de asimetrías y dominaciones múltiples. Salió al mundo y abrió un nicho vedado. La voz de una mujer indígena fue vertida en el espacio público. Su sonido encontró eco, resonó nacional e internacionalmente. Vinieron después muchas mujeres.

En marzo de 1999 cinco mil zapatistas – la mitad mujeres – salieron de sus comunidades para llevar a cabo una consulta nacional por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y por el fin de la guerra de exterminio. Nos llamaban a “la movilización pacífica, a la lucha por los derechos de todos, a la protesta en contra de la injusticia, a la exigencia de espacios de participación democrática, a la demanda de libertad... no a soñar, sino a algo más simple y definitivo... a despertar” (Subcomandante Insurgente Marcos (1999)). Ellas tenían la tarea de “...dialogar con la gente..., [de] hacerse oír y, sobre todo, [de] escuchar directamente el sentir y el pensar de los mexicanos y mexicanas” (Subcomandante Insurgente Marcos (1999a)). Era una salida de encuentro, de reunirse con otros y otras que, como ellas, han sido silenciados; que buscan resquicios para continuar viviendo, que resisten y así a veces transforman la realidad o mantienen en pie la suya propia que es ajena a esta nuestra.

Estas mujeres salían de sus comunidades pero traían la intimidación consigo. No sólo pudimos verlas ser mamás cargando a sus bebés en el rebozo, también mostraron que lo doméstico es político. Su salida hizo patente que la batalla para que los hombres las dejaran exhibirse públicamente y participar había sido ganada; la lucha contra sus miedos también. Eloísa, quien fue integrante de una de las Juntas de Buen Gobierno zapatista, hace expreso este hecho cuando sostiene que al estar bajo el dominio de sus padres no les

daban esa libertad de salir pues era mucho el machismo que se vivía antes. Tal vez no era porque los compañeros quisieran hacer así, sino porque tenían la idea que el mismo capitalismo o el mismo sistema nos metió en la cabeza. También el que el compañero no esté acostumbrado a hacer oficios dentro del hogar, cuidar los hijos, lavar la ropa... es lo que dificulta que la compañera pueda salir a hacer su trabajo... después, cuando llegó nuestra organización... empezamos a desempeñar diferentes trabajos como compañeras. Al principio nos costó un poco... como tenemos en la cabeza que no podemos como mujeres... Vemos que es gracias a nuestra organización... que estamos ahorita participando como compañeras (Mujeres Zapatistas (2013): 6-7).

Dos años después, en marzo de 2001, la comandanta Esther dio otro de los muchos pasos zapatistas que han andado la ciudad y el país. El día 28 de ese mes y ese año, ella leyó un comunicado del EZLN en el Congreso de la Unión. Ahí nos recordó que ellas luchan por un mundo donde “la diferencia no sea motivo de muerte, cárcel, persecución, burla, humillación, racismo. Uno donde siempre se tenga presente que... México es un país formado por diferencias” (Comandanta Esther (2001)). Este discurso tuvo una gran repercusión en la mirada de mucha gente, pero no fue percibido ni respetado por los legisladores. Ellos, después de escucharlo, hicieron caso omiso de su contenido y aprobaron una reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena que no sólo no respetaba las demandas expresadas en los acuerdos de San Andrés Sacamch'en de los Pobres,¹² sino que además involucraba la invisibilización de la presencia de Esther en la Cámara de Diputados un tiempo atrás. En su alegato la Comandanta Esther hizo notar la importancia simbólica de su presencia ahí ese día. Ella sostuvo:

Esta tribuna es un símbolo, por eso convocó tanta polémica, por eso queríamos hablar en ella y por eso algunos no querían que aquí estuviéramos. Es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas. (Comandanta Esther (2001)).

Ella, y todos y todas las zapatistas, sabían la relevancia de la voz de sus mujeres en su lucha emancipatoria. Esta “toma de la tribuna” fue una “toma del espacio público” e involucró, aunque fuese de manera pasajera, una transformación de ese espacio. La reverberación de las notas femeninas talaron cabezas y corazones, alentaron a más mujeres a organizarse. Además prendieron focos. Aparecía como preocupante que resultase inusual (e incluso incómodo para algunos) mirar a una mujer indígena hablar ahí, tomar el micrófono y dirigirse a la Nación. No se trató de un acto de travestismo de lo privado, como diría Segato. Se trató de una exposición pública de la fuerza que la fragilidad de lo doméstico puede traer consigo; se trató de hacer ver que hay otros modos de habitar el mundo, otros modos de pisar el estrado.

Dieciséis años más tarde, en 2017, otra mujer indígena salió de su comunidad para visitar al país, para escuchar el dolor de las que aquí somos, para mirar los mundos múltiples que habitan nuestra tierra. Al final del año 2016 María del Jesús Patricio Martínez, mejor conocida como *Marichuy*, fue nombrada vocera del Concejo Indígena de Gobierno. El 14 de octubre de ese mismo año, el EZLN y el Congreso Nacional Indígena publicaron conjuntamente un comunicado en el que se nos hacía saber su iniciativa de consultar en sus comunidades la posibilidad de “nombrar un concejo indígena de gobierno cuya palabra sea materializada por una mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente que contienda a nombre del Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el proceso electoral del año 2018 para la presidencia de este país”. (EZLN y CNI (2016)).¹³

Las comunidades consultadas estuvieron de acuerdo con la iniciativa y empezó el recorrido de Marichuy. Su voz —franca, honesta y apaci-

ble— y su presencia —que infundía serenidad y cercanía— inundaron las plazas públicas de múltiples ciudades y pueblos.¹⁴ Ella, inspirada por la lucha de las mujeres zapatistas e inspiradora de las mismas, nos llamó reiteradamente a defender la vida y el territorio, a retomar los valores comunitarios, a darle vida en nuestros espacios a otro modo de habitar el mundo, a construir otra política, a ser otros sujetos.¹⁵

Marichuy estuvo en la Ciudad Universitaria de la UNAM el 28 de noviembre de 2017. Ahí dijo que ése era el tiempo de “impulsar y construir desde el pensamiento y la acción colectiva de los pueblos originarios y la dignidad y fuerza de la lucha de las mujeres que se rebelan y se organizan”. Al sostener esto ella aludía al papel político que los pueblos originarios juegan en la actualidad e invitaba a las mujeres a jugar un rol de esta naturaleza. Ella, en sus discursos y en su recorrido por el país en el que llevaba “la urgencia de la lucha contra la muerte y por la vida” (Marichuy (2018)), hacía ver en qué medida lo personal es político. Esto es, hizo público el discurso de los espacios comunitarios, hizo visibles las lógicas de los espacios domésticos.

Lo anterior fue así no sólo en tanto que insistió en denunciar el despojo que acosa a las comunidades originarias de este país, sino también porque su voz y la recepción que de ella se tuvo hacía ver que las voces femeninas y las voces indígenas han sido sistemáticamente encapsuladas, enclaustradas, privatizadas. Mostrarlas, hacer eco de ellas en la de Marichuy fue un modo de publicitarlas. Una vez más la voz de una mujer indígena invadió el aire y se desperdigó por nuestro territorio. Una vez más se mostró que otro modo de pisar el suelo es posible aunque dificultoso.

Rita Laura Segato dice que “...la esfera pública... [es] el locus de enunciación de todo discurso que aspire a revestirse de valor político” (Segato 2016: 94).¹⁶ Añade que el sujeto natural de esta esfera a lo largo de su historia es el hombre.¹⁷ Si le concedemos la razón a esta autora, entonces podemos describir estas acciones públicas de las *mujeres zapatistas* y de Marichuy como actos subversivos, como un asalto a una esfera

vedada para ellas. Ellas, con su humildad, su estruendoso silencio y su capacidad de escucha han ido pintando de mujer el espacio público. Ellas son un sujeto político que ha politizado lo doméstico que lentamente comienza a transformar lo público. Si caminamos con ellas quizá logremos feminizarlo, humanizarlo, domesticarlo.

Un proyecto de futuro presente: la domesticación de lo político

*Nuestra tarea... (es defender el) camino relacional...
las formas de felicidad comunales...
La estrategia es a partir de ahora femenina.
(Segato (2016): 107).*

Las *mujeres zapatistas* desde antes del levantamiento del EZLN —esto es, desde el inicio del proceso que nos permite y les permite hoy nombrarse a sí mismas de ese modo, que les permite y nos permite conocerlas y reconocerlas como actoras fundamentales de un movimiento social y político, antes de concebirse a sí mismas como sujetos políticos y antes de su aparición pública— se percataron de la necesidad de un doble “ya basta”. No era asaz el que gritaron el 1º de enero de 1994, hacía falta y era urgente uno previo. Hacía falta alzar la voz femenina para con su grito aniquilar los rostros de la opresión que aparecen más frecuentemente en el espacio doméstico, para acallar los golpes que los hombres daban a las mujeres en la casa; para ultimar el maltrato y el silencio que les era impuesto.

Las *mujeres zapatistas* tuvieron que enfrentar la masculinización de la vida pública y la administración. Rechazaron y rechazan el encierro al que estaban confinadas. La Comandanta Miriam nos explica esto de la siguiente manera

...como lo trataron con el patrón los hombres como que traen arrastrando malas ideas también los hombres, y aplica dentro de la casa como el patroncito de la

casa... Así pasó mucho tiempo que lo traía arrastrando el hombre... esas malas enseñanzas... Como que sólo los hombres pueden ser autoridad, pueden salir en las calles y pueden participar (Mujeres Zapatistas (2015): 113 y 115).

Ellos, los hombres con quienes comparten vida, forman parte de un mundo en el que las relaciones de dominio son lo natural. Ellas los desafiaron y se arrojaron a sí mismas. Ellas enfrentaron (y enfrentan aún) a este sistema, el capitalista, que “les hace creer y pensar a los hombres que las mujeres somos menos y no servimos” (Mujeres Zapatistas (2018)). Ana, formadora de educación, añade lo siguiente

Hace muchos años atrás existía la igualdad entre hombres y mujeres porque no había uno que era más importante que el otro. Poco a poco empezó la desigualdad... los hombres salían... [su] actividad se convirtió en la más importante... por eso son los hombres que mandan en la familia, porque él solo conseguía los gastos de la familia y el trabajo de las mujeres no era reconocido como importante, por eso se quedaron como las menos, como débiles, como incapaces de hacer trabajo (Mujeres Zapatistas (2013): 62).¹⁸

El trabajo cotidiano, pequeño y lento pero incesante e incisivo, se ha convertido en un referente para las luchas feministas de México y el mundo. Ese trabajo las ha sacado de sus comunidades, las ha convertido en *seres públicos*, pero no las ha llevado a abandonar el camino de lo común. Rita Laura Segato sostiene que el camino de los afectos y el camino de las cosas “constituyen dos proyectos históricos orientados a metas... diferentes e incompatibles” (2016: 107). Ellas han apostado todo por el primero.

Esta autora, en una entrevista que le hizo Marina Carbajal (2017), insiste en que uno de los efectos de la modernidad fue el “derrumbe del espacio doméstico comunitario, que tenía su propia politicidad, sus formas propias de hacer política”. Esas formas, preñadas de aroma femenino, de vaho de fogón, fueron haciéndose impropias de la vida pública. Se fueron lentamente calificando de inapropiadas por históricas, irracionales, poco desapegadas. La política se convirtió en el espacio de la negociación, dejó de ser y de requerir la capacidad de ocuparse de la otra.¹⁹

Esto último, la idea de lo político como algo primariamente humano –y en este sentido ético–, como algo que dignifica a las personas y les permite ser lo que quieren ser es de lo que habla Segato cuando hace referencia a la domesticación de la política. Esto es lo que yo sostengo: que *las mujeres zapatistas* y otras mujeres que han crecido en comunidades originarias han iniciado en sus lugares y nos han invitado a hacer nuestro, a hacer propio, todo el quehacer de la política.

Las mujeres zapatistas han combatido los efectos de la instauración de la lógica moderna en todos los ámbitos de la vida y sus relaciones. El capitalismo trajo consigo la necesidad de homogenizar las formas de vida y, así, la necesidad de desaparecer todo lo que fuese diferente. Como dice Segato

...la constitución de Estados... contruidos para que las élites puedan administrar y decidir los recursos de la nación... y la destrucción de las comunidades con sus lógicas destituyó las formas de politicidad de los espacios domésticos y entronizó a los hombres como operadores por excelencia de toda política... Lo que se produjo fue... [la] *desdomesticación* de la vida y de toda política (Segato 2016: 103).

Ellas, como *mujeres zapatistas*, han redomesticado la política. Si miramos con cuidado descubriremos intrincada en su relato su raíz. Se enuncian desde lo privado y ahí se crecen. Según ellas mismas cuentan, al inicio de su organización –de su empezar a existir– se reunían alrededor de un fogón y hacían tostada para los compañeros milicianos e insurgentes que estaban en la montaña. En esas reuniones, mirándose entre sí, perdieron “el miedo y la vergüenza” (Mujeres Zapatistas (2015): 117). A través del tiempo y en el tiempo de sus congregaciones echaban tortilla y se percataban de que sólo pueden transformar el mundo si también transforman su realidad inmediata: su casa, las relaciones domésticas. En esos concilios descubrieron que no sólo no son nada, sino que para hacer una revolución ellas son necesarias. En ellos inicia la apertura (la creación) de un nuevo espacio en el tejido comunitario. Después salieron al mundo y desde ahí volvieron a nombrarse. Las nombramos también todas. Existieron para sí y para todas como *mujeres zapatistas*.

Este nacer suyo exteriorizó lo doméstico y las hizo ser *sujetos políticos*: habitaron el espacio público y lo colmaron de colores y sonidos múltiples. Su modo de poblarlo, su rostro público o político, ha tenido siempre como motivo el encuentro con la otra, lo otro. Las misiones que antes mencioné y que ellas se han destinado a sí mismas cuando han salido fuera de sus comunidades para recorrer el país, hacen patente su afán por escuchar a las otras, atender sus dolores, acompañar a las demás en ellos, hacerlos propios porque “el dolor, si se duele juntos, es alivio y sombra que se alegra” (Subcomandante Insurgente Marcos (2013b)), porque el dolor, si se duele juntos, se convierte en rabia y la rabia puede hacerse mañana. Su ahínco se ha centrado en el encuentro cara a cara y esto, necesariamente afectiviza los vínculos con la otra, hace que las rabias y las resistencias ajenas sean de ellas y de todas; hacen que el presente y su futuro sean comunes o, como han dicho de manera repetida, “Para Todos Todo”.

En su mostrarse nos mostraron que un mundo mejor será aquel que se asiente en lo común, en la memoria, en los vestigios colectivos que se incorporan —que se hacen cuerpo— en nosotras y que hacen posible la confianza para recargarnos unas en las otras. Así, y como su historia en constante marcha lo demuestra, podemos decir que ellas —a través del tiempo y en el tiempo de su transitar reiterativo que la imagen de su historia evoca— han hecho de lo político algo cotidiano, pequeño, íntimo, propio. Esto es, la han domesticado, le han devuelto su rostro común, afectivo y corpóreo.

La política zapatista es otra política. Ella implica la gestión de la casa y de la vida en común.²⁰ Es una política que involucra lo todo, las relaciones que dan lugar a la realidad cotidiana en todos sus aspectos, que urden el tejido social, que forman cuerpo y acuerpan a los cuerpos. Ella involucra un ir y venir de lo doméstico a lo político que subvierte por completo el modo habitual de habitar el espacio público.

Las voces y los rostros públicos de esta política se originan en los resquicios más íntimos de sus comunidades, en los fogones de sus hogares y

en los braseros colectivos donde se reúnen y se encuentran, donde echan tortilla mientras se descubren a sí mismas y entre sí. Su palabra se nutre de arraigos afectivos y territoriales.²¹ Su mirada se origina en la vulnerabilidad que las marca y que sólo con el tiempo y la reiteración de sus prácticas transformadoras les provee de fortaleza. La historia de las *mujeres zapatistas* hace esto patente y nos deja además ver cómo su construcción de mundo y de sí mismas es una labor cotidiana guiada por principios que en nuestro mundo –un orbe apresurado en el que el tiempo envejece sin haber sido habitado– pierden vigor: la paciencia, la confianza, la humildad, la persistencia, el cuidado de la otra. Las *mujeres zapatistas* materializan con su andar el camino (político) de los afectos. Su historia muestra que los ecos del fogón deberán ser nuevamente escuchados, que las mujeres debemos hacernos visibles sin perder nuestra trinchera para desde ahí guardar nuestra vulnerabilidad sin ponernos en peligro.

Las *mujeres zapatistas* tejen día a día la historia de lo común. Ésta no es otra que la historia del presente que hace posible lo futuro. Pero lo que es hoy tiene raíces y se rastrea. Por eso, la historia de lo común es imposible sin la memoria. Como el presente es múltiple, tiene sentido sostener que la historia de lo común es la historia de lo particular, de las singularidades que se encuentran para tejer juntas un bordado multicolor. Es la historia de lo que será en un mundo donde quepan todos menos el que excluye a los demás.

Reflexión final

Una pequeña mujer en estatura pero gigante en corazón y sabiduría inició antes de 1994 –y acompañada por otras mujeres igualmente imponentes– un trabajo perspicaz que tuvo como resultado la enunciación de un fenómeno que sigue fortaleciéndose día a día, la aparición de las *mujeres zapatistas* como paridoras de mundo, como creadoras de una realidad en continuo desarrollo. Ramona, la Comandanta Ramona, inició

esa labor y logró hacer ver entre sus compañeras la necesidad de las mujeres de recuperarse como mujeres.

Esa marcha abrió vereda para todas. Ese andar explica, al menos parcialmente, que *Marichuy* haya podido salir al país a dar su palabra. Ese proceso nos permite comprender al menos parcialmente que muchas de nosotras hayamos depositado nuestra voz también en la voz de *Marichuy*. Ese caminar ha permitido abrir sitio para compartir con otras. Muestra de ello es el Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan que organizaron las *Mujeres Zapatistas* en 2018 y al que nos invitaron para mirarnos, para organizarnos, para mantenernos vivas. Este espacio apenas abierto quizá, ojalá, nos lleve a construir un sujeto político más amplio, el de *las Mujeres que Luchan*. Ya nos nombramos, ahora tendremos que colmar al apelativo de sentido y referente, hoy es apenas un espacio abierto. Nos toca habitarlo, materializarlo.

Las móviles inmóviles imágenes que dibujan una parte de la historia de las zapatistas —que nos sirven para comprender qué significa ser una *mujer zapatista* y quizá para mirarnos en el espejo que el nombre provee— son la representación de la osadía de imaginar mundos y de construirlos con tesón. *Las mujeres zapatistas* hablan de un mundo en el que la diferencia no sólo no se juzgue sino que tenga lugar, que se abrace y se enriquezca. Un mundo en que las mujeres encuentren libertad y dignidad. Ellas lo materializan día a día con su hacer comunitario.

La historia aquí brevemente retomada y relatada nos pone de frente con un proyecto ambicioso y subversivo: uno en el que la otra no sea contraparte (o suplemento), sino complemento; donde lo ajeno no sea un problema sino una fuente de riqueza. Nos encara con la política del día a día, con la urgencia de retejernos, de “derrumbar los muros que encapsulan los espacios domésticos y restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal” (Segato 2016:106). Las imágenes mentadas, a veces imperceptibles, dejan ver cómo el zapatismo, a sus casi 25 años de vida pública, obliga a pensar en modos de detener la política de exterminio que el sistema capitalista ha decretado para toda vida posible.

Cada una de las imágenes aquí delineadas tiene su propia temporalidad. El tiempo reitera y distingue cada imagen. La escena que narran se repite. Las variaciones, básicamente, son los actores particulares y el énfasis en las herramientas para la lucha. Las constantes son varias: la mirada y la escucha; la búsqueda tenaz de la otra para con ella construir la diversidad, una convicción inquebrantable de que otro mundo es posible. Cada estampa tiene una marca de pasado y ha dejado una huella en lo que sería futuro y que es presente. Todas nos llevan a vislumbrar "...una sociedad nueva y un mundo nuevo donde todos los seres humanos vivamos con libertad y justicia... donde nos tratemos como hermanos con igualdad, con respeto, y en... armonía con la madre naturaleza" (Comandanta Hortencia 2017).

Notas

¹ Cfr. Marcos, S. (2014).

² Algunos hechos que sustentan mi dicho son los siguientes: la publicación y puesta en vigor de la *Ley revolucionaria de las mujeres* jugó un papel central en la prohibición de las bebidas alcohólicas en territorio zapatista. Los hombres dejaron de llegar borrachos a casa, dejaron de golpear a sus mujeres y dejaron de gastar el dinero en alcohol (o al menos hubo una disminución importante en estos rubros). Esto significó un cambio sustantivo en la realidad cotidiana de estas mujeres. Para mayor detalle sobre esto, Cfr. Mujeres Zapatistas (1993) y (2013). Por otra parte, para un análisis interesante y detallado de las demandas planteadas en la ley mencionada y sus implicaciones para los feminismos internacionales, Cfr. Silvia Marcos (2015).

³ Esta es la definición o explicación que Butler ofrece de su noción de *performatividad*.

⁴ El Concejo Indígena de Gobierno es un cuerpo colectivo que encarna una nueva forma de pensar el quehacer político en varios sentidos, pero en particular en tanto que las decisiones serán todas colectivas. Dicen los miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI (2017a)), quienes lo formaron, que "El CIG está integrado por concejales, una mujer y un hombre de cada lengua de las diferentes regiones en donde se encuentran los pueblos, tribus y naciones que conformamos el CNI. Concejales que fueron elegidos por usos y costumbres en sus asambleas y/o espacios de decisión, que asumen el compromiso de participar activamente en este espacio y de llevar a sus asambleas

las propuestas y acciones que emanen del CIG”. El Congreso Nacional Indígena “se constituyó el 12 de octubre de 1996, planteándose ser la casa de todos los pueblos indígenas, es decir un espacio donde los pueblos originarios encontráramos el espacio de reflexión y solidaridad para fortalecer nuestras luchas de resistencia y rebeldía, con nuestras propias formas de organización, de representación y toma de decisiones, es el espacio de los indios que somos” (CNI (2017)).

⁵ Cfr. Houtart, F. (2006).

⁶ Varios de estos textos y discursos son citados de manera explícita en este escrito. Para mayores referencias puede consultarse el siguiente sitio web <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

⁷ *Acasillamiento* se llama a la práctica de los hacendados de dar morada a sus trabajadores o peones con sus familias a cambio de trabajo no contratado. Este sistema de organización social fue particularmente opresor en tanto que muchas veces (y en particular en Chiapas) se pagaba a los trabajadores con moneda acuñada en la hacienda donde trabajaban y que podía ser usada exclusivamente en las tiendas de raya del hacendado. Así, los peones *de facto* eran casi esclavos a merced de los patrones. Para un excelente análisis de este fenómeno en Chiapas, Cfr. Fernández, P. (2014).

⁸ Otro ejemplo de este camino puede apreciarse con los dos encuentros de mujeres que ellas han organizado. En 2007, en el marco del *Tercer encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo*, ellas organizaron el *Primer encuentro de las mujeres zapatistas con las mujeres del mundo*. En aquella ocasión las mujeres zapatistas no sólo se nombraron de manera contundente a sí mismas de este modo frente al mundo, sino que se subieron a las tarimas para presentar su pensamiento y su lucha. En marzo de 2018 se llevó a cabo el *Primer Encuentro Internacional, político, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan* en el Caracol de Morelia, Chiapas. A diferencia del anterior, este encuentro fue completamente organizado por mujeres (y sólo por mujeres), además de que albergó sólo a mujeres. La convocatoria buscaba encontrarnos para conocer nuestras luchas e intentar tejerlas, el acuerdo fue mantenernos vivas. En este último la palabra pública no era novedad, lo que fue sorprendente fue mirarlas a ellas resolviéndolo todo y acogiéndonos a todas.

⁹ Me refiero a la *Ley revolucionaria de las mujeres*, Cfr. Mujeres Zapatistas (1993).

¹⁰ Cfr., Arias Rodríguez & Villola Galeano (2007).

¹¹ Cfr. Butler, J. (2002).

¹² Entre 1995 y 1996 se llevó a cabo una mesa de diálogo entre el Gobierno Federal y el EZLN. Se suponía que sería la primera de cuatro y el tema que abordaba era “Derechos y Cultura Indígenas”. Después de un arduo trabajo se firmaron unos primeros acuerdos que se denominaron “Acuerdos de San Andrés”. Éstos son “compromisos y propuestas conjuntas que el gobierno federal pactó con el Ejército Zapatista

de Liberación Nacional (EZLN) para garantizar una nueva relación entre los pueblos indígenas del país, la sociedad y el Estado. Estas propuestas, conjuntas, se enviarían a las cámaras legislativas para que se convirtieran en Reformas Constitucionales. Es decir, el gobierno se comprometió a consultar con el EZLN su propuesta de Reformas, por eso se habla de propuestas conjuntas”. (CEDOZ, <http://www.cedo.org/site/content.php?doc=400>). Éstos sin embargo no fueron cumplidos y el diálogo quedó terminado con ello. Para la reacción del EZLN frente a estos hechos, véase <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-reforma-constitucional-aprobada-en-el-congreso-de-la-union-no-responde-en-absoluto-a-las-demandas-de-los-pueblos-indios-de-mexico-del-congreso-nacional-indigena-del-ezln-ni-de-la-sociedad-civil/> y <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-maldita-trinidad-que-como-su-nombre-lo-indica-esta-formada-por-cuatro-diego-jackson-chucho-y-bartlett-volvio-a-hacer-de-las-suyas-en-el-senado/>.

¹³ Esta comunicación, y todas las posteriores tanto del EZLN, como del CNI, CIG y los discursos de Marichuy hacen un énfasis muy fuerte en que la lucha no es por el poder, sino que se trata de organizarnos para “...detener esta destrucción, fortalecernos en nuestras resistencias y rebeldías, es decir en la defensa de la vida de cada persona, cada familia, colectivo, comunidad o barrio. De construir la paz y la justicia rehilándonos desde abajo, desde donde somos lo que somos” (EZLN y CNI 2016).

¹⁴ Cfr. Anguiano, A. (2018) quien explica la aparición pública de Marichuy de manera particularmente interesante.

¹⁵ Cfr. Hernández, A. (2017) quien explica de manera clara los objetivos de la gira de Marichuy.

¹⁶ Desde su perspectiva, la existencia misma de la *esfera pública* y su distinción de la privada es uno de los efectos del proceso moderno (y capitalista) de colonización y estatalización del mundo.

¹⁷ Segato sostiene que el sujeto de la esfera pública es “por marca de origen y genealogía 1) *masculino*; 2) hijo de la captura colonial y, por lo tanto, a) *blanco o blanqueado*; b) *propietario*; c) *letrado*; y d) *pater familias*...” (Segato 2016: 94).

¹⁸ Segato a este respecto dice que “Las mujeres, como sujetas de un arraigo mayor, sujetas comunitarias, no son vulnerables a esa captura [la que implica el conflicto de lealtades entre su mandato de masculinidad y su conexión con su comunidad y red de parentesco], y su conflicto de lealtad existe, pero asume otra forma: defender lealmente los patrones de existencia de su pueblo sin abdicar de sus propias reivindicaciones como mujeres no es, en general, tarea fácil” (Segato 2016: 93).

¹⁹ Cfr. Rancière, J. (2009).

²⁰ Cfr. Millán, M. (2014).

²¹ Cfr. Segato 2016: 100.

Referencias

- ANGUIANO, Arturo (2018). Los caminos de Marichuy y la imposible democracia en México, en *Viento Sur*. Argentina.
- ARIAS Rodríguez, Gina Marcela y Villola Galeano, Fabian F. (2007). De la política del sujeto al sujeto político, en *Ánfora* (en línea) 14(23), <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357834254004>
- BUTLER, Judith (2002). *Cuerpos que importan*. México: Paidós.
- COMANDANTA Esther (2001). Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>
- COMANDANTA Hortensia (2011). Cómo se hacen los trabajos, en *Revista Rebeldía* 9(76), pp. 17-28.
- _____ (2017). Palabras de la Comandanta Hortencia a nombre del CCRI-CG del EZLN en Oventik, Chiapas, México”, en <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/10/19/palabras-la-comandanta-hortencia-nombre-del-ccri-cg-del-ezln-ovantik-chiapas-mexico-19-octubre-del-2017/>, 19 de octubre de 2017.
- COMANDANTA Ramona (1996). Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la celebración del 12 de octubre de 1996, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/>
- CONGRESO Nacional Indígena (2017). ¿Qué es el CNI?, en <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>
- _____ (2017a). “Concejo Indígena de Gobierno”, en <https://www.congresonacionalindigena.org/concejo-indigena-de-gobierno/>
- EZLN y CNI (2016). Que retiemble en sus centros la tierra, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>.
- FERNÁNDEZ, Paulina (2014). *Justicia Autónoma Zapatista. Zona Selva Tzeltal*. México: Ediciones autónomas.
- HERNÁNDEZ, Aída (2017). Recuperar la dignidad, en *La Jornada* (México) 26 de octubre de 2017.
- HOUTART, Francois (2006). Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico, en *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 435-444.
- MARCOS, Sylvia (2015). Veinte años de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN, en *Viento Sur* (Argentina), 4 de julio de 2015. <http://vientosur.info/spip.php?article10259>

- _____ (2014). Feminismos en camino descolonial, en Márgara Millán (coord.), *Más Allá del Feminismo: Caminos para Andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales; pp. 15-34.
- MARICHUY (2017). Palabra de Marichuy en Ciudad Universitaria de la UNAM, en <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/11/29/palabra-marichuy-ciudad-universitaria-la-unam/>
- _____ (2018). Palabras de Marichuy en el Hemiciclo a Juárez (24 de enero de 2018), en <https://actividadesdelcigysuocera.blogspot.com/2018/01/palabras-de-marichuy-en-el-hemiciclo.html>
- MILLÁN, Márgara (2014). Alcances político ontológicos de los feminismos indígenas, en Márgara Millán (coord.) *Más allá del feminismo: Caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales; pp. 119-144.
- MUJERES Zapatistas (1993). *Ley Revolucionaria de las Mujeres*, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>
- _____ (2013). *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s Zapatistas”*. (Chiapas, México: Ediciones Autónomas).
- _____ (2015). Hacia una genealogía de la lucha de las zapatistas, en EZLN (comps.) *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*. Chiapas, México: Ediciones Autónomas; pp. 109-136.
- _____ (2018). Palabras a nombre de las mujeres zapatistas al inicio del primer encuentro internacional, político, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>
- RANCIÈRE, Jacques (2009). *Moments Politiques*. Paris: La fabrique éditions.
- SEGATO, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- SUPGALEANO (2015). Sherlock Holmes, Euclides, los errores de dedo y las Ciencias Sociales, en EZLN (comp.), *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*. México: Ediciones Autónomas, pp. 256-268.
- SUBCOMANDANTE Insurgente Marcos (1999). 1999: la vieja y la nueva política, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/01/01/la-vieja-y-la-nueva-politica/>
- _____ (1999a). Por la voz de los delegados habla el EZLN, por sus oídos escucha el EZLN, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/03/01/por-la-voz-de-los-delegados-habla-el-ezln-por-sus-oidos-escucha-el-ezln/>
- _____ (2003). La treceava estela (primera parte), en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-primera-parte-un-caracol/>

_____ (2013). Rebobinar 3, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/11/17/rebobinar-3/>

_____ (2013a). L@s otr@s... que somos, en Red de Solidaridad con Chiapas (comps.): *Los otros cuentos* volumen 2 (Buenos Aires, Argentina: Red de Solidaridad con Chiapas).

_____ (2013b). El dolor si se duele juntos, en Red de Solidaridad con Chiapas (comps.): *Los otros cuentos* volumen 2 (Buenos Aires, Argentina: Red de Solidaridad con Chiapas).



Recepción: 2 de abril de 2019

Aceptación: 30 de mayo de 2019

UNA CONFLICTIVA PRESENCIA: LOUIS ALTHUSSER EN COLOMBIA Y VENEZUELA

Jaime Ortega Reyna
Universidad Autónoma Metropolitana

Resumen/*Abstract*

En países como Venezuela y Colombia el impacto de la obra de Althusser fue menor en comparación con naciones como México, Argentina o Cuba. Sin embargo, es posible dar pasos iniciales para reconstruir un cierto tipo de recepción que se dio en dos países de América Latina, como son Venezuela y Colombia. Tras el colapso de la centralidad del marxismo, es posible distinguir algunas de las vetas que ocuparon el pensamiento filosófico. En este caso se trata de aquel que dialoga críticamente con la obra del filósofo francés. Presentamos una primera aproximación a obras de pensadores como Rigoberto Lanz, J. R. Núñez Tenorio, Eudoro Rodríguez y Enrique Orozco a propósito de esta temática: la circulación, recepción y crítica de Althusser.

Palabras clave: Althusser, marxismo, filosofía latinoamericana, teleología, dialéctica.

A conflicting presence: Louis Althusser in Colombia and Venezuela

In countries such as Venezuela and Colombia, the impact of Althusser's work was less in comparison with nations such as Mexico, Argentina or Cuba. However, it is possible to take initial steps to reconstruct a certain type of reception that occurred in two Latin American countries, such as Venezuela and Colombia. After the collapse of the centrality of Marxism, it is possible to distinguish some of the veins that occupied

philosophical thought. In this case it is the one that critically dialogues with the work of the French philosopher. We present a first approach to works by thinkers such as Rigoberto Lanz, J. R. Núñez Tenorio, Eudoro Rodríguez and Enrique Orozco on the subject of this topic: the circulation, reception and criticism of Althusser.

Keywords: Althusser, marxism, Latin America philosophy, teleology, dialectics.

Jaime Ortega Reyna

Doctor en Estudios Latinoamericanos. Ha sido profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana en las unidades Iztapalapa y Xochimilco. Es autor de *Leer El Capital, teorizar la política* (UNAM, 2018) y *La incorregible imaginación: la recepción de Althusser en América Latina* (Doble Ciencia, en prensa).

La recepción de la obra de Louis Althusser tuvo diversos momentos de intensidad: a pesar de que circuló en la totalidad del continente a través de esfuerzos editoriales importantes, fue aceptado o rechazado con mucho mayor radicalidad en algunos espacios de la geografía latinoamericana. Señalar esto implica observar los matices y evitar las generalizaciones que lo condenaron como una “moda francesa” entre los intelectuales marxistas y no marxistas de los años setenta. El día de hoy es posible rastrear las intensidades en su lectura, las distancias que generó y, en general, los múltiples senderos que recorrió la circulación del intento más radical de actualizar el marxismo en la segunda mitad del siglo xx.

En esta ocasión nos referiremos a los casos de Colombia y Venezuela, pues de ellos poco se sabe de la circulación de la obra del filósofo francés, dado que la atención se ha centrado en países como México, Chile, Cuba, Brasil o Argentina. El presente texto es un breve acercamiento a algunos de los planteamientos más originales y críticos respecto a la obra del francés. Althusser *rondó* de manera intermitente los Andes, no fue una presencia absoluta, pero tampoco estuvo ausente. El texto se divide en cinco apartados, cuatro de ellos estarán dedicados a explorar el mismo número de autores y sus trabajos referidos a Althusser y uno más, al inicio, sobre ciertas condiciones contextuales de circulación de la obra en dichos países. En el caso de Colombia se explorarán los planteamientos de Eudoro Rodríguez y Enrique Orozco Silva; en tanto que en Venezuela se explorarán los planteamientos de J. R. Núñez Tenorio y de Rigoberto Lanz.

Condiciones de recepción y circulación

Es pertinente situar la atmósfera política de ambos países. Esta aparece con unas características que los vuelven espacios complejos con respecto

al contexto regional del siglo xx. En primer lugar, son dos países que, junto a México, sostuvieron una relativa estabilidad política, es decir, desde los años cincuenta no enfrentaron alguna interrupción institucional radical: ni golpes de Estado, ni asonadas militares importantes. Ello no significa que la represión y cierta obstaculización de la actividad de la intelectualidad marxista o de izquierda no tuvieran lugar. En ambos países existen contextos autoritarios más o menos intensos, según los periodos en los que se coloque atención. En Colombia ello será más claro con la intensificación del conflicto armado a mediados de los años ochenta. En Venezuela, como corriente política y cultural el marxismo existió de manera más o menos libre de problemas, pudiendo desarrollarse, encontrar cierta salida institucional y permitiendo la formación de distintos cuadros intelectuales especializados en dicha corriente. En Colombia a pesar de tener un conflicto armado longevo, este no había escalado a las proporciones que se verá a finales de los años ochenta y durante todos los años noventa, lo cual nos permite situarnos en un momento previo al aumento de la intensidad represiva. Venezuela por su parte fue un lugar donde los grupos armados marcaron cierta distancia con la versión cubana de la lucha armada y en donde las universidades, particularmente la UCV, fue un lugar para esparcimiento del pensamiento marxista durante los años sesenta y setenta.

Si hablamos comparativamente, fue en Colombia donde se dieron mayores condiciones para la recepción de Althusser. En gran medida por la existencia de la revista especializada en la filosofía titulada *Ideas y Valores*. Nacida en 1951 como parte del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, es un lugar de traducción y publicación del filósofo francés. En dicha revista se publicaron numerosos textos originales de Althusser, así como la única reseña del “pequeño Montesquieu” (como lo llamaba el filósofo francés) a cargo de Freddy Téllez. Así tenemos que en el número 27-29 de 1967 se publicó el texto titulado “Freud y Lacan”, en tanto que en el número 30-31 de 1968 se publicaron las cartas

con André Daspre sobre conocimiento artístico, antes sólo publicadas en *Pensamiento Crítico* en Cuba. En el número 35-38 de 1970 se publica la conferencia titulada “Lenin y la filosofía”. En el número 42-45 de 1973 se publica el texto “¿Es fácil ser marxista en filosofía?”, que es resultado de una conferencia que Althusser dictara en Granada, España, y que sin duda es un hito para la segunda etapa de la producción del autor. Otra revista que permitió la circulación del filósofo francés es la revista *ECO* que publicó en el número 106 de 1969 el texto “Epistemología e historia de las ciencias”, y en el número 197 de marzo de 1978 un breve texto titulado “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”.

Además de ello fueron publicados dos libros más importantes con respecto a nuestra temática. El primero de ellos se publicó en Medellín titulado *Polémica sobre la lectura de El Capital*, donde además de un texto de Althusser se publicó otro del economista europeo Ernest Mandel y el segundo es el título *Lectura de El Capital: lo que se omitió en Para Leer El Capital*, con los textos de Pierre Macherey, Roger Establet y Jacques Ranciere, publicado por La Oveja Negra en Medellín, también en 1971. Otro libro que presentaba textos distintos de Althusser, entre ellos “El pintor de lo abstracto”, un texto sobre Cremonini, titulado *Escritos 1* aparecido en 1971.

En la reconstrucción de la historia de la intelectualidad colombiana en los años de mayor radicalidad política, el especialista Miguel Ángel Urrego señala que existen indicios suficientes, por ejemplo, en el movimiento estudiantil, para observar la circulación de los textos de Althusser. Además de una circulación tradicional, la obra de Althusser es apropiada por personajes importantes del movimiento estudiantil a principios de los años setenta. Por supuesto no era sólo Althusser, pero Urrego hace notar con este ejemplo la importancia de algunas corrientes que venían causando resonancia entre la intelectualidad colombiana.

¿Althusser en el grupo de Bogotá?: una incorporación limitada

No cabe duda de que el Grupo de Bogotá de Filosofía Latinoamericana es un hito en el contexto de la producción filosófica a nivel regional. Insuficientemente estudiado fuera de Colombia, se trata de un grupo plural que planteó novedosas críticas a la producción que se realizaba en países como Perú o México a propósito del estatuto de “la filosofía latinoamericana”. Algunos miembros hicieron también recepción de obras como la de Michel Foucault y plantearon una de las primeras críticas al eurocentrismo, particularmente en su vertiente hegeliana.

Nacido al calor de debates dados al seno de la Universidad de Santo Tomás, el heterogéneo grupo planteó la relación entre la “autenticidad de la filosofía latinoamericana” y la perspectiva liberacionista que circulaba en la región. Entre dos fuegos y calor de las luchas centroamericanas, los integrantes del Grupo de Bogotá recurrieron por igual a Edmund Husserl y a Xabier Zubiri: plantearon horizontes de inteligibilidad que iban entre la crítica metafísica y un horizonte liberacionista. No era raro que el nombre de Karl Marx también fuera visitado por algunos de los miembros de dicho grupo: en el caso que nos ocupa en esta ocasión referiremos a Eudoro Rodríguez Albarracín, quien publicó en 1985 el libro *Marx y América Latina* y quien volvería a referirse a la temática del marxismo en Colombia en su relación con los partidos de izquierda.¹ Se trata, según el primer renglón de la obra del 85, de un “ensayo didáctico” que pretendía dar entrada a las principales interpretaciones del marxismo: la forma soviética, la forma humanista, la forma estructuralista, la forma de la praxis, para finalmente plantear el horizonte de producción en América Latina.

Rodríguez Albarracín sostiene que no existen muchos marxismos, como podría suponer un cierto lenguaje que apunte a discernir las formas diversas de interpretación. Recogiendo la tesis de Althusser sostiene que lo que hay es un corpus teórico legado por Marx que espera ser

completado en más de un aspecto y que justamente “el” o “los” marxismos apuntan a esta tarea en alguna medida. Ya en su primer capítulo deja ver cierta simpatía por Althusser al señalar que ha existido un abuso a propósito del tema del humanismo que “basado en los análisis fragmentarios de los ‘manuscritos económico-filosóficos’, ha encontrado eco particularmente en los estudiosos europeos, entre las tendencias a la socialdemocracia y el pensamiento cristiano y algunos voceros críticos del marxismo occidental”.² Justamente cuando inicie su capítulo dedicado en exclusividad al análisis del instrumental teórico “estructuralista” (siendo Althusser el único caso analizado) comenzará destacando este presupuesto: se trata de un embate en el nivel de lo teórico y de lo político contra el humanismo (al que como señalamos apenas ubicaba en el nivel de un cierto reformismo), pero también contra el stalinismo. Es decir, para Rodríguez la perspectiva althusseriana se ubica ya en un nivel propiamente de combate político y no sólo de interpretación que convive pacíficamente con otras. Como otros autores —lo veremos adelante— Rodríguez inicia haciendo una exposición de la principal tesis de Althusser para volver al clásico: “Marx no nació marxista”.³ Con esto señalaba la necesidad de hacer un trabajo teórico al seno de la obra del propio Marx, distinguiendo las fases y con ellas los momentos de rupturas, pero también las continuidades. Ello conduce según nuestro autor al tema más polémico, que es la declaración del “anti humanismo teórico”:

que no se refiere, como superficialmente se puede interpretar, en el sentido de un “desprecio de Marx por el hombre”, sino en la capacidad teórica que desde el concepto hombre se puede hacer con respecto a la intelección profunda de las estructuras y mecanismos de la historia y de la sociedad.⁴

Ello en primer lugar, después señala una paradoja que sorprende al autor colombiano, que es la de una novedosa vuelta a Marx para tratar de restaurar un tema muy clásico: el de la cientificidad. Se trata del problema epistemológico con el que Althusser irrumpirá en la arena de discusión, pero que tiene efectos políticos.

En esta última perspectiva Rodríguez le reconoce el desligar al marxismo del dogmatismo al tiempo que pone en el centro de la polémica el énfasis en nociones como proceso y estructura sin sujeto. Ello le parece al autor colombiano nuevamente el punto más problemático, pues cede ante concepciones neo-positivistas. Si por su mejor cara ello redundaría en desechar concepciones como la de “esencia humana” o conceptos como el de “hombre”, el problema es que “la acentuación de cientificidad hace juego con los patrones positivistas y el mito de la objetividad absoluta”.⁵ Sin duda esta es una de las más puntuales críticas, muy parecida en cierta medida a la que había hecho años atrás en Cuba Fernando Martínez Heredia en la revista *Pensamiento Crítico*. No es, sin embargo, el único punto donde el colombiano lanza dudas respecto a la obra. Igualmente lo hace con la noción de filosofía como “lucha de clases en la teoría”, que Althusser popularizaría en un intento de encontrar la salida a su excesivo teoricismo. Escribe Rodríguez:

Igualmente discutibles son sus tesis acerca del estatuto mismo de la filosofía, considerándolo como “la lucha de clases en la teoría” que puede llevar [sic] una instrumentalización de la misma por la política o por la ciencia, sus conceptos de ciencia e ideología, el primero de tendencia naturalista y el segundo condenado para siempre en el reino de las concepciones imaginarias que poco se compadece con la concepción del marxismo precisamente como concepción del mundo.⁶

Hasta aquí los dos puntos más problemáticos y que nos muestran sucintamente la recepción por parte de uno de los integrantes del grupo de Bogotá de Marx y particularmente de la forma en que Althusser practicaba el marxismo. Basta decir que las sugerentes notas de Rodríguez podrían dar un estatuto de la forma en que los filósofos colombianos pasaron por el marxismo y posteriormente se abocaron en la temática de la posmodernidad, justamente ejerciendo lo que Boaventura de Sousa Santos llamó “posmodernismo de oposición”, crítico no sólo del estado de cosas existente, sino también de las grandes narrativas totalizantes que veían encarnadas por igual en todos los filósofos pertenecientes al

horizonte cultural de Occidente, Marx y Althusser incluido. Sólo como nota final, es pertinente señalar la presencia, más que de Althusser, del que en algún momento fuera su alumno: Michel Foucault. No es de sorprender que un par de décadas después fuera un joven alumno de aquel grupo, el reconocido filósofo Santiago Castro-Gómez, el que hiciera un par de guiños sobre la importancia de Althusser, tanto para Foucault⁷ (en su lectura de *El Capital*) como para los “estudios culturales”.⁸

Enrique Orozco Silva o un amplio programa de crítica

Enrique Orozco Silva es sin duda es el autor que más trabajó de manera sistemática la filosofía de Althusser a mediados de los años setenta. En esta ocasión analizaremos tres textos que escribe en el periodo de 1976-1977. En menos de un año el entonces Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de los Andes entregó una trilogía crítica de la obra del filósofo francés, quizá sea el único autor que se propuso un proyecto de crítica del autor de manera sistemática.

El primero de ellos es el más neutral, pues es un intento sistemático y bien logrado de exposición de los principales postulados de la propuesta althusseriana. Titledo “¿Marxismo o althusserianismo (primera parte)?”, se expone lo que el autor colombiano considera son los principales nodos de interpretación. En tanto que los dos textos siguientes, que también analizaremos, se ocupa de puntos específicos y sin duda son críticas más puntuales. El texto que, a modo de interrogante, plantea la oposición entre marxismo y althusserianismo comienza justamente señalando que ha sido en el periodo 1965-1970 en el que se da en Colombia una mayor incidencia de la obra de Althusser. Aunque no cita autor alguno, señala que hay una tensión entre organizaciones políticas que reciben su obra y una mayor incidencia en los estudios universitarios. Reconociendo que es muy pronto para otorgar una valoración histórica, considera que la sola presencia de Althusser permite aquilatar

dos dimensiones: la teórica y la política. Este anudamiento desplaza las interpretaciones estándar con las que se contaban en aquel país andino: las que provienen de la Unión Soviética –manuales clásicos incluidos– y en una lectura un poco más sofisticada en los recintos universitarios con Garaudy, Munier y Cornu como sus mejores exponentes.

La exposición de Orozco inicia con el tema de la significación del *leer* en el contexto de la hipótesis de Althusser: “Leer significa en este contexto hacer un esfuerzo por pensar y comprender lo impensado, lo que subyace a lo pensado explícitamente; Leer es producir nuevos conocimientos”.⁹ De ahí pasa a Orozco a resumir la *lectura* que Althusser realiza de Marx, destacando en este registro la conceptualización del “corte epistemológico” y la existencia de varias fases del despliegue y desarrollo de la obra, signada la primera de ellas por la existencia de una juventud liberal y después racionalista-comunitaria; continuando por la ruptura contenida en obras como *La Sagrada Familia* y las *Tesis Ad Feuerbach*; un proceso de maduración claramente expresado en las obras como el *Manifiesto* y *El 18 Brumario*; y finalizando con la obra ya plenamente madura: *El Capital* y sus distintas versiones.

De aquella noción de lectura y de esta forma de comprender la conformación teórica del marxismo Orozco señala los principales aportes de Althusser. Encontrándose en primer lugar una nueva noción de ideología en donde ella “representa las relaciones imaginarias de los individuos con sus condiciones reales de existencia”; para después señalar la distinción con respecto a la teoría, momento este que se “elabora a partir de las prácticas teóricas existentes las cuales transforman en conocimiento el producto ideológico de las prácticas empíricas existentes”.¹⁰ Es decir, en un primer momento, gnoseológico podríamos decir, Orozco ubica la dimensión ideológica y teórica a través del concepto althusseriano de prácticas: la práctica teórica es la elaboración de conocimiento (de pretensión universal) a partir de las representaciones imaginarias que todos los seres humanos hacemos de nuestras diversas actividades. Destacando en este nivel epistemológico que el “trabajo es producir un conocimien-

to. Esta producción exige una materia prima, a saber: las representaciones, hechos precientíficos, ideológicos”.¹¹

A partir de este que será el primer nivel de presentación de las tesis del filósofo francés, Orozco procede a desentrañar la concepción de totalidad o del “todo social”: en ese momento se ocupa de distinguir entre determinación y dominación y con ello destaca que en el marxismo practicado por Althusser no hay una *unidad simple* en la que se despliegue la totalidad del orden social, sino que, por el contrario, los procesos deben ser entendidos en sus múltiples determinaciones y dentro de ellas los momentos de dominación. Orozco detecta bien que lo que está siendo cuestionado por Althusser es la noción de “determinación en última instancia” que da cabida a una concepción determinista y unilateral, al nivel de lo teórico. En su traducción a los términos políticos ello supone que cada coyuntura tiene distintos momentos de determinación y de dominación específicos y que el análisis particular es necesario para captarlos, pues no están dados a-priori. Define la forma dominante así: “la instancia que en una coyuntura histórica precisa, ejerce la función principal que caracteriza la estructura social total”.¹² Así, como si resonara la multicitada frase de Lenin a propósito del análisis concreto de la situación concreta, dice:

En cada formación social concreta hay que determinar en cada caso el tipo de determinación por la economía y cual la instancia dominante, a la determinación en última instancia es necesario aunar la acumulación de determinaciones originadas en la superestructura y las originadas en circunstancias externas a la misma forma social.¹³

Todo ello le permite a Althusser, según la exposición de Orozco, plantear la distinción fundamental entre una dialéctica deudora de Hegel y una específicamente marxista. Ello equivale a reconocer que en Marx no hay ni una idea, ni un sujeto, ni una contradicción originaria, que dé sustento a todas las demás contradicciones. Dice, con firmeza y magisterio Orozco:

La contradicción en Marx es la contradicción de una totalidad real, compleja, estructurada y sobredeterminada. Ella es siempre determinada y determinable, toma la forma de cada instancia, su tiempo no es por tanto homogéneo. *No existe un tiempo de todos los tiempos, homogéneo y continuo.* No existe la *Historia*, sino un proceso de desarrollo en el cual la temporalidad propia está constituida por la combinación compleja de diferentes temporalidades específicas y segmentadas en diferentes niveles articulados.¹⁴

Orozco capta bien la intencionalidad de Althusser, al nivel teórico clausura la posibilidad de un tiempo lineal a partir de ejercer la crítica sobre Hegel, pero a nivel político reivindica la necesidad de pensar la coyuntura por sobre el proceso global: dota de autonomía, temporalidad y capacidad de determinación a la coyuntura, es decir, al momento específico y concreto.

A partir de ese momento el autor colombiano deslinda las principales implicaciones teóricas de la lectura de Althusser: la lucha contra el empirismo, la lucha contra el historicismo y el anti-humanismo. Del primero capta claramente los momentos más espinosos de la propuesta althusseriana: deshacerse de la dicotomía sujeto-objeto, hacer crítica del método con un proceso de abstracción; es decir quitar la prerrogativa al “sujeto cognoscente” de la capacidad de acceder a lo real como algo inmediato. Althusser rechaza que el conocimiento sea un problema del “ver” o de cierto error en la “visión” (correcta o distorsionada), es decir, para él en el idealismo-empirismo prevalece la idea de que la forma social es la envoltura de una esencia que hay que des-ocultar y para ello será necesaria la abstracción como método. La abstracción separaría y permitiría extraer un núcleo esencial frente a lo no esencial. La ciencia empirista sería una ciencia que aspiraría a “ver” lo esencial en lo fenoménico (además de denunciarlo como un engaño). Dicho trabajo estaría a cargo de un “sujeto” histórico, que tendría prerrogativa epistemológica: es justamente ahí donde la intervención althusseriana funciona como crítica. Para Althusser el conocimiento es producción de conocimiento y no hay sujeto preferencial ni privilegiado que tenga una mayor disposición a realizar dicha operación. De ahí justamente la crítica al historicismo, pues al no existir un

“Sujeto” que contenga él mismo una “concepción del mundo” o “cosmovisión” no hay posibilidad de seguir operando con esas categorías que serían ya de suyo ideológicas: no se pararían sobre la dimensión concreta de la historia, es decir, sobre las coyunturas, sino que la versión crítica se anclaría sobre supuestos donde la filosofía (teoría del conocimiento) y la historia siempre coincidirían de manera correspondiente y sin conflictividad. El historicismo denunciado por Althusser es aquel que se planta sobre la idea de un progreso lineal y arbitrario, en tanto que él insiste en considerar y colocar en primer plano los momentos específicos y concretos, es decir: las coyunturas. Finalmente Orozco da una visión del anti-humanismo de Althusser: se trata de una crítica a toda aquella pretensión de restablecer presupuestos antropológicos, al margen de la historia, la coyuntura y la lucha de clases: tales como esencia humana o ser genérico.

De manera mucho más apretada Orozco analiza los matices de Althusser a partir de su autocrítica. Entre ellos hace notar el teoricismo, la exacerbada oposición entre ciencia-ideología y el lugar de la corriente pluriforme denominada “estructuralismo”. Sin ser categórico ni ejercer su facultad de cerrar vetas de posibilidad, denota que el propio Althusser es víctima de la ruptura y la continuidad que insiste existe en Marx. Y muy al contrario de lo que el título de su texto parecería sugerir no se atreve a pronunciarse por la pregunta que ha lanzado, sino que deja abierta la puerta a los “resultados inusitados” que tiene en su propia obra una forma de pensar que ha aplicado al propio Marx y que ahora atañe al propio autor francés.

El texto “La teoría de la cientificidad en L. Althusser” fue publicado en México, en la prestigiosa revista *Diánoia*, entonces editada por la UNAM, en 1976. Se trata de un texto mucho más corto en extensión y menos denso. Como lo indica su título, busca abreviar de las fuentes que le permiten a Althusser plantear una noción de lo científico con respecto al marxismo, precisando que debe realizarse, en caso de querer criticarse a Althusser, un repaso por la “Epistemología de la ciencia” de Gaston Bachelard. Como sucede con el texto antes comentado, hace una exposición clara y puntual

de la obra de Althusser en este terreno teórico. Así, apunala la diferencia con el pragmatismo y el idealismo a partir del concepto de práctica, poniendo énfasis en la noción de “corte epistemológico” que se da al interior de una ciencia y su pasado ideológico. La crítica que ubica en Althusser es a la noción de “autogénesis”: “El concepto no se autogenera, se produce y tiene como condición de posibilidad la ruptura con la intuición y la representación mediante una armadura de conceptos, reglas y procedimientos”.¹⁵ Para poder profundizar en estos planteamientos, Orozco abreva del texto de Mao Tse-Tung, “Sobre la contradicción”, en el cual Althusser se apoyaría para superar el “modelo hegeliano”, es decir, superar la idea de una contradicción única que se despliega en el todo y oponer a ello las múltiples contradicciones, todas ellas articuladas. Además de ello, dice Orozco, Althusser rompe con cualquier dualidad Sujeto-Objeto, a la que considera una recaída empirista por parte del marxismo, pues coloca al “Sujeto” como el lugar donde se realiza una abstracción de lo esencial sobre un “Objeto”. Sólo al final del texto, Orozco Silva pasa revisión al núcleo medular que le interesa: la concepción de la ciencia que operaría en la obra de Althusser a partir de Bachelard. Así, en el penúltimo apartado expone de manera crítica los principales aportes de la *filosofía no filosófica* de Bachelard: la utilización del término realización en lugar de razón, la construcción de objetos puros desde el discurso científico, la dualidad entre fenómeno y noúmeno, la función de “vigilancia” que tendría la filosofía hacia la ciencia.

Para Orozco “Bachelard no distingue entre epistemología o teoría de la ciencia y filosofía, podemos bien puntualizar que su filosofía es una epistemología que rompe con toda teoría general del conocimiento y con todo esencialismo en materia de filosofía”.¹⁶ Así, el filósofo de la ciencia se distanciará con el empirismo descriptivo, con el dogmatismo especulativo y con toda continuidad lineal en la historia de la ciencia. Más bien sería una *epistemología de la ruptura*.

La última sección de su texto elaboraría las razones de la importancia de Bachelard en la “estructura lógica del pensamiento” de Althusser, expresada en la ruptura y distanciamiento que lee en la relación entre

Hegel y Marx, pero también en el nacimiento de una nueva ciencia (el materialismo histórico, como ciencia de las formaciones sociales) sobre los escombros del pasado ideológico (anclado a nociones antropológicas como *esencia humana*). Sin embargo, es este el punto más crítico dentro del entramado argumental de Althusser. Orozco detecta que lo que se presenta como una novedad y una “revolución teórica” no es más que la inclusión de una “epistemología de textura racionalista”,¹⁷ que no sería soportable en el marxismo aunque llevase los apellidos de materialista o dialéctica. Más que hacer una crítica puntual de este punto, Orozco recurre a los argumentos de Michel Vadée, quien realizó una lectura crítica de la epistemología de Bachelard: para este último autor y para Orozco no es posible sugerir una “dialéctica” materialista y al tiempo producir una ruptura en el campo teórico con respecto a la historia. Según el argumento de Vadée, suscrito por Orozco, todo ello supone abandonar toda concepción con Marx y Engels. Peor aún, esas contradicciones propias de una epistemología racionalista movilizadas en el seno del marxismo, no fueron reconocidas en la escritura autocrítica de Althusser. Contrastando rápidamente los textos de Althusser, para Orozco se abandonan algunas de las consecuencias de la tesis rupturista, no así la propia tesis de la ruptura: “luego se impone un escogimiento”, es decir, que en Althusser último (mediados de los setenta) hay una contradicción.

El tercer y último texto que completará el conjunto de trabajos de Orozco Silva se publicó en la revista *Ideas y valores*, lugar de expresión de cierta apertura al pensamiento francés, un texto titulado “Dialéctica materialista y teleología en Althusser”.¹⁸ Es este uno de los textos más críticos hacia el filósofo francés, partiendo de la exposición contenida en *Lenin y la filosofía* (conferencia de 1968 publicada numerosas ocasiones en América Latina), Orozco profundiza en lo que considera es el momento fundamental de esta etapa del pensamiento del francés: el problema de la dialéctica llevada al término de “proceso sin sujeto ni fin”. Lo que está en juego es un segundo momento de la relación entre Hegel y Marx, definida esta relación como la creación de un espacio teórico

novedoso, donde la noción de dialéctica es tensionada hasta su límite. Orozco inicia su exposición explicitando el sentido de lo teleológico en Hegel. Por los senderos de esa filosofía no queda más que afirmar que el sentido de la Historia, en su despliegue dialéctico, efectivamente presupone un Sujeto y una teleología, es decir la realización de un sentido. Posteriormente relanza la categoría de práctica que está sustentada en la obra de Althusser a partir de un intento de reformulación de la relación Marx-Hegel. Es decir, a partir de la noción de práctica teórica hay la posibilidad de abrir un nuevo espacio donde Marx no sea ya el heredero de Hegel, ni Hegel la inversión “materialista” del idealismo hegeliano.

La materia prima de Althusser es esta diferencia y su resultado es lo que hay en *Pour Marx* y en *Lire Le Capital*: una concepción no hegeliana de la historia y de la dialéctica teniendo como implicaciones filosóficas la conceptualización del rechazo al sistema de categorías de las filosofías clásicas y una nueva concepción de la filosofía y la práctica, todo lo cual estaría en estado práctico en las obras de Marx.¹⁹

La apertura de Althusser permite generar un nuevo espacio teórico. La relación se da entre Hegel-Marx y el propio Althusser, al decir de Orozco. En este último se tensiona la figura de la historia y su contenido no teleológico a partir de algunos elementos, en donde destaca una idea de contradicción como el motor del desarrollo, pero a condición de no entender tal contradicción de manera simple (es decir, no compleja, cual binomio) ni homogénea, así como la aparición de un tiempo desigual: todo ello a partir no de la abstracción, la idea, el tipo ideal u otra formalización, sino a partir de las formaciones sociales existentes. Para Althusser la des-teleologización de la dialéctica y del concepto de historia partirían de la negación de Hegel: ni principio unitario ni un todo homogéneo, o en su terminología expresivo.

Así, es posible acercarse a la demarcación precisa que hace Althusser con el concepto “proceso sin sujeto ni fin” así como al contenido de dicha demarcación. En términos del marxismo –y ya no de la discusión hegeliana–, este partiría de una concepción de la lucha de clases como el

único y verdadero “sujeto”. No el “hombre”, ni las “masas” que “hacen” la historia. Es la lucha el motor (siempre contradictorio y sobredeterminado) de la historia. Es en la lucha donde se configuran las clases, pues estas no existen previamente al conflicto, no son un a-priori ni un dato sociológico: “La historia es un proceso sin sujeto; y por lo tanto, la sociedad misma es el sistema de relaciones sociales en que viven, trabajan y luchan sus individuos. Aquí no cabe sujeto ni trascendencia, ello desaparece en el rechazo de su lugar de origen: la ideología burguesa”.²⁰ Todo esto lo detecta Orozco en la *Respuesta a John Lewis*: se trata del ataque más fino de Althusser a toda la filosofía de la conciencia que no opere sobre la base de las prácticas específicas y concretas de la formación social en la que se ubiquen. Ante ellas opone la idea del proceso relacional, donde no hay centro ni corazón (el “proletariado”, el “hombre”, las “masas”), sino un conjunto diverso y discontinuo articulado por las relaciones de producción que imponen una estructura al conjunto de las prácticas (una materia prima, una fuerza de trabajo aplicada a ella y un objeto resultado de dicho trabajo). La operación althusseriana, dice Orozco, genera una lectura tensa del propio Marx, en quien es reconocible un cierto carácter teleológico (muchos años después el propio Althusser escribirá esto a propósito de las páginas centrales del *Manifiesto Comunista*), pero sin embargo se mantendrá en la firme convicción de la construcción de una dialéctica en donde “el sujeto histórico, tanto como la teleología, desaparezca para ocupar su lugar las relaciones de producción de forma social determinada, convirtiéndose el sujeto en un simple soporte de estas relaciones”.²¹

Después de la exposición pormenorizada que hace Orozco enfile su crítica en los últimos párrafos, detectando las tensiones y los límites de la propuesta de intervención althusseriana a propósito de Marx, la dialéctica y la historia. Para el autor la sustitución que hace Althusser de “la cosa por sus relaciones” olvida la génesis concreta que sería un núcleo del pensamiento de Marx. La racionalidad dialéctica no permite, a menos de sucumbir ante el positivismo, el despojo del “Sujeto Histórico”.

Si ello pasa se borraría el corazón de la diferencia entre Hegel y Marx: “el intento por este último de recuperar lo concreto en el movimiento especulativo de la Idea, sin reducirlo a esta y mantenido al movimiento en el interior de ambos”.²² Este elemento le permite caracterizar la intervención althusseriana y sacar conclusiones de sus efectos: se vuelve a una epistemología neo-kantiana, a un coqueteo con el positivismo y quizá el peor de los ataques a un dualismo hechos y valores (cubierto de una dicotomía teoría-ideología), que no sería sino la reafirmación de los dos elementos anteriores. Como ese no es el interés de nuestro autor: “Desplazaríamos así el centro de interés de Althusser a Marx mismo, para facilitar un avance de la reflexión materialista y dialéctica que se interese por igual en el estatuto teórico del materialismo Histórico y en las condiciones históricas de su producción y aplicación”.²³

Como puede observarse, la crítica de Orozco es radical hacia Althusser. Aunque expone los elementos positivos, los puntos productivos y quizá hasta salvables, el verdadero asidero de él es una idea de una razón dialéctica, cuya teleología se encuentra en las estructuras y no en el proceso (como en Hegel) y, peor aún, restaura la vieja idea de que la diferencia entre Hegel y Marx tiene su centro en que en el primero opera la Idea y una versión materialista lo hace en el segundo. Con ello cierra una trilogía de exploración que termina negando el avance althusseriano, condenándolo a un desplazamiento definitivo.

Althusser más allá de Althusser: la incorporación en la obra de J. R. Núñez Tenorio

Uno de los intelectuales más prolíficos de Venezuela ha sido José Rafael Núñez Tenorio, quien solía firmar sus trabajos con la abreviatura “J. R. Núñez”. De formación filosófica, publicó decenas de libros sobre problemas epistemológicos y teóricos, a propósito del marxismo y de las ciencias sociales. Educado en los años heideggerianos de la Escuela de

Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, su interés por el marxismo parece estar dado a partir de su militancia juvenil en las Juventudes Comunistas y luego en el Partido Comunista Venezolano, en donde se desarrolló políticamente cerca de 19 años. A partir de su ruptura con esta agrupación se liga a grupos más radicales, motivo por el cual caerá preso en repetidas ocasiones. Su última y más destacada práctica política se liga a la campaña triunfal del Comandante Hugo Rafael Chávez. Unos días antes de aquel histórico triunfo de 1998 el filósofo venezolano morirá, pero dejará constancia de su paso por el “bolivarianismo” con la elaboración del documento que sería titulado *El árbol de las tres raíces*: documento programático que anclaría la revolución bolivariana en Simón Bolívar, Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora.²⁴ Desde 1960 y hasta el año de su muerte publicó más de 30 libros con temáticas teóricas, políticas, históricas y coyunturales.

Puesto que no es nuestra intención en esta ocasión analizar una obra tan extensa e importante y que quizá no ha sido lo suficientemente valorada dentro de las “historias” del marxismo producido desde América Latina, procederemos a delimitar dos obras en donde se muestra con mucha claridad la problemática recepción de Althusser. Efectivamente, conocedor cabal de temáticas afines a la metodología y al estatuto filosófico de dicho registro, es decir, el de la universalidad, Núñez abrevó de Althusser y de muchos otros referentes centro-europeos para intentar plantear una propuesta original. Quizá por ello, en un tono despectivo tanto de la persona como de la obra, Orlando Albornoz, estudioso del proceso de normalización de la sociología en Venezuela, dijera que Núñez era un “althusserianismo criollo”²⁵ que había inundado la enseñanza de esa disciplina universitaria con los referentes de la obra de Althusser.

Ya en la presentación de su libro *Humanismo, Estructuralismo y marxismo*, texto que quizá condense con mayor fuerza su relación conflictiva con el filósofo francés, en forma de entrevista a cargo de Fernando Rodríguez, Núñez deja ver su acercamiento y su distanciamiento con el autor de *Lire Le Capital*: “No es contradictorio decir que se es antihumanista

en la teoría y humanista en la práctica revolucionaria. No es contradictorio luchar por la concepción correcta de la ciencia en la universidad y adherirse a las formas ideológicas que va tomando la lucha de masas por su liberación en la calle”.²⁶ Con esa entrada es posible entender después cómo a lo largo de un texto que busca clarificar los principales aportes de los marxistas franceses (Sartre y Althusser) hay una permanente tensión entre aceptar postulados teóricos, pero al mismo tiempo rechazar las conclusiones de esos postulados.

Núñez Tenorio pasa primero por una crítica radical del humanismo teórico, que en su versión dominante no es más que el legado de la filosofía renacentista de la modernidad: le interesa ello porque es la manera en que deslinda la filosofía de Hegel y la Feuerbach de la de Marx. Siguiendo, como otros, a Althusser escribe: “De este modo se opera la ‘ruptura epistemológica’ provocada por el marxismo y emerge el materialismo histórico y la economía política del capitalismo como ciencias en lugar de la filosofía ideológica del naturalismo y del humanismo”.²⁷ Sin embargo, a pesar de que acepta la premisa althusseriana del corte, niega tajantemente la necesidad de recurrir al estructuralismo, del que, señala, es importante rescatar una noción de ciencia, más no sus consecuencias políticas, que serían más cercanas al neopositivismo, a la que ubica como la filosofía “burguesa” del momento.

Para negar al estructuralismo recurre al joven Lukács, el de *Historia y conciencia de clase*: le recrimina concebir al marxismo exclusivamente como un método y no como una ciencia (y ahí el estructuralismo tendría una ventaja), pero le reconoce el aporte de la categoría de totalidad concreta: “Este enfoque es positivo al recoger toda la riqueza filosófica del planteamiento de Marx sobre la totalidad concreta, aun cuando rechazamos la exagerada elevación que hace del método la sola tesis vigente del marxismo. Responde al dogmatismo teorístico con la desviación opuesta, pero gemela, del metodologismo revisionista”.²⁸

Así pues, Núñez acepta del estructuralismo su pretensión de ciencia, aunque criticándole su negativa a permitir una concepción de sujeto; y

de Lukács su noción de totalidad, aunque criticándole su excesivo “metodologicismo”. Su concepción de marxismo como “una nueva ciencia” apenas abre el problema que le interesa que es el de recoger los aportes teóricos y prácticos de los “clásicos”: Lenin y Mao-Tse-Tung. A partir de ello plantea que hay un ejemplo de cómo cimentar prácticamente una ciencia con validez universal y un método de conocimiento que no parte de abstracciones sino de la producción de una ciencia nueva. He ahí el meollo de Núñez Tenorio y con el que enfrentará a Althusser, el problema de la teoría y la práctica.

El primer capítulo de su obra está dedicado a polemizar con Althusser, aunque el autor venezolano aclara que para él el filósofo francés representa el máximo exponente de la lucha contra la “concepción del neopositivismo como ideología capitalista a nivel teórico científico”,²⁹ lo cual no obsta que en el momento de evaluar la relación teoría-práctica considere que “Althusser, en cambio, nos viene de la acera de enfrente”.³⁰ El principal reparo que tiene contra él, es considerar que la teoría tiene sus propios mecanismos de validación y que ellos están exentos de relación con respecto a la práctica política. Como se sabe Althusser instauró el lenguaje de las “prácticas” (diversas, todas ellas expresaban formas de producción, de medios de trabajo y objetos a modificar) en oposición a la dimensión trascendental de las filosofías de la conciencia y de la “praxis”: “Aquí notamos lo que para nosotros conforma la falla más importante de Althusser, puesto que la práctica teórica debe tener sus propios criterios –justamente llamados de validez– para asegurar ser teoría en cuanto tal, pero debe también poseer criterios distintivos que la objective para su vigencia con las otras prácticas”.³¹

La crítica de este primer capítulo terminará de una forma curiosa. Al colocar el problema de las prácticas y en especial de la teórica en el centro de la discusión, Núñez se avoca a ejercer una crítica a la concepción de totalidad de Althusser, refiriéndose particularmente a la forma en que aparecen en su obra los términos de “última instancia”, “dominancia” y “posición decisiva”. Este sería el principal reto de la práctica teórica,

dice, ubicar cada uno de estos conceptos y su forma de concretización con respecto a otras prácticas. Decimos que termina de forma curiosa pues Núñez Tenorio resume un texto suyo publicado en el año 1965, en donde aclara que no conocía los aportes del filósofo francés y en el que parte de los postulados filosóficos de Mao-Tse-Tung, su conclusión es, dicha más o menos expresamente, que adelantó los postulados del filósofo francés y que en sus conclusiones hay una claridad mayor:

En consecuencia en lugar de “determinación en última instancia” nosotros preferimos hablar de acción condicionante en acto y potencialmente determinante. La realización de esta última correspondería para nosotros a la dialéctica de lo condicionante y lo determinante. En lugar de “lo dominante” nosotros hablamos expresamente de lo determinante, sin más. La dialéctica de lo determinante y lo decisivo típica para nosotros, más bien, la posición dominante, cuyo ejemplo tipo se visualiza en la lucha política (y no en la práctica económica, como en Althusser).³²

Como puede observarse por el anudamiento de temas, Núñez nos conduce a una concepción teorcionista que Althusser no poseería. Este anudamiento del que hablamos desplaza la forma en que opera el cientificismo de Althusser, aunque conserva al marxismo como una ciencia, sin embargo, la operación consiste en llevar los mecanismos de cristalización de ese saber teórico por la senda de la política y no por la de los conceptos.

El capítulo segundo de la obra de Núñez Tenorio dedicado a examinar la obra de Althusser es mucho más breve y se titula “La filosofía como lucha de clases en la teoría”. Ahí, el filósofo venezolano, dando un rodeo por las obras de Bachelard y Foucault, trata de destacar lo que le parece el más significativo de los aportes del filósofo francés que es el plantear la relación entre ciencia e ideología con la mediación de la relación entre filosofía y política. Según Núñez Tenorio a partir de ese momento se establecería una posibilidad real, dentro del marxismo, de aspirar a construir una ciencia en cuanto tal. Explica lo que considera son los aportes de Althusser en ese sentido: la crítica de la lectura inocente, cuya existencia es muestra de que la ideología ataca incluso a los pensadores

críticos o marxistas. De tal manera que, al incurrir en la pobre lectura de Marx que tienen los marxistas, se coloca en “el centro mismo de la polémica ideológica”. Aun con estas anotaciones Núñez insiste en lo que considera debe ser el trabajo fundamental del intelectual marxista: la construcción al nivel teórico de aquello que se denomina práctica política. Marx lo habría hecho en la práctica económica, Althusser en la práctica teórica. Pero al nivel de lo político seguiría primando una versión ideológica: “La práctica política, tan impactante por las revoluciones sociales de nuestra época, persiste como ideología a nivel teórico. Existiendo la crítica a la política burguesa no se ha producido una crítica científica (teórica) de la práctica política capitalista; asistimos en los últimos años a un renacimiento en ese sentido; nada más”.³³ Ese es el principal señalamiento del venezolano, lo incompleto del trabajo de conformación teórica en el marxismo, no hacia la economía, sino a la política o lo político en cuanto tal. Según él, algo de la falencia althusseriana se comenzaría a subsanar con el “viraje” posterior al año 1968 con la aparición de “Lenin y la filosofía”: ahí se explicitaría por primera ocasión que la filosofía es una representación de los conocimientos científicos en la política, así como una representación de la (práctica) política en el terreno de la ciencia. Este sería el primer gran momento de (auto) corrección de Althusser. Al que le seguirían el establecimiento de la categoría de “proceso sin Sujeto ni Fin (es)” como consecuencia primera, pero sobre todo la nueva definición de la filosofía como “lucha de clases en la teoría”. Estaría sellado ahí en un nivel mucho más alto la conformación de un nivel propiamente teórico de la política: al despejar cualquier resto de idealismo mediante la categoría de “proceso sin Sujeto ni Fin (es)”, esto es, haciendo presente a la filosofía en la política, y por el otro re-definiendo el papel de la filosofía como “lucha de clases”, es decir, incluyendo la política en la teoría. No habría más noción ideológica del “sujeto de la historia” sino noción científica de “sujeto *en* la historia”, categórico, Núñez afirma su propia conclusión del legado de Althusser: “no se puede pues, sustituir la lucha de clases por el sujeto de la historia, así ese

sujeto sean las masas y las clases explotadas; tampoco se puede sustituir la dictadura del proletariado y el modo de producción comunista, por los fines de la historia”.³⁴ Todo esto lo lleva a concluir —en este texto— que: “La renovación del marxismo por Althusser es más bien un regreso riguroso a sus orígenes”.³⁵

En otras obras teóricas y con una finalidad “metodológica” del autor venezolano no se encuentran muchas más anotaciones con respecto a Althusser. De hecho, su monumental tesis doctoral, publicada bajo el título *Problemas de la teoría y método de la economía política marxista*³⁶ repite (en realidad reproduce) los argumentos sobre Sartre y Althusser, salvo alguna interesante alusión al concepto de ideología en este último, del que detecta su función permanente en las sociedades.

Hay otro registro de la obra de Núñez en donde la sombra de Althusser reaparece. Se refiere a algunos de los análisis específicamente políticos, es decir, en el nivel de la coyuntura. En *La Izquierda y la lucha por el poder en Venezuela*, su texto menos teórico, deja salir —sin nunca citar— algunas de las referencias más próximas a cierta temática althusseriana muy importante en aquella época: la de la discusión a propósito de las formaciones sociales y su relación con el concepto de modo de producción.

Básicamente podríamos simplificar la discusión diciendo que para Núñez hay una sola teoría del modo de producción capitalista, de carácter universal, que es aquella que Marx expuso con claridad en *El Capital*. Sin embargo, esa teoría necesita ser aprehendida en cada caso específico y particular, pues nunca aparece de manera prístina como Marx la describió. Lo que tenemos entonces es la articulación de aquella teoría científica (la del modo de producción) con numerosas teorías sobre la formación social capitalista, que corresponden en cada época y en cada región a variables y matices muy distintos, que no pueden aparecer en la teoría universal. Para Núñez no tiene sentido, pues, hablar de modo de producción capitalista venezolano, latinoamericano, ni asiático. En cambio, se debe hablar de formaciones sociales capitalistas, en específico y en concreto. Y es que con Althusser y su “escuela” (particularmente en este aspecto

Balibar) llegó para quedarse esta idea en la izquierda: se habla de formas históricas del capitalismo y no del capital en general, ello no sirve pues no clarifica la articulación ni los tiempos diversos que tienen necesidad de prácticas diversas. Hablar de capital en general es hablar de una abstracción, de un tiempo lineal y de una totalidad expresiva, que niega autonomía a las partes, todos estos argumentos expuestos en *Para Leer El Capital*: frente a ello Althusser y Balibar oponen la noción de coyuntura, la de los tiempos diversos y la del análisis específico a través de la rehabilitación de una categoría que se encuentra en Lenin, la de formación económico-social. La diferencia es teórica y política, pues ordena las categorías de forma distinta y sobre todo permite articular fuerzas diversas según cada caso específico (ahí Althusser brinda el concepto de sobredeterminación analizando el caso ruso de 1917). Aquella irrupción del concepto de Lenin generó importantes y productivas discusiones con la escuela italiana, llegándose a concretar un par de encuentros cuyo objetivo era clarificar el concepto de formación económico-social. Núñez recoge aquello con claridad en su análisis y polémica con la izquierda venezolana y desde mi punto de vista es uno de los puntos de mayor influencia de Althusser para con el intelectual en cuestión.

Althusser sin Althusser: aproximación a Rigoberto Lanz

Existe otro registro obligado en la recepción crítica de Althusser en Venezuela. Mucho menos intensa y de alguien que se declara francamente opositor a la interpretación del francés: Rigoberto Lanz. Se trata de uno de los sociólogos venezolanos más leídos en las últimas décadas, promotor en los años noventa de lo que se denominó como una cierta investigación posmoderna, es decir, más allá de las narrativas totalizantes modernas, incluidas sus epistemologías. Sin embargo, el proyecto intelectual de Lanz puede ubicarse desde mediados de los años setenta y principios de los años ochenta con una fuerte tendencia anti-sociológica.

De este autor revisaremos dos textos donde es posible considerar una recepción crítica de Althusser, pero también una incorporación no declarada abiertamente.

El primero de ellos lleva por título *El marxismo no es una ciencia*, publicado en 1980 por la Universidad Central de Venezuela y que es acompañado de un prólogo de Jeannette Abouhamad, al cual nos referiremos también. Como en el resto de sus trabajos del periodo, el venezolano busca fundamentar una epistemología dialéctica, sobre la base del distanciamiento con otras corrientes. Para ello, concentra buena parte de sus esfuerzos en otorgar una comprensión específica sobre el marxismo. Es este el segmento que más nos interesa y sobre el cual nos concentraremos, con el fin de pensar el lugar de Althusser y las tensiones que este provoca en el discurso del venezolano.

Lanz comienza definiendo el marxismo a partir de tres conceptos althusserianos: problemática, revolución teórica y ruptura epistemológica. Sin embargo, aunque en alguno de ellos refiere a la obra del francés, de ninguna manera se puede confundir con su proposición: “El marxismo entonces, es una poderosa revolución teórica en primer lugar, porque inaugura una nueva problemática en donde se reformulan todas las referencias teóricas del Hombre, la Historia, sociedad, etc.”.³⁷ Este párrafo expresa cómo la utilización del instrumental asociado con Althusser puede referirse justamente a una concepción absolutamente diferente.

Más aún, en su definición del marxismo, Lanz se lanza abiertamente contra lo que llama “el mito de los dos Marx”, en clara alusión a una temática que el francés despertó. Si bien Lanz asume que Marx no nació marxista, también señala que: “nos parece mucho más significativa la relación de continuidad interior que hay entre toda la obra de Marx”.³⁸ Aunque en esto no se detiene más que algunas líneas, Lanz delinea un uso del instrumental asociado con Althusser, pero manteniendo consecuencias disímiles.

Ello se profundiza cuando elabore la trama final que le permita dar su noción de marxismo. Dos elementos juegan: la de la escasa relación

del marxismo con la filosofía y la de la crisis del marxismo. Respecto al primer tema, señala abiertamente que la escuela althusseriana, al centrarse en la dimensión científica, olvida intencionalmente el problema de la filosofía: “El marxismo constituye una revolución teórica inconclusa, pues, su filosofación [sic] constituye una involución del proyecto originario esbozado por Marx”.³⁹ Sobre el segundo tema, señala que el volver una fuente del marxismo un diálogo con el estructuralismo, el psicoanálisis y otras formas del pensamiento, ha dado como resultado el eclecticismo.

Finalmente, con todos estos elementos que hemos presentado sucintamente aquí, define al marxismo de dos formas. En términos formales sería una teoría dialéctica de lo real. El contenido de esa forma lo daría a partir de un concepto con amplias resonancias althusserianas: “una teoría del Proceso de Producción de Conocimientos”,⁴⁰ si bien no profundiza más en este tema, limitándose a generar un conjunto de tesis en donde la aparente influencia del francés se disipa. Algunos ejemplos: el concepto de praxis como elemento constitutivo del marxismo; entender a este como una “Teoría del Hombre”, es decir un sujeto histórico; la no separación entre ciencia e ideología, entre otros elementos.

Nos detenemos aquí porque en el resto de la obra Lanz busca demarcar su posición con respecto a numerosos autores y corrientes. El entramado hasta aquí presentando, sin embargo, aparece como un elemento contradictorio, en donde la presencia del pensador francés parece un hecho incontrovertido, pero, al mismo tiempo, la versión “humanista revolucionaria” que Lanz sostiene, junto a las críticas abiertas al estructuralismo, terminan negándolo.

Alguien que se percató de esta tensión fue la prologuista del libro, la antropóloga venezolana Jeannette Abouhamad. Ella, en su breve texto de apertura señala con claridad “acompañadas siempre de la crítica combativa de quien ingiere y se separa agriamente, permaneciendo algunas veces, a mi juicio, ligado a lo que impugna, modo particular, por ejemplo, de su vinculación con el pensamiento y el estilo de Althusser”.⁴¹ Realizamos esta cita porque justamente capta algo que en el discurso de

Lanz es perceptible, tanto en este como en otros textos. Finalmente, el prólogo de la antropóloga en gran medida es una breve, pero también poderosa, exposición de los dilemas que acarrea el marxismo de Althusser en su diálogo con Lacan.

Cerrando esta primera incursión, podemos proceder a la siguiente, fechada en el año 1981. Se trata de *Marxismo y sociología: para una crítica de la sociología marxista*, en donde se compilan las partes medulares de sus trabajos escritos en los años setenta y que es central para entender el tema que venimos desplegando páginas atrás.

A través de distintos textos –redactados entre 1977 y 1980– podemos profundizar en esta recepción conflictiva de Althusser. Lo es porque Lanz al tiempo que rechaza abiertamente cualquier conclusión cercana a la de Althusser, utiliza más de una categoría que, dada la época y el contexto de discusión, indudablemente tenían su origen o algún vínculo en la “escuela althusseriana”. Comencemos por enmarcar el proyecto del pensador venezolano en esta obra. Se trata sobre todo de salvar al marxismo de ser convertido en una “ciencia”, es decir, en un pensamiento alineado plenamente con los paradigmas concomitantes que regulan la producción del conocimiento. La lucha de Lanz es por desmarcar la posibilidad de que el marxismo sea considerado una ciencia social, particularmente leerle en clave de una “sociología marxista”, pues esta categoría desmilitariza el contenido crítico y revolucionario de dicha discursividad. Se trata de que el discurso más crítico escape de la cárcel del cientificismo.

Para Lanz el problema se encuentra en otro lugar: en el de formular como alternativa a la sociología o como crítica de la sociología realmente existente, una “teoría dialéctica de la totalidad social” que devenga en una forma de investigación militante. Para ello Lanz explora distintas formas de encarar el problema de la totalidad y el de la dialéctica. Pasa entonces revisión por autores tan centrales como Lukács, Korsch o el conjunto de la Teoría crítica. En todos ellos encuentra elementos consecuentes e inconsecuentes para formular una crítica de la sociología. Entre los paradigmas que repasa se encuentra el de Althusser, al que descalifica

prontamente por ambiguo. Sin embargo, contrario a lo que podría pensarse, ello no cierra una posible lectura que ubique algunas problemáticas y un cierto uso del lenguaje y de los conceptos en diálogo abierto con la corriente encabezada por el francés. Todo lo contrario, la parte menos interesante de ese diálogo que trataremos de re-construir se encuentra por fuera del aparato específico que Lanz dedica a evaluar lo que denomina el “estructuro-marxismo”.

Lanz se declara humanista, acusa a Althusser de haber sido en los cincuenta un “furibundo stalinista” y proclama citando a Goldman o Lukács la necesidad de una “teoría dialéctica” o un “método dialéctico”, sin embargo, una parte de la construcción que realiza lo hace de la mano de términos y problemáticas planteadas por Althusser. Y es que para realizar dicha tarea, la de formular esa teoría, Lanz admite la necesidad de concebir una “teoría marxista de los procesos de producción de conocimientos”. El conocimiento es producto no de la abstracción, no del descubrimiento de “esencias”, ni siquiera de un “método dialéctico” no idealista. En sintonía con las propuestas de Althusser, el conocimiento de la totalidad requiere ser concebida, en principio, como un proceso productivo:

El proceso de producción de conocimientos a partir del cual puede constituirse una teoría dialéctica de la totalidad social, tiene como base una determinada materia prima cuyos contornos están definidos por: –el conjunto de las relaciones sociales que fundamentan la existencia misma de los tipos de sociedad–; las prácticas específicas que cualifican el contenido histórico-concreto de cada momento del desarrollo social. En la formación social capitalista, esta materia prima se especifica en tres grandes regiones muy características: lo económico, lo ideológico y lo político.⁴²

Eso no es todo. Claramente hay una correspondencia no declarada con la fórmula althusseriana de las generalidades, incluso con las “regiones” que serían autónomas y no serían reductibles en su dinámica a un nivel exclusivamente “económico”. Pero aun avanzando como lo hace el autor, deslizándose o desmarcándose abiertamente de la propuesta de Althusser,

como cuando escribe: “La historia sin sujeto que propugna el estructuro-marxismo no se sostiene”,⁴³ la pregunta es ¿qué es necesario entonces para formular tales concepciones teóricas y poder realizar una crítica cabal del cientificismo sociológico? Responde el venezolano, en primer lugar “situar el análisis genéticamente en las prácticas”, e inmediatamente aclara: “La crítica de las prácticas es en un determinado momento una autocrítica”.⁴⁴ Es decir, la concepción práctica en el centro de la articulación del proceso de conocimiento. Mejor dicho y con Lanz, ello es necesario para formular una “práctica teórica”. El encargado de ello sería un “sujeto-agente” que sería el encargado de realizar la práctica teórica: “No se trata del anacrónico esquema “sujeto-objeto” que reduce el proceso cognoscitivo a la acción de una entidad que conoce (el sujeto) y otra que es conocida (el objeto). Entender el concepto como proceso de producción conduce a una completa reformulación de aquellas categorías (conduce en verdad a otra problemática)”.⁴⁵ El lenguaje es reconocible, de la problemática al cuestionamiento de la dicotomía “sujeto-objeto”, incluso la insistencia de sujeto-agente del proceso de producción de conocimiento. En todo ello se puede rastrear la manera de encarar dichas temáticas en el marxismo de Althusser, el propio Lanz lo resume así al referirse a los momentos o instancias “del proceso de producción de conocimientos, a saber: el sujeto-agente, la materia prima y las condiciones de producción”.⁴⁶ No es eso lo único que puede rastrearse en este segmento de la obra de Lanz. Veamos algunos más.

Dentro del entramado que construye el venezolano señala algunos elementos que podrían ser considerados de acuerdo con una temática althusseriana, breves, pero precisos. El primero de ellos tiene que ver con la diferenciación que hace entre condiciones de producción de conocimiento “generales” es decir, que son comunes a distintos momentos históricos, y por el otro lado las condiciones “coyunturales” que define como condiciones “inscritas en determinados escenarios históricos y teóricos donde se actualiza una específica práctica teórica”.⁴⁷ Hasta aquí los límites teóricos. Es perceptible que para Lanz Althusser haría parte de las cerradas murallas cientificistas. Sin embargo no deja seducirse por

completo por el lenguaje hegelianizante, escapa a algunos de sus presupuestos y alude directamente a elementos que podemos percibir en sintonía positiva con la propuesta del filósofo francés.

Hay sin embargo otro momento de tensión entre la propuesta de Lanz y Althusser. Se trata de uno de los documentos más raros que hacen parte del archivo del althusserianismo en América Latina: un documento traducido y animado a ser publicado por parte de un grupo de presos políticos venezolanos. Se trata de la edición venezolana de los textos de Althusser en tono abiertamente crítico al Partido Comunista Francés y que fue titulado “Lo insostenible en el Partido Comunista”, publicado en 1979 y traducido por el entonces preso político (ex guerrillero) Iván Padilla Bravo. Lanz señala el origen de la publicación en los esfuerzos de un grupo de presos políticos recluidos en la Cárcel de San Carlos. Enseguida señala que él mismo ha tratado de develar las consecuencias del “método estructuralista”, sin embargo, señala: “En pocos aspectos se podría encontrar una coincidencia entre las formulaciones de esta corriente y lo que nosotros hemos venido sosteniendo; acaso una excepción: hay un pleno acuerdo en el desenmascaramiento de la burocracia partidista y toda su secuela”.⁴⁸ El discurso en aquellas breves páginas es claro: hay que demoler los mitos, hay que plantearlo todo de nuevo, ello es posible: “La imaginación ha comenzado a liberarse, la gente se ha atrevido a dudar”.⁴⁹ Así, la discusión rebasa la dicotomía entre un sí o un no por la lucha armada. En realidad, dice Lanz, hay una “revolución en la revolución” al seno de los partidos, de las organizaciones, de la discusión marxista.

Althusser ronda los Andes

Hasta aquí nuestra aportación: desentrañar algunos de los principales intelectuales que hicieron parte de la recepción y circulación de la obra de Althusser. A diferencia de Argentina, Cuba, Brasil o México, la intensidad de su recepción parece menor. Sin embargo, existió, tuvo sus

momentos, se expresó en revistas, en comentarios, en críticas. Podemos entonces señalar que el difundido mito del “althusserianismo”, en tanto que corriente homogénea y siempre tributaria del pensamiento del filósofo francés que habría colonizado el pensamiento marxista –particularmente en las universidades– era menos una adhesión vehemente a un pensamiento y más una forma de discutir presupuestos, tanto del marxismo, como de la filosofía misma. Althusser convivió junto a otros muchos referentes pasados y presentes. Nunca fue una voz única que colmara las intervenciones intelectuales en su totalidad, aun cuando tenía adeptos o adherentes, estos solían mostrar discrepancias. Se trató de una puerta de entrada que complejizaba y no una salida fácil ante la crisis del marxismo.

Hemos querido ejercitar esta presentación para demostrar la diversidad de formas que tomó la lectura de aquel personaje, para señalar lo encontrado y lo heterogéneo que puede suponer la recepción de un pensamiento. Nunca acabado, nunca finiquitado, siempre recomenzando, desde sus puntos débiles, pero también desde sus innegables aportes.

Notas

¹ Eudoro Rodríguez Albarracín, “Dinámica y especificidad de las ideas marxistas en América Latina” *La filosofía en América Latina* (Bogotá: El Búho, 1993).

² *Ibid.*, p. 33.

³ Eudoro Rodríguez Albarracín, *Marx y América Latina: el conflicto de las interpretaciones* (Bogotá: El Búho, 1985) p. 35.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁶ *Idem.*

⁷ Santiago Castro-Gómez, “Foucault lector de Marx”, *Universitas Humanística*, 59, (2005): pp. 107-117.

⁸ Santiago Castro-Gómez, “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”, *Revista Iberoamericana*, 193, (2000): pp. 737-751.

⁹ Enrique Orozco Silva, “¿Marxismo o althusserianismo? (primera parte)” *Razón y Fábula: revista de la universidad de los Andes*, No. 40-41 (1976): p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ *Ibid.*, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 24.

¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ Enrique Orozco Silva, “La teoría de la científicidad en Louis Althusser”, *Diánoia* 22, (1976): p. 95.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹⁸ Luis Enrique Orozco, “Dialéctica materialista y teleología en Althusser”, *Ideas y Valores* 50 (1977).

¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰ *Ibid.*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 10.

²² *Ibid.*, p. 11.

²³ *Idem.*

²⁴ Edgardo González Medina, *Venezuela, capitalismo de Estado, reforma y revolución* (Caracas: Edición electrónica, s/f) p. 90.

²⁵ Orlando Albornoz, *La sociología en Venezuela* (Caracas: Monte Ávila, 1970) p. 222.

²⁶ “La filosofía en Venezuela” entrevista a J. R. Núñez Tenorio por Fernando Rodríguez, en J. R. Núñez Tenorio, *Humanismo, estructuralismo y marxismo (Sartre, Althusser Marx)* (Caracas: UCV, 1976) p. 16.

²⁷ *Ibid.*, p. 23.

²⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁹ *Ibid.*, p. 46.

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹ *Ibid.*, p. 57.

³² *Ibid.*, p. 65.

³³ *Ibid.*, p. 76.

³⁴ *Ibid.*, p. 85.

³⁵ *Ibid.*, p. 89.

³⁶ J. R. Núñez Tenorio, *Problemas de la teoría y método de la economía política marxista* (Caracas: UCV, 1976).

³⁷ Rigoberto Lanz, *El marxismo no es una ciencia* (Caracas: UCV, 1980) p. 22.

³⁸ *Ibid.*, p. 24.

³⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴² Rigoberto Lanz, *Marxismo y sociología: para una crítica de la sociología marxista* (Barcelona: Fontamara, 1981) p. 35.

⁴³ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁸ Rigoberto Lanz, "Prólogo", Louis Althusser, *Lo insoportable en el Partido comunista* (Caracas: Verbo Crítico, 1979) pp. 7-8.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 9.

Referencias

ALBORNOZ, Orlando. *La sociología en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila, 1970.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. "Foucault lector de Marx". *Universitas Humanística* 059 (2005): 107-117.

_____. "Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología", *Revista Iberoamericana* 193 (2000): 737-751.

- GONZÁLEZ Medina, Edgardo. *Venezuela, capitalismo de Estado, reforma y revolución*. Caracas: Edición electrónica, s/f.
- LANZ, Rigoberto. "Prólogo", en Althusser Louis, *Lo insostenible en el Partido comunista*. Caracas: Verbo Crítico, 1979.
- _____. *El marxismo no es una ciencia*. Caracas: UCV, 1980.
- _____. *Marxismo y sociología: para una crítica de la sociología marxista*. Barcelona: Fontamara, 1981.
- MARTÍNEZ Heredia, Fernando. "El marxismo de Althusser". *Pensamiento Crítico* 36 (1970): 210-218.
- NÚÑEZ Tenorio, J. R. *Problemas de la teoría y método de la economía política marxista*. Caracas: Venezuela, UCV, 1976.
- _____. *Humanismo, estructuralismo y marxismo (Sartre, Althusser Marx)*. UCV: Caracas, 1976.
- OROZCO Silva, Enrique. "¿Marxismo o althusserianismo? (primera parte)". *Razón y Fábula: revista de la universidad de los Andes* 40-41 (1976): 17-44.
- _____. "La teoría de la cientificidad en Louis Althusser". *Diánoia*, 22 (1976): 93-104.
- _____. "Dialéctica materialista y teleología en Althusser". *Ideas y Valores*, 50 (1977): 3-11.
- RODRÍGUEZ Albarraquín, Eudoro. *Marx y América Latina: el conflicto de las interpretaciones*. Bogotá: El Búho, 1985.
- _____. "Dinámica y especificidad de las ideas marxistas en América Latina". *La filosofía en América Latina*, Bogotá, Colombia, El Búho, 1993.
- URREGO, Miguel Ángel. *Intelectuales, Estado y nación en Colombia: de la guerra de los mil días a la constitución de 1991*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2002.



Recepción: 19 de febrero de 2019
Aceptación: 5 de junio de 2019

DE LA MUERTE DE DIOS AL PENSAMIENTO ABISMAL DEL ETERNO RETORNO

Claudia Marleen Velázquez Sánchez
Universidad de Guanajuato

Resumen/*Abstract*

Nietzsche expone la propuesta del eterno retorno como la revelación demoniaca del *peso más pesado*, la cual se refiere a la repetición incondicional e infinita de todas las cosas, en donde se libera la noción de instante del tiempo lineal y en donde se permite, a través del juego, la afirmación de la vida en constante devenir. El devenir hace del eterno retorno el pensamiento abismal y el *abismo* contiene en sí otra gran revelación: la muerte de Dios. Pero, ¿en qué consiste esta noción abismática? El abismo es la imagen que da cuenta de la pérdida de referentes, ¿qué referentes? ¿Cuál es el horizonte que ha sido borrado según la revelación del loco de *La gaya ciencia*? ¿Qué nos dice de fondo la sentencia *Dios ha muerto*?

Palabras clave: muerte de Dios, eterno retorno, devenir, nihilismo.

From the death of God to the abysmal thought of eternal recurrence

Nietzsche presents the proposal of eternal recurrence as a demoniacal revelation of the heaviest weight, referring to the unconditional and infinite repetition of all things, where the notion of the instant of linear time is liberated and where the affirmation of life in constant becoming is allowed, through play. This becoming makes of eternal recurrence an abysmal thought, and the abyss contains in itself another great revelation: the death of God. But what does this abysmal notion consist of? The abyss is the

image that shows the loss of referents, what referents? What is the horizon that has been erased according to the revelation of the madman of *The gay science*? What does the sentence *God has died* tell us at bottom?

Keywords: death of God, eternal recurrence, becoming, nihilism.

Claudia Marleen Velázquez Sánchez

Licenciada y maestra en Filosofía por parte de la Universidad de Guanajuato en donde fue becaria del programa CONACYT para realizar la investigación *Consideraciones sobre el eterno retorno en Friedrich Nietzsche*. Realizó una estancia académica en la Universidad Autónoma de Zacatecas bajo la dirección del Dr. en Filosofía Sergio Espinosa Proa, con el apoyo de Becas Mixtas Nacionales CONACYT y Dirección de Apoyo a la Investigación y al Posgrado de la Universidad de Guanajuato. Actualmente es estudiante del doctorado en Filosofía de la misma universidad en donde lleva a cabo la investigación: *Oposición, contradicción y diferencia en la voluntad de poder y la dialéctica hegeliana*.

Y extraviado el cielo
me vuelvo loco.
Georges Bataille

Desde las primeras obras de Nietzsche podemos encontrar una crítica a la tradición del pensamiento metafísico en su sentido trascendente. Más que buscar un fundamento de la vida superior o externo a ella o transformarla en un objeto estático de estudio que pueda ser representado por un método y un lenguaje que no perezcan, Nietzsche apuesta por un saber que se encuentre en constante desgarramiento; un saber jovial que se arriesgue a asumir todo aquello que no puede ser conceptualizado. Tal como el devenir de Heráclito nos muestra una tierra en constante temblor o tal como la sabiduría dionisiaca desbarata todo fundamento establecido, la *gaya ciencia* es aquella cuya raíz no se encuentra en una verdad fija que sirva para sustentar el conocimiento del mundo, tampoco es la alegría vacía por un entretenimiento superfluo suscitado por la indiferencia nihilista, sino que contiene en ella toda la profundidad del saber trágico y este saber es el que da cuenta de la transvaloración y la apertura de las grietas desde las cuales se vislumbra el *abismo* (*Abgrund*).

Agobiante situación: las posibilidades abiertas de nuevos cuestionamientos suscitados por este saber jovial hacen también que aquel que lo experimente enferme de vértigo, de desazón, de aislamiento, e inmerso en ello puede pasar mucho tiempo. Aquel cuerpo que se sumerge en tal experiencia es ejemplificado por el loco del fragmento 125 de *La gaya ciencia*, es también, el Zarathustra del *mediodía* y el Zarathustra convaleciente y en él se halla la constatación vital por excelencia: la muerte de Dios. Pero, ¿qué es este *gran acontecimiento*? La muerte de aquel Dios, que decía ser el único, es en sí misma plural: “la muerte de Dios es un acontecimiento de sentido múltiple. Por eso Nietzsche no cree en los

‘grandes acontecimientos’ ruidosos, sino en la pluralidad silenciosa de los sentidos de cada acontecimiento”.¹ Así, Nietzsche no nos presenta una versión única sobre este fallecimiento: lo muestra en *La gaya ciencia* y lo manifiesta de nuevo en *Así habló Zaratustra* a través del *Jubilado*, *De los compasivos* y *El más feo de los hombres*, siempre con distintos tintes: Dios ha sido asesinado por todos o por un solo hombre, pero también ha muerto de piedad.

El primer sentido se halla en el fragmento de *El loco*. Éste arremete en el espacio público más concurrido del pueblo preguntando algo de lo que él mismo ya sabe la respuesta: ha tenido una revelación y ahora quiere probarla. Lleva consigo una linterna encendida en plena mañana, acción carente de sentido que deja ver el carácter de *locura* que posee: ¿por qué iluminar lo que ya está iluminado en sí mismo? El sol ya nos es dado de manera irremediable y, por tanto, no necesitamos reforzar su luz con algo cuya potencia es evidentemente mucho menor, o, en otras palabras, si ya se tiene un sustento vasto y fuerte que desde su luminosidad puede darnos cuenta de todo lo que *es*, ¿qué sentido tiene semejante herramienta pequeña que no alcanza a iluminar todos los rincones existentes?

El loco revela que todos hemos asesinado a Dios y ello conlleva entonces un hacerse cargo. Hay una responsabilidad de esa muerte en todos aquellos que participaron de ella: ¿hemos asesinado a Dios siendo plenamente conscientes?, ¿la revelación que tiene el loco es un darse cuenta de sus propias acciones? O, en otras palabras, ¿no hay causas externas más que su propio atrevimiento? ¿Ya se tenía previsto el asesinato como una *grande* hazaña que resquebrajaría la firmeza de la Tierra o hay más bien cierto grado de ceguera, de imposibilidad de ver el porvenir o hay una apuesta? El loco es el único que parece generar nuevas preguntas y afirma incluso la incertidumbre contenida en sus acciones. Por ello es el único que en ese momento tiene un enfrentamiento con el abismo e inmerso en él sus cuestionamientos contienen cierto tinte de vacilación, pero también de éxtasis creciente: ¿qué hemos hecho? Sin Dios en el

panorama, ¿en dónde estamos colocados? Sin él, ¿qué consuelo queda? No hay ya consuelo metafísico. Luego de la sucesión agitada de preguntas, se llega al punto más denso: ¿qué juegos sagrados tendremos que inventar para limpiarnos la sangre de este asesinato? ¿No tendremos acaso que transformarnos ahora en dioses para estar a la altura de este terrible acontecimiento?

El segundo sentido de la muerte de Dios se halla en el fragmento de *El más feo de los hombres*, de la Cuarta parte del *Zaratustra*. Tal hombre, descubre Zaratustra, es el que asesinó a Dios porque no toleró la suprema compasión de ser visto por *algo* que todo lo ve:

Pero Él —tenía que morir: miraba con unos ojos que lo veían *todo* —veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste. Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, super-indiscreto, super-compasivo, tenía que morir. Me veía siempre: de tal testigo quise vengarme —o dejar de vivir. El Dios que veía todo, también al hombre: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva.²

Se ha cometido tal crimen intentando borrar todo rastro de aquello que busca y afirma un sentimiento tan vil como la piedad, y esta concepción se halla intensificada en el fragmento *De los compasivos* ya no como una acción de una fuerza sobre otra. Es decir, el asesinato como el enfrentamiento de dos fuerzas en donde una, el fallecido o la fuerza débil, termina cediendo frente a otra, el asesino o la fuerza dominante, sino como el desvanecimiento de Dios a causa de su propia compasión: fuerza que se agota en sí misma: “‘También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres’. [...] ‘Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios’”.³ Más adelante, en el fragmento del *Jubilado*, Zaratustra mantiene un diálogo más extenso con el último papa, a quien le pregunta si es verdad que Dios murió de esa manera:

Tú le has servido hasta el final, preguntó Zaratustra pensativo, después de un profundo silencio, ¿sabes cómo murió? ¿Es verdad, como se dice, que fue la compasión

la que le estranguló – que vio cómo el hombre pendía de la cruz, y no soportó que el amor al hombre se convirtiese en su infierno y finalmente en su muerte?⁴

¿Qué es, pues, la piedad? El nihilismo tiene aquí dos sentidos: por un lado, se refiere no tanto al valor de no-ser, sino al valor de *nada*, esta nada es la negación del devenir. Desde aquí se establece lo fijo que niega la pluralidad, es decir, el pensamiento metafísico, la ciencia o el cristianismo. Esto es enunciado como *voluntad de nada*. Por otra parte, el nihilismo también es la anulación de los propios valores suprasensibles desde sí mismos: *nada es verdad*, no hay Dios, ni lo *bueno*, ni lo *verdadero*, pero a partir de una desvaloración generada por un tedio, un creciente cansancio; así, lo único que queda es la vida, pero una vida depreciada y todo ello es expresión de las fuerzas reactivas.⁵ La piedad es una afirmación de este tipo de vida: amor a lo enfermo y débil. Así que, cuando se dice que Dios es asesinado o muere por piedad al asfixiarse con ella, quiere decir que

todo sucede como si la vida reactiva se le metiese por la garganta. El hombre reactivo da muerte a Dios porque ya no soporta su piedad [...] ya no soporta ningún testigo, quiere estar solo con su triunfo, y únicamente con sus fuerzas. Se pone en el lugar de Dios: ya no conoce valores superiores a la vida, sino únicamente una vida reactiva que tiene bastante con ella misma, que pretende secretar sus propios valores.⁶

Es la vida la que constantemente está en juego, pero, primero, como depreciada desde la larga sombra de Dios y de sus templos, la que encontraba su camino a través de los valores suprasensibles y que buscaba encontrar su estabilidad a pesar del devenir. Luego, la vida que elimina la figura de Dios para colocarse en su lugar con sus propios valores contruidos desde el tedio, aquella que prefiere no querer antes que querer algo sobre ella. En este vaivén y sucesión de valores, lo que sigue estando de fondo es la visión nihilista, y ésta no es más que aquello que impulsa la historia. Nietzsche muestra la noción de valores imperecederos que sólo van trasladándose sin ser puestos en duda: lo que alguna vez se lla-

mó Sustancia, en otro momento fue la divinidad, la Razón o la Ciencia, es decir, el fundamento sigue estando continuamente presente.

La revelación más profunda y más abismática sobre la muerte de Dios es aquella que remueve por completo tal sustrato, nada ocupa su lugar porque no hay lugar que deba ser ocupado. Dios no representa sólo la figura bíblica sino la firmeza misma y el carácter trascendente del pensamiento metafísico. Su muerte es la asimilación de que no hay un principio único de donde nazcan los valores fijos que fundamentan el conocimiento, también es la asunción de que tal fundamento no se encuentra fuera ni de quien conoce ni de la vida como tal, sino dentro de ellos, desde su potencia inmanente: la muerte de Dios es el desprendimiento de la objetividad.

Este fallecimiento es la revelación de que la metafísica no representa ningún sustento, de que no hay nada fijo en ella y, por tanto, deja ver que estamos completamente desamparados. En el parágrafo *En el horizonte de lo infinito* previo a la revelación del loco, se muestra un breve instante en el que aún se puede navegar en un mar inmenso, y el horizonte, aunque sea terrible en su infinitud, abre interminables posibilidades de acción. Una vez embarcándose, la tierra detrás se desmorona, lo que imposibilita el regreso y la nostalgia por aquello ni siquiera tiene ya lugar. Pero con la muerte de Dios todo esto desaparece por completo: no hay sol como punto de referencia, e, incluso, la barca desde la que se navegaba apaciblemente también se difumina; el horizonte se borra, el mar se vacía y la noche es cada vez más oscura. Es por ello que vagamos por el vacío sin noción espacial alguna, y carecemos también de las nociones temporales: no sabemos ahora cómo ha empezado todo esto, si existe algún origen y si alguna vez todo terminará. Ese es el vértigo que experimenta el loco.

Este acontecimiento de la pérdida de lo suprasensible como único referente, nos muestra de manera implícita la pérdida de lo sensible, es decir, el mar que se ha vaciado se ha llevado con él también todo mundo aparente. No quedan lugares que deban ser llenados una vez más, no hay tal cosa como espacios reservados para colocar nuevas figuras: el horizon-

te que ha desaparecido, lo ha hecho total y absolutamente: “¿qué mundo ha quedado?, ¿el aparente quizá?... ¡No!, ¡*al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*”.⁷

Este desarraigo no trae consigo la idea de que todo deba ser sustituido, sino que es la manifestación de una ruptura, la discontinuidad irrumpe, Dioniso, que es la fragmentación misma, arremete: *al perderse la meta, se pierde también el camino*.⁸ Si, por un momento hay un vacío de valores, ¿no surge con esto un tercer significado de nihilismo? Es decir, la desaparición del fundamento trae consigo una forma de nihilismo implícita en la fuerza del devenir: desvanecimiento absoluto de valores fijos y por tanto *aniquilación* que posibilita la creación.

Sin consuelos metafísicos y sin sumergirse en la total indiferencia de la voluntad de la nada, se abre la posibilidad inagotablemente creadora de la *voluntad de poder*, o, mejor dicho, de las voluntades de poder. La muerte de Dios deja ver que éstas no son más que la pluralidad de fuerza activa (creativa) en toda su expresión y, como tal, se encuentra en constantes encuentros y relaciones de fuerzas en multiplicidad. Pero ¿qué significa aquí *poder*? No sólo dominio, sino creación, capacidad de afectar y ser afectado.

Voluntad de poder es la potencia apolínea-dionisiaca, aquello que no se deja comprender ni atrapar como concepto ni como valor inamovible. Es el constante desbaratamiento de lo que se concibe como Uno, como idéntico y homogéneo. Es el elemento genealógico que nos muestra las escisiones, la ruptura, la diferencia y la distancia. Es el abismo ya no de la nada sino de lo múltiple. La voluntad o sentimiento de poder como la capacidad de afectar y ser afectado no implica de ninguna manera pasividad, sino más bien sensibilidad, es, entonces, un *pathos*.⁹

En la voluntad de poder confluye la multiplicidad de fuerzas desde donde no sólo se quiere o se afirma la pluralidad, sino que, por esa afirmación, se posibilita la creación; en eso consiste la noción de poder: en la transformación a partir del sí dionisiaco. La genealogía, al sacudir o desprenderse de los fundamentos metafísicos, posibilita que la voluntad

de poder se muestre desde su inocencia como un juego entre el querer y el ser capaz de hacer, de crear, y este juego no es más que la expresión misma del azar en su discontinuidad, en sus fragmentos y en su heterogeneidad.

El azar puede ser representado como un juego de dados, los cuales, al ser lanzados, contienen en sí todas las posibilidades que podrían resultar y que, al mostrar una combinación, entonces ésta se afirma una vez y definitivamente. El lanzar los lados una y otra vez esperando una mejor combinación no es más que la manifestación de la fuerza reactiva a través del resentimiento, es la negación casi caprichosa del azar mismo; si se acepta con entereza el curso que los dados han seguido, entonces se ha asentido a la multiplicidad y, por tanto, no hay lugar para la culpa en la voluntad. Hay en todo ello una *voluntad de suerte*, como lo expresa Bataille.

La apertura del mundo, luego de la muerte de Dios, es inmensa y la afirmación del azar sin especulación implica una entrega completa al juego, al movimiento múltiple de la voluntad de poder. Es decir, los dados pueden ser echados, al menos, desde dos posturas, una, la que especula con la probabilidad, la que ata su resultado a la ganancia y concibe el futuro encadenado a las posibilidades pasadas, por tanto, es una postura cerrada y limitada en la medida en que permanece dentro de los rangos de lo que no tiene oportunidad de ser diferente; y otra, la que lanza desinteresadamente y acepta el riesgo de lo desconocido, acción sin tintes utilitarios que no espera nada y, por tanto, juega en el presente con la posibilidad ilimitada, va más allá de los contornos del ser al afirmar y comprometerse con lo que aún no es.¹⁰ Jugar coloca constantemente al jugador en un equilibrio precario suscitado por el borde del abismo: “Entretanto vago todavía por mares inciertos; el azar me adula, el azar lisonjero; hacia adelante y hacia atrás miro —aún no veo final alguno—”.¹¹

Los modos de valorar la vida desde la genealogía, la gaya ciencia y el pensamiento trágico, son valoraciones desde lo abismático, y, por tanto, quien es capaz de afirmar todo ello lo hace desde la ligereza representada por la figura del pájaro en el Zaratustra: “Y quien no es pájaro no debe hacer su nido sobre los abismos”.¹² Esto es, que la muerte de Dios se

asume no sólo desde el horror de perder de vista toda referencia, toda certeza y toda finalidad, sino que hay alegría en ese espanto, jovialidad trágica. Hay sencillez e ingenuidad en esa alegría, en esa risa que afirma desde sí lo espantoso de la existencia.

El asentimiento al azar es lo que Nietzsche expresa como *amor fati*, y no amor al destino en un sentido estoico y mucho menos de resignación, sino amor a la posibilidad de que todo sea de *esta* manera, no sólo una, sino infinidad de veces. Es el enfrentamiento que Zaratustra tiene con el espíritu de la pesadez en el fragmento *De la visión y del enigma*: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”.¹³ Sólo el pensamiento abismal podría ser capaz de soportar tremendo peso, tremenda afirmación de la multiplicidad de fuerzas que es la voluntad de poder. En otras palabras, el eterno retorno es la propuesta ante la inmensidad y el vértigo que deja la muerte de Dios, pues es el decir sí precisamente a esa inmensidad y a ese vértigo, es colocarse en la inmanencia de la propia vida y no buscar un sustento fuera o sobre ella. *Amor fati* es “tener una actitud dionisiaca con la existencia”,¹⁴ es, no sólo poder asumir que todo lo que *fue*, fue de esa manera porque *así lo quise*, sino, mejor aún, *así lo querré*. Esa, nos dice Nietzsche, es la única redención: llevar la afirmación incluso a todos los abismos.¹⁵

Los constantes encuentros entre las fuerzas son las expresiones *concretas* del azar, aunque no expresiones continuas, sino diversas. Así, por ejemplo, en el lanzamiento de dados no hay una necesidad específica que anteceda al tiro, no hay, tal como lo plantea Bataille, una especulación que busque una probabilidad, pero sí hay, como lo dice Deleuze, una afirmación necesaria del resultado. Es decir, el azar no contiene en sí forma ni estructura, pero una vez que una potencia se encuentra con otra, sí se genera un resultado específico y no queda más que afirmarlo completa y absolutamente en su multiplicidad.

En contraposición a esto la ciencia se expresa a partir de abstracciones que siempre buscan la igualdad y la compensación en una unidad, y, con ello, se elimina la diferencia contenida en ésta. Nietzsche toma distancia de la ciencia, la cual, al mantener al margen toda noción de pluralidad,

centra su labor en la pura fuerza reactiva. En otras palabras, la ciencia busca el utilitarismo y la igualdad, centra sus preceptos en: “la identidad lógica, [...] la igualdad matemática [y] el equilibrio físico”.¹⁶ Es decir, en las *tres formas de lo indiferenciado*, todo lo contrario a los caminos escabrosos de la diferencia y lo heterogéneo de la voluntad de poder.

Al seguirse esto, podemos ver que la propuesta del eterno retorno no se expresa como un precepto científico ni tiene pretensiones de serlo, en el sentido de que no se refiere a lo idéntico ni busca la compensación de cantidades en las fuerzas. Más bien, al ser el pensamiento abismal, es la afirmación de lo múltiple y, por tanto, no busca un perpetuo estado de equilibrio. En el eterno retorno lo que regresa no es lo idéntico, sino la repetición de lo diferente. La subversión de los valores metafísicos permite plantear ahora que al *ser puede dársele el carácter del devenir* y al *devenir el carácter del ser*. Es decir, el *ser* de las cosas ya no es lo fijo, lo suprasensible y lo inmutable, sino es el hecho de que *pasen*, es que constantemente dejen de ser, pero ello no implica que haya desaparición, sino transformación, heterogeneidad, diferencia. Al darle al ser el carácter del devenir, es decir, del *pasaje*, posibilita la afirmación del instante presente que en sí mismo es total y eterno. El eterno retorno es, entonces, la afirmación de la voluntad de poder: no hay ya mundo suprasensible al cual adherirse.

Luego, ¿no dice Nietzsche a través de la revelación del demon de *La gaya ciencia*, que todo regresará de la misma manera en que se presenta en este instante? ¿El mismo rayo de luz, la misma araña e incluso él mismo haciendo esta revelación? ¿No se refiere esto a un principio de identidad? Sin duda, no puede hablarse del eterno retorno separado a estas nociones de lo idéntico, pero a partir de ahí, se establecen bifurcaciones. En primer lugar, cuando el demon sugiere el *qué pasaría si* esta vida regresara tal como la has vivido, está abriendo la posibilidad a la afirmación de la existencia tal como se manifiesta, y, por tanto, nos revela el *Amor fati*: el decir sí incondicionalmente al presente constante, producto del azar. No es que la misma araña o el mismo claro de luna

regresen como copias de objetos exactos y precisos, no hay objeto sino la pura afirmación de que ese instante *sea*, no sólo en ese momento, sino quererlo inocentemente como si fuera a repetirse infinitas veces.

Y, en segundo lugar, está mostrando al instante como el punto en donde la afirmación se constata: no es posible asentir si no es en el presente, que es en donde confluye lo pasado y lo futuro. Es decir, el demon trae a colación lo entero de la vida, no es posible dividirla entre lo que ya fue, lo que es y lo que será como estados aislados o superados, pues en el instante se anula la noción lineal del tiempo: al afirmar ahora los dolores y las alegrías pasadas, se las hace actuales y, por tanto, se reconfiguran, tal como sucede con el decir sí al porvenir, reconociendo éste como lo desconocido y aceptando el azar contenido en él. Luego Nietzsche expresa que *las mismas fuerzas que te crearon, regresarán para crearte una vez más* y así indefinidas veces. En este sentido, no se habla que en el eterno retorno impere un principio de identidad como tal, sino que lo que regresa es el regresar mismo, y ese regresar es el paso del devenir, el cual es esencialmente múltiple:

Nietzsche ha intentado imprimirle el ser al devenir, lo que significa que *cada instante* es eterno. Eterno en su corrimiento, eterno en su emergencia, eterno en su desaparición. Lo eterno de cada instante es *su fuga*. Y el hecho de que “pueda correr” es precisamente su ser, es decir, su *potencia*, su *fuerza*. El pensamiento del ER es el modo en que Nietzsche trata de restablecer el valor de la vida *en todo su poder*. Su valor es su fuerza, es *la fuerza*.¹⁷

El eterno retorno como el pensamiento abismal en donde todo corre imparablemente es lo que asalta a Zarathustra en el fragmento de *El convaleciente*. Salta como un *loco* cuando una revelación lo arremete: en el eterno retorno *el abismo habla* y eso, de manera inevitable, le provoca a Zarathustra un vértigo tan grande que lo deja en cama durante siete días. Son sus animales, la serpiente y el águila, el orgullo y la inteligencia, los que al final posibilitan la asimilación de la revelación. Ellos son los que expresan que *todas las cosas bailan*, como ese juego de fuerzas que escapa

a la finalidad y a la intencionalidad; es en este fragmento en donde el eterno retorno se muestra en todo su esplendor, pues deja ver subvertidos los valores de *ser* y de lo *eterno*. El primero se dirige ahora hacia lo corruptible y el segundo no como lo perdurable, no como aquello que desde la ausencia de tiempo no sufre transformaciones, sino al contrario, lo eterno como las fuerzas incesantes que regresan desde lo diferencial del devenir:

Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. [...] El centro está en todas partes.¹⁸

Luego, Zarathustra nos dice que la náusea y el horror que lo invadieron cuando llegó a él la revelación del eterno retorno, no sólo provinieron de la apertura inagotable de lo múltiple, sino de la posibilidad de que incluso el más bajo de los hombres pudiese regresar eternamente. Un temor arremete de manera inevitable: si en el eterno retorno confluyen toda la fuerza activa y todo el querer de la voluntad de poder, y si hemos dicho que ésta es el encuentro incesante de las fuerzas reactivas y activas, o superiores e inferiores, ¿es posible que, dentro de la multiplicidad del devenir, el aspecto que regrese sea lo reactivo, es decir, lo que busca lo útil, lo igual, y, por tanto, lo nihilista, el resentimiento, lo que niega la vida? Y, entonces, Zarathustra rememora el fragmento *De la visión y del enigma*, en donde una serpiente negra entra por su boca asfixiándolo, símbolo de un profundo hastío y de un asco por la vida, por los hombres: ¿es esto lo que retornará? ¿Tanta angustia, tanta tristeza, tanto adormecimiento, perpetuo estrangulamiento? Zarathustra tiembla ante esa posibilidad: “en una oquedad se transformó para mí la tierra de los hombres, su pecho se hundió, todo lo vivo convirtiéndose para mí en putrefacción humana y en huesos y en caduco pasado”.¹⁹ Desde esta perspectiva, el eterno retorno se hace insoportable, dice Deleuze, incluso imposible, pues introduce la

contradicción: ¿cómo sería posible que se afirmara en un devenir reactivo, nihilista? Zaratustra muerde la cabeza de la serpiente y la arroja lejos de sí, con ello se muestra como hombre transformado, un hombre que ríe, pero no ríe como los demás.

De aquí se desprende que el eterno retorno posee una doble selección: “de la actividad de la fuerza y de la afirmación en la voluntad”.²⁰ Es decir, el nihilismo, que es la voluntad de la nada y que se encuentra implícito en las fuerzas reactivas, se ha encargado de negar lo activo y, a través de ello, buscar su propia conservación: hacer del devenir un devenir reactivo y lo que perdura en éste es la debilidad, la vida disminuida. Pero ¿qué pasa cuando esta voluntad de la nada se refiere al eterno retorno? Entonces sólo así se aleja de las fuerzas reactivas: “Únicamente el eterno retorno hace del nihilismo un nihilismo completo, *porque hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas*. El nihilismo, por y en el eterno retorno, ya no se expresa como la conservación y la victoria de los débiles, sino como la destrucción de los débiles, su auto-destrucción”.²¹ Es por ello que Zaratustra apuesta siempre por quien desea su propio ocaso.

En otras palabras, el eterno retorno al moverse desde la voluntad de poder se mueve desde el *querer* más profundo, por tanto, de aquello que se quiera su regreso, incluso de los valores nihilistas, se querrá en completa afirmación y eso ya aniquila tales valores desde sí mismos al transformarlos. Esto quiere decir que el nihilismo es un *volverse contra sí mismo* mientras que el eterno retorno posibilita una *destrucción de sí mismo*. La diferencia estriba en que el primero es negativo, producto de fuerzas inferiores, no reconoce sus propias potencias cambiantes, mientras que el segundo es precisamente todo lo contrario, es la afirmación de la desestructuración: lo reactivo transmuta en activo al afirmarse.

El segundo aspecto deriva de lo anterior: en éste nunca regresan las fuerzas reactivas, por más profundas que sean. Esta segunda consideración es la curación de Zaratustra, el vencimiento del nihilismo desde sí mismo a través del eterno retorno. Este recobramiento de Zaratustra (su

curación fue inventar nuevas canciones estando sumergido en la convalecencia) se hace a manera de un restablecimiento (*Verwindung*) más que de una superación lineal (*Überwindung*), y así, ya estando repuesto (*verwindet*),²² no sólo puede dar nuevas respuestas a los problemas de la existencia, sino que, mejor aún, abre la posibilidad de plantear nuevas interrogantes.

La muerte de Dios se asume ahora, no ya desde el vértigo de encontrarse en un mar vacío y bajo un cielo sin sol, sino que Zaratustra, o el espíritu libre, encuentra la oportunidad para embarcarse de una vez por todas hacia lo desconocido y hacerlo ya no con miedo, sino con goce, incluso cuando el panorama parezca borroso, pues “es preciso derruir la trascendencia riendo”.²³ Que Dios muera parece generar una especie de alivio, parece traer el tipo de liberación que surge cuando fallece alguien que ha lidiado durante mucho tiempo con una enfermedad terrible, se ha difuminado la pesadumbre, Zaratustra es, pues, el filósofo de los pies ligeros, el primero que sabe bailar, el Dioniso que salta:

nosotros, filósofos y “espíritus libres”, ante la noticia de que el “viejo dios ha muerto” nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera –por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, nuestro mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un “mar tan abierto”–.²⁴

Este fragmento del Libro Quinto de *La gaya ciencia* nos guía ya hacia el *Así habló Zaratustra* como el libro de quien se sumerge en lo más extraño y peligroso, quien se embarca hacia los senderos desconocidos sin oponer resistencia. Ya desde el prólogo del libro, Zaratustra nos anuncia, a través de la figura del volatinero, que el hombre es precisamente una cuerda que se tensa (entre el animal y el superhombre) sobre el abismo. Hay en ello un constante peligro, un riesgo de perecer, y es precisamente por eso que, si hay algo de grande y digno de amarse en el hombre es el hecho de que no sea una meta, sino un puente, que no sea nunca

algo acabado ni definitivo, sino constante transición. Todo en el hombre tiene un carácter efímero, él es quien tiende al ocaso. El volatinero, aun sabiendo todo eso, no renuncia a esa profesión, por eso, cuando cae, Zarathustra es el único que no se aleja y, antes de morir, cuando por un momento teme por su destino, es reconfortado al anunciarle que todo lo que *es*, dejará de ser en ese instante: no hay alma, ni infierno; sin fundamento metafísico de la vida, todo lo que el volatinero ha sido, desaparecerá. Pero en ese momento decisivo que es la muerte, se ve a sí mismo como un vil animal que sólo fue amaestrado para bailar y se lamenta, Zarathustra lo contradice: caminar sobre el abismo es lo más digno de afirmarse.

El eterno retorno al ser la afirmación de la repetición y del instante libera al hombre de buscar más allá de la propia vida una finalidad inalcanzable, al mismo tiempo que lo libera de concebir su existencia como una carga que debe ser superada, pulveriza el servilismo y es la posibilidad de que se pueda pensar el mundo lejos de la historia que persigue fines. Pero esto no quiere decir que el eterno retorno, a partir del resquebrajamiento metafísico, puesto en evidencia con el análisis genealógico y con la *gaya ciencia*, pretenda encontrar un principio verdadero del que deba brotar un modo de existencia, sino que busca asumir el azar desde la fortaleza, *fortaleza trágica*. La afirmación del instante, de todo lo que *pasa*, querer su repetición y el amor al destino, muestran cierto grado de vulnerabilidad humana, y esto posibilita reconocer lo efímero en el hombre mismo y darse cuenta de que, precisamente, no puede dar cuenta de las cosas de una manera definitiva, pero puede amar y desear el devenir impreso en ellas.

Es probable que sea inevitable preguntar: ¿cómo es posible hacer la afirmación de un terrible desasimiento de esta índole? ¿Cómo escapar del nihilismo? Y más enigmático aún, ¿cómo es posible hacer tal afirmación con jovialidad y ligereza si se está sumergido en un vértigo imparable en donde los puntos de referencia constantemente pueden tambalear? Es quizá imposible responder esta pregunta si se plantea desde un ¿cómo afirmar?, pues al intentar contestarla se podrían estar estableciendo pre-

ceptos y, por tanto, imponiendo valores casi como recetas. Nietzsche nos ha mostrado los caminos de Zaratustra y éste mismo ha pedido que tales caminos sean olvidados. El pensamiento nietzscheano del eterno retorno funge, no como una respuesta definitiva a los problemas de la existencia, sino como la apertura al desgarramiento que, de hecho, es la existencia misma.

Notas

¹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 11.

² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 357.

³ *Ibid.*, p. 138.

⁴ *Ibid.*, p. 349.

⁵ Este tipo de fuerzas, las reactivas, es decir, las utilitarias, las que buscan finalidades concretas, las nihilistas, las que niegan los valores de la pluralidad (ciencia, metafísica, cristianismo), se hallan siempre en relación a las fuerzas activas, las que sobrepasan la conciencia, las creativas, las transformadoras, el juego de Heráclito, el *sí* trágico, el automovimiento de Gadamer.

⁶ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 211.

⁷ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2002, p. 58.

⁸ Cf. F. Nietzsche, “La sombra” en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 367.

⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 91.

¹⁰ Cf. Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*, Madrid, Taurus, 1984, p. 168.

¹¹ Nietzsche, “De la bienaventuranza no querida” en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 232.

¹² *Ibid.*, p. 158.

¹³ *Ibid.*, p. 225.

¹⁴ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889) IV*, Madrid, Tecnos, 2006-2008, p. 677.

¹⁵ F. Nietzsche, “Antes de la salida del sol” en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 235.

¹⁶ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 67.

¹⁷ S. Espinosa, *De la pernóctancia del pensar (ensayos sobre Nietzsche)*, México, Ediciones de Medianoche, 2008, p. 59.

¹⁸ F. Nietzsche, “El convaleciente” en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pp. 229-300.

¹⁹ *Ibid.*, p. 301.

²⁰ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 98.

²¹ *Ibid.*, p. 101.

²² Manuel Barrios Casares, “Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración” en F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, trad. de A. Brotons, Madrid, Akal, 1996, p. 11.

²³ Bataille, *op. cit.*, p. 77.

²⁴ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, pp. 260-261.

Referencias

- BATAILLE, Georges, *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*, Madrid, Taurus, 1984.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.
- ESPINOSA, Sergio, *De la pernoctancia del pensar (ensayos sobre Nietzsche)*, México, Ediciones de Medianoche, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- _____, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2002.
- _____, *Fragmentos póstumos (1885-1889) IV*, trad. L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2006-2008.
- _____, *Humano, demasiado humano*, trad. A. Brotons, Madrid, Akal, 1996.
- _____, *La gaya ciencia*, trad. Luis Vermal, Madrid, Tecnos, 2016.



Recepción: 26 de noviembre de 2018

Aceptación: 3 de junio de 2019

CRÍTICA AL LUGAR DE LA CONVICCIÓN EN LA SABIDURÍA PRÁCTICA DE PAUL RICOEUR

José Alfonso Villa Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Este estudio muestra en qué medida la convicción del sí sobre lo bueno y lo justo en la filosofía práctica de Paul Ricoeur ocupa un lugar bastante discreto, en contra de lo que promete el noveno estudio de *Sí mismo como otro*. Una vez que se muestra la evidencia sobre el lugar disminuido de la convicción en la sabiduría práctica, se procede a exponer que la convicción sobre lo bueno y lo justo ocupa un lugar muy destacado en el juicio moral en situación porque acompaña la reflexión y la discusión sobre lo bueno y lo justo desde el principio hasta al final. Un movimiento en el que la propia convicción sale muy enriquecida, convirtiéndose en punto partida para decisiones y discusiones posteriores.

Palabras clave: convicción, sabiduría práctica, reflexión, ética, moral.

Critic to the place of conviction in the practical wisdom of Paul Ricoeur

This study shows to what extent the conviction of the self about the good and the just in the practical philosophy of Paul Ricoeur occupies a rather discreet place, contrary to what is anticipated by the ninth study of *Sí mismo como otro* (*One self as another*). Once the evidence on the diminished place of conviction in practical wisdom is presented,

we proceed to state that the conviction about the good and the just occupies a very prominent place in the moral judgment in situation because it accompanies the reflection and discussion about the good and the just from the beginning to the end. A movement in which the conviction itself is very enriched, becoming a starting point for subsequent decisions and discussions.

Keywords: conviction, practical wisdom, reflection, ethics, morality.

José Alfonso Villa Sánchez

Es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México; Profesor Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Mich., México); Profesor en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” desde 2008; miembro del Núcleo Académico Básico de la Maestría en Filosofía de la Cultura de la UMSNH y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Introducción

Paul Ricoeur ha colocado en el centro de la sabiduría práctica la convicción del sí sobre lo bueno y lo justo. Pero es una mera indicación de lugar, que no va hacia la verdadera importancia de la convicción en el juicio moral en situación. Esta reflexión tiene por objetivo evidenciar el sitio discreto en el que queda la convicción en la propuesta ética de Ricoeur y mostrar a partir de ahí el lugar destacado que deben tener las convicciones humanas sobre lo bueno y lo obligatorio en la sabiduría práctica. Para mostrar con evidencia que el papel disminuido de la convicción en la exposición de la ética de *Sí mismo como otro*, la exposición se detiene en una serie de antecedentes a los estudios séptimo, octavo y noveno. En un segundo momento, se aborda la idea de que las convicciones deben ser sopesadas y bien pensadas. En este punto se coloca un esquema que señala los sitios precisos en los que aparece ubicada la convicción con la intención de que a partir de este *situs* se puedan encontrar motivos para un rendimiento más profundo a la convicción. En un tercer momento, y con la ayuda de Aristóteles, se muestra hasta qué punto el sentido de lo bueno y de lo justo es formalmente anterior a todo concepto sobre lo que está bien y lo que es debido. En un cuarto momento se muestra cómo la tensión entre la convicción y la argumentación lleva en su seno la decisión que finalmente ha de tomarse, la cual es precisamente la que detona los conflictos ético-morales sobre los que se quiere arrojar algo de luz. Un rodeo por la filosofía primera de la realidad de Xavier Zubiri presta elementos para darle fundamento a lo que una filosofía hermenéutica deja en mera ontología del progreso del sí.

Antecedentes

Los seres humanos se ven perpetuamente avocados a tomar decisiones en relación con su diario vivir, tanto a nivel individual como a nivel interpersonal y social (institucional), situación que genera no pocos dilemas ético morales, y a veces verdaderos callejones sin salida: ha de elegirse entre una alternativa buena y otra que también lo es; entre cumplir una norma u otra –y entre cumplirla de un modo o de otro; entre la aplicación de unas leyes con más consenso social y político que otras, etc.–. Si bien es verdad que no siempre se está en situaciones límite que hacen del tomar decisiones un momento vitalmente aporético, dramático y trágico, sí es verdad, sin embargo, que las decisiones que se tomen sobre lo bueno y lo obligatorio en contextos cotidianos le darán a la vida individual e institucional el espesor con el que viven las generaciones venideras. Como resultado, la sabiduría práctica –sea en su dimensión institucional, interpersonal o individual– se ve condensada en un juicio moral en situación, prudente y animado por determinadas convicciones, sobre lo que es tenido por bueno y por justo.

Una vez hecha esta última afirmación, y antes de continuar la reflexión que destaque el lugar preponderante y decisivo que la convicción posee en la sabiduría práctica, debe tenerse muy presente la distinción que propone Ricoeur entre ética y moral, lo mismo que su mutua complementación y el orden entre ellas. Tanto la etimología como el modo en que se han usado a lo largo de la historia hacen equivalentes los dos términos.

Uno viene del griego, el otro del latín; y ambos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, con la doble connotación que vamos a intentar descomponer de lo que es *estimado bueno* y de lo que *se impone* como obligatorio. Por tanto, por convención reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción.¹

La reflexión ética y la moral no son, por ende, dos caminos paralelos y excluyentes para dar cuenta de los actos de la voluntad² –tal como ha venido a ser en la modernidad y hasta la fecha–, sino que entre los actos que tienden a la vida buena y los que son realizados bajo el imperio de una norma, hay la contigüidad ontológica nacida precisamente de la unidad de la voluntad, sea individual o colectiva; unidad finalmente recogida en la sabiduría relativa a la praxis de lo bueno y de lo justo. Y aún habría que incluir en esta afirmación un matiz muy relevante: en los propios actos teleológicos hay una fuerte dosis deontológica, y viceversa.

Entrar en la realidad de esa estructura que es la sabiduría práctica, tal como Ricoeur la entiende en *Sí mismo como otro*, y destacar el papel determinante de la convicción –no sólo de la reflexión– sobre lo bueno y lo obligatorio en las decisiones que se toman, más bien disimulado en su exposición, es el objetivo de esta reflexión. Dado que en la sabiduría práctica asistimos a una estructura y no a un proceso, el momento del juicio moral en situación, el de la prudencia y el de la convicción, tiene cada cual la misma prioridad estructural: cuando se está en uno se está, de alguna manera, en los otros dos. Resulta ocioso preguntar, por tanto, si el juicio moral es anterior o más importante que las convicciones; o si estas son anteriores y condición de la prudencia; o si la convicción es el mero resultado de una deliberación bien pensada. Esta cooriginariedad es la que pierde de vista cualquier intento de fundamentación que se decanta por uno de los momentos sobre los otros dos. Incluso la cuidada exposición de Ricoeur cede con cierta facilidad al carácter procesual de la sabiduría práctica sobre su carácter estructural, motivo por el cual las convicciones sobre lo bueno y lo obligatorio de los participantes parecen más un punto de llegada de una larga argumentación deliberativa, que el motor que anima desde el principio la deliberación, a la que siempre está acompañando. Ciertamente, la convicción que habita desde el inicio la argumentación no es exactamente la misma del momento cuando la deliberación llega a una decisión: en el camino aquella convicción ha quedado profundamente enriquecida.

Los estudios séptimo, octavo y noveno de *Sí mismo como otro* concentran y sistematizan la reflexión sobre la praxis de Paul Ricoeur: la relación entre ética y moral. El séptimo estudio se titula “El sí y la intencionalidad ética”,³ y trata sobre la ética teleológica que remonta a Aristóteles. El octavo lleva por título “El sí y la norma moral”⁴ y, como se podrá adivinar, es un estudio sobre la moral deontológica de Kant. El noveno estudio, por su parte, se intitula “El sí y la sabiduría práctica: la convicción”.⁵ Ricoeur es el filósofo del rodeo hermenéutico –frente a todo tipo de intuición⁶–, “del rodeo de la reflexión mediante el análisis”;⁷ de la interpretación que trata de comprender mejor⁸ lo dicho, lo expresado, ya sea de viva voz o por escrito; es también, por tanto, el filósofo de la mediación entre tradiciones: ahí donde la filosofía ha abierto más de una alternativa para la solución de un problema, por más que la costumbre vea posiciones excluyentes, él ve puentes y ofrece mediaciones reflexivas que muestren la continuidad y el intercambio entre las diversas posturas.⁹ En este sentido, el noveno estudio es la aportación de las pruebas finales para demostrar la hipótesis anunciada en el preámbulo del séptimo en el sentido de que hay una continuidad entre el concepto de la vida buena (séptimo estudio), corazón de la ética teleológica, y el concepto del deber (octavo estudio), núcleo de la moral deontológica; y, por lo tanto, una relación de fundamentación de la ética de la vida lograda respecto a la moral basada en imperativos.

Nos proponemos establecer, sin afán de ortodoxia aristotélica o kantiana, pero con gran atención a los textos fundadores de estas dos tradiciones: 1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos, que recordarán, en este nuevo estadio de nuestra meditación, las diversas situaciones aporéticas a las que ha tenido que hacer frente nuestra meditación sobre la ipseidad. Con otras palabras, según la hipótesis de trabajo propuesta, la moral sólo constituiría una efectuación limitada, y la ética, en este sentido, incluiría a la moral. Por tanto, no veríamos que Kant sustituye a Aristóteles, pese a una tradición respetable. Más bien, se establecería entre las dos herencias una relación a la vez de subordinación y de complementariedad, reforzada, en definitiva, por el recurso final de la moral a la ética.¹⁰

Aunque el noveno estudio lleva en el título el concepto de convicción, sorprende, sin embargo, su discreta —¡más bien débil!— aparición en cada una de las tres partes que lo conforman, sembrando la inquietud de que sobre el asunto han quedado cosas importantes por decir; máxime si se sostiene que el eje de esa superestructura que es la sabiduría práctica —que pasa por el juicio moral en situación—, sobre la que ha de girar la rueda de la tendencia a la vida buena (Aristóteles) y la rueda del cumplimiento del deber (Kant), es precisamente la convicción. La presencia de la convicción en el seno del juicio moral en situación debe hacerse, pues, como más fuerte y de manera más evidente; y debe mostrarse que no llega tarde al juicio moral en situación, sino que anima la deliberación y la argumentación desde el principio, ya sea manteniéndose o modificándose, pero siempre fortaleciéndose.

Hay, al menos, tres regiones ontológicas de la praxis —que no se suceden una tras otra, sino que se recubren entre sí— en las que aparecen, de distinta manera, las convicciones sobre lo bueno y lo obligatorio fortaleciendo los juicios morales en situación de los involucrados: la institución y sus leyes (pluralidad de las personas); el respeto y la solicitud en la interacción humana (alteridad); y, finalmente, la autonomía y tendencia a la vida buena del individuo (singularidad).

La intención de la argumentación de Ricoeur en el noveno estudio —pero ya desde la estructura con la que lo construye—, es mostrar que la aplicación de una norma de justicia, se trate del imperativo categórico de Kant¹¹ o de los principios de la justicia de John Rawls¹², lleva a atascos prácticos —hecho “ilustrado para siempre por la *Antígona* de Sófocles”¹³— que tienen, empero, posibilidades de solución práctica en los recursos que ofrece la perspectiva teleológica al recordar que, incluso la aplicación de una norma, está hecha con la mirada puesta en lo que es tenido como mejor, y no en el cumplimiento de la ley por el mero cumplimiento.

Merece la pena detenerse por un momento en la estructura del estudio, meticulosamente pensada, e introducir algunas divisiones en cada

una de sus partes que saquen a flote ciertos motivos internos de la argumentación. El estudio tiene un preámbulo, tres partes y una conclusión a los tres estudios sobre la ética. Ni el preámbulo ni la conclusión tienen tal título o encabezado; pero se infiere de sus inicios y del contenido que se trata de tales cosas.

El preámbulo¹⁴ inicia con un párrafo que conecta los dos estudios anteriores con el que está por iniciar:

Abordamos aquí la tercera parte de la tesis que guía los estudios que consagramos a la dimensión ética del sí: una moral de la obligación... engendra situaciones conflictivas en las que, a nuestro parecer, la sabiduría práctica sólo posee el recurso, en el ámbito del juicio moral en situación, a la intuición inicial de la ética, a saber, el objetivo de la “vida buena” con y para otros en instituciones justas.¹⁵

Recordemos que la tesis que guía estos estudios sobre la ética tiene tres momentos. Pero, sobre todo, recordemos que el estudio que da marco a estas investigaciones sobre la ética y la moral es una hermenéutica del sí, una interpretación de la identidad de ese ente que es cada vez cada uno de nosotros –recordando a Heidegger,¹⁶ sobre cuyas indagaciones deben inscribirse las de Ricoeur, aunque sus escrúpulos pretendan disimularlo–.

Con el título de *Sí mismo como otro*, he querido designar el punto de convergencia entre las tres intenciones filosóficas principales que han precedido la elaboración de los estudios que componen la obra. La primera intención es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto.¹⁷

Ricoeur piensa específicamente en la fenomenología de la conciencia intencional de Husserl.

La segunda intención filosófica, inscrita implícitamente en el título de la presente obra al sesgo del término “mismo”, es la de disociar dos significaciones importantes de la identidad (de cuya relación con el término “mismo” hablaremos en seguida), según que se entienda por idéntico el equivalente del ídem o del ipse latino.¹⁸

La tercera intención filosófica, explícitamente incluida en nuestro título, se encadena con la precedente, en el sentido de que la identidad-*ipse* pone en juego una

dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí*.¹⁹

De modo que al final del recorrido por la ética de Aristóteles, la moral de Kant y los puentes establecidos entre ambos, la pregunta que se impone es la siguiente: ¿con qué nuevas determinaciones ha salido enriquecida la compleja identidad del *sí* mismo en tanto *otro*, del *sí* mismo como *otro*? Pues bien, la tesis de esta reflexión es que una de esas determinaciones mayores del *sí* es la convicción, a la que debe llamarse sin temor –tal como lo hace Heidegger con aquello que caracteriza radicalmente al *Dasein*– un existenciarío, sin que tal recurso signifique endeudarse con la ontología fundamental a la que se debe. ¿Por qué la convicción es una determinación mayor del *sí*, un existenciarío, y no una mera característica potencialmente prescindible en la ontología progresiva del *sí*?²⁰ Porque las convicciones del *sí* sobre lo bueno y lo justo –sea en sus dimensiones de singularidad, alteridad o pluralidad– conforman el contenido sobre el que aquel va delineando y construyendo sus conceptos teleológicos y deontológicos, y no al revés. Unos conceptos sobre lo bueno y lo justo se han generado desde el sentido de lo bueno y de lo justo, que anidan en las convicciones de quienes llevan a cabo la teoría.

Este preámbulo del noveno estudio indica a continuación dos equívocos que han de evitarse para entender correctamente la complementariedad que debe buscarse entre lo bueno y lo obligatorio. Lo primero que ha de evitarse es colocar entre la ética y la moral un tercer ente que fuera el principio de solución a los conflictos entre lo bueno y lo obligatorio, tal como Hegel lo pretendió con la sustancialización del Estado:

No se trata de añadir a la perspectiva ética y al momento del deber una tercera instancia, la de la *Sittlichkeit* hegeliana; pese a recurrir asiduamente a los análisis hegelianos, precisamente sobre la efectuación concreta de la acción con sentido. En efecto, el recurso a tal instancia, declarada superior a la moralidad, pone en juego un concepto de espíritu –*Geist*– que, pese al vigor con que juega una conceptualidad superior con un sentido agudo de la efectividad, ha parecido superfluo en una investigación centrada en la ipseidad. El paso de las máximas generales de la

acción al juicio moral en situación sólo pide, a nuestro entender, el despertar de los recursos de singularidad inherentes al objetivo de la verdadera vida. Si el juicio moral desarrolla la dialéctica que diremos, la convicción sigue siendo la única salida disponible, sin constituir nunca una tercera instancia que habría que añadir a lo que hemos llamado hasta ahora objetivo ético y norma moral.²¹

Si la convicción termina siendo la única salida posible en las situaciones difíciles que se le presentan a la reflexión, ¿por qué, entonces, su presencia es tan discreta en el corazón de la meditación sobre la sabiduría práctica? Hemos de detenernos en algunas ideas indicadas por esta primera precaución; pero antes debe decirse que el segundo equívoco a evitar es creer que la apelación de la moral a la ética lleva inoculada una desaprobación de aquella, pues de ninguna manera es así: la intención de la vida buena debe ser sometida al tamiz de la norma, a fin de que el sí no se vea abandonado a sus ilusiones e inclinaciones, “a las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad”.²² El interior de esta dialéctica entre lo bueno y lo obligatorio es precisamente la convicción,²³ pero no como *Sittlichkeit* concentrada en el Estado, ese ente que resuelve, según Hegel,²⁴ conflictos tipo *Antígona* en los que el sí se ve envuelto. ¿Por qué es la convicción del sí –en sus tres dimensiones– y no la *Sittlichkeit*, el mejor recurso en el camino de la efectuación y aplicación concreta de la norma moral, y en los atascos que en su caso acompañan esa efectuación?²⁵ He aquí los motivos para colocar en el lugar de la *Sittlichkeit*, así sustantivada, esa determinación existencial del sí que es que la convicción:

Para nosotros, que hemos atravesado los acontecimientos monstruosos del siglo xx vinculados al fenómeno totalitario, tenemos razones para escuchar el veredicto inverso, mucho más abrumador, pronunciado por la propia historia a través de los labios de las víctimas. Cuando el espíritu de un pueblo es pervertido hasta el punto de alimentar una *Sittlichkeit* mortífera, el espíritu que ha desertado de las instituciones que se han vuelto criminales se refugia en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción. ¿Quién se atrevería a burlarse del alma bella, cuando es la única que queda para atestiguar contra el héroe de la acción?²⁶

La convicción tiene la ventaja —que es también fragilidad, como en todas las cosas radicalmente humanas— que queda atada siempre al *humus* más profundo del sí, recogida y resguardada ante los riesgos de toda sustantivación ideológica, tentación constante para el Estado de derecho. Sólo por esa tentación no debe dejarse al Estado la decisión última sobre la norma jurídica al mismo tiempo que la decisión última sobre la norma moral, pues en tal caso se corre el riesgo de que la decisión jurídica asfixie la convicción y hasta pretenda suplantarla. Ahí donde hay problemas entre lo bueno y lo justo debe apelarse a las convicciones bien sopesadas, no a la *Sittlichkeit* centrada en el Estado.

Gracias a la conservación y al cuidado firme de las convicciones originarias —que no deben olvidarse, que han de procurar resistir y salvaguardarse frente al embate de los cantos de sirena de la razón universal y absoluta—, existe la posibilidad de que constantemente estén despertando “los recursos de singularidad”, los recursos de una individualidad fuerte e irreductible, como la que se abrió paso en un Kierkegaard y en un Nietzsche, capaz de resistir a cualquier nivelación con pretensiones ficticias y artificiosas de superioridad. La convicción podrá llegar a afirmar lo universal; pero lo hará desde la propia singularidad, con los propios recursos, desde las propias raíces.

Convicciones bien sopesadas

Después del preámbulo, y antes de la primera parte del noveno estudio, Ricoeur ha colocado un interludio titulado “Lo trágico de la acción”,²⁷ que se interna con tesón en una meditación sobre los dilemas en los que se ven envueltos los personajes de la *Antígona* de Sófocles: el objetivo de este interludio es “restituir al conflicto el lugar que los análisis anteriores realizados hasta ahora han evitado concederle”.²⁸ De hecho, es el conflicto entre lo bueno y lo mejor, por un lado; entre el sentido intuitivo de la justicia y las reglas de la justicia sancionadas institucionalmente, por otro,

el aguijón que espabila, despierta y renueva constantemente las convicciones. Una indicación tan somera sobre este interludio en la estructura del noveno estudio no le hace justicia a su gravedad en la problemática de la sabiduría práctica ni, por tanto, en lo relativo a la convicción. La maestría plástica con la que Sófocles²⁹ coloca ante nuestra mirada interior la realidad de unos aprietos y sus disyuntivas, que apelan a un tacto ético y moral cada vez más educado, ha de acompañar la reflexión que destaque el papel de la convicción bien pensada en la resolución de dichas situaciones.

Deliberadamente hemos dejado entrar una expresión que califica esas convicciones del sí sobre lo bueno y lo justo que pueden mediar en los conflictos prácticos de la aplicación del juicio moral: se trata de convicciones bien sopesadas, bien pensadas; de convicciones, por tanto, pasadas por el tamiz de la crítica racional –¡pero que no dejan a lo racional toda la carga de la prueba!–, no de convicciones ingenuas que apelan al poder de lo antiguo solo porque es tradición, sino que apelan a la autoridad de la tradición, en tal o cual asunto concreto, por la altura ética y moral que se le reconoce al pasado.³⁰

El conflicto entre lo bueno y lo obligatorio en el camino descendente de la efectuación –no en el ascendente que va de lo particular a lo universal– se convierte en el hilo temático que guía la travesía por las tres regiones ontológicas de la praxis en el noveno estudio: la institución, la alteridad y la individualidad. Así, la primera parte de este estudio se titula “Institución y conflicto”, la segunda “Respeto y conflicto” y la tercera “Autonomía y conflicto”. Una visión esquemática –ajena al texto de Ricoeur– de cada una de estas partes nos orienta con claridad sobre los derroteros que sigue la argumentación y, sobre todo, nos deja ver el *situs* criticable y discreto que le da en cada apartado a la convicción.

I. Institución y conflicto.

1. De la Institución al Respeto y a la Autonomía (“Es lo trágico de la acción...”, p. 271).

2. Posibilidad del conflicto: estructura equívoca de la idea de distribución justa (“Retomemos la regla de justicia...”, p. 271).
3. Realidad del conflicto: diversidad de las contribuciones que dan lugar a un problema de distribución (“Este sutil desgarró interno...”, p. 272).
4. Desmembración de la idea unitaria de justicia con apoyo de M. Walzer (“En un autor como Michael Walzer...”, p. 273).
 - 4.1. Esferas de la justicia (“Constituyen una esfera distinta...”, p. 273).
 - 4.2. Las esferas de la justicia y el conflicto social (“Nuestro problema no estriba...”, p. 274).
 - 4.2.1. La salida hegeliana del conflicto (“Es aquí donde puede tentarnos...”, p. 274).
 - 4.2.2. El concepto hegeliano de derecho, contrato y justicia (“Recordemos antes que el concepto hegeliano de derecho...”, p. 275).
 - 4.2.3. La *Sittlichkeit* como el lugar de las figuras del “espíritu objetivo” (“La *Sittlichkeit*, al contrario de este vínculo contractual...”, p. 276).
 - 4.2.4. Fenomenología de la *Sittlichkeit* (“La oposición entre *Sittlichkeit* y *Moralität*...”, p. 277).
5. Las formas específicas del conflicto en la práctica política (“La mejor manera de desmitificar el estado hegeliano...”, p. 278).
 - 5.1. La diferencia entre poder y dominación (“Aquí hay que partir de la diferencia...”, p. 279).
 - 5.2. La paradoja política (“Esta separación entre dominación y poder...”, p. 279).
 - 5.3. Las esferas de la praxis política y los planos de sus conflictos.
 - 5.3.1. Primer plano del conflicto: la discusión cotidiana en un estado de derecho (“En un primer plano...”, p. 280).
 - 5.3.2. Segundo plano del conflicto: los “fines” del buen gobierno (“En un segundo plano de discusión...”, p. 281).

5.3.3. Tercer plano del conflicto: el proceso de legitimación de la democracia (“Una indecisión más temible...”, p. 283).

Observación: en este punto, y en un comentario más bien ya de colofón, aparece la referencia a la convicción: “No hay nada mejor que ofrecer, para responder a la crisis de legitimación [...], que la reminiscencia y el entrecruzamiento en el espacio público de aparición de las tradiciones que dan lugar a la tolerancia y al pluralismo, no por concesión a presiones externas sino por convicción interna, aunque esta fuera tardía” (penúltima línea de la p. 284).

6. Conclusión: justicia y equidad en Aristóteles (“¿No es ahora el momento de recordar...?”, p. 285).

II. Respeto y conflicto.

1. Sutil corte entre el respeto por la regla y el respeto por las personas (“Las aplicaciones del segundo imperativo...”, p. 286).

2. Crítica a la tesis del formalismo vacío (“Antes de entrar en el meollo del argumento...”, p. 286).

3. El surgimiento del conflicto (“El conflicto puede surgir precisamente...”, p. 287).

3.1. Trayecto ascendente de subsunción de la máxima bajo la regla (“En el primer trayecto...”, p. 287).

3.1.1. La falsa promesa como ejemplo en el trayecto de subida (“Verifiquémoslo con el ejemplo de la falsa promesa...”, p. 288).

3.1.2. La falsa promesa como ejemplo en el trayecto de la aplicación (“Retomemos el argumento que condena la falsa promesa...”, p. 289).

3.1.3. Principio de fidelidad (“Llamemos principio de fidelidad...”, p. 291).

3.1.4. Compromiso e intención firme (“Es fácil ignorar esta estructura diádica de la promesa...”, p. 291).

3.2. Trayecto descendente: aplicación a la situación concreta (“El análisis sumario de la promesa...”, p. 293).

3.2.1. El ejemplo de la vida que termina (“El primero es bien conocido...”, p. 294).

3.2.2. El ejemplo de la vida que comienza (“En una actitud semejante...”, p. 295).

4. Rasgos de la sabiduría práctica (“El parentesco entre la parte de la sabiduría práctica...”, p. 298). *Observación:* Es en esta penúltima parte donde aparece un escueto renglón dedicado a la convicción: “La convicción que sella la decisión goza entonces del carácter plural del debate” (p. 299).

Conclusión: la solicitud crítica.

III. Autonomía y conflicto.

1. El problema de la autonomía como metacriterio de la moralidad (“Nuestro recorrido regresivo...”, p. 300).

2. Los conflictos de la pretensión universalista en tres tiempos (“Para dar toda su fuerza al argumento...”, p. 300).

2.1. Primer tiempo: autonomía no es autosuficiencia (“En el primero es preciso someter a examen...”, p. 300).

2.1.1. Estatuto predialógico del sí autónomo (“el sí de la autonomía puede y debe preservarse...”, p. 301).

2.1.2. Tres lugares aporéticos en el principio de autonomía (“Así, tres lugares aporéticos se habían dibujado...”, p. 301).

2.1.3. Dos ideas de la oposición entre autonomía y heteronomía (“De esta reinterpretación del principio de autonomía...”, p. 302).

2.2. Segundo tiempo: sobre la coherencia del sistema moral: alcance y límite (“En un segundo tiempo...”, p. 303).

2.2.1. La coherencia en el sistema jurídico (“El *razonamiento jurídico* propone una concepción...”, p. 304).

2.2.2. El tipo de coherencia en los sistemas morales (“En este sentido, el intento más notable...”, p. 305).

- 2.3. Tercer tiempo: ética del discurso *versus* ética contextualista (“Una tercera interpretación de la herencia kantiana...”, p. 308).
- 2.4. Conclusión provisional (“Las páginas que preceden...”, p. 312).
3. Trayecto de efectuación: los conflictos de la pretensión contextualista (“No son conflictos nuevos...”, p. 312).
 - 3.1. Problemas que plantea la diversidad real de los bienes a distribuir y su orden de prioridad (“Recuerdo la primera ocurrencia de esta perplejidad...”, p. 312).
 - 3.2. Crítica a la ética de la argumentación (“Al reformular, en forma de dilema...”, p. 314).
 - 3.3. Dialéctica entre argumentación y convicción (“Quisiera, al término de este largo periplo...”, p. 316). *Observación*: es también hacia el final del apartado, aunque de manera ligeramente más extendida en esta ocasión, que aparece la convicción: “Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convicción, y sustituirlo por una buena dialéctica entre *argumentación* y *convicción*, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación” (p. 316).
 - 3.3.1. Las discusiones reales y los juegos del lenguaje en la dialéctica entre argumentación y convicción (“Para entrar en esa ardua dialéctica...”, p. 316).
 - 3.3.2. Equilibrio reflexivo entre argumentación y convicción (“¿Y por qué debe admitir la argumentación...?”, p. 317).
 - 3.3.3. El papel de la convicción (“Lo que hace de la convicción...”, p. 317). *Observación*: este es el párrafo central sobre la convicción, desde el cual pueden leerse las referencias anteriores al asunto; y desde el cual puede hacerse una reflexión más amplia sobre el lugar de la convicción en la sabiduría práctica.
 - 3.3.4. Los derechos humanos como ejemplo de la sutil dialéctica entre argumentación y convicción.

3.3.5. La noción de universales en contexto (“Esta noción de universales en contexto...”, p. 319).

3.4. Conclusión. Sabiduría práctica: frónesis, *Moralität*, *Sittlichkeit* (“Nuestra última palabra...”, p. 320).

Las páginas relativas a la conclusión (320-327), sobre los tres estudios dedicados a la relación conflictiva entre ética y moral, no conservan una sola referencia a la convicción.³¹

Esta visión esquemática nos permite otear que Ricoeur ha transitado las tres zonas de conflicto entre los predicados bueno y obligatorio empezando por la institución, continuando con el respeto en la alteridad, y finalizando en la zona de la autonomía individual. En los estudios séptimo y octavo ha recorrido las mismas tres zonas, pero en sentido inverso: ha iniciado por la autonomía del sí, ha pasado luego al respeto por el otro y ha culminado en las instituciones y la conflictiva y aporética aplicación de los principios de la justicia, en el modo como son formalizados por John Rawls. La justificación para iniciar ahora por la institución y terminar en la autonomía la encuentra en la urgencia con la que quiere poner límites a la *Sittlichkeit* hegeliana y, sobre todo, desmontar el papel omniabarcador del Estado como mediador en los conflictos entre lo bueno y lo justo, tanto en su dimensión jurídica como en la ética. Sin embargo, dado que es en la última parte del estudio –la que trata sobre la autonomía; y en sus últimas páginas–, en la que aparecen de forma más explícita sus ideas sobre la convicción, nada obsta para que desde ella sean releídas las dos escuetas referencias a ese existenciarío que es la convicción en los apartados anteriores.

¿Cuáles son algunas de las marcas que ha de tener esa “sutil” dialéctica entre argumentación y convicción sobre lo bueno y lo justo? ¿Acaso es esta sutileza –este carácter discreto, velado, casi oculto– de la tensión constante entre convicción y argumentación la que genera la ilusión de que toda decisión es producto de argumentos muy bien pensados? ¿Y si resultase ser precisamente al revés, si resultase que las decisiones muy bien pensa-

das, los arbitrajes sobre tales o cuales asuntos complicados, en cualquiera de las tres esferas del conflicto, fueran resultado, sí de argumentaciones bien elaboradas, pero sobre todo de las convicciones firmes –sometidas ya al tamiz de la crítica– de los participantes? Un rodeo por el concepto de logos estético común de Aristóteles nos mostrará hasta qué punto las argumentaciones tienen en las convicciones de que se nutren ese punto de quiebre discreto y sutil en situaciones de indecibilidad racional: cuando los argumentos para decidir en una o en otra dirección han llegado a sus límites, quedan las convicciones para dar salida práctica –no teórica– a los cauces de la vida institucional, plural e individual. Las convicciones que animan la discusión, en la medida de lo posible provisionalmente purgadas de la materialidad de sus propias contingencias –en el seno mismo de esas discusiones–, tienen la grave responsabilidad de que los argumentos sean llevados a la toma de las mejores decisiones.

Fiel a su hermenéutica, que va recogiendo de la autoridad concedida a otros los fragmentos para su argumentación, la pieza de “una convicción bien sopesada” parece venirle a Ricoeur de los problemas que enfrenta ya la misma formalización de los principios de la justicia de Rawls:

En realidad, Rawls no reniega nunca de su ambición de dar una prueba independiente de la verdad de sus principios de justicia, pero, de modo más complejo, reivindica para su teoría lo que llama un *equilibrio reflexivo* entre la teoría y nuestras “convicciones bien sopesadas” (*considered convictions*). Estas convicciones deben sopesarse a fondo, pues, si en ciertos casos flagrantes de injusticia (intolerancia religiosa, discriminación racial) el juicio moral ordinario parece seguro, tenemos menos garantía cuando se trata de repartir equitativamente la riqueza y la autoridad. Necesitamos –dice Rawls– buscar un medio para disipar nuestras dudas. Los argumentos teóricos desempeñan entonces la misma función de comprobación que Kant asigna a la regla de universalización de las máximas. Así, todo el aparato de la argumentación puede considerarse como una racionalización progresiva de estas convicciones, cuando estas son afectadas por prejuicios o debilitadas por dudas. Esta racionalización consiste en un proceso complejo de ajuste entre la convicción y la teoría.³²

En estos renglones encontramos algunas de las claves más importantes que se necesitan para ir colocando la convicción en el lugar funda-

mental que le corresponde respecto a la argumentación y a la toma final de decisiones. La sabiduría práctica es, pues, la búsqueda de un equilibrio reflexivo entre, por un lado, la teoría sobre lo bueno y el deber y, por otro, nuestras convicciones –nuestras tradiciones– sobre esas dos grandes determinaciones de la voluntad. La búsqueda misma del equilibrio es ya sabiduría práctica; y es también ya aplicación y efectuación. En el fondo, Ricoeur quiere mediar entre formalismo y comunitarismo, entre contractualismo e historicismo; entre Rawls y Habermas, por un lado, y Gadamer, McIntyre, E. Weil, C. Castoriadis, C. Lefort, etc., por otro:

Quisiera sugerir [...] una nueva formulación de la ética de la argumentación que le permitiese integrar las objeciones del contextualismo, al tiempo que este tomase en serio la exigencia de universalización para concentrarse en las condiciones para *poner en contexto* esta exigencia (por esta última razón he preferido el término de contextualismo a los de historicismo o comunitarismo). Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convención, y sustituirlo por una buena dialéctica entre argumentación y convicción, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del juicio moral en situación.³³

Esta sugerencia, así explícitamente formulada, viene dada sólo hacia el final del noveno estudio, con lo que esa dialéctica entre argumentación y convicción parece más bien la tarea que queda por hacer. La sustitución de la convicción por lo convencional –de cuya fuerza parece sospechar siempre la crítica– deja la argumentación frente a un referente límite, en cuanto que los involucrados en la discusión tienen como ontológicamente imposible rebasar las propias certidumbres. Por tanto, lo que se vuelve importante es focalizar la atención en esa dialéctica sutil entre argumentación y convicción sobre lo bueno y lo justo. Pero en esta dialéctica tampoco hay posibilidad de una salida teórica, tampoco se camina en una dirección tal que se puedan encontrar las razones todas que indiquen actuar contundentemente, sin margen de error, en tal o cual dirección. La buena conciencia, la que ha deliberado de modo suficiente y adecuado antes de tomar una decisión, de cuyas consecuencias será cada vez menos dueña, puede buscar refugio ante tal incertidumbre

—incluso frente a los desaciertos que podrán aparecer—, precisamente en las convicciones sobre lo bueno y lo justo que motivaron la decisión del momento en tal dirección y no en otra. Es la circularidad hermenéutica entre argumentación y convicción, a la que debe añadirse el momento de la decisión.

Sutil dialéctica entre argumentación, convicción y decisión

Con la ayuda de Aristóteles, y con las precauciones pertinentes, llamaremos a la convicción logos estético común. La perspicacia de sus indagaciones saca a la luz que el hombre es un animal político (ζῷον πολιτικόν) porque tiene λόγος, y que esta constitución humana es esencial; no accidental, ni algo que pertenezca sólo al orden de la τέχνη. El hombre es un animal que no sólo pertenece al orden de la casa (οἰκία) y al de la comarca (κώμη), sino al de la ciudad (πόλις) —al estado, diríamos con un lenguaje que ya no es de su tiempo, pero que expresa bien lo que en su tiempo quería decir: que para que se realicen plenamente los seres humanos, la vida privada, la de la casa, no es suficiente, y que han de contar por necesidad con la vida pública.

El argumento reza de la siguiente manera:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal [ζῷον] social [πολιτικόν] es evidente: el hombre es el único animal [ζῷον] que tiene palabra [λόγον]³⁴. La voz [φωνή] es signo [σημεῖον] del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega a tener sensación [αἴσθησιν] de dolor y de placer y significársela [σημαίνειν] unos a otros; pero la palabra [λόγος] es para manifestar [δηλοῦν] lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido [αἴσθησιν] del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad [κοινωνία] de estas cosas es lo que constituye la casa [οἰκία] y la ciudad [πόλις] (*Política* 1253a9-18).

Tenemos que hacer algunas distinciones conceptuales en la exégesis de este texto de Aristóteles, que nos ayuden en el análisis de la raíz de las convicciones sobre lo bueno y lo justo. Empecemos por decir que la αἴσθησις se dice de varias maneras; aquí al menos de dos: hay una αἴσθησις que significa; y una αἴσθησις que significa y manifiesta. Los animales humanos y los animales no humanos comparten lo placentero y lo doloroso de la vida en tanto ζῷον, en tanto mera animación, y mediante sonidos que, en el caso de los animales no humanos, son su voz, pueden significarse mutuamente dicho placer y dolor. El sonido en tanto voz de la vida animada (ζῷον) está habitado de significación. Pero los animales humanos poseen no sólo la αἴσθησις que significa la sensación del placer y el dolor; sino además la αἴσθησις que manifiesta el sentido del bien y del mal, el sentido de lo justo y de lo injusto, de lo conveniente y lo dañoso. Los seres humanos tienen una voz que, en su caso, es al mismo tiempo λόγος, y manifiesta (δηλοῦν) a los seres humanos como seres humanos³⁵ porque sólo ellos sienten el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo dañino, etc. En los seres humanos la αἴσθησις es λόγος, λόγος estético, motivo por el cual no sólo sienten que tal situación es placentera o dolorosa, sino que al mismo tiempo sienten si esa situación placentera o dolorosa es éticamente buena o mala, justa o injusta, perjudicial o provechosa.³⁶ Los seres humanos no sólo sienten, sino que tienen el sentido de la realidad: sentir y tener el sentido remiten a αἴσθησις, pero uno y otro dicen cosas diferentes. Por el λόγος, la vida compartida como ζῷον entre todos los animales, incluidos los seres humanos, llega a ser en éstos, ya no sólo ζῷον, sino βίος, es decir, relato e historia de una vida que es vida humana porque tiene algún sentido determinado que es recogido en la narración de una vida.³⁷ El λόγος αἰσθητός (logos estético) está habitado de un carácter ya no sólo significativo sino sobre todo manifestativo. En este carácter anida la diferencia entre el carácter gregario (ἀγελαίου) de los animales y el carácter comunitario (κοινή) de los seres humanos: la comunidad del sentido de las cosas en el λόγος αἰσθητός es lo que constituye (ποιεῖ) la vida de la

ciudad, del estado, como βίος, mucho antes que lo hagan las alianzas y las leyes, que suelen llegar siempre tarde. En el colofón de la reflexión sobre la virtud cívica, se trata de los usos y costumbres de una comunidad, de sus leyes consuetudinarias, de su originario estar en el mundo.³⁸ Frente a lo que sostiene el contractualismo moderno, a la comunidad no la hace la ley, sino que lo que la constituye (ποιεῖ) con absoluta radicalidad es el λόγος αἰσθητός κοινή; el logos estético común de su sentido del bien, de la justicia, de lo conveniente, lo dañino, lo perjudicial, etc. Los seres humanos sienten que las cosas son buenas o malas, justas o injustas, saludables o dañinas; y lo sienten en común, en κοινονία, no de manera individual. La convicción es, pues, un logos estético común, no sólo individual; y, por tanto, que no se ciñe a las estructuras epistemológicas modernas de la argumentación sino que es su fundamento.

¿Por qué la argumentación teórica sobre lo bueno y lo obligatorio no puede pasar sin más sobre de las convicciones? ¿Por qué la crítica racional tiene, en lo que hemos llamado logos estético común, al mismo tiempo un punto de partida y un punto de llegada? En la argumentación se llega, de manera más o menos plena, a aquello ya sabido y asumido en la convicción. De modo que la respuesta a las dos preguntas es que la razón es siempre impura, es decir, cooriginariamente una con lo empírico: con su tiempo, con su historia, con su cultura pasada y presente. Ni siquiera una hipotética convención de racionalidades puras, según la pretensión de Kant, llevada a su límite superior por el recurso al velo de la ignorancia (Rawls), está libre de prejuicio, pues a los participantes les asistiría en ese caso al menos la convicción de su pureza racional, mediada precisamente por las recaídas constantes en su propio contexto. Podemos decir que ahí donde Gadamer dice prejuicios, Ricoeur dice convicciones. Y que para ambos se vuelve un imperativo la búsqueda del equilibrio reflexivo entre esos prejuicios o convicciones, determinados históricamente, con la presunción de validez absoluta y universal de los argumentos racionales sobre lo bueno y el deber.

Lo que hace de la convicción un miembro imposible de eliminar es el hecho de que ella expresa las tomas de posición de las que derivan las significaciones, las interpretaciones, las evaluaciones relativas a los múltiples bienes que jalonan la escala de la *praxis*, desde las prácticas y sus bienes inmanentes, hasta la concepción que se hacen los seres humanos, solos o en común, de lo que sería una vida realizada. Pues, ¿de qué se discute, en definitiva, incluso en el plano de la práctica política en la que los bienes concernidos trascienden los bienes inmanentes a las prácticas diversas –por ejemplo, en el debate sobre los fines del buen gobierno y sobre la legitimidad de la democracia–, sino de buscar, de la mejor manera, para cada miembro del gran debate, una vida realizada con y para los otros, en instituciones justas? La articulación que intentamos reforzar continuamente entre deontología y teleología encuentra su más alta expresión –y las más frágil– en *el equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones bien sopesadas*.³⁹

En el caso del juicio en situación, en el que se ve condensada la sabiduría práctica, la fuerza le viene a ese juicio, desde luego, de su interna trabazón lógica, de que las conclusiones se sigan con necesidad lógica de las premisas; pero le viene sobre todo de las convicciones que le animan porque, mucho antes de que llegara la argumentación, los agentes de la acción y de su discusión tenían una posición tomada sobre los asuntos a discutir. Las convicciones que se han permitido pasar por la criba de la razón, y han superado los embates de los mejores argumentos, se convierten en la autoridad que provisionalmente pondera los riesgos y los costes de una decisión. Una argumentación meramente racional, teórica, libre de prejuicios, epistemológicamente formal, se torna un recurso meramente artificioso, alejado de las discusiones reales, preñadas desde sus inicios de tomas de postura sobre los asuntos que serán llevados a la discusión racional. A una discusión real los participantes llevan sus esperanzas, sus temores, sus ilusiones, la confianza en sus argumentos; en una palabra, sus estados de ánimo⁴⁰ como anteriores a sus mejores razones. A una discusión real los participantes llevan su propia realidad.

La realidad de lo bueno y lo justo en la convicción

Dijimos que las ideas sobre la convicción, vertidas al final del apartado sobre la autonomía y el conflicto, podría aportar elementos para destacar el papel de la convicción tanto en esa región como en la del respeto por el otro y la institucionalización de la justicia. Al final de cuentas, en los tres ámbitos se trata de conflictos suscitados por unas normas o unas leyes que se muestran insuficientes para abarcar, no la forma, sino los contenidos de lo que es realmente humano. Cuando pesa la sospecha de que una aplicación de los principios de la justicia, formalizados al estilo de Rawls en la estela de Kant, tiene riesgo de recaer en “una forma refinada de cálculo utilitario”,⁴¹ en la que todos, pero especialmente los menos favorecidos, terminan siendo usados sólo como medios, pagando altísimos costes y obteniendo beneficios proporcionalmente ínfimos; o cuando el imperativo categórico del respeto a la norma deviene en falta de respeto al prójimo;⁴² o cuando, finalmente, la afirmación de la autonomía del individuo se confunde con autosuficiencia;⁴³ cuando esto sucede, pues, es que se ha perdido de vista que la argumentación meramente formal

es un juego del lenguaje, que, hipostasiado, deja de corresponder a ninguna forma de vida [...]. En las discusiones reales, la argumentación en forma codificada, incluso institucionalizada, no es más que un segmento abstracto en un proceso de lenguaje que despliega un gran número de juegos de lenguaje que tienen también una relación con la opción ética en los casos de perplejidad; se recurre, por ejemplo, a relatos, a historias de vida, que suscitan, según los casos, la admiración, incluso la veneración, o la repugnancia, incluso la repulsión, o más simplemente la curiosidad por experiencias de pensamiento en las que se exploran, según el modo de la ficción, géneros de vida inéditos. Estos juegos del lenguaje constituyen otras tantas prácticas de comunicación en las que los humanos aprenden lo que significa querer vivir en común, y eso, antes de cualquier formalización argumentadora.⁴⁴

Convencida de lo que realmente está bien y es justo, la razón busca formalizar lingüísticamente lo uno y lo otro, sin que esta formalización pueda llevarse a cabo fuera de la realidad a la que pertenece. Una cosa es la riqueza de las discusiones tal como suceden en la realidad, y otra dis-

tinta ese artificio esquemático que se debe a aquella riqueza, y no puede sustituirla de ninguna manera.

Si Ricoeur acusa al contractualismo de hipostasiar el lenguaje con las formalizaciones de la argumentación, a la hermenéutica le persigue la responsabilidad confesada por Gadamer de que el único ser que puede ser pensado es el lenguaje; y, si bien en este caso el lenguaje es del sí, el ser de este parece un mero acontecer de habla,⁴⁵ acción,⁴⁶ narración⁴⁷ y responsabilidad,⁴⁸ al hilo de una ontología progresiva que no tiene más ataduras que la atestación.⁴⁹ Pero aun esos juegos del lenguaje, como los relatos y las historias de vida, variaciones infinitas de la ficción, sobre las que se inscriben las formalizaciones científicas y filosóficas, no se sostienen sobre sí mismas, no discuten y deciden sólo al interior de los juegos sino que, en palabras del propio Ricoeur, “discuten sobre algo, sobre ‘las cosas de la vida’”.⁵⁰ De modo que son “las cosas de la vida” las que hacen de fundamento a las discusiones reales sobre las que los juegos del lenguaje dan cabida a ese artificio de la argumentación formal; son “las cosas de la vida” sobre las que se establece esa sutil dialéctica entre argumentación, convicción y decisión en las tres regiones ontológicas de la praxis. Es por eso que resulta especialmente alarmante la ausencia de un tratamiento reflexivo de estas “cosas de la vida”, que esté a la altura de su importancia. En esos juegos de lenguaje que son los relatos y las historia de vida –condensados en una novela, en un cuento, en una película, etc.–, no tenemos una ficción de la realidad, de “las cosas de la vida”, sino al revés: por la fuerza misma de la realidad, por la exigencia de creatividad que exige el propio juicio moral en situación, lo que tenemos es la realidad en ficción. Y si a Ricoeur le sirve de apoyo *La Montaña Mágica*, de Thomas Mann, a nosotros nos asiste Juan Rulfo con *El Llano en llamas* y *Pedro Páramo*.

¿Qué es, pues, la realidad? ¿Qué es la realidad en ficción? ¿Y cómo se relaciona esa realidad en ficción con la dialéctica de la convicción? Responder a estas preguntas requiere una filosofía primera que esté dispuesta a ofrecer más que la hermenéutica –¡que deba menos a la ontología fundamental de Heidegger!–. Y ese recurso lo tenemos en el realismo de Xavier

Zubiri. Efectivamente, si el hombre es un sí mismo es porque antes de ello es una realidad humana. Una cosa real cualquiera es aquella que “actúa sobre las demás o sobre sí misma en función, formalmente, de las notas que posee”.⁵¹ Así, en una cosa debe distinguirse su momento de realidad de ese otro momento que es el sentido que tiene entre las cosas: una mesa, por ejemplo, actúa sobre sí misma y sobre las demás cosas primordialmente, no por ser mesa, sino por las notas físicas de peso, densidad, extensión, etc., que estructuran su realidad. Una cosa real es de suyo lo que es, independientemente del sentido que se dé entre las cosas con las que está. Hay dos equívocos que deben evitarse para entender correctamente este concepto de realidad. Una cosa real no es un sujeto que permanece inalterado, mientras le advienen unos u otros accidentes, según pensaba Aristóteles; pero tampoco es algo convertido en objeto por la acción formalizadora de la razón, como pensaba Kant. Una cosa real es una suficiencia constitucional de notas que estructuran dicha realidad, de modo que la modificación en alguna de esas notas es también una modificación, más o menos profunda dependiendo del tipo de nota, de la misma estructura. Una modificación en una nota constitutiva –a diferencia de una modificación en una nota constitucional o adventicia– tendrá como consecuencia la desaparición de tal realidad. La vida es, por ejemplo, una nota constitutiva de la realidad humana; su desaparición trae como consecuencia la desaparición de esa realidad humana: ya no hay un hombre ahí, una realidad humana, sino ahora la realidad de un cadáver.

El hombre es radicalmente, no un sí atestado en el lenguaje, la acción, etc., sino una realidad sustantiva, una de cuyas notas esenciales es la inteligencia sentiente, fundamento de toda comprensión e interpretación. A diferencia de lo que ha sostenido la tradición, de Parménides a Husserl, en el hombre la inteligencia y la sensibilidad conforman una sola estructura, de modo que en el hombre la inteligencia es estrictamente sentiente y la sensibilidad es estricta y formalmente inteligente.⁵² ¿Qué significa más precisamente esto? Que la inteligencia, para poder realizar su acto más propio, necesita esencialmente el sentir; y viceversa: que el sentir

humano, para ser tal sentir humano, necesita formalmente la inteligencia. Ahora bien, ¿cuál es el acto más propio de esta inteligencia sentiente? Ni concebir, ni abstraer. El acto radical de la inteligencia sentiente es hacer presente lo real como siendo de suyo lo que es en dicha intelección: cuando el hombre siente e entiende algo, en ese acto sabe que lo sentido no se identifica con su sentir e entender, sino que es otro que ese sentir-entender.⁵³ Cuando el hombre entiende algo sabe que lo entendido es real, es decir, que es otro que su intelección, que la realidad de lo entendido es anterior a la intelección y la desborda. La inteligencia actualiza lo real en la intelección como siendo en propio eso que queda actualizado. Ahora bien, la inteligencia sentiente es formalmente una estructura que tiene tres momentos: el momento de la aprehensión primordial de realidad, el momento del logos sentiente y el momento de la razón sentiente.⁵⁴ En el primer momento la intelección no afirma nada, no dice nada: sólo hace presente lo real en la intelección como siendo en propio eso que se hace presente. Lo real es en este momento mera alteridad respecto de la intelección. Pero montado sobre este momento está el logos sentiente: ese momento en el que la intelección toma distancia de lo que se hace presente y dice lo que eso que se hace presente es.⁵⁵ En ese distanciamiento, lo real ya no es mera alteridad respecto a la intelección sino que es tal o cual cosa respecto a otras cosas: el logos dice lo que algo real es en realidad, abriendo con ello el campo de realidad. Aunque para los efectos de nuestro diálogo con Ricoeur es el momento del logos el que nos interesa, digamos que la razón sentiente es el momento en el que la intelección va a lo que en realidad es una cosa real en profundidad.⁵⁶

El logos dice, pues, lo que una cosa real es en realidad. Pero tiene la posibilidad de decirlo de varias maneras, una de las cuales precisamente es la ficción.⁵⁷ El arte en general, la literatura en particular, no fingen la realidad, sino que sucede exactamente lo contrario: lo real queda en el modo de la ficción, en el modo de lo fingido. En esta zona de cosas la idea de realidad como formalidad del “en propio” nos ofrece uno de sus ricos rendimientos. Efectivamente, en *Cien años de soledad*, García Márquez no

finge la realidad, no la inventa simplemente de manera arbitraria, sino que la realidad queda en el modo de la ficción: el lector sabe que en una novela como esta se le ofrece un conocimiento sobre la realidad, sólo que se da en el modo de una realidad novelada, ficcionada. Y esta realidad en tanto novelada tiene la misma densidad ontológica que la que tiene la realidad en un tratado de química o en uno de historia. De tal manera es esto así que, por ejemplo en *El llano en llamas* de Juan Rulfo —o en cualquier otra obra literaria o producto de la ficción—, un buen criterio sobre la calidad de la obra es que en lo ficticio, en lo figurado, en lo simulado, se ofrezca lo real, lo que las cosas son de suyo, en su justa medida. ¿Quién, leyendo *Pedro Páramo*, esa maravillosa obra de Rulfo, no ve aparecer ante los ojos de su imaginación la realidad del México rural postrevolucionario? La maestría de la pluma del novelista ha tomado el “esto” perceptual de la realidad para reconducir, de manera libre y creativa, esa realidad en dirección a la ficción. Los ejemplos nos ayudan para mostrar de manera contundente que, en la adjudicación del cómo del “esto” propia de la simple aprehensión que es la ficción, es el “esto” mismo el que queda en el modo de la ficción y no sólo el cómo de sus notas. La comprensión de la realidad de la Revolución Mexicana, o la comprensión de la realidad del siglo xx de Colombia, no han quedado incólumes después de la obra de Rulfo y García Márquez, porque las propias notas del “esto” han sido libremente creadas.

Aun el lenguaje formal pretende tratar sobre la realidad: sobre la realidad en tanto formalizada, sabiendo que la realidad desborda la formalización lingüística por todos sus flancos, uno de los cuales es la exuberancia de lo real en ficción, verdadero laboratorio ético y moral, terreno de cultivo para las sutilezas dialécticas de tensión entre lo que es tenido por bueno y obligatorio, tanto en las convicciones como en las argumentaciones. Pero la fuerza de la convicción no viene del lenguaje, en cualquiera de sus formas; porque al propio lenguaje la fuerza le viene de la realidad. La convicción de que en esta coyuntura histórica, política o social, esto es mejor que aquello, esto es más correcto y justo que lo otro, etc., viene del poder de la

misma realidad que será capaz de resistir consensos racionales que digan lo contrario. Dado que la realidad no es un ente –tal como Heidegger lo dice del ser⁵⁸–, sino eso que simplemente se hace presente a la inteligencia o a la voluntad como lo que es bueno y justo de suyo, sigue siendo la realidad, o “las cosas de la vida” –como dice Ricoeur–, el referente último de la convicción que acompaña a la argumentación y la está volviendo cada vez a la realidad. La argumentación se plantea como una “instancia crítica que opera en el seno de convicciones que ella no debe eliminar, sino elevar al rango de ‘convicciones bien sopesadas’, dentro de lo que Rawls llama un equilibrio reflexivo”.⁵⁹ Hagamos la inversión que hemos aprendido a Zubiri: la realidad de lo bueno y de lo justo queda en el modo de la convicción; lo real se hace presente convincentemente. No es que en la convicción el sí vaya a la realidad de lo bueno y lo justo, una realidad que el sí como sujeto pudiera convertir en objeto; sino que es la realidad lo bueno y lo justo la que lleva la convicción del sí: por eso este se ve tensionado entre las opciones que se le ofrecen y sobre las cuales debe discernir para llevar sus argumentaciones adelante. La decisión a la que llegan el debate y la discusión no es otra cosa sino la realización, la efectuación y puesta en operación, del modo como las convicciones originarias han quedado finalmente sopesadas y que, para las circunstancias de las regiones ontológicas de la praxis, se considera provisionalmente como el mejor.

Conclusión

El objetivo inicial de estas páginas era destacar el papel fundamental de la convicción sobre lo bueno y lo obligatorio respecto a los conceptos logrados mediante la reflexión de lo que está bien y lo que se debe hacer. En la inteligencia sentiente de la realidad humana queda actualizada la realidad en tanto buena y en tanto justa y obligatoria, porque el hombre siente de ese modo la realidad mucho antes de elaborar ideas claras y distintas sobre el fin de la vida y el deber. De determinadas convicciones

éticas y morales, resguardadas en la vida práctica de las costumbres de todos los días, enfrentadas a situaciones de indecibilidad frecuentemente, viene la necesidad de aclarar racionalmente el origen, el sentido, el contenido, etc., de tales convicciones. Pero que las convicciones alcancen cierta claridad lógica no significa que desaparezcan o que queden eclipsadas por los mejores argumentos; sólo significa que algunas de las convicciones que siguen operando como motor de las decisiones han alcanzado el estatuto de convicciones bien pensadas, bien sopesadas. Pero dado que este estatuto tiene cierta carga de provisionalidad, de circunstancialidad, las convicciones sobre lo bueno y lo justo deberán someterse constantemente a la criba de la razón. La nueva criba, sin embargo, no parte desde el principio, no hace tabula rasa, sino que parte desde la realidad en que las críticas anteriores han dejado las convicciones: las generaciones anteriores han transmitido unas determinadas maneras de estar en la realidad, de modo que las generaciones que van incorporándose recogen para sí un determinado modo de tensión entre convicción y argumentación, modo que han de saber llevar y entregar en una altura diferente a la que recibieron. Dice Zubiri que “sobre lo recibido, y con el apoyo precisamente de lo recibido, el nuevo viviente humano va a hacer, sobre su modo entregado de estar en la realidad, operaciones parecidas a las que hicieron sus progenitores, con lo cual cambiará radicalmente el contenido posible de lo que es la tradición para sus sucesores”.⁶⁰ Destacar el lugar de la convicción en la sabiduría práctica no es desarrollarla en todas sus posibilidades. Esa tarea habrá que realizarla en otro momento.

Notas

- ¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 1996, p. 174.
- ² Cfr. Martin Grassi, “La Regla de Oro, entre el amor y la justicia. Signaturas políticas y teológicas en la ética de Paul Ricoeur”, *Franciscanum*, Vol. LIX, Núm. 165 (2017), p. 174.
- ³ Cfr. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, pp. 173-212.
- ⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 213-257.
- ⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 258-327.
- ⁶ Ya sea el de E. Husserl o el de H. Bergson.
- ⁷ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 173
- ⁸ “En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otras cosa, sino que llega a ser él mismo”. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 172.
- ⁹ Cfr. Tomás Domingo Moratalla, “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética”, *Veritas*, Vol. II, Núm. 17 (2007), p. 283.
- ¹⁰ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 175.
- ¹¹ Cfr. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México: FCE, 1997, p. 67ss.
- ¹² Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, México: FCE, 2005, p. 35.
- ¹³ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 271.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 258-259.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 258.
- ¹⁶ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 35.
- ¹⁷ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. XI.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. XII.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. XIII-XIV.
- ²⁰ Para la ontología progresiva del sí, cfr. Décimo estudio: ¿Hacia qué ontología? de *Sí mismo como otro*, pp. 328-397.
- ²¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 258.
- ²² *Ibid.*, p. 259.
- ²³ Cfr. Tomás Domingo Moratalla, “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética”, *Veritas*, Vol. II, Núm. 17 (2007), p. 293.
- ²⁴ Cfr. Luis Mariano de la Maza, “Notas para una filosofía práctica interdisciplinaria. Aportes de la confrontación de Ricoeur con Hegel”, *Revista de Filosofía*, Vol. 71 (2015): 31-51.
- ²⁵ Cfr. Silvia Cristina Gabriel, “Razón práctica y violencia en Paul Ricoeur”, *Dianoia*, Vol. LVI, Núm. 66, Mayo 2011: p. 75.

²⁶ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 278.

²⁷ *Ibid.*, pp. 260-270.

²⁸ *Ibid.*, p. 260.

²⁹ Cfr. Sófocles, *Tragedias*, Madrid: Gredos, 2014, pp. 127-187.

³⁰ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1997, pp. 344-348.
“La verdadera autoridad no necesita mostrarse autoritaria” (p. 348, n. 22).

³¹ He aquí la visión esquemática que se propone.

Conclusión a la Ética: determinaciones nuevas del sí (pp. 320-327).

1. Recapitulación (“Al término de los estudios...”, p. 320).

2. De la adscripción a la imputabilidad (“De hecho, de la primera problemática...”, p. 321).

3. Responsabilidad y temporalidad (“Situemos de nuevo nuestras consideraciones...”, p. 324).

3.1. Responsabilidad y futuro (“Es desde el punto de vista del futuro...”, p. 325).

3.2. Responsabilidad y pasado (“Pero la noción de responsabilidad...”, p. 325).

3.3. Responsabilidad y presente (“Estas dos acepciones...”, p. 326).

4. Reconocimiento (“Seré más breve sobre la contribución...”, p. 327).

³² Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 254.

³³ *Ibid.*, p. 316.

³⁴ Hay que reparar en que ahí donde el traductor dice: “el hombre es el único animal que tiene palabra”, el texto de Aristóteles escribe lo siguiente: “λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων”. Literalmente: “... y de los animales solo el hombre tiene palabra”.

³⁵ El logos en tanto que δηλοῦν es el que le permite a Heidegger pasar de la fenomenología de la conciencia a la ontología fundamental. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, § 7: “En cuanto decir, λόγος significa tanto como δηλοῦν, hacer patente aquello de lo que se habla el decir” (p. 55).

³⁶ Zubiri piensa que mientras los animales, por ejemplo, sienten que el calor calienta y reaccionan retirándose, los seres humanos sienten que el calor es de suyo caliente y tienen la posibilidad de escoger la acción que sigue. Así, los seres humanos no sólo sienten que tal situación es placentera o no, sino que saben cuál es el sentido de ese placer. Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*. * *Inteligencia y Realidad*, Madrid: Alianza-FXZ, 1983, p. 75ss.

³⁷ Sobre el concepto de la identidad narrativa, cfr. Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración I-III*, México: Siglo XXI, 1998.

³⁸ Sobre el concepto del ser en el mundo, cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, §§ 14 y 18, pp. 91-116.

- ³⁹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 318.
- ⁴⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, §§ 29-30, pp. 158-166.
- ⁴¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 272.
- ⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 286.
- ⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 302.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 316-317.
- ⁴⁵ *Ibid.*, pp. 1-36.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pp. 37-104.
- ⁴⁷ *Ibid.*, pp. 106-171.
- ⁴⁸ *Ibid.*, pp. 173-398.
- ⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 329.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 317.
- ⁵¹ Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, Madrid: Alianza-FXZ, 1998, p. 104.
- ⁵² Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, *op. cit.*, p. 10.
- ⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 99ss.
- ⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 281-285.
- ⁵⁵ Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Madrid: Alianza-FXZ, 2002.
- ⁵⁶ Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Madrid: Alianza-FXZ, 1983.
- ⁵⁷ Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, *op. cit.*, pp. 98-100.
- ⁵⁸ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 29.
- ⁵⁹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 317.
- ⁶⁰ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza-FXZ, 2006, p. 80.

Referencias

- ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid: CEPYC, 1997.
- DE LA MAZA, Luis Mariano, “Notas para una filosofía práctica interdisciplinaria. Aportes de la confrontación de Ricoeur con Hegel”, *Revista de Filosofía*, Vol. 71 (2015): 31-51.
- DOMINGO Moratalla, Tomás. “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética”, *Veritas*, Vol. II, Núm. 17 (2007): 281-312.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- GRASSI, Martín, “La Regla de Oro, entre el amor y la justicia. Signaturas políticas y teológicas en la ética de Paul Ricoeur”, *Franciscanum*, Vol. LIX, Núm. 165 (2017): 171-194.

- HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México: FCE, 2005.
- RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, México: FCE, 1997.
- CRISTINA Gabriel, Silvia, "Razón práctica y violencia en Paul Ricoeur", *Dianoia*, Vol. LVI, Núm. 66, Mayo 2011: 59-79.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Madrid: Gredos, 2014.
- RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 1996.
- _____, *Tiempo y Narración I-III*, México: Siglo XXI, 1998.
- ZUBIRI, Xavier, *Sobre la Esencia*, Madrid: Alianza-FXZ, 1998.
- _____, *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*, Madrid: Alianza-FXZ, 1983.
- _____, *Inteligencia y Logos*, Madrid: Alianza-FXZ, 2002.
- _____, *Inteligencia y Razón*, Madrid: Alianza-FXZ, 1983.
- _____, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza-FXZ, 2006.



Recepción: 4 de agosto de 2019
Aceptación: 14 de agosto de 2019
(Sin dictamen por acuerdo del Consejo Editorial)

DE LA MEMORIA A LA REPRESENTACIÓN: EL PROBLEMA DE LA EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA EN PAUL RICOEUR

Román Alejandro Chávez Báez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen/*Abstract*

El artículo tiene por finalidad el análisis de la segunda parte del último gran libro de Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, que se refiere a la epistemología de la historia. El texto se estructura en tres partes que corresponden a las temáticas a las que hace alusión su título y Ricoeur realiza oportunamente un panorama general o “nota general de orientación” que sirve como introducción a cada una de las partes del libro. El autor orienta, pues, al lector (lo cual se agradece) y nos habla de los intereses y objetivos de su investigación, así como de la justificación del léxico o terminología empleada. La fenomenología de la memoria, la epistemología de la historia y la hermenéutica de la condición histórica son los tres asuntos fundamentales de esta obra, pero los une el asunto de la representación. Así, de modo concreto, nuestro objetivo es seguir el hilo conductor de la memoria a la representación como camino fundamental de la epistemología de la historia.

Palabras clave: memoria, representación, epistemología e historia.

From memory to representation: the problem of epistemology of history in Paul Ricoeur

The article analyses the second part of the last major work of Paul Ricoeur, *Memory, history, forgetting*, which is dedicated to the epistemology of history. The text is struc-

tured in three parts that correspond to the three subject-matters announced in the title, with Ricoeur providing a general panorama or “general note of orientation” that serves as an introduction to each part, where the author speaks candidly to the reader about the interests and targets of his investigation, as well as of the justification of the terminology employed. While the phenomenology of memory, the epistemology of history and the hermeneutics of the historical condition are the three fundamental matters of this work, what brings them together is the matter of representation. In a concrete way, our target is to follow the conductive thread that goes from memory to representation as a fundamental path in the epistemology of history.

Keywords: memory, representation, epistemology, history.

Román Alejandro Chávez Báez

Realizó una Estancia Posdoctoral en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Doctor, maestro y licenciado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, y estudios de Licenciatura en Literatura Latinoamericana por la misma casa de estudios. Actualmente se desempeña como profesor-investigador de Tiempo Completo en la FFYL de la BUAP. Los temas de su interés y especialidad versan sobre las filosofías de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy, con énfasis en la estética. Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Sección México, y Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Finalmente, miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT Nivel 1.

*A Adriana Dowling Franco, en señal
de amor y admiración*

*La medida preventiva más acertada será la de no escribir,
sino aprendérselo de memoria. Por esta razón, nunca
jamás he escrito yo mismo acerca de estas cuestiones. No
hay ninguna obra de Platón, y jamás la habrá. Lo que
actualmente se designa con este nombre es de Sócrates, escrito
en el tiempo de su hermosa juventud.
(Platón, 1977, p. 1554).*

Entrando en materia, iniciamos con Ricoeur el análisis sobre la epistemología del conocimiento histórico que tiene como finalidad el hacer que la historia alcance su plena autonomía como ciencia humana, sólo mencionemos que esto no es un problema nuevo. Para este cometido nuestro autor plantea la necesidad de un proyecto filosófico, considerando el análisis y el establecimiento de sus límites internos, un proyecto filosófico sobre “la autonomía epistemológica de la ciencia histórica” (Ricoeur, 2003, 178), así como también el de “la autosuficiencia del saber de sí de la historia misma” (Ricoeur, 2003, 178). Un proyecto filosófico, pues, que se vista como una filosofía crítica de la historia y que contemple “la confrontación entre el objetivo de verdad de la historia y el objetivo de veracidad o, si se quiere, de fidelidad de la memoria” (Ricoeur, 2003, 178). Es pues una problemática (la relación entre historia y memoria) que la reflexión filosófica tiene que contemplar y asumir. Problemática o cuestión que se relaciona directamente con la escritura. A propósito de la relación memoria-historia, dice Ricoeur: “En todo caso, la autonomía del conocimiento histórico respecto al fenómeno mnemónico sigue siendo la presuposición principal de una epistemología coherente de la historia en cuanto disciplina científica y literaria” (Ricoeur, 2003, 178).

Para la realización un tanto sistemática y metódicamente organizada de esta epistemología del conocimiento histórico y teniendo en mente el proyecto filosófico antes mencionado que servirá para realizar dicha epistemología, Ricoeur menciona una concepción tripartita que será el modo en que esta *segunda parte* del libro será organizada y dividida. Corresponden a tres “fases operativas” (Ricoeur, 2003, 337) que funcionan como tres segmentos historiadores o segmentos de la operación historiográfica. Son momentos, estadios o etapas metódicamente relacionados en una sucesión lineal, que siguieren la idea de progresión. La primera es la fase documental, la segunda es la fase explicativa/comprendensiva y la tercera es la fase representativa o escrituraria. No nos detendremos a abordar aquí el cometido de cada una (asunto que Ricoeur plantea en forma sencilla), puesto que a lo largo de la lectura de esta *segunda parte* del libro se irá abordando.

Esta “nota general de orientación” (Ricoeur, 2003, 180) no puede terminar sin que Ricoeur aborde una problemática fundamental, nos referimos al término o concepto de historiografía que entiende su uso “para designar la operación misma en que consiste el conocimiento histórico captado en la acción, al natural” (Ricoeur, 2003, 180). Es de notar que la composición misma de la palabra sugiere la escritura de la historia. Y es que la historia, como dice nuestro autor, es escritura. Es importante, pues, la relación entre historia y escritura que tiene como su centro o eje primordial al lenguaje mismo. El hecho de la escritura es también un alejarse de la memoria viva. Y es, pues, un problema difícil para la epistemología del conocimiento histórico la relación entre historia y memoria que el proyecto filosófico de la crítica de la historia tiene, por lo menos, que “articular y argumentar” (Ricoeur, 2003, 181). Se trata de lo no-dicho (un dejar en suspenso, una *epojé*) de la empresa historiadora que siempre se da por dado, como algo implícito.

Par explicar este “dejar en reserva” (Ricoeur, 2003, 181) de lo no-dicho, Ricoeur recurre al mito platónico del *Fedro* sobre la invención de la escritura, en donde encuentra una plena justificación de por qué partir

de Platón y con ello marcar la diferencia entre comienzo y origen al señalar la aporía del nacimiento de la historia-escritura. Dice Ricoeur: “el comienzo es histórico; el origen, mítico” (Ricoeur, 2003, 183). Por otro lado, la escritura, en un primer momento, en el ya señalado sentido platónico, es un don, un arte que funciona como antídoto de la memoria, don que “proporcionará a los egipcios más saber, más creencia y más memoria” (Ricoeur, 2003, 186).

En forma de *Preludio*, Ricoeur centra su atención en el análisis del *Fedro*. Y es que, como ya hemos señalado, en este diálogo Platón habla del nacimiento mítico de la escritura de la historia. Es de advertir que el mito del origen de la escritura puede ser equivalente al mito del origen de la historia y en esto se pone en juego la memoria misma. Y es que la escritura, como hemos mencionado anteriormente, en términos platónicos, se opone a la memoria. Así pues, la escritura de la historia, ¿es remedio o veneno? Esa es la ambigüedad del término *pharmakon* usado por Platón y esa es la ambigüedad misma de la historia y su escritura. La escritura de la historia presenta un dilema, por un lado puede registrar los hechos para recordarlos, pero por el otro, “producirá el olvido en el alma” (Ricoeur, 2003, 186) puesto que permitirá dejar de ejercer la memoria. Un remedio, entonces, no para la memoria, pero sí para la rememoración o “memoria por defecto” (Ricoeur, 2003, 186).

Y es que, como plantea Ricoeur siguiendo el mito, lo escrito es imagen de lo que en la memoria está vivo, de lo que está “escrito” en la memoria. En este sentido hay una hermandad o parentesco de los dos discursos (el de la escritura propiamente dicho, y el de la memoria). Sin embargo, parece que la inclinación de Platón es por la memoria que aparece ligada íntimamente con la vida misma, esto es, con el alma. Para sostener esto, será suficiente recordar la metáfora de la siembra. “Para la verdadera memoria, la inscripción es siembra, sus palabras verdaderas son ‘simientes’ (*spermata*)” (Ricoeur, 2003, 188). Es la diferencia de la memoria viva y la escritura muerta la diferencia entre la vida y la muerte o también: “En el *Fedro* la verdadera sabiduría y la apariencia de la

sabiduría es una de las primeras versiones de la oposición del lenguaje hablado y el escrito” (Wenger, 2016, 17).

Ricoeur plantea que el análisis del *Fedro* permite la posibilidad no sólo epistemológica, sino también política, ética y hasta estética. Pero sea como sea, el mito no es concluyente, no tenemos la plena certeza de si el remedio es un bien o un veneno, de si el *pharmakon* es remedio o veneno o ambos a la vez. Y hasta ahora, esta indecisión y sospecha vale también para la historia misma.

El caso de la historia se asume, desde la postura de Paul Ricoeur, como una situación límite donde la historia escrita, esto es una narrativa escrita, puede ser comprendida como *pharmakon*, en toda la amplitud de la palabra, pues ésta “[...] como sabemos, significa tanto remedio como veneno, y así, nos preguntamos en general, siguiendo el camino trazado por Ricoeur: ¿es la escritura de la historia remedio o veneno para la historia?” (Beraldi, 2012, 70). El panorama en el cual se desenvuelve el interés de Ricoeur por la historia escrita es un tanto desolador para la historia como rama de conocimiento de la humanidad; por un lado, la escuela de los *Annales* considera al relato como una fuente, por decir lo menos, poco confiable debido a la arbitraria selección y narración de acontecimientos puntuales y eventos de índole cultural. Sencillamente, desde esta perspectiva, el relato es una forma inferior de hacer historia, mientras que la objetividad que el acontecimiento brinda permite cubrir el umbral necesario para hacer de la historia una ciencia. Por el otro lado, la escuela narrativista considera que el relato se encuentra a la par de la exigencia que las ciencias duras imponen sobre sus objetos de estudio. Los partidarios de esta corriente afirman que el relato es capaz de *sustituir* la explicación causal. De tal forma que estas dos posturas se instauran en un espectro completamente opuesto, sin que ninguna de ellas pueda establecer un punto inmóvil sobre la otra. El estancamiento en el cual se encuentra la historia únicamente puede ser entendido a tras luz del papel que la narración escrita tiene en la labor histórica. Ricoeur da cuenta de esto y de las limitaciones que ciñen el desenvolvimiento de estas dos otras posturas. La escuela de los *Annales* no

puede comprender el valor que la narración escrita tiene para la historia, dado que esta postura posee “[...] sus propias limitaciones: por la pobreza conceptual que los antinarrativistas tienen de las nociones de ‘acontecimiento’ y de ‘relato’” (Beraldi, 2012, 84). Mientras que la otra exagera, hasta límites insospechados, el valor de la narración escrita, causando, de tal modo, la difuminación entre los contornos de la ficción y la historia.

La respuesta de Ricoeur consiste en mostrar que la narración escrita puede ser, efectivamente, entendida en ambos casos sin que esto resulte en un oxímoron. “Ricoeur ve que la narración es veneno para la historia si no la saca del callejón sin salida al que la llevan los estructuralistas y postestructuralistas, y la forma de remediarla es mediante una categoría, como la de representancia, que incorpora las tres fases historiográficas” (Beraldi, 2012, 82). La respuesta que ofrece el filósofo francés incluye la narratividad, pero no de forma exclusiva; se incluyen todas las posibles críticas que se le puedan realizar desde una perspectiva antinarrativista, puesto que “Al articular narración con explicación, ni la narración es un sustituto de la explicación, ni es un obstáculo” (Beraldi, 2012, 87). De tal modo, la narración riquieriana evade una equiparación con la ficción. El texto, como designa a este descubrimiento Ricoeur, será el *pharmakon* de la historia; la restituirá si es aplicado de forma correcta y la envenenará si se le toma únicamente como narratividad exclusiva. Dicha concepción implica de forma inequívoca una dupla entre aquello narrado y aquello que es mostrado con objetividad. El hacer uso de la noción de *pharmakon* implica ya un cambio en el seno del problema de la narración. “El desplazamiento que propone Ricoeur de la narración hacia la representación-representancia le permite incluir dentro del debate la cuestión de la referencia en historia que quedaba clausurada para las versiones estructuralistas, evitando de esta manera el presunto idealismo del narrativismo” (Beraldi, 2012, 96). Mediante esta concepción se permite entender tanto a la perspectiva narrativa, que en sí misma es una representación, y a toda representación que carezca de elementos narrativos. La representación abre un espectro mucho mayor para el

quehacer histórico dado que éste, a diferencia de la estructura narrativa, remite “[...] a lo representado, a diferencia de la narración que se clausura a sí misma” (Beraldi, 2012, 92). Se trata de una nueva concepción que a pesar de tener sus cuestiones se posiciona como la “menos mala” para el estudio de la historia.

Así, y otra vez, debemos considerar que desde los primeros albores del pensamiento griego la escritura ha sido “[...] considerada como una técnica, como uno de los primeros procesos técnicos, quizás hasta el objeto técnico, el ejemplo de la técnica por excelencia” (Vidarte, 1999, 361). Reflexionar acerca de la escritura es reflexionar sobre la quintaesencia de la técnica. El papel que tiene la técnica ante el hombre siempre ha sido uno que se ha caracterizado por ser ambiguo:

La técnica siempre presenta a la filosofía el mismo problema: ¿qué hacer con ella? Se configura así un modelo de relación filosofía-técnica muy peculiar, donde la filosofía es previa a la técnica no sólo en el tiempo [...] sino por una primacía en la que la técnica queda jerárquicamente subordinada al pensamiento que, en último extremo, deberá ser el que decida de la suerte del objeto técnico. (Vidarte, 1999, 361).

El valor que la técnica presenta siempre se encuentra relegado al uso que el hombre le pueda otorgar en su existir diario. La ambigüedad de su relación con el hombre es clara: no posee un valor claramente asignado; así como puede ser perjudicial, también puede ser beneficiosa. La técnica muestra su naturaleza como *phármakon*. Vidarte comenta a este respecto que “Esta palabra coaliga en sí dos significados irreconciliables, a saber: a) remedio que trasluce la racionalidad transparente de la ciencia y de la técnica [...]; b) veneno que actúa con una fuerza oculta, mágica, irracional, incalculable, secreta y de efectos perjudiciales” (Vidarte, 1999, 364).

El *quid* de la cuestión se torna transparente. Si *phármakon* puede ser entendido a la par de estas dos opuestas definiciones, entonces se muestra de forma clara que tanto este concepto, así como el de la técnica, es ajeno al hombre, es exterior a él:

La técnica como *phármakon* o *phármakos*, sin embargo, representa la disolución misma de fronteras y por ello no es excluible sin más de la filosofía por la filosofía, ésa es su radical alteridad: no ser un afuera absoluto oponible a un interior puro, sino representar una lógica distinta, la de la contaminación y el *phármakon* o el suplemento que, pese a todo, seguirán insistiendo, provocando malestar, paseándose impunemente entre el adentro y el afuera, no estando ni adentro ni afuera, estando adentro y afuera (Vidarte, 1999, 367).

El caso de la escritura sirve para mostrar la senda que ha de seguir la reflexión en torno a la técnica; es imposible intentar soslayar a la técnica de la vida diaria, puesto que una vez que se hace presente todo lo transforma de forma irremediable. Al ser también considerado como suplemento, ya no se habla únicamente de una relación que altera de forma definitiva, sino que también se entretiene la posibilidad de suplantación de aquello que era lo propio. “Con el instrumento técnico de la escritura se pone en reserva, se guarda, para que no se pierda, un contenido unívoco –la voz del rey– y la autoridad de su interpretación y custodia” (Vidarte, 1999, 369). La reflexión sobre la técnica debe abocarse a indagar “[...] si es posible pensar desde la filosofía el otro de la técnica, la máquina, la repetición, un funcionamiento sin sentido, sin finalidad, sin rendimiento ni trabajo, no reapropiable, en pura pérdida” (Vidarte, 1999, 370).

El espacio habitado y el tiempo histórico

Emprendemos la fase documental de la operación historiográfica que se pone en marcha “desde la declaración de los testigos oculares a la constitución de los archivos” (Ricoeur, 2003, 179). De este modo se establece el programa epistemológico dando inicio al establecimiento de la prueba documental que corresponde al primer elemento historiador, al primer nivel del programa, nivel que a distancia puede distinguir solamente la epistemología de la historia. Como dice Ricoeur: “El *terminus a quo* es aún la memoria considerada en su estadio declarativo. El *terminus ad*

quem tiene como nombre la prueba documental” (Ricoeur, 2003, 191). Son, pues, dos extremos que, entre ambos, hay que recorrer un camino, un análisis. Esto implica la separación de la historia de la memoria en el plano espacio-temporal. Al estilo de la *Estética trascendental* kantiana, Ricoeur no buscará ya las formas *a priori* de la sensibilidad, sino las formas *a priori* de la experiencia de la operación historiográfica. En este sentido Ricoeur se pregunta: “¿qué sucede con el tiempo histórico y el espacio geográfico, teniendo en cuenta su articulación indisociable?” (Ricoeur, 2003, 191). A esta pregunta responden las dos primeras secciones del presente capítulo, *El espacio habitado* y *El tiempo histórico*, que a continuación pasamos a analizar.

Ricoeur, retomando el mito del *Fedro*, reflexiona y tematiza el término de inscripción (fijación de la oralidad en materia) que es más amplio que el término de escritura. Inscripción hace referencia o sugiere la noción de “marcas exteriores” (Ricoeur, 2003, 193), huellas que son como prótesis de la memoria. En este sentido, nuestro filósofo considera las condiciones formales de la inscripción, condiciones formales que tienen que ver con mutaciones o cambios que afectan la espacialidad y la temporalidad de la memoria viva, sea ésta pública o privada. Estas mutaciones son como la condición formal de la archivación misma.

Como ya hemos mencionado, el problema lo aborda Ricoeur teniendo en cuenta la *Estética trascendental* kantiana. Espacio y tiempo se modifican o mutan al pasar de la memoria a la historiografía. Hablamos de espacio como aquello en el que se mueven los protagonistas de un relato y tiempo como aquello en lo que ocurren ciertos acontecimientos narrados de una historia. Hay continuidad y discontinuidad, hay mutación de las dos formas *a priori* o, en términos kantianos, intuiciones puras. Ricoeur establece una dialéctica del espacio vivido, del espacio geométrico y del espacio habitado a la que corresponderá, respectivamente, una dialéctica del tiempo vivido, tiempo cósmico y tiempo histórico. El espacio vivido tiene que ver con el aquí y el ahí de la percepción y la acción correspondiente a ese aquí y ahí es la acción del tiempo vivido.

Tiempo y espacio vividos están juntos en un “sistema de lugares y de fechas” (Ricoeur, 2003, 193) que corresponden, más o menos, a la geografía y a la historiografía, respectivamente. Entre el espacio vivido y la memoria viva se entreteteje una proximidad. El espacio corporal se vincula al entorno, lo habitable. Y es que mi lugar está donde está mi cuerpo. Lugar, pues, tiene que ver con emplazamiento y desplazamiento como experiencias vivas del cuerpo propio, eso que Husserl llamaba *Leib*.

Pero hay más, entre el espacio vivido del cuerpo propio se intercala el espacio habitado y el geométrico. El habitar es ese “vivir-en” (Ricoeur, 2003, 195) y este espacio habitado se sitúa entre el espacio vivido y el espacio geométrico. Habitar es construir, de ahí las reflexiones de Ricoeur en torno a la arquitectura, pero tomemos en cuenta que construir sólo es posible geoméricamente. Construcción es en el fondo inscripción y del lado del tiempo tendríamos el relato como duración. Ya sabemos que la construcción es material. Todo esto sucede urbanísticamente, pues como dice Ricoeur: “Como mejor se percibe el trabajo del tiempo en el espacio es en el plano urbanístico” (Ricoeur, 2003, 196). Arquitectura y geografía están íntimamente relacionadas. Más allá de esto, siguiendo el análisis del espacio y el tiempo, diremos que la localización es un concepto espacial así como la datación un concepto temporal. Esto lo toma en cuenta el mismo Ricoeur.

Es de suma importancia, por otro lado, los análisis que Ricoeur hace de las distintas tematizaciones que se han hecho en la filosofía acerca del tiempo. Sobresaliendo Aristóteles, San Agustín, Kant, Husserl y Bergson que no nos detendremos a analizar.

Es importante señalar también que, a propósito del tiempo del calendario como modalidad temporal de la inscripción, dice Ricoeur que no se reduce al tiempo vivido de la fenomenología. Más bien tiene sentido esta reflexión para abordar la temática referente a la cronometría (ciclos cortos o largos de tiempo), la cronología (ordena los acontecimientos en función de fechas y nombres) y la cronosofía (especulación sobre el tiempo, sea considerado como lineal o cíclico).

Ciertamente la cronosofía es un asunto más interesante, pues está en estrecha relación con el tiempo histórico. Son las grandes periodizaciones de la historia misma a un nivel más cultural, no es sólo una databilidad (edades, siglos, períodos, estadios, épocas). Recordemos a este propósito el modo que la conciencia se configura de figura en figura hasta el saber absoluto en Hegel o el mismo relato del *Génesis* (la creación, el pecado, la redención, el juicio final). Son las mismas ordenaciones del tiempo histórico lo que está en juego, pues es difícil concebir la historia misma sin periodizaciones. Ricoeur realiza, pues, un excelente *excursus* del tiempo histórico.

El testimonio y el archivo

Se da el paso de la forma (condiciones formales) al contenido (cosas pasadas), del espacio y tiempo históricos a las cosas propiamente dichas del pasado, de las condiciones de posibilidad a la efectuación de la operación historiográfica. Es el paso que surge de la exteriorización de la memoria en el testimonio. Para esto es importante resaltar el papel que juega el testigo en su testimonio y de su inscripción; con el testimonio se da el paso de la oralidad a la escritura y, con ello, el nacimiento del archivo. Pero, entrados en el testimonio, deberemos hacer su análisis crítico y confrontarlo con otros para, de este modo, revisar la prueba documental. Debemos, pues, verificar que el testimonio sea fiable y asegurarnos de que algo ocurrió y ocurrió así. Así, dice Ricoeur: “Con el testimonio se abre un proceso epistemológico que parte de la memoria declarada, pasa por el archivo y los documentos, y termina en la prueba documental” (Ricoeur, 2003, 196).

Ricoeur plantea el interés y, con ello, la importancia del intento de un análisis esencial, un análisis del testimonio como tal y esto respecto de sus múltiples usos. Sobre todo en su uso judicial (declaración ante un tribunal) y su uso histórico (la archivación), pero es en la práctica cotidiana (conver-

sación ordinaria) donde mejor se visualiza la operación del testimonio, su núcleo. Ricoeur se pregunta “¿hasta qué punto es fiable el testimonio?” (Ricoeur, 2003, 211), y menciona enseguida: “Esta pregunta sitúa frente a frente la confianza y la sospecha” (Ricoeur, 2003, 211). Y es evidente, pues en la práctica o actividad de testimoniar surgen dudas a propósito de la veracidad del testimonio mismo y para esto existen pruebas, del lado judicial la sentencia y del lado histórico la prueba documental. Además, esta actividad de testimoniar guarda una relación con el acto de prometer, aunque sea una relación, por lo demás, oculta.

Ricoeur se lanza enseguida a enumerar seis componentes esenciales de la operación del testimonio. El primer componente está dado al hacer la distinción de dos vertientes articuladas entre sí, por un lado, el acontecimiento relatado, esto es, la descripción de la escena ocurrida y por otro la certificación de éste. Esto es importante, pues es necesaria la distinción entre realidad y ficción. El segundo componente tiene que ver con la especificidad del testimonio, pues la realidad descrita debe acoplarse con el testimonio. La fórmula tipo del testimonio “yo estaba allí” (Ricoeur, 2003, 202) es importante en este punto. El tercer componente es la estructura dialogal del testimonio e implica la acreditación del testimonio mismo. Ya no se trata sólo de un “Yo estaba allí”, sino que se agrega “Creedme” (Ricoeur, 2003, 371). El cuarto componente implica que la sospecha abre la posibilidad de la controversia. El quinto componente incorpora la disponibilidad del testigo a reiterar su atestiguación (hay que mantener el testimonio el mayor tiempo posible, pues sólo así se puede ser más confiable). El sexto y último componente implica ya una seguridad del testimonio y la posibilidad de un vínculo social, entonces el testimonio posibilita lo institucional.

El testimonio es, pues, oral, en el mejor de los casos, y el archivo implica escritura. Testimonio y archivo posibilitan la operación historiográfica y esto es por la misma archivación o configuraciones testimoniales. El archivo es un lugar social, algo espacial que permite husmear los documentos y construir textos. Y es que además hay que analizar el

acto de archivación. Análisis implica separar pero es necesario también reunir y coleccionar. Esto es la archivística y es indispensable para la operación histórica. Pero no cabe duda de que el testimonio constituye el núcleo central para la archivación. Lo esencial de los archivos consiste en textos que son testimonios dejados para el historiador, pero lo que importa en la historia es los hombres en el tiempo.

Ricoeur pasa a revisar el análisis respecto a la crítica del testimonio, un recorrido ejemplar, elaborado por Marc Bloch. En primer lugar Bloch hace un análisis de la observación histórica y en ella nos descubre una serie de conceptos como el de conocimiento por huellas, testimonios escritos y no escritos, testimonios voluntarios e involuntarios. Sólo mencionemos que la mayoría de los archivos son basados en testimonios involuntarios. Sea como sea, lo importante es que hay una serie de documentos tan dispares que llenan un archivo. La segunda parte del análisis de Bloch tiene que ver con el examen de la historia con los testimonios, una crítica. La crítica hace posible la historia como ciencia. Las huellas, ya sean vestigios o testimonios, dieron lugar a la crítica histórica.

Por otro lado, Ricoeur analiza el paradigma indiciario de Carlo Ginzburg. El indicio es localizable, descifrable; el testimonio, por su parte, es presentado y criticable. Esto nos muestra que entre testimonio e indicio hay una complementariedad que tiene su importancia para la prueba documental, para la misma epistemología de la operación historiográfica. Complementariedad entre ambos autores, pues ambos (Bloch y Ginzburg) son importantes para los análisis de Ricoeur.

La memoria archivada

El historiador de los archivos es su propio destinatario en tanto que los archivos mismos (huellas) fueron conservados institucionalmente para ser consultados por el historiador que está habilitado para ello y se le permite el acceso. Esta es la fase de la prueba documental que está destinada a

designar la verdad histórica, pero forma parte, como una etapa más, de la operación historiográfica. La prueba del documento se desarrolla entre la fase documental y la fase explicativa y comprensiva y, por supuesto, con la fase escrituraria o literaria de la representación histórica. Y entre las fases encuentra su articulación. No cabe duda de que el historiador accede a los documentos archivados lleno de preguntas. De ahí que el cuestionario sea lo primero para abordarse en la prueba documental. En contra de los positivistas, Marc Bloch es uno de los primeros que trata de estos asuntos, pues a los positivistas los considera como ingenuos epistemológicamente. Antonine Prost declara: “no hay observación sin hipótesis, ni hecho sin preguntas” (Ricoeur, 2003, 233-234). Los documentos hablan si se les exige que hablen, si se les exige que comprueben la verdad de las hipótesis, dice este autor que la pregunta es la que “construye el objeto histórico procediendo a un recorte original en el universo ilimitado de los hechos y de los documentos posibles” (Ricoeur, 2003, 234), en este sentido la pregunta del historiador no es una pregunta desnuda. Desde esta perspectiva, “huella, documento, pregunta forman así el trípode básico del conocimiento histórico” (Ricoeur, 2003, 234). La pregunta es la ocasión de echar un vistazo al documento como testimonio. Desde las preguntas, el documento se aleja del testimonio. El documento es buscado y encontrado por el historiador, es constituido momento mediante el preguntar mismo del historiador. Desde esta perspectiva afirma Ricoeur: “Para un historiador todo puede devenir documento” (Ricoeur, 2003, 234). Así, todo lo que pueda ser interrogado con el afán de encontrar información sobre el pasado se convierte en documento. Documento no es sinónimo de testimonio, puesto que hay documentos que no son testimonios. Pensemos en los testimonios orales, pues éstos sólo se constituyen en documento una vez que son registrados, una vez que dejan la oralidad para insertarse en el plano de la escritura y, bajo esta perspectiva, pierden su lugar como testimonio y se convierten en documento. En este sentido “la memoria está archivada, documentada” (Ricoeur, 2003, 235).

¿Qué es lo que se prueba así en el documento? Un hecho o hechos que pueden ser denunciados en proposiciones. Pero con esto hay confusión entre los hechos probados y los acontecimientos sobrevenidos. “Una epistemología vigilante pone en guardia aquí contra la ilusión de creer que lo que se llama hecho coincide con lo que sucedió realmente, incluso con la memoria viva que de él tienen los testigos oculares, como si los hechos durmiesen en los documentos hasta que los historiadores los extrajesen de ellos” (Ricoeur, 2003, 235). La ilusión es aparente, pues no se trata de disolver el hecho histórico en la narración misma que se cuenta (ficción), sino que el asunto está en la confusión entre el hecho histórico y el acontecimiento real rememorado. Dice Ricoeur: “El hecho no es el acontecimiento, devuelto a su vez a la vida de la conciencia testigo, sino el contenido de un enunciado que intenta representarlo. En este sentido, habría que escribir siempre: el hecho de que esto o aquello aconteció” (Ricoeur, 2003, 235). Desde esta perspectiva del hecho se va construyendo en el procedimiento mismo que los separa de los documentos de los que son su fundamento. Hay reciprocidad entre la construcción y la fundamentación del hecho y esto expresa el estatuto epistemológico del hecho histórico. El carácter preposicional director es el que rige la verdad o no verdad del hecho histórico.

La acepción de un hecho histórico marca la distancia entre lo dicho y el objetivo referencial. La historia es el mundo de los hombres del pasado tal como fueron, tal como se dice que fueron. Se mantiene indeterminado, por el momento, la relación entre hecho y acontecimiento. Sin embargo, para Ricoeur, el acontecimiento es privilegiado.

El punto de partida es el testimonio y la prueba documental es el punto de llegada de este capítulo.

La promoción de la historia de las mentalidades

Ricoeur ha indagado en literatura que trata sobre la explicación de la historia en lo que concierne a la historia cultural, la historia de las

mentalidades y a la historia de las representaciones. El término adoptado por nuestro autor es el de representación, puesto que la noción de mentalidad es “vulnerable a la crítica debido a su falta de claridad y de distinción o, siendo indulgente, de su sobredeterminación” (Ricoeur, 2003, 248). Sin embargo, esta noción se ha impuesto a la mayoría de los historiadores por las razones que analizaremos enseguida. Hay una promoción de objetos, objeto pertinente, objeto de referencia próxima. Dicha promoción se realiza en la redistribución de valores que afectan el aspecto económico, social y político. Sin embargo hablar de este tipo de objetos se realiza en el desplazamiento ya en el plano de los métodos y de los modos de explicación. Estas reflexiones están dadas a partir de que Ricoeur se pone los zapatos de historiador, pero tomando distancia respecto al trabajo del historiador, nuestro autor desea “verificar la tesis según la cual la historia, como una de las ciencias de lo social, no quebranta su disciplina de distanciamiento respecto a la experiencia viva, la de la memoria colectiva, aunque declare que se aleja de lo que se llama, la mayoría de las veces sin razón, positivismo o, más equitativamente, historia historizante para caracterizar la época de Seignobos y Sanglois de principios del siglo” (Ricoeur, 2003, 248). Bajo esta perspectiva la historia, podría pensarse, se acerca a la fenomenología de la acción (“la del hombre actuante y sufriente” {Ricoeur, 2003, 249}). Sin embargo, la historia de las representaciones o de las mentalidades permanecen del otro lado de la epistemología que lo separa de la fenomenología y su asunto, la memoria. Los historiadores de la historia de las representaciones se emparentan con la historia del poder (“poder hacer, poder narrar, poder imputarse el origen de sus propias acciones” {Ricoeur, 2003, 249}). Además, hay un diálogo de la historia de las representaciones con la hermenéutica en el umbral del conocimiento histórico.

El interés de Ricoeur por la historia de las mentalidades y de las representaciones es muy fuerte y ese vigor se deja sentir en esta investigación. Hay que anotar, como nos lo hace saber nuestro autor, que la palabra representación es utilizada en varios contextos. En primer lugar hace refe-

rencia el enigma de la memoria en relación con el problema del icono con los griegos. Esta noción, en segundo lugar, aparece en el marco de la teoría de la historia en el sentido que se manifiestan la tercera fase de la operación historiográfica y quienes llevan al trabajo del historiador empezando la cadena por los archivos hasta la publicación del texto de historia listo para leerse. Bajo esta perspectiva escribir la historia tiene que ver con una escritura literaria y, si esto es así, ¿qué pasa con la pretensión de verdad de la historia? Y si la historia es escritura literaria, ¿cómo se distingue de la ficción? La historia es una representación del pasado y la ficción no y no es de principio, en intención. “Se trata, pues, de saber si la representación histórica que el pasado ha resuelto, o simplemente transpuesto, las aporías vinculadas a su representación mnemónica” (Ricoeur, 2003, 250-251). El concepto de representación tiene que ver, pues, con la representación mnemónica y la representación literaria.

Bajo esta perspectiva, Ricoeur examina la primera generación de escuela de los *Anales* (Lucien Febvre y Marc Bloch) en el sentido de que esta noción de mentalidad adquiere una importancia similar a la de Ernest Labrousse y Fernand Braudel. Aquí hay un desplazamiento de lo político hacia lo económico, hacia la historia económica. El concepto de mentalidad para Febvre es utilizado “para dar a una historia de casos como propios de la biografía histórica, en segundo plano de lo que él llama ‘utillaje mental’” (Ricoeur, 2003, 252). De este modo se agranda y amplía la esfera de la investigación histórica al trascender lo económico y lo político y se pasa a la historia de lo social y a la historia de las ideas (practicada por los filósofos y los historiadores de las ciencias). Pero hay que decirlo, la historia de las mentalidades es más abaricante que la historia económica y que la historia de las ideas, desde esta perspectiva. Con esta tesis, el autor llega no sólo a representar el pasado, sino se marca el problema de los límites de la representación. La historia de las mentalidades puede demostrar cómo es que puede figurarse sobre el mundo el hombre de una época dada.

Por otro lado, para Bloch la historia, en contraparte de la historia de las ideas, debe dar lugar al tratamiento histórico de los modos de sentir

y del pensar. Bajo esta perspectiva las prácticas colectivas simbólicas adquieren importancia.

A esta altura del discurso es importante preguntar “qué son las articulaciones internas de estas estructuras mentales en curso de evolución y, sobre todo, cómo es recibida o soportada la pulsión social que ejercen sobre los agentes sociales” (Ricoeur, 2003, 254). Sea como sea, debido a las fuerzas económicas y sociales de la escuela de los *Anales*, la de la primera generación pierde el humanismo que la caracterizaba.

En la segunda generación de los *Anales*, el conflicto entre larga duración y macrohistoria es de suma importancia. Bajo esta perspectiva los hechos repetibles, seriales, cuantificables tienen su utilidad para lo mental como para lo económico y lo social. Al parecer la unidad del movimiento intelectual generado a partir de los *Anales*, y ya con cincuenta años de trayectoria, se ha desmoronado. En este sentido al parecer no hay continuidad pero también es difícil seguir la discontinuidad de dicho movimiento intelectual.

Así, en la historia de las mentalidades no hay un rumbo fijo de inteligibilidad, pues hay visiones del mundo, estructuras y coyunturas. El concepto de mentalidad es la traducción de la palabra alemana *Weltanschauung* (cosmovisión).

Sin embargo, dice Ricoeur, la tendencia principal de la historia de las mentalidades, dentro del escuela de los *Anales*, debía inclinarse hacia una defensa más incierta de su derecho a la existencia desde la segunda generación [...], y más aún en la época llamada de “la nueva historia” (Ricoeur, 2003, 259).

Desde esta perspectiva se pierde la referencia y se fragmenta la historia y, además, a partir de esta dispersión de la claridad, la historia de las mentalidades se adhiere a la historia serial. La historia de las mentalidades realiza un cambio de rumbo respecto de la historia económica y social y, sobre todo, de la historia emprendida por el marxismo y, así, nos transportamos a otro lugar, el lugar de las mentalidades.

Las mentalidades funcionan automáticamente y no se trata de un pensamiento ya formado o de visiones del mundo marcadamente impregna-

das en el inconsciente colectivo. La noción de mentalidad no pertenece a esos nuevos objetos de la historia aunque sea amplio su alcance. “La razón profunda de la desaprobación infringida no se reduce a la objección de impresión semántica” (Ricoeur, 2003, 260-261).

No hay que confundirse, el concepto de mentalidad poco tiene que ver con el de la mentalidad primitiva, pues ésta hace referencia a las creencias irracionales respecto a la racionalidad científica y lógica. La noción de mentalidad funciona como un rasgo descriptivo y un principio de explicación, como plantea Ricoeur. Sin embargo, hay autores como Lloyd que creen que el concepto de mentalidad es inútil (en el plano de la descripción) y dañino (en el plano de explicación). Sea como sea, el concepto de mentalidad gira de la descripción a la explicación.

Variaciones de escalas. De la mentalidad a la representación

Se plantea la cuestión de la elección de la escala que deba adoptar el historiador. Los modelos heurísticos de la escuela de los *Anales* tienen que ver con un enfoque de la macrohistoria y todo lo que ella abarca. Sea como sea, el análisis de los historiadores de la escuela de los *Anales* descansaba en un juego de escalas. Pero también algunos historiadores italianos adoptaron este juego de escalas en el enfoque microhistórico. No se trata, en los análisis de Ricoeur, de optar por la macro o la microhistoria, sino de ir al examen de la noción misma de variaciones de escalas, pues esta noción ha contribuido de un modo original a la historia de las mentalidades o representaciones que ha puesto de manifiesto su peligro en los análisis anteriores.

Los encadenamientos de acontecimientos dependen de la escala con que se les mire. “La noción de escala está tomada de la cartografía, de la arquitectura y de la óptica” (Ricoeur, 2003, 278). A escala mayor se pierden detalles y a escala mayor se pueden observar las cosas a mayor detalle.

“Este doble rasgo –proporcionalidad de las dimensiones y heterogeneidad en la información– no puede dejar de afectar a la geografía, tan tributaria de la cartografía” (Ricoeur, 2003, 278-279). En la arquitectura y en urbanística suceden cuestiones similares, pero los planos de arquitectura o de urbanística tienen, peculiarmente, de referente un edificio, una ciudad, etcétera, y esto se pone en relación con el paisaje de la naturaleza, etcétera. La noción de escala en arquitectura y en urbanismo, así como una cartografía, conciernen al historiador, puesto que la operación historiográfica es una operación, por decirlo así, arquitectónica que se va construyendo. “El discurso histórico debe construirse en forma de obra; cada obra se inserta en un entorno ya construido; las relecturas del pasado son otras tantas reconstrucciones, al precio, a veces, de costosas demoliciones: construir, destruir, reconstruir son gestos familiares al historiador” (Ricoeur, 2003, 279). Además, la historia funciona como una lupa, microscopio o telescopio. Sin embargo, lo propio de la noción de escala en el ámbito de la historia tiene que ver con la “ausencia de conmensurabilidad de las dimensiones” (Ricoeur, 2003, 279-280). El cambio de escala afectará los encadenamientos y la configuración misma de la historia que se narre. La elección de la escala está en función de las ventajas y, a la vez, la pérdida de información con la escala tiene que ver con la idea de la jerarquía de la duración. Dice Ricoeur:

La historia de las mentalidades sufrió incontestablemente esta carencia metodológica con relación al cambio de escala, en la medida en que se suponía que las mentalidades de masa dependían de la larga duración, sin que se tomaran en cuenta las condiciones de su difusión a escalas menores (Ricoeur, 2003, 280).

La historia de las mentalidades, en tanto se extiende al ámbito de la macrohistoria, ha querido tratar el concepto de presión social en relación con la receptividad de los mensajes de los agentes sociales.

A partir del análisis de Ginzburg, autor que interesa a Ricoeur, nuestro autor intenta sacar provecho para lo que le interesa, esto es, la historia de las mentalidades. En este sentido, se ha rechazado el concepto de mentalidad. De igual modo se acerca a Giovanni Levi y a propósito dice:

Sin embargo, no habría que esperar la resurrección de la experiencia vivida de los agentes sociales, como si la historia dejase de ser historia y se acercase a la fenomenología de la memoria colectiva. El respeto de esta sutil frontera es importante para nuestro propósito que nunca desmiente la vocación implícita del corte epistemológico que separa la historia de la memoria incluso colectiva (Ricoeur, 2003, 283).

Y con ello reafirma la utilización del concepto de representación y ya no el de mentalidad. Para esto le han servido a Ricoeur los defensores de la *microstoria* italiana, frente a la escuela francesa de los *Anales*.

El camino de la concentración del campo histórico se inserta dentro de la historia de las mentalidades que, para ello, desempeña una función fundamental con la condición de asumir el título y la función de la historia de las representaciones y no ya de mentalidades. La sustitución del concepto de mentalidad por el de representación está dado por ser éste un concepto más dialéctico y mayormente articulado: “es perfectamente coherente con los usos que propondremos del concepto generalizado de variación de escalas” (Ricoeur, 2003, 287). La generalización del juego de escalas es un camino privilegiado para la dialéctica de la representación que es emparejada con el asunto de la práctica social. Lo importante de este juego de escalas tiene que ver con la elección de escala pues los efectos de las variaciones son múltiples: en el primer aspecto las variaciones se colocan en las cuestiones que afectan los grados de eficacia y de cuestión de las normas sociales. El segundo aspecto tiene que ver con lo que modula los grados de legitimación, crecerá en las esferas múltiples de pertenencia y afectará el vínculo social. El tercer y último aspecto tiene que ver con los aspectos no cuantitativos de la escala de los tiempos sociales.

El beneficio de la variación de escalas “es el de poder desplazar el énfasis a las estrategias individuales, familiares o de grupos, que cuestionan la presunción de sumisión de los actores sociales de último rango a las presiones sociales de todo tipo y principalmente a las ejercidas en el plano simbólico” (Ricoeur, 2003, 289). Esto no se separa de la elección de escala macrohistórica. Existen las duraciones y las representaciones que rigen los comportamientos y las prácticas del discurso histórico.

Con la escala de la eficacia o de la coerción se retomará el problema de la institución y, por lo tanto, el de las normas, que obedecen a las reglas de contextualidad. Sea como sea, la idea de una escala de eficacia de las representaciones puede formularse desde el punto de vista del proceso de institucionalización que oscila entre la producción de sentido y la producción de coacción.

Dice Ricoeur:

En otros contextos, se prefiere adoptar como referencia conceptual la idea de norma, en la que se hace hincapié, alternativamente, en los procesos de evaluación que señalan lo permitido y lo prohibido, unen las modalidades del sentimiento de obligación sancionado por el castigo. También la idea de norma, desplegada desde el plano moral al jurídico, se presta a una variación de la escala de eficacia, tanto en el orden de la identificación, de la calificación de conductas, como en el de los grados de coerción. Es en una escala como ésta donde se podrían colocar las maneras opuestas de aprobar o desaprobar, en los procedimientos de legitimación o de denuncia (Ricoeur, 2003, 292).

Por otra parte, existe una segunda línea en donde la variación de escalas se pone de manifiesto. Sea como sea, lo importante para la investigación que lleva a cabo Ricoeur es ser capaz de unir a la idea de grandeza la idea horizontal de la pluralización de lo social.

Se abren así dos discusiones, que son de interés específico para nuestro objetivo –que es el de la fecundidad del tema de los juegos de escalas para la historia de las representaciones–. La primera concierne al carácter finito del proceso regresivo que, de justificaciones elementales en justificaciones secundarias, conduce a una justificación última en una esfera dada (Ricoeur, 2003, 294).

Y más adelante la segunda planteada en forma de pregunta es: “¿qué discursos dan fe de la justificación última apropiada a tal ciudad? ¿En qué se reconoce la argumentación última propia de tal ciudad o de tal mundo?” (Ricoeur, 2003, 295).

La lectura posee, por sí misma, sus propias escalas que se entremezclan con las escalas de la escritura. Ahí, pues, una cadena de escrituras y de lecturas que garantiza la continuidad “entre la idea de representación

como objeto de la historia y la de la representación como instrumento de historia” (Ricoeur, 2003, 296).

Variación de escalas en el tiempo social y dialéctica de la representación

Ricoeur se propone encontrar el modo en que son posibles las aplicaciones de la variación de escalas “a los aspectos no cuantitativos del componente temporal del cambio social” (Ricoeur, 2003, 296). Sin embargo, las relaciones cuantitativas (duraciones larga, media y breve) sirven entre los intervalos mesurables (siglos, decenios y días). Este modo de cronología se ajusta al calendario y así se ha venido aplicando. En este sentido, lo medible o mesurable se pone en relación con aspectos cuantificables de los hechos registrados en una aplicación histórica de los cambios sociales. Sea como sea, lo cierto es que se “puede hablar, a este respecto, de una escala de disponibilidad de las competencias de los agentes sociales” (Ricoeur, 2003, 296). Además, la noción de variación de escalas se puede aplicar al tiempo histórico. Esta escala de duración y sus variaciones (cuestión empezada ya en los *Anales*) puede ser aplicada para la historia de las mentalidades o representaciones. De este modo el entrecruzamiento de los mundos de la acción a nivel social con la escala de los regímenes temporales puede ser entendible y aplicable para los conceptos temporales usados en la historiografía.

Por otro lado, dentro del marco de la idea de cambio social, las categorías de estabilidad, inestabilidad, continuidad y discontinuidad, entre otros binomios, desde esta perspectiva pueden ser tratadas y tematizadas. Hay que notar que para Ricoeur el cambio social es una hipercategoría que va más allá de los binomios antes enunciados. Pero se empareja al mismo nivel con “el pasado en cuanto fenómeno social” (Ricoeur, 2003, 298), esto es, con el referente de base del conocimiento histórico. Digamos que pertenecen (la hipercategoría y el referente de base) al mismo plano referencial, de ahí su emparejamiento.

La estabilidad es una categoría importante y necesaria para el propósito de Ricoeur y son características suyas la acumulación, reiteración y permanencia que sirven “a la evaluación de los grados de eficacia de las instituciones y de las normas” (Ricoeur, 2003, 298). Además, “se inscriben en la escala de los modos de temporalidad paralela a la escala de los grados de eficacia y de coacción” (Ricoeur, 2003, 298). En realidad la estabilidad es un modo del cambio social, así como la seguridad es un modo del plano político. Ambas (estabilidad y seguridad) son categorías en la escala de la temporalidad, puesto que ambas tienen que ver con el aspecto de la duración y el de la permanencia. Ya instalado en el análisis de esta escala de las temporalidades, Ricoeur cree oportuno inscribir y sentar la categoría de *habitus* (que tendrá su importancia en el “marco del tratamiento dialéctico del binomio memoria / olvido” (Ricoeur, 2003, 298), y a este respecto sólo mencionemos que hay ya una historia de los hábitos. En este contexto, nuestro autor pondrá de relieve la importancia de inscribir otra, una nueva categoría más polémica que no debería reconciliarse como una categoría no dialéctica, pero debemos tomar en cuenta que se incrusta “entre el desgarramiento y la textura del vínculo social” (Ricoeur, 2003, 299). Nos referimos a la incertidumbre. Pues, según Ricoeur, en “esta misma perspectiva se inscribe la categoría de incertidumbre que la microhistoria coloca muy alto” (Ricoeur, 2003, 299).

Por otro lado, el recorrido del concepto de lo mental dentro de la historiografía está por finalizar. Y termina con su reemplazo, pues de mentalidades pasamos a representación y esto para Ricoeur es justificable. En este sentido cambia la terminología de la historiografía en los finales del siglo xx.

En los análisis de Ricoeur a propósito de la noción de variaciones de escalas se han revisado tres aspectos fundamentales: 1. Escala de eficacia (aquí la noción de mentalidades parece unilateral). 2. Escala de los grados de legitimación (aquí la noción de mentalidades aparece indiferenciada). 3. Escala de los aspectos no cuantitativos de los tiempos sociales (la noción de mentalidades parece actuar de modo masivo). Estos tres as-

pectos abren el panorama hacia la dialéctica de la representación (que “añade una dimensión nueva a los fenómenos abordados [...] en términos de escalas de eficacia” {Ricoeur, 2003, 306}) y justifican el cambio de la noción de mentalidades hacia la noción de representación. Dice Ricoeur: “En contra, pues, de la idea unilateral, indiferenciada, y masiva de mentalidad, la idea de representación expresa la plurivalencia, la diferenciación, la temporalización múltiple de los fenómenos sociales” (Ricoeur, 2003, 301). Además, desde el ámbito político la noción de representación es favorable en grado sumo. Conjuntamente, esta noción permite abrir el camino hacia la dialéctica de la representación. Estos tres aspectos, que hemos mencionado, impulsan o motivan a la utilización del concepto mismo de representación y con ello la noción despliega “una polisemia distinta que corre el riesgo de poner en peligro su pertenencia semántica” (Ricoeur, 2003, 302), en tanto pueda significar demasiado, en tanto esté sobrecargada de significado o caracterizada (una “hemorragia de sentido” {Ricoeur, 2003, 303}) y que incluso se asemeje a la noción de visión del mundo (que se asemeja a la idea de mentalidad ya desplazada). Esto ya sea en una función taxonómica (que contendría el inventario de las prácticas sociales y su vínculo con el espacio social) o en una función reguladora (como medida de estimación de los esquemas y de los valores que se comparten socialmente). He aquí el verdadero peligro de la noción de representación. Y sin embargo Ricoeur, a sabiendas de la dificultad, cree oportuno no sólo el uso del término, sino incluso cree necesario el relacionarlo, “en cuanto objeto del discurso historiador” (Ricoeur, 2003, 303) con otros dos usos del mismo concepto. Este empleo de la noción tiene que ver, sobre todo, con la fase final de la operación historiográfica (la escritura de la historia y al acceso de la explicación/comprensión a la letra). En esta fase el uso de la noción de representación está justificado por el hecho de que el discurso historiador tiene pretensión de validez, “de representar *de verdad* el pasado” (Ricoeur, 2003, 303). Los dos usos indicados anteriormente en esta fase final apuntan, por un lado, a la representación-objeto (como herencia de la noción de mentalidad) y

la representación-operación (ya en la fase de la operación historiográfica). He aquí los dos usos, pero debemos considerar además que entre ambos existe una relación mimética, pues la representación-operación tiene que ver con el momento del hacer la historia y la representación-objeto como el momento del hacer historia. No sólo se manifiestan sus usos, sino que he aquí, también, la ambigüedad del concepto de representación. Pues la representación tiende a caer y a entenderse solamente como la expresión literaria de la operación historiográfica.

Sin embargo, los historiadores no ven necesaria la relación de los empleos de la noción de representación, antes aludida, con el acto de hacer memoria, este acto tiene la pretensión de representar con fidelidad el pasado. En este sentido, hay, pues, una ambición de fidelidad de la memoria así como una ambición de verdad de la historia. A ojos de Ricoeur esto último es como una llave hermenéutica que permite abrir, desvelar o desocultar la comprensión de la representación-objeto y penetrar, a su vez, en la representación-operación.

Este sentido de la llave hermenéutica no es algo novedoso a los historiadores, y no lo es en el sentido de no salirse, obviamente, del marco de la historia de las representaciones. Sin embargo, para los historiadores, al menos para algunos, lo importante “es actualizar los recursos de reflexividad de los agentes sociales en sus intentos por comprenderse a sí mismos y al mundo” (Ricoeur, 2003, 305). La aplicación de este asunto a la idea de representación no desborda la conceptualización en la operación historiográfica, en el trabajo de los historiadores.

La noción de representación posee una estructura bipolar, como ya hemos visto, y esta estructura la comparte también Roger Chartier; para éste la representación, por un lado, evoca la cosa ausente al sustituirla por otra, que es ya su representante aunque sea por defecto (el difunto en Ginzburg). Por otro lado, la cosa mostrada o a la vista tiende a ocultar o a sustituir; esto semeja a un auténtico reemplazo de la cosa ausente (la efigie en Ginzburg). Por otro lado, para Louis Marin la representación “se encuentra sometida a un trabajo de discriminación, de diferencia-

ción, ayudado por el esfuerzo de identificación aplicado a las condiciones de inteligibilidad capaz de conjurar los errores, la mala comprensión” (Ricoeur, 2003, 306).

Sea como sea, lo que pretende el historiador es representarse el pasado “de la misma manera que los agentes sociales se representan el vínculo social” (Ricoeur, 2003, 308-309). En fin, Ricoeur interrumpe su discurso con una perplejidad elaborada en una pregunta y es la siguiente: “¿puede la historia de las representaciones alcanzar por sí misma un grado aceptable de inteligibilidad sin anticiparse abiertamente al estudio de la representación en cuanto fase de la operación historiográfica?” (Ricoeur, 2003, 309).

Ricoeur emprende la tercera fase de la operación historiográfica, como es ya costumbre, con una nota de orientación muy oportuna que nos introduce y nos da una panorámica amplia de lo que será este capítulo. Analicemos y revisemos lo que nos dice al respecto en forma más o menos detallada. El autor orienta, pues, al lector con la mencionada nota y es asunto que se agradece. Además nos habla de los intereses y objetivos de su investigación, así como de la justificación del léxico o terminología empleada. El asunto fundamental o primordial a este respecto es justificar el por qué usar el concepto de representación en vez del de interpretación. De alguna manera existe una semejanza entre ambos conceptos, pero sea lo que fuere, para nuestro autor no hay duda alguna de que la representación del pasado consiste en una interpretación de los hechos. Esto es entendible, pues no hay representación sin una interpretación. Pero bajo estos términos no se hace justicia a la noción de interpretación, pues ésta no solamente tiene que ver con el “nivel representativo de la operación historiográfica” (Ricoeur, 2003, 312) sino, sobre todo y esto es lo radical, se empareja al mismo nivel y a la misma amplitud de la “aplicación que el [concepto] de verdad” (Ricoeur, 2003, 312), pues tiene que ver con la pretensión veritativa de la historia. Entonces el sentido cambia radicalmente y, por lo tanto, resulta inconveniente su uso. De esta manera el uso del término de representación desde esta perspectiva, pues, se justifica, ya que “marca la continuidad de la misma problemática de la fase explicativa a la

fase escrituraria o literaria” (Ricoeur, 2003, 312) (en el capítulo anterior, recordemos, se habló de representación-objeto y de representación-operación, entonces no es ya un concepto nuevo). La justificación del empleo del concepto de representación no está solamente en el vínculo de las dos fases mencionadas, sino sobre todo “en el plano de las relaciones entre la historia y la memoria” (Ricoeur, 2003, 313). La memoria ha de entenderse en términos de representación. Por otra parte, la representación literaria debe entenderse “como representancia” (Ricoeur, 2003, 313).

El capítulo se ordenará en cuatro secciones. La primera: *Representación y narración* (en donde se consideran las formas narrativas de la representación). La segunda: *Representación y retórica* (tratará del aspecto retórico y estilístico, pero ya en la construcción y configuración del relato). La tercera: *La representación historiadora y los prestigios de la imagen* (versa sobre las relaciones del discurso histórico con la ficción). La cuarta: *La representancia* (es un “discernir la capacidad del discurso histórico para representar el pasado). De este modo, tenemos el panorama general del presente capítulo que aún falta por explorar en su totalidad.

Así, como ya nuestro autor lo ha repetido en varias ocasiones, la historia (desde los archivos hasta los textos) es escritura. De la primera a la tercera fase de la operación historiográfica la escritura ha jugado un papel fundamental.

“Hacer la historia” es “hacer historia” (Ricoeur, 2003, 397) de alguna manea esta es una tesis central del texto. El libro de historia (“la coronación del hacer historia” {Ricoeur, 2003, 311}) “se hace documento abierto a las sucesivas reinscripciones que someten el conocimiento histórico a un proceso incesante de revisión” (Ricoeur, 2003, 311). Si hacer la historia es hacer historia, de alguna manera va en ello implícito, por decirlo así, un ejercicio de predicción, pues el escribir la historia (hacer la historia) supone, necesariamente, un quedar registrada para ser leída en el tiempo venidero, para ser consultada como un documento histórico y así *hacer historia* al mismo tiempo que se previsualiza y ordena, bajo esta perspectiva, el futuro.

De algún modo la historia como “representación escrituraria” (Ricoeur, 2003, 311) (de Certeau) indica más una rama de las ciencias sociales, en cambio al agregar “signos de literareidad” (Ricoeur, 2003, 312) se habla, ya con Ricoeur, de “representación literaria” (Ricoeur, 2003, 312). De este modo se entiende la historia no ya como una ciencia, sino como un arte, pues la historia para nuestro filósofo es entendida como un género literario.

Por otro lado, ya adentrándonos en el comentario a la primera sección, plantearemos en forma de pregunta su cometido: ¿cuál es el lugar de la narratividad en la estructura del saber histórico? La respuesta a esta pregunta guiará la hipótesis en los análisis de Ricoeur. La hipótesis tendrá, pues, dos sentidos. En primer lugar la narratividad no es una solución a la explicación/comprensión. En segundo lugar la confección de la trama se compone como un ingrediente de la operación historiográfica. De este modo, la representación en su forma narrativa acompaña y sostiene las fases documental y explicativa de la operación historiográfica en su conjunto. En este sentido la narratividad no tiene una laguna de la explicación/comprensión. Al respecto los historiadores de lengua francesa (que su inconformidad estaba dada en la oposición entre historia-relato e historia-problema) se unen curiosamente a los historiadores de lengua inglesa (“que elevaron el acto configurador de la construcción de la trama al rango de explicación exclusiva de las explicaciones causales, incluso finales” {Ricoeur, 2003, 316-317}). Desde esta perspectiva la noción de narratividad puede ser un obstáculo a un sustituto de la explicación.

En este contexto Braudel establece una secuencia que va del acontecimiento a la primacía de lo político pasando por el relato. El acontecimiento es objeto del relato al ser objeto del conocimiento histórico. Así, el conocimiento histórico nace de los relatos que alimentan y sostienen el narrar mismo como un arte, sin embargo, el relato ha sido considerado, por una parte, como un ingrediente de menos importancia para el conocimiento histórico (el relato es el acontecimiento) y, por otra, al relato se le considera como una forma discursiva primitiva. Estos dos puntos de

vista van juntos (si hay un concepto pobre de acontecimiento lo habrá de igual modo del relato). Sin embargo la historia política ha ocupado un lugar central y el proceso de la escritura de la historia-acontecimiento tuvo que esperar a que la historia política ocupara un lugar secundario.

Ranke y Michelet son para Ricoeur los maestros de este estilo de hacer historia, pues para ellos el acontecimiento es “singular e irrepetible” (Ricoeur, 2003, 318). Sólo recordemos que la escuela de los *Anales* no es ajena a esta discusión. La singularidad y la brevedad del acontecimiento van implícitos en la concepción de historia episódica (“el individuo es el depositario último del cambio histórico” {Ricoeur, 2003, 318}). La historia-relato es sinónimo de la historia episódica. A esta discusión pertenece el precepto narrativo de la historia. La larga duración se opone al concepto de acontecimiento (duración breve) aquello de que se habla y se escribe en forma de relato narrativo.

Si el relato constituye un obstáculo (*Anales*), para la escuela narrativista el relato se convierte en un sustituto. Esta escuela del otro lado del Atlántico “se propuso reevaluar los recursos de la inteligibilidad del relato” (Ricoeur, 2003, 319). La narratología por su parte pretende “reconstruir los efectos superficiales del relato a partir de estructuras profundas” (Ricoeur, 2003, 319). El acontecimiento es un fragmento del relato y todo acontecimiento no escapa a la narrativización.

Hay pues dos tipos de inteligibilidad del relato como configurador, la narrativa (de la disputa entre las escuelas narrativistas y la narratología se desprende el concepto de coherencia narrativa) y la explicativa. A propósito de esta coherencia narrativa, menciona Ricoeur tres implicaciones. Y para la comprensión misma de la coherencia narrativa en relación con la conexión causal o final, Ricoeur menciona dos ejemplos que ilustran la problemática. Son “dos ejemplos de narrativización de los modos explicativos desplegados en la operación historiográfica” (Ricoeur, 2003, 327). El primer ejemplo, a modo de enseñanza, muestra “cómo las formas escriturarias de esta operación se articulan en torno a las formas explicativas” (Ricoeur, 2003, 327) y el otro muestra “cómo

el objetivo intencional del relato más allá de su cierre transita, a través de la explicación, hacia la realidad atestiguada” (Ricoeur, 2003, 327).

Representación y retórica

Ricoeur considera oportuno y necesario analizar la dimensión retórica del discurso de la historia en su estructura narrativa. Este asunto se remonta a Vico (la tropología y la oposición argumentativa entre retórica y lógica). Esta etapa “no consiste sólo en ampliar el campo de los procedimientos en la representación escrituraria, sino también en explicar las resistencias que las configuraciones narrativas y retóricas oponen a la pulsión referencial que dirige el relato hacia el pasado” (Ricoeur, 2003, 330). No cabe duda de que los defensores de la retórica narrativa caen en la estetización global de su discurso y habría que tener cuidado al respecto, pues no se trata de ceder ante esta estetización. Esta problemática ha sido discutida en el ámbito francés (sobre todo con el estructuralismo después de Saussure) y confrontada en el ámbito americano. La perspectiva francesa pretende poner los códigos narrativos e inclusive retóricos en una relación estrecha con las estructuras de la lengua propiamente dicha. Según Ricoeur el “postulado de base es que las estructuras del relato son homólogas de las unidades elementales de la lengua” (Ricoeur, 2003, 330). Con esto pasamos de la lingüística a la semiótica narrativa. Sin embargo las implicaciones en el campo de la historia permanecen ocultas, puesto que la semiótica del relato sólo se muestra en el orden de la ficción.

La aplicación del modelo saussuriano (el plano de la semiótica general y la estructura binaria del signo: significante-significado) a la historia tiene consecuencias serias. Este modo de historia-relato se asemeja a la novela realista del siglo XIX. Roland Barthes “reprocha a la historia-relato el instalar la ilusión referencial en el corazón de la historiografía” (Ricoeur, 2003, 331). Pues ya en la aplicación al discurso historiador, “se produce entonces un cortocircuito entre el referente y el significante” (Ricoeur, 2003, 331), en

beneficio del referente y, en este sentido, “engendra el efecto de realidad en virtud del cual el referente, transformado subrepticamente en significado vergonzante, es revestido de los privilegios del acontecimiento” (Ricoeur, 2003, 332). De este modo se da paso de la historia-narrativa a la historia-estructura, lo cual representa una transformación ideológica. Sin embargo, aún quedaría por explicar la referencialidad en el ámbito historiográfico. Al respecto dice Ricoeur: “Mi tesis es que ésta no puede discernirse únicamente en el plano del funcionamiento de las figuras asumidas por el discurso histórico, sino que debe pasar a través de la prueba documental, la explicación causal/final y la configuración literaria. Este triple entramado sigue siendo el secreto del conocimiento histórico” (Ricoeur, 2003, 332-333).

Hyden White representa la máxima contribución de la retórica a la representación histórica, aunque ciertamente no a la epistemología del conocimiento histórico, sino a una poética de la imaginación histórica. Y en las estructuras del discurso esta imaginación es aprehendida como tal. A este respecto se habla de la relación de la historia con la ficción y la distinción entre historiografía y filosofía de la historia, que representan los dos momentos de supresión del cierre dado a partir de White. Entonces la imaginación histórica concierne a la retórica y, para ser más precisos, a la tropología, puesto que la “forma verbal de la imaginación histórica es la construcción de la trama” (Ricoeur, 2003, 334), que posteriormente incluirá una serie de tipologías que articulan una taxonomía que actúa en el plano de las estructuras de la imaginación.

Al respecto se menciona un programa coordinado y bien estructurado que se compone de tres tipologías. La primera es la tipología de las tramas que concierne a la percepción estética: “es la dimensión *story* de la trama” (Ricoeur, 2003, 334). La segunda se refiere a los aspectos cognitivos del relato, del argumento. La tercera es la de las implicaciones ideológicas (compromisos morales y políticos). Sólo así, al considerar estas tipologías, puede hablarse con White de la construcción de la trama (el modo explicativo por excelencia). Y así se construye una teoría del estilo bien formada y estructurada.

Hay pues una idea de estructura profunda de la imaginación y está en plena relación con la creatividad y la codificación; es un estructuralismo dinámico plausible, según Ricoeur. La estilística a lo largo de la historia de las tradiciones literarias ha propuesto, pues, mediaciones, pero falta entender la conexión entre formalismo e historicidad: “incumbe a un sistema de reglas a la vez encontradas e inventadas, presentar los rasgos originales de tradicionalidad que trascienden la alternativa” (Ricoeur, 2003, 337). A ojos de Ricoeur, White ha caído en un callejón sin salida “al tratar las operaciones de la construcción de la trama como modos explicativos, considerados, en el mejor de los casos, como indiferentes a los procedimientos científicos del saber histórico, y en el peor, como sustituibles por estos últimos” (Ricoeur, 2003, 337). De este modo está ausente en White, y esto resulta lamentable, el trabajo de concentración del discurso histórico (sus fases operativas).

Por otro lado, a propósito de la verdad en historia White y Ginzburg opusieron sus puntos de vista en la temática que trata sobre historizar la problemática de *Auschwitz*, puesto que los límites de representación se ponen a prueba en sus formas narrativas y retóricas, en casos límite como lo es éste en específico. Por su lado, Saul Friedlander “propone un esquema según el cual hay que partir de los límites externos del discurso para formar la idea de límites internos a la representación” (Ricoeur, 2003, 339). Este autor propone, pues, un esquema que “procede desde el acontecimiento al límite en dirección a los límites internos a la operación de representación” (Ricoeur, 2003, 340), y White por su parte “se esfuerza en ir, con una honestidad extrema, lo más lejos posible hacia el acontecimiento partiendo de los recursos retóricos de la propia representación verbal” (Ricoeur, 2003, 340). Ginzburg, por su lado, está a favor de la realidad histórica en términos del testimonio. Pero sea lo que sea, la tarea del historiador ante este tipo de acontecimientos no se limita a la caza del error, sino a todo tipo de testimonios.

La fuente de la solitud de verdad está en la experiencia viva del hacer historia de los protagonistas de la historia misma. Y es que el aconteci-

miento límite lo es en la memoria viva, ya sea individual o colectiva, antes de serlo en el discurso historiográfico. Y el problema está en resolver cuál o cómo es o debe ser el estilo posible para la representación, como recurso retórico, de un discurso histórico de un acontecimiento límite.

Representación e imagen

A primera vista la dimensión icónica de la representación historiadora no aporta grandes cambios en los análisis realizados hasta ahora por Ricoeur. Por un lado se trata de la oposición de dos géneros literarios (el relato de ficción y el relato histórico) y, por otro, se resaltan algunos rasgos de la narratividad como efectos retóricos de la construcción de la trama misma. Sin embargo, con el concepto de imagen se hace notar la problemática de la constitución icónica, inclusive, de la memoria, y esto representa una aporía. A partir de los géneros literarios y su constitución como tales y a primera vista, el binomio relato histórico/retrato de ficción se presenta como una antinomia, los dos tipos de relatos se presentan como asuntos contrarios, opuestos, en el que el uno no tiene que ver, en lo absoluto, con el otro. Una cosa es un libro de literatura y otra cosa es un libro de historia. El lector al abrir una obra de arte literaria se prepara para lo irreal. El lector al abrir un libro de historia se prepara para entrar en el mundo de lo real, de los acontecimientos que realmente sucedieron y, bajo esta perspectiva, está en su derecho al exigir la veracidad del discurso. Hay, pues, en el discurso histórico una pretensión de verdad, una aproximación a lo que fue real, que en la obra de arte literaria, de entrada, ni siquiera es pensable. El contacto con la obra de arte literaria supone, en el mejor de los casos, una actitud estética. En cambio, la obra histórica, no. Sin embargo, puede darse el caso que un historiador abra, por ejemplo, un libro de Homero para enterarse de cómo vivían los griegos, pero aquí claramente se refleja una actitud extraestética, por decirlo así. Desde esta perspectiva, en la antinomia antes aludida, la de los dos tipos de relatos,

no hay confusión alguna. Irrealidad y realidad son modalidades heterogéneas, se distinguen desde el principio.

Sin embargo esta distinción entre pasado real y ficción irreal, desde el mundo de texto (piedra angular de la teoría de la lectura), impone un tratamiento dialéctico por el entrecruzamiento de los efectos que producen los dos tipos de relatos. Hay pues un entrecruzamiento “de la legibilidad y de la visibilidad en el seno de la representación historiadora” (Ricoeur, 2003, 350), hay ficcionalización del discurso histórico. Pues las figuras retóricas o tropos adornan e, inclusive, articulan el relato histórico en su fase escrituraria o literaria, en su aspecto retórico. En este sentido, la heterogeneidad del relato de ficción y el relato de historia ya no se nos presenta tan marcada, ya no hay una plena distinción de los dos tipos de relatos que nos incumben.

Representancia

La representancia compendia todo lo que tiene que ver con la intencionalidad historiadora y, a la vez, mantiene en el umbral la condición histórica de la epistemología de la historiografía. Este término (representancia) “designa la espera vinculada al conocimiento histórico de las construcciones que constituyen reconstrucciones del curso pasado de los acontecimientos” (Ricoeur, 2003, 366-367). Esto tiene que ver con el pacto entre el escritor y el lector, que ya ha salido a colación. Bajo esta perspectiva se intenta comprender cómo es que el historiador satisface la expectativa del lector, pues éste, a diferencia del lector de ficción (que no le interesa saber nada de una realidad extralingüística), tiene la exigencia de que se le cuenten los acontecimientos tal como sucedieron en verdad. Al respecto, Ricoeur elabora dos respuestas que, como él mismo dice, son complementarias. La primera dice: “la sospecha de que la promesa no se mantuvo ni podía mantenerse llega su punto culminante en la fase de la representancia, en el momento en que, paradójicamente, el historiador parecía mejor equipado para honrar

la atención de representar el pasado” (Ricoeur, 2003, 367). La segunda “es que la réplica a la sospecha de traición no reside sólo en el momento de la representación literaria sino en su articulación con otros momentos anteriores de explicación/comprensión y de documentación, y, si remontamos más arriba, en la articulación de la historia con la memoria” (Ricoeur, 2003, 367). La representación de representación de algo. El historiador llega al lector mediante su trabajo escrito y lo que ello implica (narración, retórica e imaginación) y sólo así puede firmar el contrato con su lector. La cuestión se complica pues la forma escrituraria o literaria del relato histórico implica un valor de conocimiento. La escritura literaria de la historia implica una inseparabilidad entre lenguaje y pensamiento y una muestra de ello es que las figuras retóricas son en el fondo figuras de pensamiento y esto permite la legibilidad del relato mismo de historia. Las formas del relato configuran y dan cierre a la trama. La forma literaria se resiste a un salir de sí, se resiste a lo extratextual. Se corre el peligro de que, con el uso y el juego de las figuras retóricas, pueda llegarse a confundir la frontera entre realidad y ficción.

La sospecha de cierre se aplica a pequeños y grandes relatos, entre significante/significado y el referente, dicha sospecha abre una barrera; pero también un abismo entre lo real y lo cuasi real. Bajo esta perspectiva las formas literarias persuaden al lector de la realidad y, en este sentido, lo representado se vuelve sospechoso para el lector y esto suscita una protesta. “Pero, entonces, ¿cómo sustraer a la ingenuidad semejante protesta?” (Ricoeur, 2003, 370), se pregunta Ricoeur. Y la respuesta se relaciona con lo siguiente: “una vez sometidos están en los modos representativos que supuestamente dan forma literaria a la intencionalidad histórica, la única manera responsable de hacer prevalecer la atestación sobre la sospecha de no-pertenencia consiste en poner en su sitio la fase escrituraria respecto a las fases previas de la explicación comprensiva y de la prueba documental” (Ricoeur, 2003, 371).

Esto significa, a ojos de Ricoeur, que la forma literaria de la trama, la explicación comprensiva y la prueba documental juntas son capaces de avalar, por decirlo así, la pretensión veritativa del relato historiográfico. Dice

nuestro autor: “Sólo el movimiento de remisión del arte de escribir a las técnicas de investigación de los procedimientos críticos es capaz de conducir la protesta al rango de una estación crítica” (Ricoeur, 2003, 371). No se trata solamente de un realismo crítico que profesa a favor de la actualidad histórica, sino que se trata de ir un paso más adelante y clamar el aspecto testimonial del documento, puesto que el documento está en el corazón mismo de la prueba documental. No se trata sólo de las declaraciones de testigos aunque el testimonio tienda a ridiculizarse, sin embargo, lo que cuenta es el testimonio vivo. Puesto que la memoria es la mejor herramienta para asegurarse de la realidad del recuerdo mismo, ya que “no tenemos nada mejor que el testimonio y la crítica del testimonio para acreditar la representación historiadora del pasado” (Ricoeur, 2003, 372). Recordemos, a propósito de la verdad, que la historia tiene una pretensión muy marcada de ella, así como la representación mnemónica tiene la pretensión de fidelidad.

La palabra verdad añade a la representancia “una aserción arriesgada que compromete el discurso de la historia no sólo en la relación con la memoria” (Ricoeur, 2003, 372). La pretensión de verdad de la historia está en relación con el sentido de las así llamadas ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Sea como sea de lo que se trata es que este discurso histórico haga referencia (correspondencia, adecuación), en esta su pretensión de verdad, a lo acontecido en el pasado. Aunque estos conceptos tengan dificultades, cabría mencionar que no tiene relación con la mimesis (copia-imitación). “De todos modos, un relato no se parece al acontecimiento que narra; así lo firmaron los monarcas en vistas más convincentes” (Ricoeur, 2003, 373). A propósito del concepto, nuestro autor recurre a Platón (mimesis entendida como copia) y a Aristóteles (mimesis entendida como imitación).

A propósito de la teoría de Aristóteles sobre la memoria en donde establece la distinción entre recuerdo imagen y el antes, dice Ricoeur que “la representación historiadora es sin duda la imagen presente de la cosa ausente; pero la cosa ausente se desdobra a su vez en la desaparición de la existencia del pasado. Las cosas pasadas están abolidas, pero nadie puede hacer que no hayan sido” (Ricoeur, 2003, 374) (lo pasado ya no es,

pero fue). La ontología de la existencia histórica o la condición histórica pertenece a este régimen de existencia (ser-en-el-mundo), “colocado bajo el signo del pasado como ya no es y que fue” (Ricoeur, 2003, 374). Dice Ricoeur, para finalizar: “Hay que confesar que aquí la epistemología de la operación historiográfica alcanza su límite interno al bordear los confines de la ontología del ser histórico” (Ricoeur, 2003, 374), asunto que ya había sido tematizado por Heidegger.

Referencias

- BERALDI, Gastón. (2012). La narración como pharmakon y la restitución de la epistemología. La hermenéutica de Paul Ricoeur y su aporte a la epistemología. En *Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias sociales*, Horizontes filosóficos Núm. 2.
- DERRIDA, J. (1972). La pharmacie de Platon. En *La dissémination*. Paris: Seuil.
- PLATÓN (1977). *Obra completa*. Madrid: Aguilar.
- RICOEUR, Paul. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- VIDARTE, Francisco. (1999) Técnica, pharmakon y escritura. Consideraciones desde la deconstrucción. En *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, Núm. 11, pp. 359-370. UNED, Madrid.
- WENGER Calvo, Rodolfo. (2016). La escritura, la memoria y la diferencia: La lectura derridiana de la escritura en Platón como pharmakon, en *Revista Amauta*, Universidad del Atlántico, Barranquilla, Núm. 28, Jul-Dic.



Recepción: 4 de marzo de 2019
Aceptación: 12 de agosto de 2019

EL NIÑO EN SITUACIÓN: MERLEAU-PONTY Y LA CONCEPCIÓN DIALÉCTICO-FENOMENOLÓGICA DEL DESARROLLO INFANTIL

Jesica Estefanía Buffone

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –
Universidad de Buenos Aires – Lyon 3 Jean Moulin

Resumen/*Abstract*

A partir del análisis de algunos de los cursos que constituyen *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*, en este trabajo se explorará la reapropiación que efectúa Maurice Merleau-Ponty de la dinámica histórica propia del marxismo como paradigma explicativo del desarrollo infantil. En primer lugar, se analizará la teoría dialéctica del desarrollo infantil concebida por Henri Wallon (quien influyó la obra del fenomenólogo), según la cual lo biológico y lo social se entrelazan en la definición misma del desarrollo del bebé. En segundo lugar, se examinará la propuesta de Merleau-Ponty en torno al desarrollo en la que las dicotomías cuerpo/conciencia, naturaleza/cultura e individuo/sociedad comienzan a disolverse frente a una nueva unidad de análisis: la estructura misma del comportamiento. A partir de la resignificación del concepto gestáltico de *campo* como *situación* histórica, la teoría desarrollada por el filósofo en torno al desarrollo infantil considerará las relaciones en las que el niño está inmerso y el medio que lo acoge como factores inherentes al estudio de la percepción en la primera infancia.

Palabras clave: infancia, dialéctica, desarrollo, historia, situación.

The child in situation: Merleau-Ponty and the dialectical-phenomenological conception of child development

Considering some of the courses of *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*, this paper analyzes Maurice Merleau-Ponty's reappropriation of the historical dynamics of Marxism as an explanatory paradigm of child development. First, an analysis of the dialectical theory of child development conceived by Henri Wallon (who influenced the work of the phenomenologist) will be made, according to which the biological and the social are intertwined in the very definition of the baby's development. Second, the proposal about the child's development elaborated by the French phenomenologist will be examined, in which the body / conscience, nature / culture and individual / society dichotomies begin to dissolve in favor of a position where the structure of behavior will be the main object of analysis. Starting from the re-signification of the Gestalt concept of *field* as a historical *situation*, the theory developed by Merleau-Ponty regarding child development will consider the relationships in which the child is immersed and the environment that receives it as factors inherent in the study of perception in early childhood.

Keywords: childhood, dialectic, development, history, situation.

Jesica Estefanía Buffone

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Especialista en educación en contextos de encierro. Magister en Psicología cognitiva y aprendizaje (FLACSO-Universidad Autónoma de Madrid). Doctoranda por la Universidad de Buenos Aires y por la Université Lyon 3 - Jean Moulin. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ejerce la docencia en el nivel universitario. Posee artículos sobre Fenomenología en revistas nacionales e internacionales. Forma parte de los siguientes proyectos de investigación: *La institución en debate: un acercamiento fenomenológico*. Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica). Directora: Dra. Mariana Larison. Radicado en el Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli" (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires). Periodo 2016-2019. *Fenomenología de la Institución: desarrollos y perspectivas*. Proyecto de Investigación Plurianual (PIP). Directora: Dra. Mariana Larison. Radicado en el Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli" (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires). Periodo 2015-2017.

1. Introducción

La influencia de Henri Wallon en la teoría de Maurice Merleau-Ponty recorre más aspectos de los que, en un principio, saltan a nuestra vista. La propuesta walloniana de un cuerpo enlazado con la historia, como una estructura dialéctica que se conforma desde el diálogo tónico que el niño entabla con los otros, ha sido uno de los principales puntos de partida del análisis del fenomenólogo francés en torno a la infancia. El niño, en el marco de esta teoría, es el resultado de la dialéctica en la que su cuerpo se traba con los demás cuerpos y se transforma, transformándolos. Esta concepción histórico-dialéctica del niño tendrá para Merleau-Ponty consecuencias filosóficas y metodológicas relevantes, concibiendo a la infancia a partir de allí como un estadio con particularidades histórico-culturales determinadas. De esta forma, la aproximación que Merleau-Ponty realiza de la infancia en los cursos impartidos en la Sorbonne muestra una reivindicación metodológica de la concepción dialéctica del desarrollo que pondrá en primer lugar la relación entre el niño y el medio. En el seno de estos cursos, algunos conceptos propios de la *Gestalt* (como la noción de *estímulo* o de *campo*) adquieren una nueva significación a partir de la relectura que de los mismos realiza el fenomenólogo a la luz de la teoría marxista.

Este trabajo tendrá como objetivo analizar los orígenes dialécticos de la teoría merleau-pontyana sobre la organización del esquema corporal infantil y, al mismo tiempo, elucidar las significaciones éticas y metodológicas del proyecto fenomenológico desde la reapropiación que realiza el filósofo francés de la teoría marxista. Para ello, se realizará un recorrido por algunos de los cursos que constituyen *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)* (2001), *La Estructura del comportamiento* (1976) y la *Fenomenología de la percepción* (1984), con el fin de

reconstruir desde allí la metodología merleau-pontyana para abordar la primera infancia. En primer lugar, se analizará la crítica que le realiza el filósofo al culturalismo, al mecanicismo y al idealismo, para dar paso a la reapropiación que efectúa de la dinámica histórica propia del marxismo como paradigma explicativo del desarrollo. Para ello, las nociones de *entorno de comportamiento*, *campo* y *estímulo* serán redefinidas a la luz de una nueva concepción que hará de las condiciones sociales y culturales un elemento crucial para su comprensión. En segundo lugar, será analizada la teoría dialéctica del desarrollo infantil concebida por Henri Wallon (de la cual se nutrirá la concepción merleau-pontyana de la infancia), en la que lo biológico y lo social se contienen y redefinen mutuamente. Por último, se analizará la propuesta en torno al desarrollo elaborada por el fenomenólogo francés, en donde las dicotomías cuerpo/conciencia, naturaleza/cultura e individuo/sociedad comienzan a disolverse frente a una nueva unidad de análisis: la estructura misma del comportamiento.

De esta forma, el presente artículo pretende echar luz sobre la génesis y significación de algunos conceptos con los que Merleau-Ponty analiza el desarrollo infantil, reivindicando así una parte de la filosofía merleau-pontyana que no ha sido lo suficientemente abordada. Por otra parte, los estudios críticos sobre las herramientas conceptuales que se desprenden de la obra del fenomenólogo francés se presentan como vitales y enriquecedores para tender puentes desde la filosofía fenomenológica hacia algunas corrientes propias de la psicología del desarrollo.¹ A partir de la resignificación del concepto de campo como situación histórica, la teoría desarrollada por Merleau-Ponty en torno al desarrollo infantil considerará las relaciones en las que el niño está inmerso y el medio que lo acoge como factores inherentes al estudio de la percepción en la primera infancia. De esta forma, el medio socio-histórico será un elemento clave, al igual que el cuerpo y la conciencia, para pensar una teoría del desarrollo que no cristalice al niño en figuras retóricas inexistentes.

2. Distintos enfoques del desarrollo infantil: el culturalismo, el mecanicismo y el idealismo

En “L’enfant vu par l’adulte” (2001), Merleau-Ponty tomará algunas obras de la sociología culturalista americana para dar cuenta de las dinámicas subyacentes a una comunidad, las cuales determinarán a posteriori la influencia de un grupo social dado en la vida de un sujeto. Esta perspectiva le permite a Merleau-Ponty pensar en una “intersubjetividad” y no en un *fatum*² (como lo sería la conciencia colectiva³), a partir del cual el individuo perdería autonomía y quedaría subsumido al destino inexorable de una comunidad. El interés central del culturalismo americano es rastrear “la cadena de las integraciones que liga al individuo a una sociedad y lo lleva a asumir la estructura institucional de su medio” (Merleau-Ponty, 2001, p. 130), por lo que la educación de los niños tendrá un lugar relevante dentro de esta concepción. Para esta corriente, “la infancia no es considerada como la instalación de ciertos complejos en el individuo, los cuales jugarán para él el rol de un destino, sino como la iniciación a un cierto medio de cultura” (Merleau-Ponty, 2001, p. 130). Asimismo, el trabajo realizado por Leighton y Kluckon⁴ con los Navahos muestra a la primera infancia como un lugar de cuidados y afectos. Mientras que en la isla de Alors analizada por Kardiner las mujeres le temen al embarazo y los niños no son objeto de cuidados regulares durante los primeros años, en la comunidad de los Navahos los más pequeños disfrutaban del cuidado de las mujeres, para quienes la maternidad es un estado deseado. A partir de esta dinámica, la conclusión a la que llegan estos autores es que, si bien “el tipo de cuidados proporcionados demuestra ser no una ‘causa’ de la personalidad”, es “un vehículo, un instrumento de transmisión de la cultura” (Merleau-Ponty, 2001, p. 154). La concepción que está por detrás de este análisis es una idea sistemática del funcionamiento de una sociedad: una cultura está formada de múltiples elementos y cada uno de ellos contiene dentro de sí la “marca” del sistema en su totalidad y puede actuar sobre los demás elementos constituyentes.

Por otra parte, la concepción mecanicista está representada por Merleau-Ponty por la Reflexología (lo que él denomina teoría del *Learning*), cuyo principal exponente es Pavlov. Según este enfoque, el organismo es pasivo frente a un medio que le proporciona excitaciones, las cuales suscitarán determinadas conductas. La conducta, entonces, no es otra cosa que “un edificio de reflejos condicionados cada vez más complejos” (Merleau-Ponty, 2001, p. 246). De esta forma, las respuestas que un organismo efectúe ante los estímulos del medio van a depender fundamentalmente de fenómenos exteriores. Sin embargo, la pasividad del organismo ante el medio es una de las principales críticas que Merleau-Ponty le realizará a este enfoque, ya que un individuo pasivo no puede adaptarse a un medio activo. Hay preadaptación por parte del individuo (fenómenos como la premaduración analizados por el filósofo dan cuenta de ello), por lo cual habría desde un principio una relación de reciprocidad con el medio. En el marco de esta concepción, la socialización del niño será “una inserción mecánica” (Merleau-Ponty, 2001, p. 247), ya que el medio intervendría sin sollicitación por parte del niño. Para los psicólogos del *Learning*, según Merleau-Ponty, la socialización del niño estaría condicionada como lo está el desempeño de un ratón en un laberinto.

Para la concepción idealista, en cambio, el desarrollo implica una toma de conciencia (*prise du conscience*), “una comprensión de la situación” (Merleau-Ponty, 2001, p. 247). La “toma de conciencia” es un concepto central dentro de la concepción genética del desarrollo elaborada por Piaget, el cual hace referencia a “una construcción verdadera, que consiste en elaborar, no ‘la’ conciencia considerada como un todo, sino sus diferentes niveles, como sistemas más o menos integrados” (Piaget, 1976, p. 9). Desde esta teoría, el motor del desarrollo será una serie de actos de ideación que producirían una ruptura, una serie de “golpes” que implicarían un repentino cambio cualitativo, determinando el pasaje de un estadio a otro. Este proceso sería igualmente identificable en todos los sujetos pertenecientes a una determinada franja etaria. Merleau-Ponty remarcará la importancia de no hablar de una “naturaleza” infantil, por lo cual resalta la necesidad

de erradicar cualquier tipo de clasificación rígida o estática de los estadios de los niños de acuerdo con su edad o con su sexo. La intersubjetividad (o, más bien, los lazos intersubjetivos en medio de los cuales está inmerso el niño) formarán parte de la constitución de un sujeto que se creyó hasta el momento con características inamovibles e independientes del contexto que lo acoge. Los test utilizados para evaluar determinados aspectos del desarrollo (los cuales son construidos sobre la base de estándares que se pretenden aplicables a cualquier niño) sólo serán indicadores momentáneos de la “dinámica personal e interpersonal” del infante.

3. La reconstrucción de los lazos sociales en el estudio de la infancia

El culturalismo, el mecanicismo y la psicología genética no se presentan para Merleau-Ponty como perspectivas de análisis viables para comprender el desarrollo de los niños: en primer lugar, la cultura sería bajo la égida del culturalismo una instancia supraindividual con un poder cuasi autónomo de injerencia sobre los sujetos; en segundo lugar, el conductismo haría referencia a un individuo pasivo frente a un medio que lo golpea sumiéndolo en el estatus de un objeto; y, finalmente, la psicología genética es considerada como un proceso de desarrollo estático que no explica ni da cuenta de los estadios intermedios ni de los mecanismos que producen los cambios en el desarrollo. Por esa razón, Merleau-Ponty presentará la concepción dialéctica como aquella que logra integrar muchos de los elementos que estos enfoques presentan pero que no pueden conjugar en una teoría que dé cuenta de un individuo activo, en constante intercambio con el medio e interrogado por los lazos que lo atraviesan. Para ello, el filósofo da cuenta, en primer lugar, de la necesidad de resituar al niño en la historia, de convertirlo en un actor social con particularidades que le son específicas. Debemos concebir al niño, sostiene el fenomenólogo, con todo el peso de un sujeto histórico.

La primera dificultad con la que el investigador se encuentra a la hora de aproximarse a la infancia será su propio lugar en el mundo como un adulto que observa una dinámica de la que ya no forma parte. “Nosotros no describimos una naturaleza del niño, sino una relación del niño con el adulto” (Merleau-Ponty, 2001, p. 465). La polaridad que Merleau-Ponty advierte en el tratamiento de los educadores respecto de los niños se presenta asimismo en el ámbito de la psicología: por un lado, el niño considerado como “no esencial”, como rudimento de un adulto aún no consolidado; y, por otro, como “esencial”, investido de un poder de decisión supremo que le genera un profundo vértigo ante la inevitabilidad de su propia libertad y frente a quien la figura de la madre se reduce a la de una “enfermera”, esto es, a una mera satisfacción continua de necesidades. La psicología, al igual que en el ámbito de la familia y de la pedagogía, debe adoptar una actitud igualitaria frente a un niño que parece no poder construirse sino como un objeto deficitario o como un sujeto alienante de su entorno. “Vivir una relación de igualdad con otro es lo menos común de nuestra experiencia” (Merleau-Ponty, 2001, p. 67), y será esto lo que el psicólogo tendrá que reconstruir a la hora de cotejar la experiencia infantil.

¿Cuál deberá ser, entonces, el enfoque metodológico apropiado? En primer lugar, para Merleau-Ponty no hay que fijar algo así como una “condición infantil”, esto es, una mentalidad propia del niño. Merleau-Ponty identifica cierta “originalidad” en la conciencia infantil, por lo que fijar características propias de la infancia sería ignorar este hecho y, al mismo tiempo, presuponer una estructura mental que sería a priori inaccesible a los adultos. La propuesta metodológica que presenta Merleau-Ponty intentará devolver o situar nuevamente al niño en el contexto socio-histórico al que pertenece a la hora de indagar sobre sus facultades. Al igual que las mujeres o los “primitivos”, los niños deberán ser restituidos a la historia y ser considerados miembros actuantes de procesos históricos que les conferirán características diversas. Para aproximarnos a este sujeto inmerso en una situación socio-histórica determinada, Merleau-Ponty (2001) partirá de una idea que identifica de igual manera en Marx y en Freud: la con-

ciencia que tenemos de los otros suele ser engañosa. Merleau-Ponty realiza una interpretación de lo que Marx entiende como “conciencia de clase”, sosteniendo que solemos concebir a los demás sujetos como pertenecientes a nuestra misma clase; cotejamos como del orden de lo natural lo que en verdad pertenece al orden histórico. Por ejemplo, los burgueses ven las cosas a través del “prisma” del espíritu de la burguesía en la medida en que pertenecen a esta clase histórica. Así, todo lo que somos, sostiene Merleau-Ponty, lo vemos en el otro por proyección. Asimismo, Freud considera que el sentido de las conductas de los hombres está escondido y no es evidente a partir de lo que se muestra. Muchas de las significaciones de las conductas humanas están inmersas en las profundidades del inconsciente y el sujeto deberá pujar por reconstruir el camino que lo conducirá hacia tal significación. La conciencia del niño es, ante todo, “opaca” para la mirada de un adulto que se encuentra completamente por fuera de ella. Merleau-Ponty critica cierta pretensión “realista” en el análisis de la infancia, la cual “recorta, separa, distingue entre exterior e interior, situación y respuesta” (Merleau-Ponty, 2001, p.476). No hay organismos sin situación, ni momentos a lo largo de la vida de un organismo en el que no se encuentre inmerso en una situación determinada. En psicología infantil, lo que Merleau-Ponty llama “concepción atomista” es imposible y quita lo que representa la verdad de la vida del niño, ya que constituye un “recorte inamovible de lo que es el desarrollo” del infante. Esta disciplina debe construirse, entonces, “a través de la relatividad”, integrando como objeto de estudio al entorno del niño y a las relaciones en las que está inmerso. Es necesario para Merleau-Ponty reintegrar al niño al conjunto del medio social e histórico en el cual vive y en miras al cual reacciona.

De esta forma, frente a las pretensiones positivistas de una “ciencia psicológica”, Merleau-Ponty afirma que la descripción que los investigadores hacen de la infancia expresa, antes que un hecho objetivo y descarnado, “la expresión de una relación establecida entre el adulto y el niño” (Merleau-Ponty, 2001, p. 472). El hecho no solo da cuenta para Merleau-Ponty de aquello que el niño es, sino también de cómo un adulto lo “piensa” y

“trata” en un momento histórico determinado. De esta manera, la psicología infantil no es el simple registro de las acciones del niño, sino de “las huellas de una dinámica del desarrollo que resulta de la constelación familiar, del entorno social” (Merleau-Ponty, 2001, p. 473). En “El filósofo y la sociología”, uno de los ensayos que constituyen *Signos* (1964), Merleau-Ponty sostiene que “lo que nosotros podemos tener de verdad no se obtiene contra la inherencia histórica, sino por ella” (p. 131). En el niño coexisten infinitas posibilidades de ser que lo convierten en pura potencia e impiden que sea cristalizado bajo características determinadas. Aprender el lugar que la infancia ocupa en una sociedad determinada será condición necesaria para comprender el comportamiento infantil, ya que será la historia que envuelve al niño lo que ayudará al investigador a acceder a un universo que, a priori, le es completamente ajeno.

A continuación, se desarrollará la concepción dialéctica del desarrollo infantil que Merleau-Ponty presenta en los cursos de la Sorbonne. Para ello, se analizará, en primer lugar, la apropiación que el fenomenólogo francés realiza de la teoría marxista, modelo a partir del cual se concebirá la dinámica misma del desarrollo. Desde un enfoque dialéctico e histórico, las nociones de *campo* y de *estímulo* tendrán una nueva significación ligada a la situación histórica de los individuos. En segundo lugar, la propuesta de origen dialéctico del psicólogo Henri Wallon (quien será para Merleau-Ponty el mejor exponente de este enfoque) será el otro pilar a partir del cual el filósofo definirá la unidad de análisis del desarrollo en el niño: la estructura total del comportamiento infantil.

4. Marxismo y desarrollo infantil: la noción de situación

Según la concepción marxista de la historia, cada grupo tiene una misión histórica que cumplir y conflictos que resolver. Los proletarios serán los “representantes virtuales de lo que será la humanidad” en virtud de la situación histórica que ocupan y no debido a particularidades psicológicas

inherentes al grupo. Para el fenomenólogo francés, “la historia no puede ser finalizada a menos que los agentes tomen conciencia del hecho de la historia, es decir, de su situación y de su misión” (Merleau-Ponty, 2001, p. 276). De esta forma, el sentido inmanente de la historia no será suficiente para que un hecho llegue a su realización, sino que será necesaria la toma de conciencia de los actores, quienes funcionarán como “parteros” de la revolución.⁵ De esta forma, el rol de la conciencia es fundamental en la realización de la historia: sin la toma de conciencia de parte de los sujetos implicados, “el desarrollo histórico puede ser anulado y caer en el desorden” (Merleau-Ponty, 2001, p. 277). Este sentido histórico inmanente, “inscripto en los hechos, es la noción de *situación*” (Merleau-Ponty, 2001, p. 277). La noción de *situación* recorre gran parte de la obra del fenomenólogo francés, dando cuenta del ámbito en el cual el sujeto actúa y se desenvuelve atravesado por los otros y por la cultura. A partir de este concepto, las categorías de espacio objetivo, filogénesis y naturaleza se mezclan en la carne del mundo para fundirse con la historia.

La noción de *situación* aparece en la *Fenomenología de la percepción* (1984) remitida al cuerpo propio entendido como esquema. El esquema corporal es plástico, dinámico y social, y solo puede ser comprendido en miras a una situación que le suscita determinadas conductas. El análisis del miembro fantasma por parte del fenomenólogo⁶ nos pone frente al desfase entre el cuerpo actual que ha sufrido la mutilación y el cuerpo habitual, el cual aún se encuentra ligado a una situación determinada que se ha sedimentado en el esquema como hábitos motrices específicos. Asimismo, el análisis del caso Schneider a partir de los registros de Goldstein da cuenta del derrumbe del horizonte de la experiencia que sustenta y da sentido a toda la conducta. En el análisis de este caso, el enfermo ha perdido la capacidad de ponerse en situación, ya que el suelo de significaciones que permiten “improvisar”, vivir el “como si” en el mundo de la vida, se ha desmoronado por completo. Schneider no puede ligar las vivencias a un curso determinado de eventos: el pasado, como punto de apoyo, ha desaparecido para el enfermo, y el hilo que une todas

las vivencias con un mismo núcleo de sentido se ha quebrado. La capacidad que tiene cualquier sujeto de ponerse en situación, de mirar “según el vector temporal” (Merleau-Ponty, 1984, p. 152) que haga del pasado y del futuro un piso significante, se ha esfumado. El enfermo ha perdido “esta libertad concreta que consiste en el poder general de ponerse en situación”⁷ (Merleau-Ponty, 1984, p. 152).

Por otra parte, el concepto de *situación* que aparece en los cursos de la Sorbonne en reiteradas ocasiones para dar cuenta del desarrollo de un organismo en un medio, tiene su origen en la noción de *campo psicológico* (*psychological field*) y de *entorno de comportamiento* elaboradas por Koffka (1936). Mientras el entorno geográfico define el conjunto de “realidades efectivas en las que el individuo se mueve”, el entorno del comportamiento refiere al “conjunto de realidades en las cuales el individuo se cree mover” (Merleau-Ponty, 2001, p. 430). “¿Vivimos todos en la misma ciudad? Sí, cuando hablamos del (entorno) geográfico; no, cuando hablamos del comportamental ‘en’” (Koffka, 1936, p. 28). Esta tipificación de la experiencia que realiza Koffka es tomada por Merleau-Ponty para poner de relieve que no existe algo así como un espacio objetivo en el cual un mismo estímulo es recibido por todos de igual manera. Entre el estímulo y la reacción, debemos suponer el entorno del comportamiento definido por el individuo y que determinará, a su vez, las distinciones y la organización que éste realice en el entorno geográfico. Las conductas pueden tener sentidos internos que difieren del sentido que pueden tener las mismas conductas en otros sujetos. Descifrar la “estructura interna de esta conducta” es lo que reportará un entendimiento real de la misma.

Asimismo, Koffka definirá al campo psicológico (*psychological field*) como campo de fuerzas, en el cual la conducta será definida internamente en virtud de la atracción que las fuerzas internas al campo ejerzan sobre el organismo, determinando así su comportamiento. Para ejemplificar esto, Koffka apela a la siguiente situación: supongamos que estamos en una playa serena, yaciendo sobre la arena tibia, escuchando como

único sonido el vaivén de los árboles y el fluir del agua. Repentinamente, oímos un grito desesperado de auxilio. Es a partir de este estímulo que toda mi existencia parece contraerse hacia ese llamado desesperado, dejando atrás y prácticamente haciendo desaparecer el sonido placentero de los árboles y el agua, y el calor placentero de la arena. Mi conducta, entonces, se definirá en virtud de la tracción que ejerzan sobre mí los estímulos del medio que recorto, poniendo en primer plano algunos y sumiendo a otros en un fondo indeterminado. Este oscilar entre figura y fondo que Koffka ilustra con este ejemplo es dinámico, ya que lo que ahora está en la penumbra puede pasar a primer plano y, de la misma manera, lo que acapara mi atención puede perderse fuera de los límites de mi percepción dando paso a otra reconfiguración del escenario perceptivo. Esta contracción que sufre el espacio conduce, al mismo tiempo, a una diferenciación entre mi Ego y esa voz que ha convocado todo mi ser. Esta división genera una nueva aproximación al comportamiento mismo del cuerpo, el cual será redefinido a partir de la noción de campo. Para Koffka, “el campo y el comportamiento de un cuerpo son correlativos” y, en la medida en que “el campo determina el comportamiento de los cuerpos, este comportamiento puede ser utilizado como un indicador de las propiedades del campo” (Koffka, 1936, p. 42). De esta forma, el campo psicológico se construirá para Koffka a partir del status ontológico del entorno de comportamiento y la relación entre este último y el entorno geográfico. Entre el estímulo y la respuesta “se intercala un campo de comportamiento en el cual los vectores se organizan y toman un sentido” (Merleau-Ponty, 2001, p. 435). Es así como Merleau-Ponty equipara el entorno de comportamiento a lo que en su teoría fenomenológica llamará *situación*, es decir, “los estímulos en tanto que ellos forman una constelación, en tanto que ellos se organizan y toman un sentido” (Merleau-Ponty, 2001, p. 436).

Por otra parte, la noción de situación asociada al concepto de campo será retomada en la *Fenomenología de la percepción* (1984) para analizar la espacialidad del cuerpo. Frente al dolor, todo mi cuerpo se polariza hacia ese sector

paciente, mientras que el resto del cuerpo lo sigue como si fuera “una cola de cometa”. La noción de campo vendrá a dar cuenta del dinamismo del esquema corporal, característica que es descripta como cierta “postura en vistas a una cierta tarea actual o posible” (Merleau-Ponty, 1984, p. 117), por lo que la espacialidad del cuerpo propio es una *espacialidad de situación* (a diferencia de los objetos que poseen una *espacialidad de posición*⁸).

En la descripción que Goldstein realiza en torno al desarrollo de un organismo (Merleau-Ponty, 1976, 2001), la noción de situación aparece como el trasfondo que daría lugar a su desarrollo o bien lo impediría. El organismo “define las condiciones que actúan sobre él”, y la preadaptación al medio (esto es, la capacidad que tiene un sujeto de lidiar con su entorno antes de poseer las facultades necesarias para hacerlo) se presenta como una suerte de “elección” de las posibilidades. El organismo se instala en situaciones que serán aptas para favorecer su desarrollo, por lo que se establecerá una “colaboración” entre el medio y las condiciones del organismo: “la situación de la organización está hecha de la constelación de las condiciones internas y externas, igualmente que el desenvolvimiento de la historia es el sentido formándose en la colectividad por la progresión misma de esta colectividad” (Merleau-Ponty, 2001, p. 277). Será el hombre en situación, es decir, “el sujeto consciente, actuando en contacto con los hechos concretos en los cuales su rol es esencial, que es el motor de la historia” (Merleau-Ponty, 2001, p. 278). “El motor del desarrollo histórico”, entonces, “es la situación” (Merleau-Ponty, 2001, p. 277).

De esta forma, el desarrollo infantil debe ser cotejado teniendo en cuenta esta dimensión de la existencia, la cual implica redefinir la noción misma de medio: los niños actúan y se desenvuelven en un campo estructurado a partir de los lazos que traban con los otros y con los objetos culturales, por lo cual el desarrollo sólo podrá ser comprendido en el seno de un movimiento dialéctico en el que las significaciones son cambiantes y escurridizas.

5. La relación del individuo con el entorno: los estímulos desde una perspectiva dialéctica

La dialéctica es una dinámica que aúna al sujeto con los otros, que expresa el devenir de la historia; es el diálogo nunca acabado con el entorno, la pugna del devenir temporal que se rearma en su propio discurrir. La riqueza descriptiva de este término es abordada por Merleau-Ponty en varias de sus obras. En *Las aventuras de la dialéctica* (1974), esta dinámica es definida de esta manera:

La dialéctica no es la idea de acción recíproca ni la idea de solidaridad de los contrarios y de su superación, ni tampoco de un desarrollo que se provoca a sí mismo (...) Entre esos contrarios, en esa acción recíproca, en esa relación entre un interior y un exterior, en ese devenir que no sólo deviene, sino que viene para sí, hay lugar, sin contradicción y sin magia, para que existan relaciones de doble sentido, para vuelcos, para verdades contrarias e inseparables, para superaciones, para una génesis perpetua, para una pluralidad de planos o de órdenes. Sólo hay dialéctica en ese tipo de ser en el que se realiza la convergencia de los sujetos y que no es solamente un espectáculo que se proporciona cada uno de ellos por su cuenta, sino su residencia común, el lugar de sus intercambios y de sus inserciones recíprocas (Merleau-Ponty, 1974, p. 231).

Ese “ser común” es expresado en *La estructura del comportamiento* (1976), en donde el fenomenólogo da cuenta de cómo el sujeto “físico u orgánico” entabla una relación dialéctica con su ambiente. Este vaivén entre naturaleza y cultura tendrá como escenario al cuerpo mismo, por lo que biología y cultura no serán para Merleau-Ponty dos estadios diferentes en donde uno sucede al otro, sino más bien dos dimensiones que se traspasan y se superponen mutuamente: no hay una primera etapa de un “hombre natural” que luego será seguida por el arribo de la cultura, sino que la ambigüedad del propio cuerpo es lo que permite que la vida natural sea reasumida en la cultura. La adquisición de nuevas habitualidades da cuenta del poder que tiene mi esquema de abrirse a un mundo que lo modifica constantemente, alterando la experiencia que tenemos

de las fronteras de nuestro propio cuerpo, el cual no podrá reducirse en la teoría de Merleau-Ponty a los límites que la biología le ha impuesto, sino que expresará el cruce, siempre resbaladizo y fluctuante, entre naturaleza y mundo cultural, dos dimensiones inseparables (y, en algunas ocasiones, indiscernibles) en el esquema corporal merleau-pontyano. El cuerpo con el mundo establece un circuito, una dinámica circular de mutua significación.

Para Merleau-Ponty, el aprendizaje no puede explicarse meramente como la adición de conductas, sino que implica “una alteración general del comportamiento que se expresa en una multitud de acciones cuyo contenido es variable y constante la significación” (Merleau-Ponty, 1976, p.144). Esta concepción del aprendizaje en donde una conducta recibe una significación en virtud del conjunto al que es incorporada, nos conduce a pensar en la dialéctica del sujeto con un entorno que resignifica y da sentido a su comportamiento. La significación de la reacción de un organismo frente a un estímulo no dependerá sólo de las propiedades materiales de estos últimos, sino de “su significación vital” (Merleau-Ponty, 1976, p.227). El comportamiento de los organismos debe ser comprendido en relación con el medio al que se dirige; el síntoma, incluso, no es sino un tipo específico de comportamiento que posee una significación determinada. De esta forma, los comportamientos de un organismo serían las “dialécticas encarnadas que se irradian sobre un medio que les es inmanente” (Merleau-Ponty, 1976, p. 227). El trabajo humano, incluso, inaugurará una nueva dialéctica que va a proyectar entre “el hombre y los estímulos físico-químicos, ‘objetos de uso’ (*Gebrauchsobjekte*) –la ropa, la mesa, el jardín–, objetos culturales –el libro, el instrumento de música, el lenguaje– que construyen el medio propio del hombre y hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento” (Merleau-Ponty, 1976, p. 228-229). Todos nuestros actos se comprenderán, entonces, en referencia a un medio que les da una significación determinada. De la misma forma, en la *Fenomenología de la percepción* (1984), el encuentro con los otros también expresa la dialéctica que reviste mi contacto con el mundo. La dinámica

a partir de la cual me trabo con el cuerpo de los otros se expresa a partir de la aperturidad de un esquema corporal que nace y se desarrolla desde el cuerpo de quienes me rodean. En esta relación, la dialéctica “no es una relación entre pensamientos contradictorios e inseparables: es la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega y que, sin embargo, no se sostiene sin ella” (Merleau-Ponty, 1984, p. 184).

Bajo esta concepción dialéctica de la relación del individuo con el entorno, Merleau-Ponty problematizará la estructuración del espacio de la percepción. Por qué determinados estímulos sobresaldrán en el espacio perceptivo del sujeto por sobre otros, será explicado en la teoría merleau-pontyana a partir de una reapropiación de los análisis de los reflejos condicionados realizados por Pavlov. Para Merleau-Ponty, no hay estímulos “en sí”, sino que el sujeto reacciona frente a un conjunto de estímulos puestos en relación entre sí, lo cual produce la inhibición de unos y la habilitación de otros. De esta manera, Merleau-Ponty se adelanta a las experiencias que van a dar por tierra al conductismo refutando la tesis de la equipotencialidad de los estímulos para el individuo.⁹ Hay “estímulos operantes para un organismo y en función de un cierto conjunto: los reflejos son reacciones a ciertas relaciones entre los estímulos antes que a los estímulos aislados” (Merleau-Ponty, 2001, p. 459). El análisis que Pavlov realiza de los estímulos a partir de su experiencia con perros muestra para Merleau-Ponty a un individuo patológico que ignora toda relación con el ambiente, desarrollando cierta fijación con un estímulo determinado. La situación utilizada por Pavlov para la experimentación no reproduce claramente una situación habitual de interacción con el medio, ya que “es en miras a ciertos complejos de estímulos que ciertos comportamientos tienen un sentido” (Merleau-Ponty, 2001, p. 459). Sin embargo, el análisis del fenomenólogo no es un ataque contra la fisiología, sino más bien un llamado a reemplazar el estudio aislado de los mecanismos que subyacen a la conducta por “la dialéctica del organismo y de su medio”.

De esta forma, la noción de estímulo (concebido de manera aislada, divorciado del entorno en el que se encuentra) es cuestionada por Merleau-

Ponty desde una concepción dialéctica de la relación que el organismo establece con el medio. Pensar nuestra relación con el mundo como un lazo término a término, unívoco, en el que podemos aislar los objetos significantes, implica ignorar las propiedades intrínsecas de la noción de campo fenomenal con la cual trabaja el fenomenólogo: nuestro entorno está articulado como un campo de fuerzas (en el mismo sentido que la física) en donde los estímulos que nos provocan nos atraen como un agujero negro que arrastra todo a su alrededor. El resto del mundo percibido se sume en las periferias de ese objeto u evento que ha captado mi atención, lo cual no quita que lo que antes permanecía en las penumbras se recorte luego como el vector de mi campo perceptual.

6. La unión indisoluble entre el niño y la sociedad: Wallon y la construcción dialéctica del cuerpo

Henri Wallon, quien permanece como parte del horizonte de discusión de los cursos de la Sorbonne sobre la infancia, es considerado como uno de los pensadores que ha concebido la corporalidad como un constructo complejo a ser estudiado no solo desde sus mecanismos estrictamente fisiológicos, sino también desde su génesis histórica y dialéctica: el cuerpo como ese lugar de entrelazo con el otro, pero, a su vez, como el espacio donde la historia y la lucha tienen lugar. En *Les origines du caractère chez l'enfant* (1949), Wallon intentará explicar la construcción del cuerpo propio como una dinámica que tiene lugar en medio de la interacción misma del bebé con sus cuidadores.¹⁰ La resistencia que le oponga el entorno y su propio cuerpo serán los mecanismos que, a partir de la sensibilidad propioceptiva, posibilitarán la construcción y el reconocimiento del esquema corporal. La perspectiva que desarrolla Wallon en sus obras (1949, 1965) hacen de la sociedad y del otro inmediato que recibe y acoge al niño un puente directo hacia el autoconocimiento y la

contraparte obligada de la organización de la corporalidad. Para Wallon, existe una “unidad indisoluble que forman el niño y el adulto, el hombre y la sociedad” (Wallon, 1949, p. 8). Las relaciones que traben unos con otros condicionarán la organización del cuerpo del niño en la medida en que los adultos serán los que de alguna manera le “prestarán” maneras de moverse y formas de relacionarse con el entorno. Por esa razón, el adulto es para Wallon el *telos* del niño, el modelo al cual tiende, ya que el cuerpo de los cuidadores será para este psicólogo el paradigma que guiará la organización de un cuerpo que, al llegar al mundo, está motrizmente desarticulado.

Para Wallon, no podemos abordar el estudio de un sujeto fuera de sus reacciones, y sus reacciones no podrán ser cotejadas fuera de las circunstancias que las provocan. De esta forma, el proceso dialéctico identificado por Wallon en la construcción del cuerpo propio se instala como un llamado tendiente a superar la barrera metodológica existente entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre, en la medida en que el medio y el sujeto se construyen como partes complementarias de una misma dinámica. Wallon sostiene que “las necesidades de su organismo, las exigencias sociales, son los dos polos entre los que se despliega la actividad del hombre” (Wallon, 1965, p. 95), por lo que a la hora de describir la construcción del esquema corporal en el niño no sólo debemos considerar las condiciones psicobiológicas resultantes del desarrollo, sino también el medio psicosocial en el que vive y el cual le provee técnicas, creencias y hábitos. Por lo tanto, estudiar de manera aislada al niño separándolo de la sociedad es igual a “desmenuzar el cerebro”, ya que el individuo para Wallon (1965) “recibe de la sociedad sus determinaciones”, yendo “hacia la vida social como su estado de equilibrio” (p. 8). Wallon sostiene que “en cada evolución se da una ruptura, una rectificación y una reanudación, es decir, una superación de la situación anterior” (Bernard, 1994, p. 54). En este proceso dialéctico de entrelazo con los otros, Wallon distinguirá varias etapas. En primer lugar, el bebé se encuentra sumergido en una relación sincrética con su entorno, con

los demás y con los objetos. En segundo lugar, el niño comenzará paulatinamente a separarse de su entorno, en un principio de manera difusa y con ciertas oscilaciones. Luego, el niño comienza a verse en los demás, comienza a atribuirse los atributos que ve en los otros a partir de una acción común, a partir de la confluencia de la sensibilidad kinestésica de ambos. El esquema corporal, entonces, no es un constructo cerrado o algo que existe previamente a la dinámica descrita con anterioridad, sino que es el resultante de la interacción y el intercambio entre el niño, la percepción que posee de sí mismo y su entorno; entre “su espacio postural y el espacio circundante”.

La conexión emocional entre el bebé de pocos meses y la madre o cuidador será una diáda que Wallon analizará con detenimiento y donde podrá ver la correspondencia postural como el eje de un diálogo que se trabará en el territorio mismo del cuerpo. Los intercambios entre el bebé y su madre serán considerados como un *diálogo tónico-emocional* en donde las emociones serán para Wallon una forma que tiene el niño de adaptarse al mundo que habita, al medio que lo circunda y a los demás. El niño tiene, ante todo, la necesidad de ser movido, de experimentar el cuerpo del otro, y será a partir de allí que pueda experimentar su propio cuerpo. La sensibilidad postural es una de las necesidades más imperiosas para el niño, quien necesita del cuerpo del adulto para que éste lo mueva y le “imprima” las primeras actitudes. Los primeros gestos de agrado o desagrado producidos por sensaciones de bienestar o malestar serán transferidos como reacciones posibles ante situaciones agradables o desagradables. A partir de este hecho, comienza a consolidarse cierta capacidad de anticipación de las acciones de los otros en la medida en que se adecúan (o no) a las suyas. Esta adaptación tendrá como origen la postura, y el eje principal será el tono muscular en la medida en que no hay manifestación de emociones sin que éste se vea modificado de alguna manera. Por esa razón, la comunión entre los individuos no necesita para Wallon (1965) de las palabras para consolidarse. La organización corporal que compartimos unos con otros no solamente nos ha permitido (tal como sostenía Marx en *La ideología*

alemana) producir nuestros propios medios de subsistencia y diferenciarnos así de los animales, sino que también nos hermana en una conexión mucho más íntima, más turbulenta. Una revuelta puede comenzar en esa vibración que una emoción determinada produce en mi postura, en ese gesto que irrumpe cuando experimento un impulso, y ese gesto, esa postura, se comunica al interior de esta comunidad en un contagio del que no se puede conocer el origen. La “fusión” entre los individuos se sigue de la implicación emocional que reporta la coexistencia misma (Wallon, 1965).

La función tónica permite, entonces, exteriorizar mis emociones y actuar, de alguna manera, sobre los demás. El diálogo tónico es la puerta de entrada hacia la conciencia ajena, la cual se descubre a partir de la exteriorización por parte del niño de sus propias emociones. Cuando la emoción se manifiesta, el bebé la vive a la vez “como autor y como espectador y se identifica, por consiguiente, con la conciencia de cualquier otro espectador real o imaginario” (Bernard, 1994, p. 53). En esta dinámica hay una oscilación, un ida y vuelta, desde el cuerpo del bebé hacia los otros y de la imagen que resulta de la percepción de los demás hacia el cuerpo mismo del niño. En *Kinestesia e imagen visual del propio cuerpo en el niño*, Wallon cita nuevamente a Marx para dar cuenta de esta constitución dialéctica e intersubjetiva del cuerpo del niño:

El hombre comienza por reflejarse en otro hombre como en un espejo. Únicamente cuando llega a tener frente al individuo Pablo una actitud semejante a la que tiene frente a sí mismo, el individuo Pedro comienza a cobrar conciencia de sí como hombre. Esta frase de Marx expresa muy bien este vaivén de sí a otro y de la imagen percibida en otro en sí mismo, que no es solamente una realidad moral o social, sino también un proceso psicológico esencial (en Calmels, 2000, p. 61).

De esta manera, “el niño se prevé en los demás y primero en los movimientos maternos”, por lo que “el espacio postural del niño echa casi literalmente sus raíces en el espacio postural de su madre o de la persona encargada de cuidarlo” (Bernard, 1994, p. 52). Durante los primeros meses de vida, los niños utilizan el cuerpo de sus cuidadores como un

modelo de trasposiciones con el que identifican partes del cuerpo¹¹. El cuidador del bebé es como un “molde” hacia el cual en un principio tiende su cuerpo.

En medio de este proceso de organización postural, la propiocepción (sensibilidad relacionada con el movimiento, el equilibrio y las sensaciones articulares) se instala como el movimiento dialéctico en el que la interioridad del sujeto y el mundo se encuentran. Asimismo, durante los primeros meses, la propiocepción conecta al bebé con las sensaciones de placer o displacer, allí donde el límite entre los estímulos externos y los internos es aún difuso. La exaltación motriz que le reporta al bebé poder seguir un objeto con sus ojos, el contacto con el agua tibia durante el baño o simplemente ser “liberado” de los pañales, hace de las sensaciones propioceptivas “el origen de la alegría” (Wallon, 1949, p. 198).

La descripción que Merleau-Ponty realiza del proceso en el que el bebé comienza a “encontrarse” en el mundo con los otros se estructura a partir de la descripción walloniana del mismo; para el filósofo francés, el niño comienza a descubrir al otro como sensaciones de placer, disgusto o alegría que la presencia o ausencia del otro le ocasionan. Habrá una correspondencia entre sus reacciones y las del mundo circundante, y esta correspondencia entre las sensaciones del bebé y las acciones de los adultos cuidadores (en especial, el rol de la madre) hacen que la organización postural del bebé se ligue directamente con el cuerpo de los otros. De esta forma, la importancia de la concepción walloniana se puede observar no solamente en la reconstrucción que Merleau-Ponty hace del esquema corporal en el niño, cuyas raíces se remontan a cierta sincronía corporal que es explicada a partir del emparejamiento (*accouplement*), sino también en el punto de partida metodológico que el fenomenólogo francés plantea en *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Merleau-Ponty intentará devolver o situar nuevamente al niño en el contexto socio-histórico al que pertenece a la hora de indagar sobre sus facultades, considerando las relaciones en las que está inmerso y concibiendo al cuerpo como una construcción colectiva y nunca acabada. El nacimiento mismo es cotejado por Merleau-Ponty desde una

perspectiva dialéctica en donde el niño es la afirmación y, a su vez, la negación de la relación entre sus padres. Tomando a Hegel, un niño recién nacido será para Merleau-Ponty “el tercer personaje que no podrá sino transformar esta relación”.¹² El nacimiento mismo implica “la muerte de los padres”; es, al mismo tiempo, “la consumación de su unión y su transformación” (Merleau-Ponty, 2001, p. 103). De esta manera, la construcción del esquema corporal como nuestra manera de asir el mundo se plantea no solamente como un proceso histórico-dialéctico en sí mismo, sino que Merleau-Ponty realiza un llamamiento a que su propio análisis sea realizado en estos términos: el cuerpo será, desde el nacimiento mismo, un cuerpo lanzado a la historia, vida significada y significativa que abre nuevos registros de sentido a partir del mero entrelazo con los otros.

7. El niño en situación: el desarrollo infantil en clave dialéctica

La búsqueda de una racionalidad en el desarrollo humano (sin que por ello sea concebido bajo el peso fatídico de un *fatum*) es uno de los motores que dan vida al análisis merleau-pontyano en torno a la infancia. Su interés por el marxismo radica, entonces, en el poder explicativo de esta teoría para dar cuenta del entrelazo entre el medio y el sujeto, considerando las condiciones materiales de este último, pero sin por ello perder de vista el dinamismo propio de dicho proceso. El complejo de Edipo será uno de los procesos en los que Merleau-Ponty hará más énfasis a lo largo de su obra para dar cuenta de la mutua determinación entre filogénesis y cultura, entre medio y conciencia, desactivando de esta manera cualquier separación tajante de estos ámbitos.¹³ A partir del análisis del complejo de Edipo, el desarrollo no será concebido como completamente corporal ni como completamente cultural, sino que, en el cruce de estas dos dimensiones, habrá una “elaboración de un tipo de conducta que busca un equilibrio” (Merleau-Ponty, 2001, p. 287).

Merleau-Ponty advierte que el análisis de algunos hitos del desarrollo como el Edipo (Merleau-Ponty, 2001, p. 279 y ss.) y la menstruación (Merleau-Ponty, 2001, p. 278), muestran la mutua injerencia entre lo que se considera individual (e, incluso, del orden de lo biológico) y lo social. Tanto el complejo de Edipo como el advenimiento de la menstruación dan cuenta de cómo un hecho cuya significación pareciera ser universal es redefinido en el seno de un grupo social determinado, confiriéndole un lugar y un significado preciso en el curso mismo del desarrollo. En el Edipo hay una resignificación de determinados procesos definidos por el desarrollo a la luz de las relaciones sociales y, en particular, parentales en las que el sujeto se ve inmerso. Al respecto, sostiene que “lo social es interior a lo individual, y lo individual es interior a lo social, porque el pasado individual es él mismo interpsicológico desde el nacimiento” (Merleau-Ponty, 2001, p. 282). Por lo tanto, no habría para Merleau-Ponty un hecho de la psicología individual que no sea, al mismo tiempo, social. El desarrollo del niño, entonces, “no está inscripto, a priori, en una naturaleza preconcebida, él no surge tampoco *ex nihilo*, él progresa de *Gestaltung* en *Gestaltung*” (Merleau-Ponty, 2001, p. 282). En este complejo, Merleau-Ponty observa una interconexión entre el aspecto interpsicológico y el intrapsicológico, apelando a una idea que rememora la ley de la doble formación de los procesos psicológicos formulada por Vigotsky (2007). Para este psicólogo ruso de raigambre marxista, los procesos psicológicos tienen un origen interpsicológico para luego devenir intrapsicológicos. Por ejemplo, en el caso del acto de señalar, los niños intentan en un primer momento asir los objetos que desean poseer. Los adultos interpretan esta acción como el deseo del niño por un objeto determinado y se lo acercan. Poco a poco, el intento de asir los objetos deseados devendrá en el acto de señalar, cuyo origen se encuentra en la interacción misma que el niño ha entablado con su entorno (Carretero, 1998). Así como lo individual es interpsicológico desde el inicio, lo social puede verse conmovido por lo individual: “toda actitud típica establecida por la sociedad, siempre puede ser modificada

por la presión de los individuos, lo que explica la evolución cultural de la sociedad” (Merleau-Ponty, 2001, p. 282). Por esa razón, como se ha visto anteriormente, Merleau-Ponty establecerá que la concepción culturalista es insuficiente.

La concepción dialéctica del desarrollo considera que el mismo “está caracterizado por una emergencia de formas nuevas motivadas por las fases anteriores” (Merleau-Ponty, 2001, p. 249) y esta continuidad hace que la maduración del niño y el aprendizaje sean dos instancias correlativas; habría “acción recíproca entre una y otra”. Asimismo, la acumulación cuantitativa producirá cambios cualitativos, ya que cuando se adquiere una nueva conducta se integra al resto de las conductas adquiridas produciendo modificaciones en el conjunto. De esta forma, el medio en el cual tiene lugar el desarrollo no es ni el cuerpo, ni la conciencia, sino “la estructura total de la conducta” (Merleau-Ponty, 2001, p. 288). Tomando los desarrollos realizados por Wallon, Merleau-Ponty sostendrá que el desarrollo no es “una acumulación de esquemas”, sino que habría reestructuraciones e integraciones de distintas funciones. “La existencia entendida como el conjunto de las configuraciones, de las conductas posibles para un individuo en un momento dado” (Merleau-Ponty, 2001, p. 289) es aquello que produce el desarrollo. Para Wallon “la anticipación es la regla” (Merleau-Ponty, 2001, p. 287) y será este rasgo el que le permita a los niños asumir roles para los que aún no se encuentran preparados. Merleau-Ponty (2001) llama a este rasgo *premaduración*, lo cual refiere a la posibilidad del niño de vivir los conflictos o determinados episodios de su vida antes que se desarrollen los poderes físicos o intelectuales necesarios para hacerlo. Desde un principio, el niño maneja una cultura determinada ya que comienza muy tempranamente a tener una relación con sus pares a partir de la intervención de los objetos culturales y de las instituciones. La utilización de ciertos utensilios (como la mamadera durante el período de lactancia) o la adaptación a conductas socialmente reguladas (como el amamantamiento, cuyas características varían de un grupo social a otro), dan cuenta de la inserción del niño en una cultura particular, con la cual interactuará

y construirá determinados estándares de “lo habitual” o cotidiano. El ciclo de sueño,¹⁴ a su vez, es otro fenómeno que, muchas veces considerado como meramente “natural” o biológico, no es sino el ordenamiento de los períodos de sueño y vigilia en el seno de una cultura determinada. Por esa razón, esta concepción del desarrollo elaborada por Wallon (sobre todo expuesta en *Del acto al pensamiento*), niega cualquier estatus ontológico de las fases del desarrollo: “Frente a un niño de siete años, no se debe definir su grado de desarrollo por algunos signos que permitirían clasificarlo en un cierto ‘estadio’, sino encontrar su dinamismo individual” (Merleau-Ponty, 2001, p. 289).

En “Les relations avec autrui chez l’enfant”, la personalidad del niño se va a ver definida por la situación en la que éste se encuentre. Tomando un trabajo de Köhler¹⁵, Merleau-Ponty sostiene que los niños toman una situación en su “significación inmediata”, siendo “cada conducta autónoma con respecto a las conductas precedentes” (Merleau-Ponty, 2001, p. 323). Esta concepción del desarrollo infantil estará ligada para el fenomenólogo francés con ciertas características existenciales particulares de los niños, a partir de las cuales las conductas de los otros pueden ser vividas como propias. Estas características, como la “indistinción de los diferentes momentos del tiempo”, “sincretismo del espacio” e “ineptitud para concebir el tiempo y el espacio como teniendo unas perspectivas distintas los unos de los otros”¹⁶ (Merleau-Ponty, 2001, p. 247), hacen de la situacionalidad del niño un factor relevante para concebir y valorar su desarrollo. Vivir en un tiempo que no es el de la edad adulta, cotejar un paisaje que difiere de aquel que está ante nuestros ojos, extender el cuerpo más allá de los límites físicos que lo definen, son las características del mundo de la vida del niño, e ignorarlas como partes fundamentales de su desarrollo será ignorar la originalidad misma de la experiencia infantil.

La reivindicación que Merleau-Ponty realiza de la teoría dialéctica del desarrollo viene a rescatar esta individualidad, viene a dar cuenta de otra manera de asir el mundo que ya no podremos aprehender. El tiempo y el espacio en los que vivimos no son los mismos que aquellos habitados por los niños.

8. Conclusión

En el Prólogo de la *Fenomenología de la percepción* (1984), Merleau-Ponty nos recuerda que “ir a las cosas mismas” nos compromete en un proyecto intrincado, con múltiples aristas, con muchas significaciones. ¿Qué querrá decir, después de todo, “ir a las cosas mismas”? ¿Qué nuevos sentidos nos puede reportar sin caer en consideraciones banales o imposibles? ¿Cómo podremos, en tanto filósofos, acercarnos a las cosas sin dejar por ello de hacer filosofía?

La descripción que realiza Merleau-Ponty del desarrollo en el niño y de la actitud metodológica necesaria para poder reconstruirla nos pone frente a la necesidad de rescatar a la infancia del olvido, de reivindicarla como un período de la vida con valía propia y no como la edad adulta degradada. Al igual que las mujeres, los niños habían sido sepultados frente a la construcción de un sujeto determinado que los excluía como sus antípodas: un hombre, adulto y sano. Merleau-Ponty tenía razón: era necesario que Piaget no tuviera razón¹⁷. Pero la psicología genética había ganado y la imagen del hombre consumado había ensombrecido la imagen de aquel sujeto cuya única propiedad era su estado de tránsito, de cambio hacia algo que sería mejor. Merleau-Ponty intenta sacar de las sombras a la infancia y hacer un llamado a quienes se ocupaban de ella. De esta forma, Merleau-Ponty nos pone frente a una nueva manera de concebir el desarrollo, es decir, frente a una nueva manera de entender al sujeto en el mundo de la vida. Cuerpo, conciencia, cultura, se cruzan para disolver y echar por tierra muchas de las dicotomías que habían zanjado la discusión en la psicología del desarrollo: naturaleza/cultura, innato/adquirido, interno/externo.

La carne del mundo se hace presente desde el momento mismo que comenzamos a formar parte de él. En el marco de la discusión metodológica para definir la infancia, “ir a las cosas mismas” ya no es sólo un llamado de carácter epistemológico. “Ir a las cosas mismas” será un postulado ético que conmina a los investigadores a rescatar al sujeto sin desmembrarlo del tejido histórico, social y político al que pertenece.

Notas

¹ Al respecto ver: Gallagher, S., Meltzoff, A. (1996). The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies. *Philosophical psychology*, 9, 211-33. Ver también: Gallagher, S., Zahavi, D. *La mente fenomenológica*. (trad. M. Jorba). Madrid, España: Alianza.

² La preocupación merleau-pontyana por concebir a la subjetividad por fuera de todo determinismo aparece también en otros cursos, en el marco de la problematización de la dicotomía naturaleza/cultura. En “Psycho-sociologie de l’enfant”, Merleau-Ponty analiza el complejo de Edipo para dar cuenta de los distintos derroteros que puede tomar la filogénesis de acuerdo con el medio cultural en el que esté inserta. La distinción entre naturaleza (muchas veces concebida como destino) y cultura ya no será planteada en términos de división, sino más bien de solapamiento y mutua influencia.

³ Esta noción fue acuñada por el sociólogo Émile Durkheim en *De la division du travail social* (1893).

⁴ Leighton, D., Kluckon, C. (1948). *Children of the people*. Harvard, USA: Harvard University Press.

⁵ “Si nace (la conciencia de clase), no será porque el jornalero haya decidido hacerse revolucionario y valorice en consecuencia su condición efectiva, será porque ha percibido concretamente el sincronismo de su vida y de la vida de los obreros y la comunidad de su destino” (Merleau-Ponty, 1984, p. 452).

⁶ Ver Merleau-Ponty (1984), el capítulo 1 de la Primera parte.

⁷ Al respecto, ver: Buffone, J. (2017). “Ir hacia” desde los otros. La apropiación de la noción de arco intencional en Merleau-Ponty. *Dianoia (México)*, LXII, 79. E-ISSN 1870-4913.

⁸ “Si, de pie delante de mi mesa, me apoyo en ella con mis dos manos, solamente éstas quedarán acentuadas y todo mi cuerpo seguirá tras ellas como una cola de cometa. No es que yo ignore la ubicación de mis hombros o de mis lomos, lo que ocurre es que ésta queda envuelta en la de mis manos y toda mi postura se lee, por así decir, en el apoyo que éstas toman sobre la mesa” (Merleau-Ponty, 1984, p. 117).

⁹ La equipotencialidad fue uno de los postulados centrales del conductismo, el cual consideraba que las leyes de aprendizaje son igualmente aplicables a todos los ambientes, especies e individuos. Dicho postulado constaba de tres presupuestos: A) todos los estímulos o respuestas son equivalentes; B) universalidad filogenética de los mecanismos asociativos; C) equivalencia entre todos los organismos de una misma es-

pecie. Esta teoría propia del conductismo fue finalmente derribada por una experiencia llevada a cabo por García y Koelling en 1966 en torno a la aversión condicionada al sabor en ratas. En esta experiencia, “las ratas mostraban una preferencia selectiva por ciertas asociaciones frente a otras: si se presentaba a la rata un estímulo condicionado compuesto de sabor, luz y sonido seguido de un estímulo incondicionado aversivo consistente en un malestar gástrico experimentalmente inducido, las ratas asociaban el malestar al sabor, pero no a la luz o el sonido” (Poza, 2006, p. 30). Este experimento fue clave para comprender que no hay estímulos neutros, sino que tienen un significado o un contenido para el sujeto en una situación determinada (cae así el principio de equivalencia de los estímulos). Hay selección en el aprendizaje asociativo (Carretero, 1998).

¹⁰ Aunque el diálogo tónico emocional de Wallon del que hablaremos más adelante referiría a los primeros meses de vida del bebé, la forma en la que Merleau-Ponty presenta en sus obras este movimiento dialéctico y de mutua definición entre el sujeto y su entorno nos lleva a pensar el diálogo corporal no sólo como un momento genéticamente primario en la definición del yo y del otro, sino como la relación misma que el sujeto traba con los otros. Por esa razón, si bien en el curso “Les relations avec autrui chez l’enfant” (2001) Merleau-Ponty detalla estadios en el desarrollo del niño (análogos a los que presenta Wallon), el contacto con los otros siempre se dará a partir de un proceso dialéctico.

¹¹ Bernard analiza en el apartado sobre Wallon el ejemplo en el que un niño de alrededor de un año identifica sin problemas el sitio donde se encuentran los senos tomando como modelos de referencia el cuerpo de su madre. Asimismo, el niño llamará senos al pliegue de piel que se forma en el codo a partir de la similitud y correspondencia con un seno como tal. Por lo tanto, habría “impresiones aisladas” que el niño traspone en otras personas y que colaboran con la organización del cuerpo de los demás sujetos (Bernard, 1994, p. 50-51).

¹² “En la casa en donde nace un niño, todos los objetos cambian de sentido, se ponen a esperar de él un trato indeterminado aún, alguien más, alguien diferente está ahí, una nueva historia, breve o larga, acaba de fundarse, un nuevo registro, de abrirse” (Merleau-Ponty, 1984, p. 416).

¹³ Ver también: Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, en particular el apartado “Institución y vida”.

¹⁴ Al respecto, ver Merleau-Ponty, 1995, p. 196.

¹⁵ Kohler, Elsa (1926). *La personalidad de l'enfant de trois ans*.

¹⁶ Esta singularidad del pensamiento infantil es analizada por Merleau-Ponty en “L’expérience d’autrui” (2001) y *La prosa del mundo* (1971).

¹⁷ “Pero, en realidad es necesario que, de alguna manera, los niños tengan razón contra los adultos o contra Piaget, y que los pensamientos bárbaros de la primera edad sigan siendo un capital indispensable debajo de los de la edad adulta (...). Con el cogito empieza la lucha de las consciencias en la que cada una, como Hegel dice, persigue la muerte de la otra. Para que la lucha pueda empezar, para que cada consciencia pueda sospechar las presencias ajenas que niega, es necesario que tengan un terreno común y que recuerden su coexistencia tranquila en el mundo del niño” (Merleau-Ponty, 1984, p. 366).

Referencias

- BERNARD, M. (1994). *El cuerpo, un fenómeno ambivalente*. (trad. L.A. Bixio). Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- CALMELS, D. (2000). Wallon a pie de página. *Revista Iberoamericana de psicometría y técnicas corporales*, 0, pp. 53-64.
- CARRETERO, M. (1998). *Introducción a la psicología cognitiva*. Buenos Aires, Argentina: Aique.
- KOFFKA, K. (1936). *Principles of Gestalt Psychology*. New York, USA: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- MERLEAU-Ponty, M. (1964). *Signos*. (trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver). Barcelona, España: Seix Barral.
- _____, (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. (trad. L. Rozitchner). Buenos Aires, Argentina: La Pléyade.
- _____, (1984). *Fenomenología de la percepción*. (trad. J. Cabanes). Barcelona, España: Planeta-Agostini.
- _____, (1995). *La Nature. Notes Cours du Collège de France*. París, Francia: Éditions de Seuil.
- _____, (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*. París, France: Verdier.
- _____, (2012) *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. (trad. de Mariana Larison). Barcelona, España: Anthropos Editorial.
- PIAGET, J. (1976). *La toma de conciencia*. Madrid, España: Morata (original en francés, 1974).
- POZO, J. I. (2006). *Teorías cognitivas del aprendizaje*. Madrid, España: Morata.

- VIGOTSKY, L. (2007). *Pensamiento y habla*. (Traducción de Alejandro González). Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- WALLON, H. (1949). *Les origines du caractère chez l'enfant*. París, Francia: Quadrige / PUF.
- _____, (1965). *Fundamentos dialécticos de la psicología*. Buenos Aires, Argentina: Proteo.



Recepción: 8 de agosto de 2018
Aceptación: 26 de junio de 2019

*Miscelánea:
Nota
Traducción*

ASPECTOS DE LA ESTÉTICA EMPIRISTA

Sergio Espinosa Proa
Universidad Autónoma de Zacatecas

I

La estética ha sido una parte de la filosofía; pero a partir de cierto momento la reflexión sobre la sensibilidad, el arte o la belleza (sus objetos privilegiados) experimenta un desprendimiento parcial de la filosofía. Las ciencias humanas y sociales, e incluso las físico-matemáticas, levantan la mano y participan —con algo más que opiniones— en la discusión. El asunto es interesante, y está implicado en el movimiento general de la Ilustración, que puede concebirse *lato sensu* como una exigencia de claridad y una manifestación de lucidez. Hay mil signos que apuntan en esa dirección. Si la religión —como institución y artimaña— sufre el embate, el arte va a resultar beneficiado: entre una y otro se reproduce la eterna reyerta entre esclavitud y libertad. Religioso se exhibe el espíritu gregario; estético, el individualista. Hay una suerte de migración de las fidelidades: del autosacrificio a la afirmación no (necesariamente) violenta. En mutación semejante hay razones estrictamente históricas; hay aprendizajes muy específicos. El siglo XVIII —europeo y extraeuropeo— viene escurriendo sangre de conflictos ideológicos no siempre —más bien nunca— racional o diplomáticamente dirimidos. Que el arte, la sensibilidad o la belleza vayan sedimentando en forma tal que ameriten su consideración independiente y su discurso propio no es consecuencia del puro azar. Casi podría decirse que hay arte desde el momento en que ya no todo es religión. Lessing —en 1766— tomará nota: arte es aquello que obedece a lo bello, no a lo simbólico (es decir, a la religión). El arte es sólo aquello

que hace el artista desentendiéndose de “convenciones religiosas”.¹ Eso, desde luego, en el siglo XVIII; hoy, y a partir de entonces, ¿de qué no ha tenido que desprenderse el arte para llegar a serlo? De todo, menos de lo sensible en sí. El arte es –como dirán, en el siglo XX, Lévi-Strauss y Deleuze, cada uno por su cuenta– la “lógica de las cualidades sensibles” o la “lógica de la sensación”. Existe la estética –como disciplina autónoma– porque existe el arte por sí y para sí mismo. Se diría, con Valeriano Bozal, que todo el arte es rococó: en él, que no es mera evolución del barroco, “las cualidades sensibles (...) no son medios para representar significados distintos de ellas mismas. No aluden a la gloria divina o a la ceremonia religiosa, no cantan la excelsitud de lo trascendente o la magnificencia del monarca. Las cualidades sensibles poseen valor por sí mismas en tanto que producen placer o deleite”.² Sólo que ese placer y ese deleite, según el propio Bozal los entiende, no son como el resto. Ocupan un espacio que antes simplemente no existía. ¿A qué se debe? ¿Antes del siglo XVIII no había una lógica de las cualidades sensibles? Absurdo. Lo nuevo, en la historia de la humanidad, es, por el contrario, la lógica de las cualidades (o cantidades) inteligibles. Pese a su carácter material –los Museos, los Salones, las revistas, con la creación expresa (y artificial) de un público–, la aparición de la estética tiene lugar en el seno de cierta perplejidad. Tiene que ver con la democratización de lo social: el arte se institucionaliza, y los efectos serán variados. Pero también es elemento de una necesidad aristocrática: sin Luis XIV no habría arte, y sin arte no existiría Luis XIV... Es lo que ha mostrado un Peter Burke. Abstracción hecha de esto, hay estética porque –desde Winckelmann– se postula una especie de esencia del arte: no designa una simple destreza. En 1764 se inventa al sujeto estético, rostro –al lado del científico, o del histórico– inherente al proyecto moderno. Moderno, por lo demás, en un sentido ultramoderno: la búsqueda de la felicidad desemboca en su contrario –dado que la perfección es perversa–. ¿En qué sentido? La modernidad en absoluto es la realización del ideal antiguo, por más que lo tenga de modelo; la modernidad es el ya-no-más de los griegos. Winckelmann establece la crítica del arte (y de la cultura) en y a partir de la nostalgia de los griegos, y su efecto es la melancolía.

II

Lo bello moderno no podría ya ser clásico (griego); desde Winckelmann adivinamos que es sublime, y lo sublime es ambiguo: se desliza a lo terrible. Obviamente, lo grotesco ya está presente en el universo helénico; pero en la modernidad rompe sus ataduras, convirtiéndose en lo estético sin más. Lo perfecto es un ideal cada vez más inalcanzable. Con W. Benjamin –con su ángel– la historia avanza de espaldas, huyendo sin quererlo, o cayendo, de un pretérito –de un ideal– impracticable. Melancolía y desesperación son líneas pertenecientes a la faz de lo moderno, contrapeso inevitable a sus anhelos e ilusiones de progreso. El arte se impone a sí mismo infinidad de reglas; no puede limitarse a ejercitar una imitación de lo clásico. Pero sí puede marcar sus distancias, haciendo de lo nuevo su santo y seña. Muy pronto, el discurso correspondiente se irá articulando con el influjo de los empiristas británicos: Addison, Hutcheson, Shaftesbury, Hume... El propósito será delinear al sujeto estético: ¿existe –por encima o al lado de los sentidos– una facultad cuyo cultivo o descuido determina nuestra relación con el arte y con la belleza? Addison propondrá a la imaginación la capacidad de enlazar lo sensible con lo inteligible; Kant le dará carta de naturaleza en sus *Críticas*. El resultado es una ampliación y un enriquecimiento de la sensibilidad, tan despreciada por el intelectualismo platónico. Será en particular el sentido del gusto el que recibirá la mayor atención; tener (buen) gusto implica tener imaginación. “No sólo puede formarse y hacerse más delicado de lo que inicialmente es, no sólo permite la cualificación, positiva o negativa, de una época, una colectividad o una nación, además se ofrece en sus juicios con pretensión de universalidad, al margen del subjetivismo, y como una forma de ‘conocimiento’ de las cosas que en modo alguno puede identificarse con la propia de lo sensible –particular y concreto– o con la del intelectual –abstracto para poder ser universal–”.³ Que este sujeto estético sea empírico –como quiere Hume– o trascendental –como propone Kant– dará color a los debates del siglo de las Luces. Si hay estéti-

ca, hay sujeto: lo que no hay es una “belleza en sí”. El territorio recién descubierto mostrará también la lógica propia de cada una de las artes: la pintura no es poesía visual, la música no representa nada visible. El sujeto estético es, pues, complejo; no consta de una sola pieza. Lo decisivo es que en él prevalece la imaginación. Se trata de una propiedad próxima a lo que ya desde Shaftesbury (1671-1713) se denomina “intuición”; una potencia espontánea de penetración que no se confunde ni con la pura sensibilidad ni con la muy alambicada razón analítica: es una “desinteresada complacencia” merced a la cual el sujeto capta la vida íntima de las cosas —y comulga con ella—. Ahora bien, esta intimidad no es bella en un sentido clásico: involucra todos los afectos posibles, incluidos el terror, la sorpresa, el pasmo, la indignación, la asfixia... La atención al sujeto estético conlleva una revaloración de los ideales heredados; la intuición permite adentrarse en un mundo que tiene mucho de inmundo, en un ser del que no es posible eliminar todos los elementos amenazantes y peligrosos. ¿Hay conocimiento sin imaginación? No, pero la imaginación desborda los límites de lo cognoscible. ¿Sigue siendo bello este exceso? ¡Sólo es bello si lo desborda! Inicia la andadura moderna de lo sublime: si lo estético es un territorio, la belleza formal —la proporción, el equilibrio, la sobriedad— ocupará en él un espacio sumamente reducido. La belleza comienza a perder sus contornos, porque el placer ya ha conquistado países que le estaban vedados. La belleza ha dejado, pues, de ser un concepto rígido: ahora es un fulgor que emana de las cosas en su singularidad, y una extraña luminosidad que es percibida —por así decirlo— con el rabillo del ojo. De modo paradójico, el sujeto estético concebido por la filosofía empirista no es del todo sujeto, porque se abre a un ser que no está compuesto del todo por objetos.

III

La interrogación sobre el sujeto estético revela la existencia de un paisaje subvertido; desde la epistemología empirista, el órgano que lo define es la imaginación, un reino autónomo, intermedio entre la sensación y el entendimiento. La imaginación es libre; ni la sensación ni la razón exhiben una flexibilidad semejante. Con todo, se da sus propias normas: es susceptible de perfeccionamiento –y de atrofia–. ¿Cómo sucede esto? La posición clasicista –por ejemplo, la de Hutcheson– afirma la existencia de la belleza como una propiedad de las cosas; el gusto es mejor mientras más reconozca este atributo, peor si lo pierde de vista. Pero con Hume se produce un cierto deslizamiento hacia el polo subjetivo: lo bello es una “armonía” entre la cosa y la mente. Y para que se dé esa sintonía no hay nada preestablecido: los juicios del gusto –que es, como diría Addison, un placer de la imaginación– son sinceros o hipócritas, pero no pueden ser ni verdaderos ni falsos. La imaginación es libre en muchos sentidos, pero lo es privilegiadamente en uno: no depende de la presencia inmediata del objeto. Actúa sin la ayuda de los sentidos y suspende las compulsiones del entendimiento. “La imaginación puede volar encima de las particularidades hacia la universalidad como no pueden hacerlo los sentidos”.⁴ Gracias a ella, el sujeto está en condiciones de desprenderse de sí mismo. ¿Habría mayor placer que ese? Difícilmente; pero la libertad de la imaginación suscita otros problemas: en especial, la amenaza del relativismo, que afecta a la crítica. Todos tenemos derecho a defender nuestros gustos, pero los críticos no lo serían abandonando su pretensión de objetividad (que ellos pueden llamar “rigor”). Por fin, ¿hay o no hay reglas? El empirismo se va inclinando, inexorable, al psicologismo: la imaginación es el juego de la memoria y de la invención, atributos del sujeto (empírico) que obedecen principios básicos. Es notorio que esta estética deja un amplio sector sin barbechar: explica por qué algo puede ser considerado bello, pero no dice mucho sobre las condiciones de su creación. En otras palabras, no basta con ser sensibles (e imaginativos):

la obra de arte es producto de otra cualidad, un atributo que será esencial para la estética del romanticismo: el genio. Si el gusto discierne y separa, el genio sintetiza y provoca. Sea como fuere, la estética nace en este contexto: es hija del empirismo británico, que algunos críticos –tomando en cuenta el papel concedido a la imaginación y la ampliación de los límites de la belleza– calificarán de “prerromanticismo”. En ella está, desde luego, lo clásico, pero mezclado con otro tipo de emociones y figuras: el miedo a la muerte, la desproporción entre lo humano y lo no humano, lo irregular y lo infranqueable, lo umbrío e inacabado... Se comienza a cobrar conciencia de los límites de la conciencia y se comprende poco a poco que el arte (y la belleza misma) sólo llega a serlo permitiendo, modulando, graduando o garantizando el acceso a lo desconocido. El espacio intermedio ocupado por la imaginación es bello porque no meramente agrada; exhibe además la inagotable discordancia entre los ideales y los instintos, entre lo real y lo deseable, entre la expectativa y el acontecimiento: entre lo humano y lo indisponible. No hay estética sin la irrupción –y el consecuente reconocimiento– de lo sublime, el vocablo que apunta a esa perpetua y riesgosa –y a menudo exquisita– fricción de lo sensible con lo inteligible. “Desde la Poética de Aristóteles (...) ninguna teoría estética había considerado que la experiencia estética consistiera en sentimientos distintos de la satisfacción que proporciona la contemplación de la belleza”.⁵ Se trata de un reconocimiento de la fuerza, de la potencia, de la escarpadura, de la inmensidad sobrecogedora de lo bello. A partir de entonces, y de manera creciente, no hay placer que –dado que implica al dolor– no involucre ciertas dosis de estupefacción, extrañeza y horror. Esta experiencia, dice Addison, produce “una deliciosa inquietud y espanto”.

IV

Podemos afirmar que la elaboración de la categoría de lo sublime, en el pensamiento inglés del siglo XVIII, reposa por entero en un más o menos ominoso retorno de lo trágico. El canon estético resultó estremecido con la aparición de Shakespeare y de Milton: la belleza es, en su obra respectiva, tremenda, cruel, intensa, excesiva, inconcluyente, intemperante. Edmund Burke (1727-1795) enfrentará así el problema: ¿cómo puede existir un placer negativo? La cuestión no es totalmente nueva; ya Longino, en el siglo I de nuestra era, había señalado la importancia del componente sobrenatural o transmundano presente en el goce estético (con una referencia expresa a los embrujos de la retórica). Pero con Burke ese goce se vincula –no sin cierto morbo– con el sufrimiento: el miedo es, cuando se le representa, una emoción estética. ¡Sin adrenalina no hay deleite posible! En el fondo, su análisis desemboca en lo mismo: es estético si, sacándome de mí, llevándome al límite de mis fuerzas, o de mi comprensión, sin embargo no me destruye. No, al menos, físicamente. Nos pone ante lo Absoluto, mas un Absoluto sin atributos ejemplares: la Muerte, lo Divino, lo Demoníaco... Es contemplar, o, mejor, medirse contra una Fuerza Mayor: tan fuerte y tan inocente que no sabe nada del Bien y del Mal. La belleza resuena en nuestro interior, formando volutas, o patrones geométricos, pero ella no necesariamente coincide con aquello que el canon había consagrado. Bella es, de hecho, esa no-coincidencia con lo esperado, con lo conveniente, con lo convincente, con lo apaciguador. Lo Absoluto –merced al poder de la imaginación– muta en lo Absurdo, la Fuerza en Poder de Destrucción. El Dios de la tradición muta en una entidad, si no maléfica o abiertamente dañina, sí hostil o desdeñosa. Entendámonos: es la enrarecida atmósfera de la modernidad, su exceso de oxígeno, que naturalmente puede matar. “Entre todas las categorías estéticas”, concluye V. Bozal, “sublime es por excelencia la que sirve de eje a la modernidad. Pero quizá el heroísmo ha ofuscado la perspectiva de los hombres modernos”.⁶ Si esta categoría constituye lo propio de la

modernidad, lo es porque, bajo la rueda de la burocracia, o del capital, o de la masificación, el individuo ha llegado a ser nada. Nihilismo, modernidad y sublimidad estipulan desde el inicio sus danzas y contradanzas. Sea como fuere, el arte se convierte paulatinamente en objeto privilegiado para recuperar, o al menos intentarlo, aspectos claramente erosionados o avasallados por el proceso civilizatorio. Lo sensible, según se advierte, recobra relativo protagonismo. Y, con él, la importancia de las pasiones: bello tiende a ser lo patético e incluso lo patológico. La estética surge así como contrapeso a los excesos racionalistas: Platón y Descartes estarán en la mira. Es que el sujeto moderno se halla en perpetua busca de identidad, dado que las tradiciones comienzan a quedarle rabonas. El ámbito del conocimiento se ha expandido notablemente, pero la ciencia no le proporciona garantías suficientes de estabilidad y autorreconocimiento. La religión declina; al relevo, entrarán una ética mundana... y una estética susceptible de preservar la fantasía y la imaginación simbólica. “En el hecho artístico se descubre un campo particularmente representativo de la vida intelectual del sujeto. A su análisis se brinda la teoría ilustrada del conocimiento como a un objeto en el que se revelan en su incerteza, en su ambigüedad, pero también en su verdadera necesidad, las inclinaciones de nuestra naturaleza”.⁷ Como disciplina autónoma, pues, la estética recibirá, en A. Baumgarten, el doble impulso del empirismo inglés y del racionalismo leibniziano: cristalizará como un saber crítico a propósito de nuestras más profundas (y secretas) reacciones afectivas.

Notas

¹ G. E. Lessing, *Laocoonte o sobre los límites de la poesía y la pintura*, Editorial Herder, Barcelona, 2014, p. 124.

² Valeriano Bozal, “Orígenes de la estética moderna” de V. Bozal en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas I*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, p. 21.

³ *Ibid*, p. 28.

⁴ Valeriano Bozal, “La estética empirista” de F. Pérez Carreño en *Historia de las ideas estéticas...*, *op. cit.*, p. 39.

⁵ *Ibid*, p. 46.

⁶ V. Bozal, “Edmund Burke” de V. Bozal en *Historia de las ideas estéticas...*, *op. cit.*, p. 57.

⁷ V. Bozal, “Ilustración y enciclopedismo” de J. Arnaldo en *Historia de las ideas estéticas...*, *op. cit.*, p. 64.

Referencias

G. E. Lessing, *Laocoonte o sobre los límites de la poesía y la pintura*, Editorial Herder, Barcelona, 2014.

VALERIANO BOZAL, *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas I*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004.



MATERIALISMO Y SURGIMIENTO *EX NIHILO*

Quentin Meillassoux
Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne

Traducción de Gerardo Flores Peña¹
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La tesis que intentaremos defender aquí es la siguiente: es posible y deseable reconciliar el racionalismo, e incluso, más específicamente, el materialismo con la noción de surgimiento *ex nihilo*.

Tenemos conciencia del carácter paradójico, en efecto aparentemente absurdo, de tal declaración. Para intentar justificarla, será necesario comenzar por precisar el sentido de la expresión “surgimiento *ex nihilo*” (diremos en adelante “surgimiento” de todas formas). Exhibiremos entonces una dificultad filosófica precisa, según nosotros excluyente, que encuentran todos los materialismos “clásicos”, es decir, hostiles al surgimiento. Esta dificultad concierne a la existencia de aquello que llamamos usualmente los *qualia*, es decir, las experiencias cualitativas de la conciencia en su relación con la ciencia moderna fundada sobre la matematización de la naturaleza. Opondremos por tanto al materialismo clásico un materialismo que llamaremos no-nihilista, sino *exnibilista* (*ex-nibiliste*), favorable al surgimiento *ex nihilo*, y del cual intentaremos mostrar, primero, que puede resolver la aporía precedente (la aporía de los *qualia*); segundo —y es el punto de la paradoja—, que puede hacerlo apoyándose sobre un concepto *racionalizable* del surgimiento. La apuesta es no hacer más de esta noción mal entendida el opuesto por excelencia de la razón, sino el instrumento de un materialismo reconfigurado.

Para iniciar esta rehabilitación del surgimiento, comencemos, por tanto, por exponer el sentido que tiene para nosotros esta noción.

1. Surgimiento *ex nihilo* y surgimiento *ex Deo*

¿Por qué parece *a priori* absurdo pretender no solamente racionalizar el surgimiento, sino además hacerlo en un marco materialista? Es porque el materialismo parece ser la corriente filosófica que, por excelencia, procedió al rechazo principal de esta noción. Lucrecio, así, lo escribe sin equívoco en el primer libro de *De Natura Rerum*:

Preciso es que nosotros desterremos
estas tinieblas y estos sobresaltos,
no con los rayos de la luz del día,
sino pensando en la naturaleza.
Por un principio suyo empezaremos:
ninguna cosa nace de la nada.²

Para Lucrecio, la peor superstición de los hombres proviene ante todo de la creencia según la cual todas las cosas son producidas de la nada a partir de la sola voluntad de los dioses. Liberar a los hombres del terror divino pasa luego por la recusación principal del surgimiento *ex nihilo*. Ya que creer en la posibilidad de un surgimiento tal es creer que las cosas pueden producirse, si no sin causa —en la ocurrencia la causa es identificada con la voluntad divina de los dioses—, al menos sin causa racional, comprensible en términos de potencias naturales: creer así es entregar lo real al capricho todopoderoso de los seres ininteligibles. Es, de una forma más general, renunciar a toda tentativa de racionalizar la naturaleza. Y sabemos por otro lado que este principio del materialismo antiguo fue remplazado por las ciencias modernas de la naturaleza, principalmente en la famosa ley de Lavoisier, resumida en: “nada se crea, nada se pierde, todo se transforma”.³

Parece, por lo tanto, que, al apegarnos a estas dos instancias clásicas de la recusación del surgimiento en Lucrecio y Lavoisier, encontramos aquí dos temas clásicos de todo materialismo: la crítica de la religión, por una parte, que combate la creencia en el surgimiento, las diversas formas de la superstición; por otra parte, el vínculo profundo entre el materialismo filosófico y el pensamiento científico. Ya que el rechazo del surgimiento no vale solamente como crítica del hecho religioso, sino también y sobre todo como ideal de la comprensión racional de lo real: ideal que es cumplido en la ciencia moderna, compartiendo ésta con el materialismo antiguo el mismo rechazo de las emergencias puras. Admitir por el contrario tales surgimientos parece entonces conducirnos directamente a un pensamiento irracional y supersticioso: un pensamiento incapaz de criticar las formas irracionales de la creencia, y un pensamiento en ruptura con el ideal de la ciencia.

Sin embargo, las cosas son en verdad menos simples. Para mostrarlo comencemos por explicar lo que entendemos exactamente por “surgimiento *ex nihilo*”.

En primer lugar, diré que lo que entiendo por esto es *exactamente* lo que dice la expresión: un surgimiento *ex nihilo* es un surgimiento que proviene literalmente *de la nada*. “De la nada”, insisto aquí, no de un dios –dios pagano o Dios judeocristiano–. Cuando Lucrecio dice que nada nace de la nada, él pretende recusar, lo hemos visto, que la voluntad de los dioses pueda ser la fuente de los eventos naturales: pero debería decir entonces que él recusa los surgimientos *ex deo*: es decir, los surgimientos provenientes de la sola voluntad supuestamente omnipotente de los seres divinos. Este tipo de surgimiento encuentra su cumplimiento en el judeocristianismo que hace proceder de la sola voluntad divina toda la realidad sensible y material. Convengamos ahora en llamar *creación* a esta idea de una capacidad divina de creación absoluta. En el caso de los dioses paganos, esta creación pura se hace a partir de una materia preexistente; en el caso del dios judeocristiano, se hace a partir de una pura nada. Pero en los dos casos la creación *ex nihilo* es de hecho una creación

ex voluntate dei: una creación pura a partir de una voluntad divina y no a partir de nada.

Al sostener la verdad del surgimiento *ex nihilo*, no sostengo en absoluto aquella de la Creación. No concediendo ninguna verdad de fe, ni algún dios suprahumano, y siendo incapaz de comprender como una pura nada habría podido preceder a la emergencia de la materia, así como del espacio y el tiempo, sostendré como un postulado inmanentista que no hay creación divina.

Por tanto, sostengo que el materialismo tiene razones sólidas y directamente ligadas a su compromiso por una parte con la ciencia, como modo de conocimiento privilegiado de lo real, y por otra parte a su tradición de crítica del hecho religioso —que el materialismo tiene razones, entonces, para sostener que hay o que puede haber surgimientos *ex nihilo*: surgimiento que vienen estrictamente de nada y no de la voluntad trascendente de los dioses—. En otros términos, el materialismo, para permanecer fiel a su tradición crítica y racionalista, me parece que tiene motivos potentes para postular un tiempo capaz de surgimientos puros: un tiempo capaz de hacer advenir lo que no existía de alguna manera en el pasado, lo que las leyes de la naturaleza parecían prohibir, y que ha, sin embargo, llegado.

Para comprender la razón de esta tesis, voy a regresar sobre lo que me parece una paradoja histórica bastante esclarecedora para la cuestión que nos ocupa: a saber, lo que podría llamarse “el malestar” del materialismo filosófico frente a la revolución de la ciencia moderna, es decir, frente a la matematización galileana de la naturaleza. Es este problema, que denominaré *la aporía del galileanismo*, lo que vamos a exponer enseguida.

2. La aporía del galileanismo

Esta paradoja histórica, inherente a la historia del materialismo moderno, puede formularse de la manera siguiente. Todos sabemos que

la revolución introducida por Galileo en las ciencias de la naturaleza consistía en la matematización del movimiento de los cuerpos terrestres. Contra la tesis de Aristóteles, que quería que las matemáticas no pudieran tratar más que de los seres inmóviles —como las superficies o las trayectorias—, Galileo había demostrado que se podían matematizar la variación de posición, así como la variación de velocidad de los cuerpos en movimiento, por medio de la constante de su aceleración. La naturaleza podía entonces ser matematizada de parte en parte, y una perspectiva nueva se ofrecía a la física así repensada —perspectiva progresivamente desplegada notablemente por Kepler y después por Newton: la perspectiva de elaborar una ciencia de la naturaleza liberada de la física *cualitativa* de Aristóteles, puesto que estaría enteramente constituida de leyes expresables en términos matemáticos—.

Sabemos igualmente que los éxitos espectaculares de la física moderna en el curso de los siglos XVII y XVIII favorecieron la emergencia de un racionalismo nuevo que, en nombre de una ciencia de la naturaleza repensada así, emprendió una crítica de las representaciones religiosas que encontraría uno de sus cumplimientos en los escritos de los materialistas del Siglo de las Luces. Dicho de otro modo, estamos habituados a pensar, al menos bastante seguido, que existe una línea de consecución evidente, en todo caso natural, entre el éxito de la ciencia galileana, de la ciencia matematizada y ya no cualitativa, y el renacimiento del materialismo incrédulo durante el siglo XVIII. Con todo, al mirarlo más de cerca, descubrimos que no ha sido del todo así, y que el materialismo, lejos de abrazar naturalmente las tesis de la ciencia moderna, se encontró considerablemente incomodado por los postulados fundamentales del cual ésta procedía.

Para comprender la razón de este malestar, basta que regresemos sobre el filósofo que, sin duda el primero con tal rigor, había pensado la naturaleza de la ciencia nueva: a saber, Descartes. Descartes, es sabido, había operado una división estricta entre la naturaleza tal como es descrita por la física matemática, reducida a su entendimiento tridimensional,

y el alma, enteramente cargada de cualidades subjetivas que nosotros metíamos por error en las cosas. Esta división, que con Locke tomará el nombre de la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, suponía que la naturaleza se reducía a aquello que podía de ella decir la ciencia física: es decir, a sus propiedades geométricas y cuantificables —el espíritu proyectaba en las cosas las cualidades subjetivas que, por su parte, no eran más que psicológicas y no intrínsecas a los objetos exteriores—.

¿Qué significaba de fondo esta división en el espíritu de Descartes? Podemos decir, creo, que significaba la verdad *ontológica* de la ciencia nueva, es decir, la idea de que la ciencia, al expulsar las cualidades de su discurso sobre la naturaleza, no perdía nada de esencial concerniente a esta naturaleza, ya que las cualidades, precisamente, no existían en ésta, sino sólo en nuestro espíritu. El *dualismo* cuerpo-espíritu era la consecuencia rigurosa del galileanismo asumido de Descartes (galileanismo en el sentido de matematización de la ciencia, y no de una afiliación a Galileo, del cual Descartes no pensaba muy bien).

No obstante, estas tesis tenían una consecuencia precisa para todos aquellos que se inspiraban en la división cartesiana. A saber, que Descartes, al rehusar toda forma de surgimiento *ex nihilo* y al expulsar de la materia toda forma de cualidad sensible, se justificaba entonces para sostener que el espíritu no podía evidentemente provenir de la materia reducida así a la extensión. El espíritu no podía provenir más que de una entidad ella misma pensante y no material, de un pensamiento elevado a un grado infinito de perfección, a saber, Dios.

La paradoja con la cual iría a chocar el materialismo moderno era la siguiente: el materialismo se había querido siempre el amigo de la ciencia, entendida de manera general como la empresa de comprensión racional de la naturaleza. No obstante, una ciencia nueva había emergido desde el siglo XVII que fue de éxito en éxito. Pero lejos de que esta ciencia nueva se revelara aliada natural de los materialistas, parecía conducir directamente a un dualismo radical, ejemplificado por Descartes,

y de naturaleza intrínsecamente religiosa, refiriendo el espíritu a una causa no material.

Los materialistas modernos, en efecto, exactamente como Descartes, y fieles en esto al principio lucreciano, fueron ellos también a rechazar –muy generalmente si no siempre– toda forma de surgimiento *ex nihilo*. Pero luego faltaba resolver la aporía violenta producida por la ciencia nueva: ¿cómo pensar, sin infringir la prohibición del surgimiento, la causa de las cualidades subjetivas frente a una ciencia galileana que reducía la materia a sus propiedades cuantitativas? La paradoja, entonces, del materialismo moderno, es que esta dificultad temible no solamente provenía de una metafísica dualista o de una religión obscurantista, sino, parecía, también del dualismo mismo de la ciencia moderna. Era porque un cartesiano era auténticamente fiel a la enseñanza de la ciencia galileana, y no fiel a la enseñanza de la Iglesia, que se encontraba inmediatamente reafirmada en la idea de una inmaterialidad esencial del alma. Era porque rechazaba radicalmente la física perimida de Aristóteles que podía concluir lógicamente el origen inmaterial del espíritu. Era probable que el antimaterialismo encontrara su aliado más seguro en la revolución racionalista de la nueva física.

A partir del momento en que el materialismo rechazaba así la idea de que las cualidades subjetivas habían podido emerger de la nada, rechazaba el surgimiento *ex nihilo*, que quedaba como solución coherente a una aporía tal: ¿cómo conciliar la existencia de las cualidades subjetivas del espíritu con la ciencia de las mediciones cuantificables? Así puesto, el *impasse* era en verdad total, incluso si podía y puede siempre ser negado de múltiples maneras. De hecho, a mi entender, los materialistas que intentan hacer frente a esta dificultad, sin raposear con ella como se hace muy seguido, no han tenido, a partir del siglo XVIII, y como lo veremos, hasta hoy en día, más que la elección entre dos opciones coherentes, por radicales: como los dos términos comprendidos así son inconmensurables, y toda tentativa de mediación está condenada al fracaso, no queda otra solución coherente al materialismo clásico más que suprimir uno de

los términos en beneficio del otro. Dicho de otro modo: sea sostener que el galileanismo es ontológicamente falaz, que las cualidades subjetivas y vitales existen en verdad en la materia misma —y esto es lo que se ha llamado materialismo hилоzoísta—, sea sostener que el galileanismo es ontológicamente verídico, y sostener que el espíritu puede él mismo ser reducido a sus meras propiedades cuantificables; negar en consecuencia que hay cualidades subjetivas irreductibles al análisis científico, y es lo que llamaremos materialismo “conductista”, o, en una versión más reciente, el materialismo “eliminativo”.

Luego, quisiera esbozar estas dos primeras soluciones materialistas a la aporía del galileanismo, y aclarar en qué estas soluciones me parecen impracticables.

3. El tropiezo hилоzoísta

Lo mejor es comenzar por citar comienzo de la *Conversación entre D’Alembert y Diderot* —entrevista ficticia, redactada, seguramente, por Diderot—:

—D’Alembert: Admito que un ser... que difiere esencialmente de la materia y que está unido a ella... es difícil de admitir “un ser, entonces, como el alma, considerada como inmaterial e inextensa”. Pero otras oscuridades aguardan a aquel que lo rechaza: ya que finalmente esta sensibilidad que tú le sustituyes, si es una cualidad general y esencial, es necesario que la piedra sienta.

—Diderot: ¿Por qué no?

—D’Alembert: Es difícil de creer.

—Diderot: Sí, para aquel que la corta, la talla, la muele y no la escucha gritar.⁴

Diderot resume aquí la alternativa anteriormente descrita: sea que me adhiera al galileanismo y el alma se vuelva irreductible a la física, devenga un enigma puro, sea que piense una continuidad entre el espíritu y la materia, debo entonces afirmar que las cualidades vitales y subjetivas existen en la totalidad de las realidades físicas. Debo admitir

entonces una continuidad esencial entre los seres orgánicos y los inorgánicos, y aceptar que la piedra sea viviente, aunque sea apenas, aunque sea sordamente. Diderot puede así presentar esta opción con una ironía que le facilita la transmisión: además de que su filosofía de la naturaleza está inspirada en el hilozoísmo iniciado principalmente por Maupertuis en su *Ensayo sobre la formación de los cuerpos organizados*. Podemos decir que esta opción, a pesar de su aparente extravagancia, ha dominado durablemente las grandes construcciones materialistas de la modernidad, en este sentido —es un punto que me llama la atención desde hace tiempo— los grandes pensadores inmanentistas han tenido éxito repetidamente, por aras de poner el pensamiento en continuidad con la materia, en eso que podemos llamar una “re-cualificación” de la materia, así como una subjetivación de la materia —y esto en completa contradicción con la enseñanza anti-aristotélica de la ciencia moderna—. Nietzsche o Deleuze, por ejemplo, cada uno a su manera, instalaron en las cosas ya fuera una “voluntad de poder”, ya fuera una “vida inorgánica”, es decir, en los dos casos una instancia subjetiva y cualitativa escapando esencialmente al análisis científico.⁵

Esta tendencia del materialismo es tan paradójica que ha vuelto progresivamente a este materialismo indiscernible de su opuesto clásico, a saber, el espiritualismo. Ya que decir que toda cosa, incluso la materia, es espíritu —el espiritualismo de un Leibniz o un Bergson— o decir que el espíritu está de algún modo presente en la materia —hilozoísmo de Diderot o de Deleuze— es, *en el fondo*, adscribirse en la misma dirección en espíritu. Y no nos sorprende tampoco, en esta perspectiva, que un filósofo como Deleuze pudiera haber tenido entre sus autores predilectos tanto a Nietzsche como precisamente a Bergson o a Leibniz.

Por tanto, primera solución: pensar el vínculo de las cualidades subjetivas con la ciencia galileana inventando una materia no galileana, ya que ella misma es cualitativa y subjetiva. No obstante, esta opción me parece muy costosa por múltiples razones: primero, porque ella rompe con el discurso de la ciencia, creando a partir de cero una especie de

“materia del materialismo” –una materia cualitativamente inaccesible al galileanismo, y propia solamente del materialismo filosófico–. Ruptura, entonces, del materialismo y del movimiento galileano, matematizante, de la ciencia moderna. Luego, esta solución es muy costosa porque conduce, para evitar un misterio, a sostener un prodigio. En efecto, para evitar el misterio de un alma inconmensurable con la materia, y en consecuencia pensable como un efecto de la creación divina, se viene a sostener –cosa dura de creer decía el D’Alembert de Diderot– que las piedras sienten. Para evitar la creación milagrosa de la vida, los materialistas dieron ellos mismos vida a todas las cosas.

Sin embargo, incluso si ignoramos el carácter extraordinario de esta tesis, nos estancamos, al sostenerla, en dificultades tan considerables que parece imposible superarlas eficazmente. El hiloziismo lleva necesariamente, en efecto, a un concepto de vida material e inorgánica, concepto opaco a falta de un concepto adecuado de la unidad del viviente. El problema de todo hiloziismo es, en efecto, que choca con la divisibilidad, de derecho indefinida, de la materia, divisibilidad que prohíbe un pensamiento consecuente de la unidad orgánica inherente a todo ser viviente. Un viviente es, principalmente, aquello que no puede ser indefinidamente dividido sin destruirlo, de modo que posee un cierto tipo de coherencia imposible de afectar sin matar al depositario. Pero si la materia es puesta como viviente, ¿dónde buscar este tipo de unidad, ya que la materia es de suyo indefinidamente divisible? ¿En las moléculas, en las partículas, los quarks, o por debajo? Si la unidad del viviente no está dada ya por el organismo, el hiloziismo parece incapaz de proveer una unidad inorgánica en sustitución. Y si la vida inorgánica está liberada de toda instancia unificante, si la hacemos una pura multiplicidad intensiva, es difícil comprender de qué concepto de vida se trata ahora en cuestión, si nos hemos alejado de su noción usual.

4. El tropiezo eliminativista

La segunda opción coherente que se abre para el materialismo “anti-nihilista” parece entonces consistir en negar pura y simplemente que exista una esfera subjetiva cualitativa y que sea imposible de reducir por un estudio objetivo y cuantificable. Como podríamos esperar, es en el dominio de la psicología, es decir, en el dominio de una ciencia del espíritu, que podemos encontrar las versiones más radicales de esta devastación de la conciencia como de sus experiencias cualitativas.

Una primera modalidad de esta negación radical de la conciencia fue constituida, como sabemos, por el conductismo, del cual el artículo de 1913 de John Broadus Watson –“La psicología tal como la ve el conductista”⁶– constituye el manifiesto fundador. Watson, se puede subrayar generalmente, comenzó por un conductismo metodológico antes de orientarse hacia un conductismo propiamente ontológico. En un primer momento se trataba de impugnar el valor de las observaciones fundadas en la introspección en razón de la imposibilidad, inherente a tal método, de conducir al examen de los hechos públicamente constatables. Es el carácter esencialmente privado de las experiencias conscientes, más que su carácter cualitativo, lo que le parece a Watson excluyente: no podemos fundar la ciencia con seguridad sobre testimonios accesibles a un solo testigo. Más aún: ninguna psicología del animal podrá fundarse sobre una ciencia introspectiva. Sin embargo, Watson, que había pasado veinte años haciendo experimentación animal, no veía diferencia alguna entre su trabajo y la psicología humana. Si la psicología era una ciencia unificada, su método debía ser universal, fuera el que fuera el sujeto –animal o humano–; y como la introspección se revelaba imposible en el caso de la psicología animal, e incierta en el caso de la psicología humana, hacía falta, según Watson, abandonar todo estudio de la conciencia para sustituirlo por un estudio de los comportamientos. Éstos, estudiados en términos de relaciones cuantificables entre estímulos materiales y respuestas apropiadas, debían permitir un procedimiento experimental

fiable y matematizable que sustituyera a los informes cambiantes de la observación interior. De ese modo, la fuerza de la posición de Watson estaba en suscribirse rigurosamente a las exigencias de toda ciencia que se quiere galileana, que opera, de una forma general, la reducción de la vida mental a aquello que es medible. Del mismo modo, Watson emprende la reducción de la vida mental a aquello que en el comportamiento es medible: tiempos, número y frecuencia de respuestas a un estímulo dado, relación entre intensidad del estímulo (por ejemplo, una fuente luminosa) y la velocidad de la reacción, etc.

Vemos, en suma, que la conciencia es excluida del campo de la ciencia en tanto que aquello que la caracteriza es precisamente escapar doblemente al requisito de la ciencia moderna: el sujeto, habiendo privatizado sus experiencias cualitativas —privatizado, dado que las cualidades puras no revelaban más del objeto que las sensaciones del sujeto— lo que lo define escapa a la observación pública y a la matematización rigurosa. En fin, un materialismo que se quiera rigurosamente científicista será entonces conducido a negar la existencia misma de una tal entidad, irracional en tanto que cualitativa. Y es una proposición tan escandalosa, la negación de la entidad conciencia que Watson sostendrá en sus textos ulteriores, escribiendo así, en una obra de 1924, que “el conductismo (...) mantiene (...) que la creencia en la existencia de la conciencia nos vuelve a llevar a los tiempos antiguos de la superstición y de la magia”.⁷

Uno podría esperar que este tipo de posición extrema desapareciera al mismo tiempo que el paradigma conductista se derrumbó en el campo de la psicología, y esto en favor del paradigma funcionalista y cognitivista. El paradigma cognitivista restauró, en efecto, la legitimidad de un estudio de los procesos mentales, esto contra el conductismo, que se limitaba a los *estímulos* (input) y a las reacciones comportamentales (output) evitando toda consideración sobre el espíritu, tratado a la manera de una “caja negra”. Sin embargo, como veremos, el materialismo propio de numerosos psicólogos cognitivistas no va a tardar en encontrar el mismo *impasse* que todo materialismo clásico, y —principalmente con

Daniel Dennett— desembocar en una negación de las *qualias* de la subjetividad.

El cognitivismo sostiene, para decirlo rápidamente, que podemos y que debemos explorar los procesos mentales para comprender el comportamiento de un sujeto, y que esto puede hacerse sin recaer en las incertidumbres de la introspección señaladas por el conductismo. Ya que los procesos mentales tal como el cálculo o el reconocimiento visual pueden ser simulados por programas informáticos, por los cuales las hipótesis sobre el funcionamiento del espíritu pueden ser puestas a prueba, independientemente de la cuestión de saber cuáles son las realidades materiales-físicas, neurofisiológicas que, en el cerebro, soportan efectivamente tales procesos.

Sin embargo, uno de los problemas que encuentra el cognitivismo reside en su incapacidad para dar cuenta de aquello que llamamos usualmente los *qualia*, es decir, las características cualitativas de la experiencia consciente. En efecto, el cognitivismo parece incapaz de pensar la diferencia entre un autómata en el cual la programación haría indiscernible el comportamiento del de un humano, pero que no padecería ningún sentimiento ni ninguna sensación, y un humano provisto de una vida interior rica y diversificada. Podemos bien afirmar, como una especie de ideal regulativo del cognitivismo, la producción de un programa capaz de simular en cada aspecto el comportamiento humano, por ejemplo, un programa capaz de detectar las mejores cosechas en los vinos que le presentaran, al modo de los enólogos más competentes, pero no se ve cómo esta simulación de un comportamiento permitiría a un programa experimentar *realmente* la sensación de los vinos. Ciertos filósofos, como Thomas Nagel, han sostenido así que un aspecto esencial de la mente es que ésta no puede ser conocida más que en primera persona: mis sensaciones propias, los contenidos originales de mi vida subjetiva, escaparían siempre a la psicología científica.

Frente a esta tesis, ciertos cognitivistas han sostenido entonces una tesis radical consistente en negar la existencia de los *qualia*: el más cono-

cido entre ellos es Daniel Dennett quien, en su libro titulado *La conciencia explicada*,⁸ titula uno de sus capítulos: “Los *qualia* descualificados”. La tesis de Dennett es la siguiente: se requiere rechazar la idea de que existirían, en el seno de la conciencia, donaciones “puras”, anteriores a toda operación de juicio, y por tanto inaccesibles a la simulación informática. Estas donaciones –los *qualia*– están de hecho ya “hinchados de teoría”, según Dennett, y es imposible para el sujeto distinguir en él los *qualia* sobre los cuales pueda eventualmente sostener sus juicios de estos mismos juicios. El ejemplo que da Dennett es el del gusto de la cerveza, donde los bebedores experimentados sostienen que no se adquiere más que progresivamente, porque la cerveza no puede ser realmente apreciada más que con el tiempo. La cuestión de Dennett es entonces la siguiente: intente entonces determinar si es el gusto mismo de la cerveza el que ha evolucionado con el tiempo, o si su juicio es el que ha evolucionado a propósito de un gusto que ha permanecido el mismo. ¿La apreciación de esta bebida resulta del cambio en tu gusto *por* la cerveza, o del cambio en el gusto *de* la cerveza misma por tu paladar en adelante ejercitado? Para Dennett, es imposible responder a esta pregunta mediante la introspección, prueba, según él, de que somos incapaces de acceder a una donación cualitativamente originaria. Según él, por el contrario, toda realidad consciente es el resultado de procesamientos de informaciones complejas, y por tanto accesibles de derecho al análisis funcional.

Esto nos conduce así a una especie de solipsismo invertido, aunque en versiones diferentes, tanto en Watson como en Dennett: en lugar de sostener que el mundo objetivo se reduce a la representación subjetiva que tengo de él, el materialismo conductista o eliminativo reduce la esfera subjetiva y cualitativa a un conjunto de procesos objetivos y cuantificables donde los contenidos de nuestra intimidad son reducidos a una simple ilusión pre-científica.

El problema de este solipsismo invertido es que, como el solipsismo, nadie llegaría a creerlo realmente, pero que, contrariamente al solipsismo, cada uno puede demostrar en su fuero interior que es evidentemente

falso. Es tanto tan difícil refutar el solipsismo, y demostrar que existe un mundo exterior a mis representaciones, tanto como parece fácil demostrarse, al menos a uno mismo, que uno no es un autómeta, sino que hay una esfera fenomenal incontestable. Que esta fenomenalidad de la vida íntima esté llena de procesos inconscientes de información no cambia en nada su existencia innegable, a menos a título de apariencia.

Dennett escribe así una frase en la que explota la impensabilidad de su tesis, se las citaré: “Parece que hay fenomenología, pero no se sigue de este hecho innegable y universalmente atestiguado, que haya realmente fenomenología. Este es el punto crucial”. Dennett quiere con esto sostener que debajo de la continuidad aparente de los fenómenos conscientes existe una multitud de eventos inconscientes, imposibles de reducir a una conciencia centralista. Algunos, como Pascal Engel, han remarcado bien el carácter “auto-refutante” de este pasaje: decir que *parece* que hay fenomenología es como decir: “parece que hay apariencias pero no hay apariencia”. Tesis que, además, agrega Engel, no nos permitiría comprender en qué habría la menor diferencia entre nosotros y los zombies.

Estas dos posiciones extremas que son el hilozoísmo y el eliminativismo tienen el interés de mostrar las dificultades de un materialismo consecuente para conciliar la legitimidad de la ciencia galileana con la existencia de una subjetividad cualitativa. Hay seguramente muchas otras vías que han sido intentadas, y lo son aún, para conciliar en una perspectiva inmanente cualidades subjetivas y formalismos objetivos, pero parece que la única manera de ser coherente que tiene un materialista, es decir, de no ocultar la amplitud del problema, y darse la tarea de resolverlo positivamente, no puede consistir en negar alguno de los dos términos inconciliables, la verdad de la ciencia galileana o la existencia de los *qualia*.

El materialismo frente al galileanismo es por tanto inevitablemente llevado hacia dos tropiezos simétricos: sea que el materialismo debe negar la verdad del galileanismo, y sostener que las piedras mismas tienen vida; sea que el materialista debe suscribir plenamente el galileanismo, y negar que está él mismo vivo, para pensar como un autómeta o un zombie. Sea negar la ciencia y vivificar las cosas, sea negar la conciencia y zombificar a los hombres. Sea rechazar el galileanismo y sostener que las piedras sufren en silencio, sea recusar los *qualia* y sostener que nosotros estamos muertos interiormente.

Y bien, frente a estos dos tropiezos, creo que el materialismo debe sostener *tanto* la verdad del galileanismo y la realidad de los *qualia*, así como de la esfera subjetiva en general. Por verdad del galileanismo entiendo como Descartes el hecho de sostener que la naturaleza es reductible a aquello que puede decirse en la ciencia moderna, y que no perdemos entonces nada de esencial al excluir las cualidades sensibles. Pero debemos afirmar que estas mismas cualidades, subjetivas y no objetivas, son plenamente reales e ineliminables. Sin embargo, para sostener estas dos tesis a la vez, comprendemos ahora que la única solución parece ser la siguiente: *debemos rechazar el presupuesto común al materialismo hilozoísta y al materialismo eliminativista, a saber, la falsedad del surgimiento ex nihilo*. En efecto, debemos sostener que los *qualia* no existían anteriormente al viviente, contra el hilozoísmo, pero que han surgido efectivamente de una materia que no los contenía para nada, contra el eliminativismo. Debemos entonces mostrar que existe una manera racional de pensar el surgimiento de la esfera subjetiva-cualitativa a partir de una materia rigurosamente desprovista de toda conciencia, de toda vida y de toda experiencia de los *qualia*. Para decirlo de otro modo: debemos demostrar que podemos racionalizar la noción de surgimiento, a fin de suprimir la apariencia de misterio que quiere que los *qualia* inherentes a la experiencia de los vivientes hayan podido emerger de una materia de la cual postulamos que no podía experimentar nada. Y esto debe pasar por una *recomprensión del tiempo* que permita hacer inteligible la idea del surgimiento puro.

5. El problema de Hume

Para resolver este problema voy a pasar por otro problema, bien conocido, y del que vamos a constatar rápidamente que coincide con nuestra cuestión presente, a saber, “el problema de Hume”.

¿En qué consiste el problema de Hume y cuál es su relación con la cuestión que nos ocupa? Formulado clásicamente, este problema se enuncia así: ¿es posible demostrar que de las mismas causas se seguirán, en el futuro, los mismos efectos, todas las cosas siendo iguales además, *ceteris paribus*? En otros términos: ¿podemos establecer que en circunstancias exactamente idénticas las sucesiones fenomenales futuras serán idénticas a las sucesiones presentes? La cuestión que propone Hume concierne entonces a nuestra capacidad de demostrar que las leyes físicas seguirán siendo en el futuro tal como son hoy.

¿Cuál fue la respuesta de Hume a su propio enigma? Su tesis, lo sabemos, consiste en sostener que no podemos para nada establecer simplemente por un razonamiento, cualquiera que sea, una semejante estabilidad futura de las leyes naturales. En efecto, no tenemos a nuestra disposición más que dos medios para establecer la verdad de una existencia o de una inexistencia: la experiencia y el principio de no contradicción. Sin embargo, ninguno de estos dos medios nos puede permitir demostrar la necesidad de la conexión causal. La experiencia, en efecto, puede informarnos sobre el presente o el pasado, pero no sobre el futuro. Ella nos puede decir que tal ley existe, o se verifica, tal como ha existido o fue verificada en el pasado, pero no puede establecer que será aún verificada en el futuro. En cuanto al principio de no contradicción, nos permite establecer *a priori*, sin el recurso a la experiencia, que un evento contradictorio es imposible, que no puede existir ni hoy ni mañana. Mas no hay nada de contradictorio, según Hume, en el hecho de concebir que las mismas causas engendrarán mañana efectos diferentes.

Hume y Kant aportaron a esta dificultad respuestas diferentes, pero cuyo punto común consistía en *admitir* la necesidad de las leyes físicas.

El problema era en ambos, siendo las leyes naturales supuestas como necesarias, fundar la razón de esta necesidad. La tesis de Hume consistía en sostener que no podíamos demostrar esta necesidad, tesis escéptica que ratificaba los límites de nuestra razón, pero que podíamos en cambio explicar el origen de nuestra *creencia* en esta necesidad, en la relación con un hábito producido en la mente por experiencias repetidas de constantes fenomenales. Kant, por su cuenta, sostenía, en la primera *Crítica*, que el hecho mismo de la representación de un mundo suponía la necesidad de las leyes, ya que su contingencia habría producido un caos tal de sensaciones que un sujeto con una representación del mundo no habría podido existir jamás. Intentaba, en suma, demostrar por el absurdo la necesidad de las leyes, según un argumento del tipo siguiente: si las leyes fueran contingentes su modificación sería tan frecuente que el mundo y el sujeto habrían desde siempre “implosionado” en representaciones sin desarrollo; sin embargo esto no es, manifiestamente, el caso; entonces las leyes son necesarias.

La tesis de Kant es profunda, en tanto que revela que nuestra creencia en la necesidad de las leyes no procede solamente de un hábito vital y no razonado, como quería Hume, sino también de una argumentación implícita que se revela de naturaleza *probabilística*. El razonamiento implícito que nos hace considerar absurda la hipótesis de una contingencia de las leyes físicas, la hipótesis de que éstas podrían efectivamente modificarse sin razón, a cada instante, y sin importar de qué manera, consiste en pensar que en ese caso habríamos constatado desde hace mucho un desorden efectivo de lo real, a decir verdad, tan intenso, que habríamos tenido todas las oportunidades de nunca llegar a existir. Ya que sería un azar extraordinario que leyes sin necesidad perdurasen sin embargo durante mucho tiempo y dieran así prueba de la estabilidad impecable con la que las conocemos en el conjunto del universo. Un orden producido por el solo azar sería, en efecto, comparable a un dado constando de una inmensidad vertiginosa de caras diferentes, y dando, sin embargo, en duraciones ellas mismas inmensas, un resultado siempre idéntico.

Un tal dado nos parecería evidentemente “cargado” por una necesidad oculta, única que explicaría la posibilidad de semejante constancia del resultado, y de la misma manera somos persuadidos que una necesidad física está en la base de la estabilidad del mundo. Efectuamos en los dos casos un cálculo intuitivo de probabilidades, y evaluamos con una probabilidad tan ínfima la posibilidad de que el orden proceda del solo azar que concluimos de esto la existencia de una “causa” necesaria, única capaz de dar razón de la coherencia de lo real.

Mostré en *Después de la Finitud*⁹ cómo era posible abordar según otra perspectiva el enigma humeano: ya no intentando fundar en razón de la necesidad las leyes de la naturaleza, sino intentando fundarlas en razón de su ausencia de necesidad, su *efectiva* contingencia, y esto haciendo valer, contra el razonamiento precedente, que la contingencia de las leyes no implicaba necesariamente su modificación frenética. Razonamos así: ya que no hay nada de ilógico en que las leyes se modifiquen sin razón, ya que por el contrario el hecho de afirmar que nuestras leyes son necesarias conduce a un misterio insondable (¿por qué existen estas leyes y no otras?), ¿por qué no admitir que las constantes naturales sean realmente contingentes? La única razón, lo vimos, pende de un argumento probabilista: pero bastaría mostrar en qué éste es sofística para liberarnos de la coerción de la necesidad natural, y hacer el mundo “transparente” al pensamiento, en tanto que gobernado por una pura ausencia de razón y no por una Razón oculta, fuente providencial y misteriosa de su ordenación.

No podemos aquí detallar la lógica de esta descalificación, pero podemos esbozar la estrategia general. El nervio del argumento es el siguiente: no tenemos derecho de aplicar un razonamiento probabilista cuando éste concierne a un objeto *ya* sometido a las leyes naturales. Para retomar el ejemplo precedente, un dado supone, para dar lugar a resultados sometidos a un cálculo de probabilidades, que se ejerzan leyes físicas que aseguren su caída después de cada lanzamiento (ley de la gravitación universal), o que garanticen su cohesión material. Si esas leyes no fueran efectivas, si nuestro dado pudiera en un lanzamiento explotar por todas partes, echar a

volar por los aires al lanzamiento siguiente, multiplicar sus lados por mil más en el siguiente, etc., ningún desarrollo aleatorio podría constituirse, y como resultado ningún cálculo probabilista. Por consiguiente, el sofisma de la tesis kantiana nos aparece claramente: Kant aplica implícitamente un razonamiento probabilista a las leyes mismas de nuestro Universo. Pero traspaasa así el campo legítimo de las probabilidades: ya que hace variar las leyes al azar, como los resultados de un dado. Sin embargo, un razonamiento probabilista no puede aplicarse a las leyes mismas, porque la constancia de éstas es una condición necesaria del cálculo de probabilidades. Si las leyes variaran de manera contingente, esta variación no podría dar lugar a ningún cálculo probabilístico, porque ninguna estabilidad existiría ya que permitiera que tuviera lugar una semejante evaluación cuantificada. Dicho de otro modo: la contingencia (improbabilizable) de las leyes difiere en naturaleza del azar (calculable) de los eventos sometidos a leyes.

En consecuencia, la contingencia de las leyes deviene compatible con su estabilidad manifiesta, dado que no tenemos ya el derecho de afirmar que una estabilidad semejante violaría las “leyes” del azar. Si el mundo está desprovisto de ley necesaria, todo deviene igualmente posible, incluyendo el orden durable de nuestro universo. Accedemos ahora a la idea de un Tiempo ya no sometido a las leyes fijas del devenir, sino productor de las leyes mismas, no según una Ley de leyes, sino según una pura ausencia de razón en la cual explota su omnipotencia caótica. Y es a la luz de un Tiempo semejante que accedemos a la posibilidad de un surgimiento a la vez *ex nihilo* e inmanente: un surgimiento por el cual el devenir rompe con sus posibilidades contenidas en las leyes precedentes, justo para hacer emerger eso que no existía en nada, ni siquiera potencialmente, en las constantes antiguas. La idea de que los contenidos cualitativos, vitales y conscientes puedan surgir a partir de una materia reducida a corpúsculos insensibles regidos por las leyes del movimiento, cesa de ser signo de un milagro divino para presentarnos de forma evidente la potencia de caos de la que un Tiempo emancipado de sus propias constantes se revela eventualmente capaz.

Retomemos entonces, para terminar, la cuestión inicial que motivó estos análisis: la reconciliación, con miras a resolver la aporía del galileanismo, del materialismo y del surgimiento. ¿Cuál ha sido la estrategia seguida para intentar responder a este *impasse* recurrente del materialismo: conciliar la existencia de los *qualia* con el éxito de la ciencia galileana? Se trató de mostrar por qué la tesis de un posible surgimiento *ex nihilo* de las *qualia* a partir de una materia no cualitativa no era una respuesta simplemente verbal a la dificultad. La posibilidad del surgimiento, en efecto, deber ser, a mi entender, puesta en continuidad con el problema de Hume: de una situación general A, y no hay *jamás* razón absoluta, de causa necesaria, que nos permita con seguridad pasar a una situación B. Todo pasaje de A a B, ya sea que este pasaje respete las leyes físicas, como la conservación de la energía, o que parezca romperlas por la emergencia de nuevas cualidades, *todo pasaje temporal de una situación a otra está igualmente desprovisto de razón*. Ninguno es más necesario que el otro, y ninguno es más sorprendente que otro: todos son hechos que le corresponden a la ciencia, o a la historia, o a la literatura describir. Nada de lo que es temporal es deducible, todo no es más que descriptible: no hay más que sucesiones gratuitas, y las que nos presentan objetos inmóviles en el tiempo no son menos asombrosos que aquellos que nos presentarían la emergencia de la vida a partir de la materia inerte. A menos que prefiramos sostener que los segundos serían también tan poco sorprendentes como los primeros.

A consecuencia de lo cual el surgimiento de las cualidades subjetivas a partir de configuraciones materiales determinadas, el hecho de que ciertos agenciamientos materiales y orgánicos produzcan (en nuestro mundo físico) los contenidos de la conciencia, todo esto cesa de ser específicamente misterioso, por consiguiente nos damos un tiempo a la vez racional (en el sentido de que es lógico y está apoyado por una argumentación filosófica) y no sometido a la prohibición lucreciana del surgimiento puro.

No se trataba entonces más que de resaltar lo que me parecía desde hace tiempo una evidencia: puesto que el materialismo debe concebir la emergencia del pensamiento a partir de una materia estrictamente no pensante, el materialismo es llamado a elaborar una doctrina del pasaje *ex nihilo* del puro no-pensamiento al pensamiento efectivo, de la materia sorda y muda a la riqueza de nuestras vidas interiores.

Notas

¹ Gerardo Roberto Flores Peña estudió en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, actualmente estudia la maestría en Filosofía de la Cultura de la misma universidad. Ha sido editor y colaborador de diversas publicaciones impresas y virtuales. Cuenta con tres publicaciones, un libro de poesía, editado por Rojo Siena en 2012, titulado *Arte Poética*, y dos capítulos de libros.

² Lucrecio, *De Rerum Natura*, Trad. Abate Marchena, Madrid: Cátedra: 1983 (I versos 146-150).

³ Antoine-Laurent Lavoisier, *Tratado elemental de química presentado bajo nueva orden y conforme a nuevos descubrimientos*, Trad. Juan Manuel Munarriz, Madrid: Imprenta Real, 1789, Capítulo XVIII, pp. 98-99. La versión en forma de aforismo que da Meillassoux no es transcrita en la versión castellana, la cita textual dice: “(...) porque no hay cosa que se cree, ni en las operaciones del arte, ni en las de la naturaleza, pudiéndose establecer como principio, que en toda operación hay una igual cantidad de materia antes y después de la operación; que la calidad y la cantidad de los principios son las mismas; y que no hay más mutaciones o modificaciones”.

⁴ Denis Diderot, “Conversación entre D’Alembert y Diderot”, en *Tres Diálogos Filosóficos de Diderot*, Trad. Angelina Martín del Campo, México D.F.: UNAM, 1982, p. 30.

⁵ Un texto de Deleuze particularmente claro sobre este punto se encuentra en *¿Qué es la filosofía?*: “Las rocas y las plantas carecen por supuesto de sistema nervioso. Pero si las conexiones nerviosas y las integraciones cerebrales suponen una fuerza-cerebro como facultad de sentir coexistente a los tejidos, resulta verosímil suponer también una facultad de sentir que coexiste con los tejidos embrionarios, y que se presenta en la Especie como cerebro colectivo (...). Y las propias afinidades químicas y causalidades físicas remiten a unas fuerzas primarias capaces de conservar sus largas cadenas contrayendo sus elementos y haciéndolos resonar: *la más mínima causalidad permanece*”.

ininteligible sin esta instancia subjetiva. Todo organismo no es cerebrado, y toda vida no es orgánica, pero hay en todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas". Trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1997, p. 213. (El subrayado es nuestro).

⁶ J. B. Watson, "La psicología tal como la ve el conductista", en J. M. Gondra (ed.), *La Psicología moderna*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1990, pp. 399-414.

⁷ J. B. Watson, *El Conductismo*, Buenos Aires: Paidós, 1974, p. 2.

⁸ Daniel Dennett, *La conciencia explicada: una teoría transdisciplinar*, Trad. Sergio Balari Ravera, Barcelona: Paidós, 1995.

⁹ Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Trad. Margarita Martínez, Buenos Aires: Caja Negra, 2015.



Reseñas

Luciano Nanni, *El silencio de Hermes*, Trad. de Hugo Leyva Sánchez, Morelia: UMSNH, Facultad de Filosofía, Silla vacía Editorial, 2019

HUGO LEYVA SÁNCHEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Desde la reflexión en torno a las relaciones entre arte y comunicación, Nanni propone radicales posturas relacionadas con la teoría del conocimiento, la fenomenología, la filosofía de la ciencia y la estética. Tales reflexiones se pueden resumir en las siguientes preguntas: ¿Quién determina las reglas de interpretación en el arte? ¿Un objeto o texto funciona como signo cuando se convierte en arte? ¿De dónde deriva su artísticidad? ¿De la estructura de su confección, de sus lecturas críticas o de la cultura que como tal la cultiva? ¿Cómo es que la crítica opera de frente a la obra? ¿Es posible una ciencia del arte? ¿Cuál debe ser el estatuto epistemológico de la ciencia?

La pretensión de crear una ciencia autónoma que dé cuenta de los hechos del arte y explique su especificidad no es peregrina ni mucho menos para Nanni: el asunto para él es identificar claramente dónde reside tal artísticidad y cómo se construye, sin la tiranía (absolutización) de la estructura, del autor o del intérprete. Y es aquí donde cobra importancia la dimensión pragmática en la constitución de una identidad: no es a partir de la estructura de un texto o de su posibilidad de significados específicos donde reside su identidad, sino de su uso cultural. Ciertamente, después de la dimensión pragmática cobran importancia la sintaxis y la semántica, pero no antes, en sentido lógico. ¿Y cuál es el nexo que liga lo pragmático (agente extrínseco) con la sintaxis y la semántica (agentes intrínsecos) en un texto?

Nanni parte de la reflexión acerca de la relación entre un objeto y un sujeto que lo usa, en términos fenomenológicos. Parte de la convic-

ción (y creo que, en estos tiempos, es convicción difundida) de que la identidad de las cosas en sí mismas solo es posible como conjetura. Un hombre puede conocer la realidad (o la naturaleza o el cosmos, si se quiere) a través de su capacidad de simbolización, de su capacidad de crear conceptos, pero solo *a través* de estos. Más allá de esta simbolización, es imposible conocer algo. Conocemos lo que podemos conocer, gracias a nuestros “instrumentos” simbólicos, a la cultura a la que pertenecemos.

Nanni cita frecuentemente en su libro *El silencio de Hermes* y en otros de sus trabajos un pasaje del físico Werner Heisenberg referente a su célebre principio de incertidumbre, que me parece muy ilustrativo respecto a esta relación sujeto-realidad:

Ya no es posible hablar del comportamiento de la partícula, independientemente del proceso de observación. Esto tiene como consecuencia que las leyes de la naturaleza, que nosotros formulamos matemáticamente en la mecánica cuántica, no hablan ya de las partículas elementales en sí, sino del conocimiento que tenemos de ellas. El problema de si estas partículas en sí existen en el tiempo y en el espacio no puede, por lo tanto, ya ser propuesto de esta forma; dado que nosotros podemos hablar siempre y solo de los procesos que suceden cuando queremos inferir el comportamiento de la partícula a partir de la interacción entre esta y algún otro sistema físico, como, por ejemplo, el aparato de medición. La idea de la objetiva realidad de las partículas elementales se ha, por lo tanto, sorprendentemente disuelto; no en la niebla de alguna nueva, poco clara o todavía incomprendida idea de realidad, sino en la transparente claridad de una matemática que no representa más el comportamiento de la partícula, sino nuestro saber acerca de este comportamiento. Si se puede hablar de una imagen de la naturaleza propia de la ciencia exacta de nuestro tiempo, no se trata entonces ya propiamente de una imagen de la naturaleza, sino de una imagen de nuestra relación con la naturaleza (Heisenberg en Nanni, 2019: 75).

Así como un físico puede describir científicamente una partícula solo a partir de sus instrumentos de medición, así nosotros conocemos las cosas solo a través de los conceptos que construyen nuestros instrumentos simbólicos: una interfaz permanente, relacional, que nos permite, en una primera instancia, significar, definir o cultivar un concepto, y en un segundo momento resignificarlo a partir de las interrelaciones (o *prácti-*

cas) que se crean entre el nuevo concepto y el *lugar*, la cultura que lo crea y lo resignifica constantemente. Así pues, la interpretación del mundo pasa por dos fases, distinguibles entre sí solo por el momento epistemológico que sitúa a una después de la otra: identidad y significado. Nanni apunta:

Entendámonos, no es que la identidad no sea un significado; no sea, vamos, un signo dotado de un concepto. Digamos aquí también que hay concepto y concepto. Existen conceptos puramente genéricos e indicativos, y otros que entran en estos y analíticamente los especifican, en un nivel u otro. Propongo llamar “identidad” a los primeros y “significados” a los segundos. Los segundos trabajan cognitivamente en algo que está ya dentro de la cultura, algo (precisamente) que los primeros ya han traído al interior, algo que los primeros han recogido de lo indiferenciado de la naturaleza, haciendo de ello cultura. Si se quiere hablar de una interfaz entre cultura y naturaleza, pues bien, esta sería constituida por los primeros y no por los segundos. Siempre en primera instancia, naturalmente, porque en absoluto cada concepto puede funcionalmente asumir el rol de interfaz para otro que lo especifique. Se trata, en suma, de identidades que van concebidas en conjunto, y por lo tanto relacionales y jamás, precisamente, absolutas. Un poco como sucede con la denotación y la connotación en la lengua. El concepto que funge como denotación, en una situación comunicativa, puede después fungir como connotación en otra, y viceversa (Nanni, 2019: 25).

Si convenimos en esta configuración, el significado no solo sigue a la identidad, sino que es su consecuencia. Como recuerda Nanni, a menudo los dos momentos pueden ser indistintos, pero lógicamente no son confundibles:

Podemos producir *in primis* significado, pero la identidad no es que no exista: es solamente dada por descontada, y lo que parece *in primis*, digamos así, es solo tal en apariencia. Alucinatoriamente, se podría repetir con Kant. Esto se puede comprender bien si pensamos en las entidades con las cuales mantenemos relaciones según los tres momentos fundamentales de su ser, o si dividimos su ser (su vivir) en sus dos espacios de fondo. Los tres momentos son: la ausencia (la entidad culturalmente no existe), el aparecer (el momento en el cual la identidad nace en la cultura o viene generada por la cultura, que a fin de cuentas es lo mismo) y el vivir (el momento en el cual, después de haberla generado, la cultura la hace precisamente vivir según ella misma). Los dos espacios son, por otro lado, aquel que va de la

ausencia a la presencia (en otra instancia he propuesto llamar a este espacio según la terminología más obvia, es decir, espacio genético); y el segundo, espacio resolutorio [...], aquel que va de la presencia al uso, al uso (también teórico, no solo práctico) que una cultura hace de la identidad producida (Nanni, 2019: 25-26).

Una persona, por ejemplo, puede tener varias identidades (significados) que lo interpreten como profesor, como marido, como ciudadano, como político, etcétera; pero estos significados solo pueden ser posibles a partir de la identidad primaria “hombre”, que hace posibles las segundas significaciones. Recordemos que el solo hecho de nacer, por sí mismo, no vuelve humanos a los hombres, sino su identificación cultural, precisamente, como tales. Ejemplos en la historia hay muchos en los que no todos los hombres son humanos. Ser humanos y no cosas es una decisión de la cultura, y no todas las culturas deciden igual. Ahora, nosotros como individuos no tenemos ningún poder respecto de tal decisión. Nada podemos hacer, individualmente, para ser considerados en vía primaria humanos o no, fue una decisión del *a priori* cultural, en el que las cosas o las personas nada pueden hacer respecto a la creación de tal identidad primaria.

En el campo del arte, podemos decir que el escurrebotellas de Duchamp no se convirtió en arte por función suya, sino gracias a la poética de Duchamp, que lo trasladó de la cantina a la galería de arte, delegándolo a funcionar, precisamente como arte y no como escurrebotellas. Las cosas funcionan diferentes en el segundo espacio, el de la significación: el escurrebotellas, una vez que tiene la identidad de arte, conferida por la cultura a través del *lugar* “galería”, no puede ser llamado rojo si no lo es, ni cuadrado si es redondo; en suma, no puede ser significado con la mentira. El arte es pertinencia de la estética (o estudio estético científico) solo en el primer espacio de la identidad, el llamado espacio genético, en el que hablamos de la identidad del arte. En el segundo espacio, el resolutorio, la obra como texto ahora sí se reapropia de la posibilidad del discurso que lo atañe, y el plexo de su interpretación se jugará entre las características propias del texto y los límites culturales del crítico (o

intérprete). El crítico podrá decir de la obra solo lo que puede, lo que su investidura cultural le permite leer en la obra, haciendo obviamente las cuentas con su materialidad. En el mundo contemporáneo, la cultura legitima para la obra de arte una vida polisémica, en relación pertinente con el crítico que construirá el significado de esta en relación con los paradigmas o prácticas que posea.

¿Qué es el arte, entonces? Su identidad depende absolutamente del tiempo y el espacio del que se trata, del contexto cultural, vaya, y en este sentido, el arte es aquello que se ha decidido que sea arte, por muy obvio que suene. La obviedad de inicio desaparece cuando empezamos a indagar sobre la pertinencia e identidad de aquello que la cultura decidió como arte. Debemos tener siempre en claro que las identidades, las esencias, son móviles históricamente, y a partir de esta toma de conciencia, ahora sí, podemos construir esquemas y modelos para describir sus significados temporales, y no perdernos en consideraciones absolutistas, como las que caracterizan a muchas de las posturas semiótico-estructuralistas y posestructuralistas de las últimas décadas. Nanni considera que una teoría general de la comunicación, así como una nueva semiología del arte, debe partir de estos fundamentos.



Hilda Nely Lucano Ramírez, *A favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo*, México: Universidad de Guadalajara, 2018

FERNANDO LUNA HERNÁNDEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este breve texto de letra pequeña, de menos de cien páginas (sólo tres capítulos y unas breves consideraciones finales) y de género literario-filosófico, no nos encontramos con una lectura compleja o aburrida. Incluso, con este texto se podrían responder preguntas que tal vez nos hemos hecho sin tener conexión alguna con la filosofía como disciplina o con el animalismo como ideología, preguntas como: ¿siempre nos hemos relacionado así con otras especies?, ¿cómo y por qué interactuamos así, actualmente, con los otros animales?, y ¿pueden cambiar estas formas de convivencia?

En estos fragmentos se hace un recorrido histórico conciso pero sencillo (para quienes no estemos tan familiarizados con la historia de la filosofía), señalando las posturas de algunos pensadores de la antigua Grecia respecto al tema de los animales. Este recorrido, en tanto que breve, va dando saltos temporales pero prudentes hasta llegar a una muy interesante explicación del por qué los animales humanos (AH) hemos establecido una interacción desventajosa con los animales no humanos (ANH).

Avanzando la lectura, Nelly Lucano describe detenidamente cómo ha sido posible pasar por alto la sintiencia y los intereses de los ANH, es decir, cómo hemos cosificado a los animales, cómo les hemos reificado.

De esa práctica discursiva cosificadora y humanocentrista se derivan posturas que simultáneamente afirman estar en contra de la explotación animal, aunque siguen participando de ella, y la autora ejerce una fuerte crítica a esta postura animalista, señalada como “bienestarismo”, proponiendo el devenir de un estadio humanocentrista a un paradigma zocéntrico, en el que, tal como en el juego de la pirinola, “todos ganan”.

Así, pues, en el apartado primero, *La cuestión de los animales en la historia de la filosofía*, el primero en ser citado es Pitágoras, quien creía que el hombre podía reencarnar (transmigración de las almas) en los cuerpos de otros animales, y por ello recomendaba no cometer ningún tipo de agresión contra estos, mucho menos alimentarse de ellos. Como vemos, la consideración moral hacia los animales no se recomendaba por la afectación del animal mismo, sino porque el cuerpo de este podría contener un alma humana.

Con Aristóteles, la cuestión animal cambia de rumbo, destaca su dedicación al estudio de los animales para clasificarlos, para comprenderlos más que para abogar por ellos. Pese a que a Aristóteles se le puedan hacer varias acusaciones e incluso responsable de la desventajosa situación actual de los animales no humanos, sobresale una cita que se le arroja al estagirita: “si alguien considera que el estudio de los otros animales es despreciable, es preciso que piense también del mismo modo sobre el estudio sobre sí mismo”. Extraña cita donde parece colocar a animales humanos y no humanos en importancia equivalente.

Con Plutarco de Queronea la disposición con los otros animales implica una mirada diferente. Aquí los animales poseen capacidad de sentir y pensar (inteligencia), y por lo tanto son merecedores de consideraciones morales. ¿Comerlos? No. La propia fisiología del humano no se presta para tal acción; carece de las características de los carnívoros reales. Hacerlo equivaldría a un capricho, y por ello la dieta vegetariana es una realizable postura ética y hasta estética. Posicionamiento que es compartido y replanteado por Porfirio (s. III d.C.), para quien la relación con las especies no humanas también debe estar regulada por la justicia: “Si el placer fuera el eje regulador de una ética, tendría que reconocerse que todas las prácticas que producen placer en algunas personas (pero ocasionan dolor, sufrimiento o muerte a otros seres) deberían ser permitidas, aunque resultasen injustas para los afectados” (p. 19).

Una vez finalizado el recorrido por este periodo clásico, el cristianismo es la desembocadura histórica obligada. ¿Cómo fueron concebidos

los ANH en esta época? Podría responderse que hay una continuidad desde entonces, pues dicha ideología sigue vigente en muchas prácticas religiosas, aún hoy se erige como un referente de saber-hacer.

Aunque el Antiguo y el Nuevo Testamento están dispuestos a interpretaciones, se sigue la lógica de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, y todo lo hecho por Dios fue puesto a disposición del hombre, y este puede usar a la creación como mejor lo crea conveniente.

Con San Agustín y Santo Tomás de Aquino la cuestión animal se ajusta a lo dicho en el párrafo anterior, los animales pueden ser instrumentalizados sin temor a Dios. Empero, San Francisco de Asís propone formas inéditas de cómo un buen cristiano debe relacionarse con los otros animales.

Llegando a la Modernidad, Nely se enfoca en Descartes, quien niega a los ANH la conciencia y la sintiencia como atributos, conjurándoles como instrumentos mecánicos, apenas diferentes de los objetos inanimados. Frente a Descartes, se coloca a Kant, con quien la cuestión animal supone un regreso al humanocentrismo. Según Kant, “el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales: aquel que se comporta cruelmente con ellos posee así mismo un corazón endurecido para con sus congéneres”. Cita en la que se rechaza lastimar a los animales, no porque sea malo para los animales, sino porque el mal puede extenderse a los mismos humanos.

Antecedentes todos que inauguran otras propuestas en la cuestión animal, teorías, movimientos animalistas, dietas, posturas políticas, categorías, etc., todas dignas de repasar y repensar en favor de una ética zoocéntrica, donde, al igual que con Porfirio, el concepto de justicia abarque también a las otras especies con las que interactuamos; abriéndose la puerta para que en el siguiente capítulo se hable del por qué ha sido tan arduo el que las ideas zoocéntricas prendan en las sociedades occidentales.

Aquí, la autora nos presenta su hipótesis de trabajo, remarcando que en las sociedades capitalistas industriales es donde se genera el mayor dolor y muerte a gran escala, y, como podría resultar natural para apoyar su propuesta, Nely utiliza la categoría marxista de valor (valor de uso y de cam-

bio) que reviste a los objetos como mercancías, mismo con el que también se reviste a los otros animales, y les coloca como cualquier otro artículo de compra-venta y, de esta manera, los animales pasan por procesos de invisibilización, de fetichización; se suprimen como individuos sintientes. Las cosas, las mercancías no tienen capacidad alguna, ¿hay que cuidarlas?, sí, lo suficiente para que conserven su valor. Al final del día, son productos, indiferenciables, repetibles; son bocadillos, zapatos, cinturones, sustancias, accesorios: no tiene sentido alguno intentar pensarlos desde la ética.

Empero, al desandar el proceso que ha hecho de los animales meras mercancías, algo ha de quedar en pie, y ese algo es que no siempre ha sido así, que los animales no siempre han transitado tan terribles penurias, y que estas condiciones no son perennes: en pocas palabras, que pueden transformarse.

Simultáneamente, las dinámicas instauradas en las mismas sociedades industriales capitalistas encierran en su lógica la existencia de alternativas, procesos y materias primas con los que dejar de utilizar a los otros animales en cualquier rubro (alimentación, vestimenta, diversión, investigación).

Una explicación de por qué estas transformaciones son tan escasas y lánguidas, en este tipo de sociedades, la encontramos en la postura humanocéntrica. Este, el humanocentrismo, nos dice Nely, es una ideología que se cimienta en el discurso religioso (judeocristiano) en el que “nada tiene mayor valor que los seres humanos, y que todo lo demás puede someterse legítimamente al servicio, el uso o el interés de la humanidad, lo que equivale a situar a la humanidad en la cúspide del valor en el mundo y privilegiar la existencia humana por encima de todas las cosas” (p. 50). Por supuesto, este tipo de privilegios no los puede ostentar ni ejercer ningún otro animal sobre la faz de la Tierra y, muy convenientemente, tienen que padecerlos el resto de las formas de vida.

A pesar de tener este origen religioso, el humanocentrismo sirve fielmente al capitalismo, y a cualquier persona que intente defender sus privilegios de especie, yendo de lo individual a lo social; curiosamente este

tipo de ideología judeocristiana resulta de igual utilidad para personas contrarias a los postulados religiosos. Tal individuo, como cualquier otro devoto, está enajenado. La enajenación es retomada como...

en el no reconocimiento [...] de su verdadera situación dentro de la sociedad capitalista; en la incapacidad de percibir y comprender que se trata de una organización social de carácter histórico, creada por los hombres mismos, susceptible de modificación y superación. Esta incapacidad se traduce, en la práctica, en la conducta de pasiva aceptación del sistema, de inmovilismo, de resignación; se traduce igualmente en la persistencia de un tipo de conciencia que acepta lo dado, como cosa en sí y, en cuanto tal, como insuperable. (F. Riu, *Usos y abusos del concepto alienación* (Venezuela: Monte Ávila, 1980), 111. Citado en el libro reseñado, p. 53).

Si resulta sorprendente la renovación del discurso religioso en personas laicas, científicas, etc., resulta igual o más sorprendente una postura que trate de defender a los otros animales mientras merca con ellos. Justo de esto trata el capítulo tercero, *Crítica a la razón bienestarista*. En este apartado se pone en entredicho esta postura animalista hartamente popular entre personas que dicen comulgar a favor de los ANH, pues consideran que es la postura que más avanza a mejores itinerarios en favor de los animales. Esta postura hace juego con el capitalismo, posee la misma lógica interior religiosa, aunque ondea un discurso más compasivo.

El bienestarismo asiente las capacidades de disfrute y sufrimiento en otras especies, lo sobresaliente es que también consiente que el animal siga siendo un objeto de compra-venta, uso y abuso en cualquier ámbito. No deja de aspirar a los beneficios económicos que la explotación animal representa. La gran diferencia es que el bienestarismo pretende instaurar y regular “un trato humanitario” hacia los animales, pero sólo mientras estos retornan exactamente al mismo sitio, al estatus de mercancía.

¿Humanocentrista? Sí, sin duda, pero, como lo mencionamos líneas arriba, esta postura es de las que cuenta con más simpatizantes, pues presentan normas ¿plausibles?, producto de batallas legales contra las corporaciones que más se ensañan con los animales con los que comercian, batallas cuyas reglas ya fueron sentadas por el capitalismo, y cuyas

victorias son pírricas y con la promesa de que poco a poco se llegará a algo mejor.

En sus Consideraciones finales, Lucano certifica que la manera más sencilla de ocultar algo debe ser poniéndolo a la vista de cualquiera, algo como nuestra constante coexistencia con otros animales y que, aunque lo hayamos dejado de notar, son los otros animales los que...

Nos permiten ser humanos, es decir, nos dan la posibilidad de, gracias a la interacción con ellos, distinguírnos y remarcar lo que suponemos es nuestra diferencia y con la misma faceta paradójica hegeliana “De ellos, con ellos y también contra ellos, aprendimos a habitar al mundo todos los así llamados humanos” (Ramírez, 2008a. p. 2).

Y, si en otros espacios temporales se tuvo a otros animales como divinidades depositarias de propiedades mágicas y con capacidad de transmitir las a los humanos (Tresguerres, 1993), hoy día esos “dioses olvidados”, transfigurados por una sociedad humanocentrista, cuya lógica interna es la del capitalismo salvaje, han devenido en mercancías insignificantes. Estas mismas sociedades encierran diferentes alternativas para comer, vestir, entretener o experimentar, sin necesidad de causar dolor, sufrimiento o muerte a los animales no humanos. ¿Por qué no elegir evitarlo?

Referencias

- RAMÍREZ Barreto, A. C. (2008, septiembre 03). La teoría de la conexión de la violencia y la necesidad de la investigación antropológica. *La Voz de Michoacán*, suplemento Identidad, pp. 2-37.
- TRESGUERRES, A. (1993). *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*. España: Pentalfa Ediciones.



Enrique Corti, *Oír, entender, argumentar – Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury* (lejos y cerca), Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2016

JOSÉ LUIS GAONA CARRILLO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El libro *Oír, entender, argumentar – Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury* posee tanto estructuralmente como de contenido cualidades muy destacables al momento de adentrarse a la lectura de estos textos de San Anselmo de Canterbury. Sin embargo, dicho contenido no queda restringido sólo a estas dos obras, es de destacar las interesantes referencias de sus relaciones argumentativas realizadas por el propio autor Enrique Corti hacia otras obras del filósofo medievalista.

Primeramente, el libro cuenta con un prefacio explicando las motivaciones centrales de esta conjunción interpretativa. Al estudioso del pensamiento anselmiano no le resultará menor lo aquí mostrado. En esta misma introducción se hace mención del doctor investigador Antonio Tursi, quien ofreció la traducción al castellano del *De grammatico*; dicha obra aparece íntegra en modo bilingüe, igualmente el *Proslogion*, traducción de E. Corti. En efecto, consideramos estas dos traducciones el aporte más destacable del libro, con las cuales el estudio introductorio también adquiere relevancia. Así, determinamos tres alcances bien logrados del texto:

- 1) Enrique Corti es un investigador especializado en la filosofía de San Anselmo, al aplicar una hermenéutica estructural al contenido de las obras medievales anselmianas señala puntualmente sus incisos, pasajes y totalidad del conjunto del texto latino, permitiendo al lector obtener un buen seguimiento sincrónico de su lectura.
- 2) Al privilegiar la lectura directa del escrito latino, nuestro autor alcanza mayor fidelidad a las intenciones del Arzobispo de Canterbury, corrigien-

do de alguna manera el poco alcance interpretativo que ha llegado hasta nuestros días, esto según él por la filosofía moderna. De lo anterior, se suma otro logro más al material expuesto en este libro, pues pocos son los estudiosos de la filosofía de Anselmo que han dado cuenta de ello.

- 3) Estas dos traducciones abren una nueva visión capaz de ser contrastada hacia otras interpretaciones no tan recientes a la fecha. Así podrá notarse el aporte valioso vertido en el texto.

Continuando con el orden estructural, Enrique Corti ofrece cuatro pequeños apartados dedicados al *unum argumentum*. El primero sostiene categorías que van del *Monologion* al *Proslogion*, sumando un paralelismo temático dentro de los capítulos de cada obra. Acto seguido, el inciso segundo problematiza la crítica kantiana de la aparente “refutación” al argumento único catalogado más bien “argumento ontológico”. Para el lector que se introduce a estas temáticas medievales esta obra le resultará novedosa, empero, trascendentes serán las consideraciones aquí expuestas. El tercer inciso habla de los caminos nominativos de Dios, otro aporte, pero no tan considerable, ya que existen otros textos que están especializados en estas nominaciones. Por último, el cuarto punto tiene ecos del segundo inciso valorando una discusión sobre distintos tipos argumentativos de corte ontológico, así como de tipo ontoteológico. Continuando la lectura de estas páginas puede encontrarse la etapa dedicada al *Proslogion*. Al contener la traducción propia del autor a la obra medieval, éste añade al final un glosario dedicado exclusivamente al argumento único, lo cual resulta significativo, pues pocos son los libros dedicados a la filosofía de San Anselmo que así lo hagan.

Aproximadamente a la mitad del libro puede notar el lector la introducción temática *De grammatico*. A diferencia de los apartados anteriores, éste cuenta tan sólo con un inciso, que a su vez es subdividido en seis pequeños apartados, seguido de su respectivo glosario. Finalmente aparece un listado bibliográfico especializado a esta temática, a destacar, extenso comparado a otros estudios interpretativos con referencias más precarias.

En lo tocante a las limitaciones del libro advertimos algunas carencias que, si bien son mayores las contribuciones logradas, no deben dejar de tomarse en cuenta. Al ser un libro muy particular de un pensador no tan socorrido en el ámbito filosófico, al lector principiante puede resultarle una lectura poco amable, es decir, lenta y no muy dinámica debido a la gran cantidad conceptual ofrecida. En efecto, el glosario sólo en apariencia parece subsanar esta categorización, sin embargo, se torna más confuso aún a medida que se va avanzando con la lectura, si no se va entretejiendo cada concepto. Exponer interpretaciones críticas hacia otros pensadores, además de las recepciones acogidas de los textos de San Anselmo, pide al lector tener ya ciertos presupuestos de lecturas previamente realizadas. Las notas a pie de página en su mayoría oscurecen más el texto lejos de aclararlo, salvo en pocas ocasiones que sí atinan en explicar con lenguaje sencillo la referencia. El autor no repara en detallar bastantes términos conceptuales concernientes a la lógica, ofreciendo más bien un pensamiento anselmiano de este corte, y no al que generalmente se le ha conocido.

El apartado bibliográfico, por su parte, abre nuevos senderos especializados en los diversos atributos y Ser de Dios, no obstante, suma nuevas referencias bibliográficas no reflejadas en el contenido del libro.

En síntesis el texto representa una interpretación bien lograda. Cuenta con precisión categorial, sumado de una buena estructura, lo que facilita tanto su lectura como su estudio. Sin embargo, no es un libro al que se deba recurrir en primera instancia si se desea introducirse a los temas citados. Por último, el lector especializado en la filosofía de San Anselmo de Canterbury tiene que hacer una mediación entre un lenguaje lógico contrastándolo con otros textos que hablan de este autor medieval y que no presentan esta particularidad.



Normas editoriales para los/as colaboradores/as de *Devenires*

1. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral de libre acceso editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, que contiene las secciones: Artículos –que puede contener un *Dossier*–, Miscelánea –que puede contener alguno/s de los siguientes apartados: Entrevista, Testimonio, In memoriam, Traducción, Nota, Conmemoración– y Reseñas.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 15 y máxima de 25 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm., izquierdo y derecho: 3 cm.).

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección:

publicaciones.filos.umich@gmail.com (se dará acuse de recibo en un plazo máximo de siete días hábiles).

5. Los artículos deberán contener la siguiente información:

- a) Nombre completo del autor.
- b) Dirección de correo electrónico.
- c) Dirección postal (para el posterior envío del número impreso).
- d) Teléfono.
- e) Institución de procedencia.
- f) Breve currículum vitae actualizado (máximo 10 líneas).
- g) Resumen del artículo (de 10 a 15 líneas) en español y en inglés (*abstract*).
- h) Título del artículo en inglés.
- i) Palabras clave (máximo cinco) en español y en inglés.
- j) Referencias.

6. La recepción de textos está abierta todo el año. A partir de la fecha de recepción de la colaboración empiezan a correr los seis meses para responder sobre la posibilidad de incluirla en el próximo número. En ese lapso, el/la autor/a se abstendrá de considerar su publicación en cualquier otro medio impreso o electrónico.

7. Los artículos recibidos serán remitidos sin el nombre del/de la autor/a a una comisión de arbitraje formada por al menos dos dictaminadores/as especialistas en el tema de la colaboración. El resultado podrá ser:

- a) Publicable en su versión actual sin modificaciones.
- b) Publicable, con recomendación al autor de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.
- c) Publicable, condicionado a que el autor incorpore las correcciones indicadas por los/as dictaminadores/as.
- d) No publicable.

La dirección de esta revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la comisión de arbitraje en el lapso más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación y la decisión del Consejo Editorial será inapelable.

8. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del/de la autor/a. Las referencias se presentarán al final del documento en orden alfabético (empezando por el apellido paterno del/de la autor/a), apegándose a la última versión disponible del formato de la American Psychological Association (APA) (año de publicación y número de página de donde se extrajo la idea).

9. Para las secciones y apartados restantes los criterios son los siguientes:

- a) *Dossier*: los criterios son idénticos que para la recepción de artículos.
- b) Entrevista: las colaboraciones que se envíen deberán indicar el nombre del entrevistador y del entrevistado, el cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 15 cuartillas.

- c) Testimonio: los trabajos considerados para esta sección deberán contar con una experiencia relevante sobre un tema filosófico o de las ciencias humanas, y su extensión será de mínimo 15 y máximo 25 cuartillas.
- d) In memoriam: es un espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. La extensión de las colaboraciones es de mínimo 3 y máximo 6 cuartillas.
- e) Traducción: se recibirán textos de los cuales no exista una versión en español. En el caso de que ya haya sido publicado en su idioma original, será necesario contar con los permisos por escrito tanto del autor como del editor.
- f) Nota: este espacio está pensado para dar cabida a artículos, textos, reflexiones y aportes de diversa índole de una extensión menor a diez cuartillas. La evaluación de estos trabajos estará a cargo del Consejo Editorial de la revista.
- g) Conmemoración: es una subsección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos destacados o de obras influyentes en la historia de la disciplina.
- b) Reseñas: serán revisiones críticas de libros de reciente publicación vinculados con la filosofía y las ciencias humanas. Señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado y seguirán los siguientes lineamientos:

- Nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.
- La publicación en español del libro reseñado deberá tener no más de tres años.
- Nombre del reseñista e institución a la que pertenece.
- No llevarán título y tendrán una extensión de 3 a 6 cuartillas.
- El Consejo Editorial decidirá sobre la publicación de la reseña.

10. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.

11. Los/as colaboradores/as ceden sus derechos de autor a *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, para que su trabajo pueda ser publicado, reproducido, editado y difundido en papel y de manera electrónica con fines académicos. Para ello, enviaremos el formato correspondiente.

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

Devenires, Núm. 39
se terminó de imprimir
el 15 de octubre de 2019 en los talleres
de Silla vacía Editorial,
con un tiraje de 300 ejemplares.