



HEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 20-21 | JUNIO 2010

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



TEORÍA



TEORÍA

**REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 20-21 JUNIO DE 2010
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

Secretario de redacción

Dr. Carlos Oliva Mendoza

Consejo editorial

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dr. Bolívar Echeverría, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerza, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Roldán, Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Luis Villoro, Dr. Ramón Xirau

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Oliva, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols

3 de diciembre de 2010

D.R. © 2010. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria núm. 3000,
Col. Copilco Universidad, Delegación Coyoacán,
México, D. F., Código Postal 04360

ISSN 1665-6415

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, junio de 2010. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

- Kojin Karatani, *Revolución y repetición* 11
- Mariflor Aguilar, *Movilidades: derechos en conflicto* 27
- Lizbeth Sagols, *Trazos de la bioética en México:
el alcance de las perspectivas filosóficas laicas* 35
- Crescenciano Grave, *El vértigo de la filosofía* 63
- Paulina Rivero Weber, *Una extraña amistad: la identificación
“amigo/enemigo” en el pensamiento de Nietzsche* 79

Filosofía y literatura

- Rebeca Maldonado, *La conciencia de la nihilidad
en la poesía de Contemporáneos. Para una hermenéutica
de la muerte en la poesía mexicana* 95
- Josu Landa, *Ottmar Ette: vida en la literatura
y literatura en la vida* 127
- Óscar Martiarena, *Tranquilidad del alma
y poesía en De rerum natura* 143

Entrevista

- Efraín Lazos, *Una mirada a los estudios hegelianos
en México. Entrevista con José Ignacio Palencia* 161

Reseñas y notas

- Víctor Hugo Méndez Aguirre, *Hermenéutica analógica* 175
- Virginia Aspe Armella, *El barroco jesuita* 179
- Andrea Torres Gaxiola, *Autoridad de la razón* 185
- María Teresa Padilla Longoria, *Philo-sophía, bio-logos
y bio-techne* 189

Carlos Oliva, <i>La comedia central y la destrucción universal de los objetos</i>	201
María Antonia González Valerio, <i>Mar abierto</i>	205
Sergio Lomelí Gamboa, <i>Cultura y violencia, y crítica al Estado-nación</i>	215
Abstracts	221

Artículos

*Revolución y repetición**

Kojin Karatani

La repetición en el Estado

Los historiadores suelen decir que los que no conocen la historia están dispuestos a repetirla. ¿Esto significa que por conocer la historia podemos evitar su repetición? ¿Existe, en realidad, algo así como la repetición de la historia? Este problema no ha sido pensado profundamente; los historiadores que se suponen científicos, nunca lo han hecho, aun cuando lo reconocen intuitivamente. Yo pienso que hay una repetición de la historia y que es posible tratarla *científicamente*. Pero lo que es repetido, seguramente, no es un evento, sino la estructura o la estructura repetitiva. Sorpresivamente, cuando una estructura es repetida, el evento también parece repetido. En todo caso, es solamente la estructura repetitiva lo que puede ser repetido.

Es Marx quien intentó elucidar la estructura repetitiva. En general se ha pensado que la visión de la historia de Marx se basa en etapas de desarrollo y que no concierne a la repetición. Pero él pensó seriamente el problema de la repetición, que apareció en una de sus obras tempranas, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Las sentencias que abren el texto refieren, precisamente, a la *repetición de la historia*: “Hegel remarca en algún lugar que todos los hechos y personajes de gran importancia en la historia mundial ocurren, tal como fueron, otra vez. Olvidó agregar: la primera vez como tragedia, la segunda como farsa”.

Marx enfatiza: lo que pasó entre la Revolución francesa de 1789 y la coronación de Napoleón fue repetido sesenta años después, por el proceso de revolución de 1848, que resultó en la coronación de Luis Bonaparte. Aquí hay, sin embargo, más repeticiones. En primer lugar, el proceso de la primera Revolución francesa siguió el patrón de la antigua historia de Roma;

* Traducción de Mario Chávez Tortolero.

éstas son repeticiones entendidas como re-presentación. Pero no es porque fuera adoptado el diseño del pasado que estas repeticiones ocurrieron: estas repeticiones no conciernen únicamente al problema de la representación. La representación se convierte en verdadera repetición sólo cuando hay una semejanza estructural entre el pasado y el presente, dicho de otra manera, sólo cuando hay una estructura repetitiva inherente a la nación que trasciende la conciencia de cada individuo.

Quizá es en *Filosofía de la historia* en donde Hegel escribió lo que Marx ha referido: “por la repetición, algo que al principio sólo parecía una cuestión de azar y contingencia, se convierte en existencia real y confirmada”. Hegel se refiere al evento por el que Octavio se convirtió en el primer emperador de Roma, después de que su padre adoptivo, César, fuera asesinado en el intento de ser emperador. César quiso convertirse en emperador cuando la ciudad de Roma, en su proceso de expansión, ya no pudo seguir manteniendo los principios republicanos y fue muerto por aquellos que eligieron defender la República, incluido Brutus. Como fuera, es sólo después del asesinato de César que el pueblo de Roma aceptó al Imperio y al emperador como una realidad inevitable. César nunca fue emperador, pero su nombre se convirtió en el sustantivo genérico que significa emperador (*czar, kaiser*). Quizá Marx había olvidado este contexto cuando escribió “Hegel remarca en algún lugar”.

No obstante, en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx encuentra repetición en la emergencia del Imperio desde la República lograda por la Revolución francesa. En la Revolución de 1789, el *rey* fue ejecutado y el *emperador* surgió de la República anterior con el apoyo del pueblo. Esto es lo que Freud llamó “el regreso del reprimido”. Pues el emperador marca el regreso del rey asesinado, pero ya no es el mismo rey. El emperador se instaura en un Imperio que trasciende las fronteras de una ciudad-Estado o de un Estado-nación. Es gracias a esta estructura que el evento del César parece repetirse en otros lugares y tiempos. Napoleón, por ejemplo, quien ganó poder en la Revolución francesa y las guerras subsecuentes, intentó contener el capitalismo industrial británico al establecer una *Unión Europea*: Napoleón se proclamó emperador y estableció un imperio no porque estuviese preocupado por el pasado sino por la situación político-económica del momento.

Puede decirse que la idea de Napoleón es un prototipo de Unión Europea, pero en este punto de la historia, su estrategia sería mejor vista como la precursora del Tercer Reich de Hitler: la conquista de Europa. Con respecto a este punto, Hannah Arendt establece lo siguiente:

El fracaso de Napoleón al unir Europa bajo la bandera francesa, fue un claro indicador de que la conquista por una nación lleva al gran desperdicio de la conciencia nacional del pueblo conquistado y a la consecuente

rebelión contra el conquistador, o bien, a la tiranía. Y como la tiranía, que no necesita consentimiento, ha de triunfar y regir sobre pueblos extranjeros, sólo puede mantenerse en el poder si destruye la primera de todas las instituciones de su propio pueblo.

Puede decirse que la guerra de conquista de Napoleón es el primer ejemplo de una expansión imperialista del Estado-nación que resulta en la configuración de otro Estado-nación. Así, en el siglo XX, el imperialismo produjo Estados-nación por todo el mundo. En general se dice que los Estados modernos se formaron al separarse de los imperios del viejo mundo. Los Estados que derivan del mismo imperio mundial comparten un trasfondo cultural y religioso común, aunque compitan el uno con el otro. Pero si llegan a ser amenazados por un Estado cuyo origen se remonta a otro imperio mundial, estarán unidos con base en la identidad del imperio del viejo mundo. En una palabra, vuelven al imperio. Pero si un Estado-nación se expande y trata de convertirse en imperio, es inevitable que se convierta en imperialista. Así que el Estado-nación moderno subsiste, por un lado, en su reacción al imperio, pero por el otro, se inclina por abolirse y regresar al imperio. Dicha estructura paradójica ocasiona la repetición inherente al Estado.

Repetición en el capital

Marx se refiere a otra repetición en *El dieciocho brumario*: la crisis de 1851. Esta crisis económica ayudó a que Bonaparte ganara el apoyo de los aparatos del Estado, tales como la milicia y la burocracia. “Sólo bajo el segundo Bonaparte, el Estado parece haberse hecho completamente independiente. Así, la máquina estatal consolidó su posición frente a la sociedad civil...” Es en este punto que Marx descubre el encuentro entre los dos tipos de ‘recursividad’: la recursividad del Estado y la de la economía capitalista. En aquel momento, nadie prestaba atención a la recursividad del fenómeno llamado crisis. Se asumía que la crisis comercial era el resultado de la revolución de 1848 y que su solución dependía de políticas económicas.

Marx no investigó suficientemente el problema de la crisis periódica. Creyó que la crisis general traería la revolución de Europa al mundo, y esperó la crisis venidera. Sin embargo, ninguna revolución tomó lugar, aunque ocurrió una crisis en 1857. Siendo un problema serio en la economía capitalista, la crisis no destruye al sistema ni lleva automáticamente a la revolución. Por el contrario, una crisis o depresión severa lleva a la contención de la revolución. Los incidentes mencionados en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* apuntan al hecho de que la crisis económica facilita el establecimiento de

un Estado con orden capitalista, tal como el de Bonaparte, más que a una revolución socialista.

El estudio de Marx de la economía capitalista se sofisticó después de 1857, cuando abandonó su esperanza escatológica en tal crisis. Fue hasta después de este periodo que Marx empezó a investigar el ciclo de la crisis o de los negocios por sí mismo, independiente del político. Pues una crisis no es un error de la política económica, y no lleva al colapso del capitalismo. Marx comenzó a concebir la crisis como una enfermedad inevitable, inherente a la acumulación de capital. Entonces, ¿por qué hay tal cosa como una crisis?

La mayoría de los marxistas suponen que la crisis es causada por una sobreproducción anárquica o por la “contradicción entre la producción socializada y la apropiación capitalista”. Ahora bien, esta idea explica la *posibilidad* de la crisis, pero no la causa de su ocurrencia periódica. Hasta donde sé, sólo Kozo Uno ha dado una respuesta convincente para este misterio. Él exploró el problema de la crisis y el ciclo de los negocios en términos de la ley de población del capitalismo. Pues el trabajo es una mercancía peculiar; es difícil que incremente de inmediato o en poco tiempo, y difícil que decrezca cuando está sobreexcedida. Los trabajadores son despedidos en una recesión que comprende al “ejército de reserva de trabajo”. Durante los periodos de prosperidad el empleo incrementa, el salario crece y la tasa de ganancia cae, pero mientras el crédito sigue siendo bueno, el capital continúa produciendo de acuerdo a la demanda existente. Eventualmente, el crédito se arruina y la crisis tiene lugar, revelando repentinamente que las mercancías estaban siendo sobreproducidas. Cada crisis, en efecto, surge como una crisis crediticia, pero la causa de la crisis periódica en el capitalismo industrial depende de esa peculiar mercancía que es el trabajo.

Una crisis y la depresión que le sigue traen la bancarrota y la mala cosecha en los negocios, que no pueden asegurar sus propias ganancias. Al disminuir los salarios y la tasa de interés, sin embargo, la depresión deja capital para invertir en equipo nuevo y tecnología. Eventualmente regresa la prosperidad, y ocurre otra crisis. Así es como la acumulación de capital, o la avanzada “composición orgánica del capital”, es guiada por el ciclo de los negocios. Desde esta perspectiva, la crisis no destruye al capitalismo, sino que es un proceso indispensable para la acumulación de capital. Lo que es aplaudido como el ajuste automático del aparato de la economía capitalista, inversamente, significa el hecho de que la acumulación de capital sólo puede proceder violentamente.

Ahora es claro que la crisis periódica ocurre en una economía de trabajo asalariado. ¿Pero por qué las crisis toman lugar en intervalos de aproximadamente diez años? ¿Y por qué después de la crisis de 1857, 1866 y 1873, sucedió una depresión crónica en lugar de una crisis dramática? Estas preguntas pueden ser respondidas en términos del producto primario o la mercancía mundial. La

crisis periódica clásica surgió cuando la industria de algodón era dominante. La industria de algodón demandó el aumento de la cantidad de trabajo; las plantas y los equipos con una vida media de diez años, aproximadamente, tenían que ser renovados. Desde la década de 1860-1869, sin embargo, tuvo lugar una transición a las industrias pesadas, lo que causó un incremento de la inversión para el equipo (capital constante) y un decrecimiento en el porcentaje de la tasa de ganancia, aun cuando la productividad laboral (el índice de plusvalía) aumentó. Asimismo, ya que las industrias pesadas no necesitan tanto trabajo como la industria de algodón, incrementa el desempleo y decrece el consumo doméstico. Consecuentemente, la depresión se volvió crónica. Más aún, los productos de las industrias pesadas requieren mercados extranjeros. Lo que es llamado “exportación de capital”. En este caso, el papel del Estado fue el de asegurar estos mercados. Como resultado, afloraron severos conflictos entre los países que poseían colonias extranjeras, como Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Japón. Esto es lo que se ha llamado *imperialismo*.

El ciclo de los negocios comprendido por Marx en *El capital*, toma la forma de una onda corta, que después fue llamada ciclo Juglar. Por otro lado, Kondratieff señaló la “onda larga”, que tiene un ciclo de cincuenta o sesenta años. En mi visión, la diferencia de longitud no es importante. La onda larga es un fenómeno causado por el cambio de las mercancías mundiales: de la lana, al algodón, las industrias pesadas, los bienes consumibles duraderos y la industria de la información. Las transiciones de las *mercancías mundiales* han resultado, si no en crisis, sí en una larga y severa depresión. La transición no sólo ocasiona cambios a nivel de la tecnología sino también de la sociedad en general. A pesar de la aparente diferencia, el principio básico que Marx señaló aún es relevante: la acumulación de capital sólo es posible mediante violentas reconfiguraciones, y esto es precisamente lo que obliga a la sociedad capitalista a repetirse a sí misma. No obstante, este principio no basta para probar la repetición de la historia como formación social.

Formación social vista a través del tipo de intercambio

En *El capital*, Marx procuró una introspección en la recursividad de la economía capitalista, mucho más perspicaz que en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Así, la recursividad a nivel del Estado, que se había propuesto en *El dieciocho*, no volvió a ser mencionada por Marx. El Estado se quedó cual simple superestructura, determinada por la estructura económica. Hablando en general, los marxistas ven al Estado o a la nación como una superestructura política o ideológica, determinada por la subestructura económica, esto es, por el modo de producción. Esta visión, sin embargo, no sólo es inaplicable a la

sociedad pre-capitalista sino también insuficiente para la sociedad capitalista. Es claro que el Estado o la nación funcionan de acuerdo a su propia lógica, que es diferente del capital. Y de hecho los movimientos marxistas han ignorado en gran medida el significado del Estado y de la nación. A veces afirman que la superestructura político-ideológica tiene “relativa autonomía”, pero sin haber pensado a cabalidad por qué tiene *autonomía* el Estado. Esta dificultad es ocasionada por la perspectiva de Marx, por la que se mira a la historia mediante los modos de producción. Mientras mantengamos esta perspectiva, el Estado y la nación seguirán siendo un misterio.

En *Transcrítica* propuse que consideremos la historia de la formación social desde la perspectiva de los tipos de intercambio, en lugar de los modos de producción. En resumen, podemos decir que hay tres tipos de intercambio básicos: la reciprocidad del dar y recibir; el saqueo y la redistribución, y el intercambio de mercancías.

Figura 1. Tipos de intercambio

B saqueo-redistribución	A reciprocidad (dar-recibir)
C intercambio mercantil (dinero-mercancía)	D X

En mi perspectiva, toda formación social existe como una coyuntura de estos tipos de intercambio y las diferencias entre ellas dependen de qué tanto estén relacionados sus tipos y de cuál sea el tipo primario. En la formación social capitalista, el intercambio de mercancía es dominante, pero los otros tipos de intercambio y sus derivaciones aún existen de forma modificada. El Estado se convierte en un Estado moderno, la comunidad disuelta se convierte en una nación cual comunidad imaginada.

Así es como los tres tipos de intercambio se transforman en la trinidad: capital, nación y Estado. Desde este punto de vista, es obvio que el Estado tiene una autonomía que es totalmente diferente de la del capital. Tienen su raíz en diferentes principios de intercambio. En *El capital*, Marx separó el capital del Estado y de la nación, poniendo entre paréntesis las dimensiones de otros tipos de intercambio, ya que está tratando de comprender el sistema del intercambio mercantil en su pureza. Lo mejor es, pienso, explorar cómo es que cada uno de los otros tipos de intercambio forman un sistema, como Marx hizo en lo concerniente al sistema de la economía capitalista, y no quejarse del mismo, sin tratar con el Estado y la nación. Antropólogos como Marcel Mauss o Levi-

Strauss, por ejemplo, han intentado describir la composición recíproca de la sociedad. Hay que empezar la misma obra con respecto al Estado.

Como ya se estableció arriba, la crisis periódica no tiene lugar hasta que la sociedad es re-organizada completamente por el intercambio de tipo mercantil y la mercantilización del trabajo. Puesto de otro modo, es hasta que la economía capitalista experimenta la crisis periódica que puede manifestar su *autonomía*. Los mismos principios aplican para la autonomía del Estado: sólo su propia repetición puede hacer patente que el Estado es autónomo.

Etapas históricas del capitalismo

La historia de la formación social debe ser vista considerando la relación entre los dos sujetos: el Estado y el capital. La recursividad del Estado y la del capital han de ser examinadas al mismo tiempo. El Estado y el capital están en una relación complementaria, aun cuando son opuestos. Ninguno de los dos puede ser reducido al otro.

En *El capital*, Marx puso entre paréntesis el Estado para comprender el mecanismo de la economía capitalista en su pureza, pero cuando las actuales formaciones sociales capitalistas salen a la luz, debemos reintroducir al Estado como un agente activo. Pero en lugar de hacerlo, los marxistas han tratado de comprender el cambio histórico de la economía capitalista para explicar los cambios de la superestructura política. En general, se considera que la economía capitalista ha marcado las etapas históricas de desarrollo como sigue: mercantilismo, capitalismo industrial, imperialismo, capitalismo tardío, etcétera.

Desde un punto de vista diferente, estas etapas también pueden ser caracterizadas por los cambios en la *mercancía mundial*. La etapa del mercantilismo es caracterizada por la industria de la lana, el capitalismo industrial por la industria del algodón, el imperialismo por la industria pesada y el capitalismo tardío por los bienes consumibles duraderos, tales como los automóviles y los aparatos eléctricos. Una nueva etapa del capitalismo tardío empezó en la década de 1980-1989, cuando la *información* se convirtió en la mercancía mundial. La tabla de abajo muestra estas etapas (figura 2).

Estos cambios corresponden básicamente al desarrollo del poder de producción, y los cambios en la superestructura política son explicados sobre esta base. Pero desde tal perspectiva, es imposible comprender la estructura repetitiva que mencioné. En ese sentido, puede decirse que Immanuel Wallerstein reintrodujo al Estado como un agente existente junto con el capital. De ahí que reconsidere los cambios de las formaciones sociales desde la perspectiva de un sistema mundial constituido por el Estado y el capital. Así es como llegó a ver la historia del sistema mundial moderno en términos de la rotación de

un Estado hegemónico a otro. Previamente, los marxistas habían pensado en el siglo XIX como en una etapa caracterizada por el liberalismo, mientras que al final del siglo XIX tocaba el turno del imperialismo. De hecho, el liberalismo (política del libre comercio) fue una política británica; las otras naciones, o eran proteccionistas o estaban en proceso de ser colonizadas. Si es que podemos caracterizar el siglo XIX por la política económica británica, es porque Inglaterra fue una hegemonía en el capitalismo mundial.

Figura 2. Las etapas del Estado capitalista en la historia mundial

	1750-1810	1810-1870	1870-1930	1930-1990	1990-
Capitalismo mundial	Mercantilismo	Liberalismo	Imperialismo	Capitalismo tardío	Neo-imperialismo
Hegemonía		Inglaterra		Estados Unidos	
Política económica	Imperialista	Liberalista	Imperialista	Liberalista	Imperialista
Capital	Capital mercantil	Capital industrial	Capital financiero	Monopolio estatal	Multinacional
Mercado mundial	Industria de la lana	Industria del algodón	Industrias pesadas	Bienes duraderos	Información
Estado	Monarquía absoluta	Estado-nación	Imperialista	Estado benefactor	Regionalista

El liberalismo es una política empleada por una hegemonía. Si es así, el liberalismo debe ser posible en cualquier periodo. Wallerstein piensa eso. En su visión, sólo hay tres hegemonías en la moderna economía global. En otras palabras, sólo tres Estados adoptaron el liberalismo: Holanda, Inglaterra y Estados Unidos. Entre la segunda mitad del siglo XVI y mediados del siglo XVII, mientras Inglaterra tuvo políticas mercantilistas y proteccionistas, Holanda era liberal; políticamente, no fue una monarquía absoluta sino una república. De hecho, Descartes y Locke buscaron refugio en Ámsterdam, donde Spinoza también pudo encontrar hogar.

Wallerstein observó hegemonía en tres esferas: manufactura, comercio y luego finanzas. En su visión, un Estado primero establece hegemonía en la manufactura, y luego procede al comercio y a las finanzas. Una hegemonía es el estado en el que se gana superioridad en todas las esferas. Pero no dura por mucho tiempo. Al mismo tiempo, no cae de repente, porque aun cuando un Estado pierda hegemonía en la producción, todavía puede mantener hegemonía en el comercio y las finanzas.

Por ejemplo, los alemanes mantuvieron hegemonía en el comercio y las finanzas aun después de que los ingleses los sobrepasaron en la esfera de la manufactura en la segunda mitad del siglo XVIII. Fue en el siglo XIX (durante la etapa llamada “liberalismo”) que Inglaterra los dominó por completo. En todo caso, si el periodo de hegemonía británica es llamado liberalismo, el mismo término habría de aplicarse al periodo de hegemonía alemana.

El mercantilismo, por otro lado, es el periodo de la ausencia de una hegemonía, así pues, el periodo en el que Holanda ha perdido hegemonía y, en consecuencia, Inglaterra y Francia luchaban por alcanzarla. La ausencia de una hegemonía también puede encontrarse después de 1870, en la etapa llamada imperialismo, en la que Inglaterra ha perdido hegemonía en la industria manufacturera, y Estados Unidos, Alemania y Japón empezaron a luchar por hegemonía. En esta perspectiva, no es sorpresa la similitud que puede encontrarse entre las etapas de mercantilismo e imperialismo.

El *desarrollo* en las etapas del capitalismo no puede ser puramente lineal. Para este desarrollo no sólo se requieren cambios en el mercado mundial, sino también grandes depresiones. Es decir, se requiere una repetición inherente al sistema capitalista. Por otro lado, se exigen peleas mortales por hegemonía entre los Estados, de ahí la repetición inherente en la dimensión del Estado. De acuerdo con esto, las etapas del capitalismo mundial pueden ser vistas como la repetición de las etapas de *imperialismo* y *liberalismo* (véase figura 2).

En esta tabla el *mercantilismo*, por ejemplo, es una etapa de transición del liberalismo alemán al británico, esto es, una etapa en la que Holanda estaba declinando pero Inglaterra y Francia no eran lo suficientemente poderosos para remplazarle, así que pelearon el uno contra el otro. Además, la etapa del *imperialismo* posterior a 1870, está marcada por el declive de Inglaterra y el intento de Alemania, Estados Unidos y Japón por redistribuir los territorios, formalmente mantenidos por los poderes imperiales anteriores.

Así que las etapas del mundo capitalista forman no sólo el desarrollo lineal de la producción, sino también la alternancia entre las etapas de *liberalismo* e *imperialismo*. En mi visión, esta alternancia opera en un ciclo de sesenta años. Como resultado, la historia del mundo moderno parece repetirse a sí misma cada ciento veinte años. Es incierto si este ciclo continuará, pero la idea puede ser productiva como hipótesis heurística.

La etapa en curso

La década de los noventa es considerada la etapa del *neoliberalismo*. Suele decirse que Estados Unidos, como el viejo Imperio británico, mantuvo la hegemonía tan bien que sus políticas son representativas del *liberalismo*. Mientras

Estados Unidos era el hegemónico después de 1990, empezó a declinar económicamente desde los setentas, como fue indicado por el final del sistema del patrón oro, en 1971. Estados Unidos está siguiendo el camino ya pisado por Holanda e Inglaterra: mientras declina en las industrias manufactureras, Estados Unidos retiene hegemonía en las finanzas y el comercio de recursos naturales, tales como el aceite, los granos o la energía.

Durante la época del liberalismo británico, la guerra no implicó peligro para Inglaterra. Entre 1930 y 1990 (especialmente entre 1945 y 1975), Estados Unidos fue tan liberal como la Inglaterra del siglo XIX. Los Estados capitalistas desarrollados estaban bajo la protección de Estados Unidos, cooperaban por considerar al bloque soviético como el enemigo, y adoptaron las políticas internas de protección al trabajador y bienestar social. Al contrario de las apariencias, el bloque soviético internacional y los partidos socialistas nacionales estabilizaron el mundo capitalista, en lugar de amenazarlo. La Guerra fría es, por lo tanto, la etapa del *liberalismo*, siendo Estados Unidos el hegemónico. Desde los ochentas, las políticas de Reagan y Thatcher, como la reducción del bienestar social, la desregulación del capital o la reducción de impuestos, han sido adoptadas en los Estados capitalistas de avanzada. En general, estas políticas son consideradas neoliberales, pero no son inconsistentes con el imperialismo que era dominante en los ochentas. Así que es una cuestión de hecho: hubo bienestar social en el tiempo del liberalismo, en Inglaterra y en Estados Unidos.

Lenin insistió en que las etapas de imperialismo podían ser históricamente caracterizadas por el "capital de exportación": el capital busca el mercado global porque el mercado nacional nunca es suficiente para éste. Arendt describió el imperialismo de 1880 como la liberación de un Estado atado al capital, del yugo de la nación. Rechazando las demandas de la nación, el Estado abandonó a sus propios trabajadores y dejó el soporte económico y militar en el capital que venía al frente. En la etapa neoliberal también está sucediendo esto.

La globalización empezó en los setentas, cuando los países avanzados sufrieron una caída en la tasa de ganancia y una depresión crónica, dada la saturación del mercado con bienes consumibles duraderos que se desarrollaron sobre todo en Japón y Alemania. Como resultado, el capital estadounidense tuvo que encontrar su camino en el libre mercado global. Esta competencia global, sin embargo, es imposible sin recurrir a la hegemonía militar. La etapa del capitalismo en curso es más *neoimperial* que *neoliberal*.

De acuerdo con Antonio Negri y Michael Hardt, Estados Unidos actuó no como un Estado imperialista sino al estilo del Imperio romano, porque en la Guerra del Golfo de 1991 recurrió a la aprobación de las Naciones Unidas, en lugar de al hecho de que tenía hegemonía militar aplastante. Sin embargo, yo no puedo estar de acuerdo con la idea de que Estados Unidos de América no es im-

perialista sino imperio. Ninguna nación o Estado puede evitar caer en el imperialismo si intenta convertirse en imperio. Diez años después de la Guerra del Golfo, en efecto, la Guerra de Iraq desaprobó la idea de que Estados Unidos no es imperialista sino imperio: Estados Unidos persiguió el *unilateralismo* en lugar de la aprobación de la Organización de las Naciones Unidas.

Es cierto que Negri y Hardt no siguen la idea del imperio americano; para ellos, imperio es un lugar que no tiene lugar. El imperio no es nada más que el mercado mundial. Ellos dicen: “En su forma ideal no hay afuera del mundo del mercado: el globo entero está en sus dominios. Nosotros podemos usar la forma del mercado mundial como modelo para entender la soberanía imperial... En este leve espacio del imperio, el poder no tiene *lugar* —está en cualquier lugar y en ningún lugar. El imperio es una *u-topía*, o realmente un *no-lugar*”.

En este imperio como mercado mundial, los Estados no tienen importancia. Puede encontrarse una referencia similar en el *Manifiesto comunista* de 1848, de Marx y Engels, quienes pronosticaron que las diferencias de los pueblos y los Estados pueden ser anuladas en la “interconexión en cualquier dirección, interdependencia universal de las naciones”. Esta visión ignora las dimensiones del Estado y la nación. Las revoluciones de 1848, por ejemplo, resultaron en Estados capitalistas e imperialistas en Francia y Alemania, en lugar de anular las diferencias entre los pueblos y los Estados.

El día de hoy se dice que la armadura del Estado-nación se ha debilitado. Es verdad que el elemento de la nación ha sido descartado, pero esto no significa que se haya disuelto el Estado por completo. Es sólo por la voluntad del Estado como tal que un Estado puede aliarse con otro. Nunca ha habido un Estado que rechace la alianza o subordinación cuando su propia sobrevivencia está en juego. Solamente la nación como “comunidad imaginada” reniega.

Los teóricos de la Unión Europea argumentan que la Unión trasciende la soberanía del Estado moderno. Sin embargo, como el Estado-nación es forzado a existir en la *economía global*, así también la unión regional de los Estados. Para contener a Estados Unidos y a Japón, los Estados europeos formaron la Unión Europea y delegaron sus poderes económicos y militares al súper Estado. Esto no puede ser llamado superación del Estado moderno. Pues es bajo la presión del capitalismo y del mercado mundiales que los Estados se unen y establecen un *bloque estatal*.

La Unión europea no es el primer bloque estatal de la historia; es precedido por el “Tercer Reich” en Alemania y por la “Gran Esfera de Coprosperidad de Asia Oriental” en Japón, que fueron planeados en los treinta, ambos para contener el *bloque económico* de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Después de la guerra, estos bloques estatales fueron representados por sí mismos como la llegada del “sistema mundial moderno”, esto es, capitalismo y Estado-nación. El diseño de una Unión Europea ya existía antes de Napoleón; su ideal es el

viejo *Imperio*, pero sólo ha sido actualizado por el *imperialismo* francés, o por el alemán.

No por estar formando la Unión Europea los europeos olvidan el pasado. Es obvio que están tratando de actualizar un imperio que no sea imperialista. No obstante, la Unión no es nada más que un *bloque estatal* en el marco de la economía global. Otras regiones están en la misma situación: los viejos imperios de China e India, el imperio otomano y el ruso, que estaban marginados en el sistema mundial moderno, han reaparecido.

En cada región hay, desde que el Estado-nación se formó (al separarse del imperio mundial), por un lado, una *civilización* compartida y, por el otro, un pasado lleno de divisiones y luchas. Los Estados ponen entre paréntesis sus memorias en tanto naciones y forman una comunidad, reduciendo su propia soberanía. De hecho, este fenómeno ocurre precisamente debido a la presión del capitalismo mundial que ahora domina los Estados. Renan apuntó alguna vez que el olvido de la historia es necesario para una nación que ha de ser construida; su aportación es aplicable a la formación del bloque estatal: pues justamente como la nación, también es una comunidad “imaginada” o creada. Tal restauración de los imperios se vuelve sobresaliente mientras Estados Unidos declina. Hemos entrado en la etapa “imperialista” en la que no hay hegemonía, y los imperios compiten por la siguiente hegemonía. ciento veinte años atrás, esta situación llevó a la Primera Guerra Mundial, la que hizo de Estados Unidos una nueva hegemonía. De ahí la pregunta: ¿se repetirá otra vez? Mi respuesta es sí y no. Yo digo “sí”, porque es cierto que la disputa por hegemonía entre los imperios se redoblará. Digo “no”, porque es improbable que la siguiente hegemonía emerja de estas competencias.

Pongo por caso a Giovanni Arrighi, quien predice que China tendrá la próxima hegemonía en lugar de Estados Unidos. Pero yo no estoy de acuerdo con él. No hay duda de que China e India serán gigantes de la economía, superando a otros imperios, pero que China o India se conviertan en hegemónicas, eso es otra historia. Para empezar, para que una nación se convierta en hegemónica requiere de algo más que sólo la preeminencia económica. Más aún, el mismo desarrollo de China e India confronta al capitalismo mundial con el fin de sí mismo. El ciclo del que he hablado es peculiar a la acumulación capitalista. En cuanto ésta termine, terminará el ciclo repetitivo.

Marx mostró el proceso de la acumulación capitalista en la fórmula D-M-D'. Esto significa que sólo mientras se multiplique el capital puede ser capital, pero de otra manera no puede. Hay tres premisas que hacen posible la auto-multiplificación del capital industrial. La primera premisa es que los recursos naturales, externos al sistema industrial, son infinitos e inacabables. La segunda premisa es que los “recursos humanos”, externos al mercado de la economía capitalista, son inacabables. Esto asegura un potencial infinito de trabajo barato y de nuevos

consumidores. La tercera premisa es que la innovación tecnológica es ilimitada. Esto proporciona el plusvalor relativo junto con el capital industrial.

Estas tres premisas, sin embargo, han sido rápidamente socavadas. En lo que respecta a la primera, su legado aparece como crisis, así en la escasez de recursos y energía, y como crisis del medio ambiente, así en el cambio climático y la desertificación. Y es cierto que estas crisis serán cada vez más serias. Asimismo, para la segunda premisa, cuando las naciones agricultoras con mayor población del mundo, a saber, China e India, se desarrollen entre las sociedades industriales, ello va a implicar el crecimiento del valor de la fuerza de trabajo y el estancamiento del consumo. El mundo capitalista tiene un estancamiento crítico desde los setentas. Lo que se ha probado por el hecho de que la tasa de interés a largo plazo se ha mantenido baja. El capitalismo mundial ha intentado sobrevivir a la globalización, en especial, introduciendo a China e India en el mercado mundial. Pero en el futuro cercano, no va a haber espacio para el crecimiento económico venidero. Así que el capitalismo mundial como un todo se está acercando a su límite final.

Por supuesto, tales limitaciones no llevarán automáticamente a un final de la economía capitalista. El hecho de que el capitalismo industrial tenga un límite fatal es una cosa, pero el hecho de que acabe es otra. Cuando consideramos a la sociedad y a la economía actual, hemos de tomar en cuenta al Estado como un agente activo. Cuando el capitalismo está en crisis, el Estado intenta volverlo a levantar por todos los medios. En este caso, lo que es más probable es la guerra mundial. Entonces, nuestro reto más importante e inminente va a ser el de crear un sistema transnacional para detener la guerra, que es causada por la crisis del capitalismo.

Repetición y revolución

Hasta ahora he estado discutiendo la recursividad del Estado y el capital. Finalmente quisiera discutir la recursividad de los movimientos de contención, en contra del Estado y del capital. Por supuesto que esta recursividad es causada por aquella del Estado y el capital. Al respecto, es sugestivo lo que señala Wallerstein: la revolución de 1968 es equivalente a la de 1848. De acuerdo con él, en la revolución de 1968 no se pretendía conseguir poder político, sino que era un movimiento contra el sistema y por ello se volvió tan influyente. La revolución de 1848 también había fallado, pues no se gana poder político, pero como resultado trajo a colación el sufragio universal, la legalización de la unión de trabajadores y las políticas de bienestar. Sobre todo la revolución de 1968 revivió varios tipos de socialismo y utopismo, incluido el pensamiento del joven Marx, que había sido reprimido desde 1848.

Quisiera que se tomara nota especialmente del hecho de que la revolución de 1968 irrumpió exactamente ciento veinte años después de la revolución de 1848. Probablemente, Wallerstein rechazaría mi periodicidad, basada en la onda larga del Kondratieff. Pero la similitud entre 1848 y 1968 no es mero accidente; corresponde a la periodicidad de las etapas de la dupla Estado y capital. Ha de ser notado que la Revolución francesa tomó lugar alrededor de sesenta años antes de 1848, y que alrededor de sesenta años después de 1848, tomó lugar la Revolución rusa. Estos eventos pueden enumerarse como sigue:

I: 1789 Revolución francesa (Kant, *La paz perpetua*, 1795)

L: 1848

I: 1917 Revolución rusa (Liga de Naciones, 1920)

L: 1968

Wallerstein ha considerado a la Revolución mundial de 1848 como la superación de la de 1789, a la Revolución rusa de 1917 como la superación de la de 1848 y a la Revolución mundial de 1968 como la superación de la de 1917. Pero es inútil ver estos eventos en orden sucesivo: la serie I se localiza en la etapa del *imperialismo* mientras que la serie L en la etapa del *liberalismo*. La diferencia y la recursividad son importantes cuando consideramos el periodo posterior a 1990.

Permítase que comencemos con la serie L (liberalismo). Estas revoluciones sucedieron básicamente en la etapa del *liberalismo*, cuando Inglaterra o Estados Unidos alcanzaron hegemonía; éstos son los primeros movimientos proletarios de contención, en contra del capitalismo, sin el propósito de tomar el poder estatal. En este punto, las revoluciones fueron completamente derrotadas, pero mantuvieron otro significado. Los sujetos de la lucha en 1968 no eran proletarios en sentido estricto, sino estudiantes, y aquellos que sufrían discriminación en términos de género, etnia, raza o preferencia sexual. Tomando prestada la palabra de Negri y Hardt, la revolución fue una rebelión de la multitud. Como resultado, el bienestar capitalista se expandió con facilidad en cada país. El “neoliberalismo” posterior a 1980 es, precisamente, la repercusión de la dupla Estado-capital, esto es, la liberación de la nación.

Cuando consideramos la serie I (imperialismo), vemos que la revolución de 1789 irrumpió en el periodo en que Inglaterra y Francia estaban luchando por hegemonía. La revolución resultó en una guerra con la que se pretendía hacer de Francia un imperio que pudiese competir con Inglaterra. La Revolución de 1917, por otro lado, ocurrió como resultado de la Primera Guerra Mundial. La Revolución rusa es considerada un evento de la historia mundial. Igual que la Revolución francesa, en 1789.

Pero no debemos olvidar que hubo otro evento en la historia mundial como resultado de la Primera Guerra Mundial; esto es, la Liga de las Naciones.

Y sabemos que la idea de la Liga de las Naciones viene de Kant. Kant publicó *La paz perpetua* en 1795, cuando irrumpió la guerra junto con la Revolución francesa. Ahora podemos notar el paralelismo entre la Revolución francesa y el plan kantiano de una paz perpetua, con la Revolución rusa y la Liga de las Naciones. Esto muestra la estructura repetitiva.

Considerando esta estructura repetitiva, ¿qué podemos anticipar en el futuro cercano, en la etapa neo-imperialista desde 1990? Quizá Negri y otros piensen en la revolución mundial como la rebelión global de las multitudes. Pero lo que es más probable que suceda es la guerra mundial entre los imperios. Así que primero, y antes que nada, tenemos que pensar en prevenir la guerra. En este sentido, pienso que la línea kantiana es importante. Los marxistas han dado mucha importancia a la Revolución rusa, como para restaurarla o hacer otra en el futuro. Y es poco lo que han estado haciendo con respecto a la Liga de las Naciones, o a su sucesor, la Organización de las Naciones Unidas. Quizá los marxistas digan que las Naciones Unidas no tienen nada que ver con el comunismo, a diferencia de la Revolución rusa. Pero yo pienso que la idea kantiana de la federación de Estados es más revolucionaria y tiene más que ver con el comunismo.

La Revolución rusa fue una revolución que intentó abolir el Estado desde dentro. Pero es imposible abolir el Estado desde dentro, porque un Estado existe uno a uno junto a otros Estados. Y es esto lo que da al Estado su autonomía. Por dar un ejemplo, aún si tiene lugar una revolución para abolir el Estado, se tendrá que reforzar el Estado para defender a la revolución de otros Estados que interfieren e intentan destruirla. Ése fue el caso de la Revolución rusa, que produjo un Estado poderoso. Lo que fue engendrado por un modo de pensamiento marxista que subestima la autonomía del Estado.

Por otro lado, la idea kantiana de la paz permanente pretendía reemplazar el Estado. Pues lo que Kant llama “la paz permanente” no es solamente la ausencia de guerra, sino el “fin de todas las hostilidades”, en el que no hay Estado, y en el que el Estado de naturaleza hobbesiano finaliza. Reconociendo que el Estado existe uno a uno junto a otros Estados, Kant pensó en cómo contener a los Estados, concibiendo así la federación de Estados. Kant presentó esto como un primer paso realista hacia la “República mundial”, en la que el Estado y el capital son suplantados. Ni hay que decirlo, la Liga de las Naciones era menospreciada, así como la Organización de las Naciones Unidas el día de hoy. Pero no hay que negarlas por esa razón. Mejor, habríamos de considerar a las Naciones Unidas como un proceso para suplantar los Estados e impulsarlo hacia delante, conectándolo con todos los movimientos de contención en cada nación, contra el Estado y el capital. Tal movimiento es vital en el periodo neoimperialista.

Movilidades: derechos en conflicto

Mariflor Aguilar

Dice Paul Virilio, filósofo y urbanista francés: “El sedentarismo y el nomadismo han cambiado de naturaleza... El sedentario, en todas partes está como en su casa, con el celular y la computadora, igual que en el elevador, en los aviones o en el tren de alta velocidad... El nómada es el que en ninguna parte se siente en casa”.

Virilio y el cineasta Raymond Depardon, montaron el último invierno en la Fundación Cartier de París la exposición “Tierra natal”, la cual interroga sobre la capacidad de arraigo que tienen hoy los seres humanos, y sobre su capacidad de quedarse en algún lado. Incluso la noción misma de “tierra natal” es cuestionada, pues como se dice en el comentario que presenta la exhibición, la movilización migratoria —que se estima que en el año 2050 ascenderá a 200 millones de personas obligadas a reubicarse— cuestiona al mismo sedentarismo.

La exhibición constaba de tres partes, en tres salas distintas. En una sala con un piso peraltado haciendo las veces de asientos, se proyectaban datos y estadísticas en una pantalla redonda envolvente; en otra sala, haciendo gala innecesaria de moderna tecnología, colgaban del techo cincuenta pantallas en hileras; una hilera mostraba a Paul Virilio caminando por París exponiendo sus teorías sobre la globalización,¹ y otra, mostraba imágenes de éxodos y movilizaciones, todas ellas desesperadas.

La parte destacada de la exposición es el diálogo entre dos pantallas también circulares, creación de Depardon; en una daban testimonio nueve habitantes sobrevivientes de pueblos originarios que narran entre llanto y su lengua entrecortada, sus pérdidas: pueblo, comunidades, tierra, compañía, y una dice: “sólo vivimos de la lengua”. De los entrevistados, dos eran de Chile, dos de Bolivia, dos de Brasil, dos de Francia y uno de Etiopía.

¹ Como reseña Pilar Chapin en su *blog* el 12 de febrero de 2009. <http://deuxfrontieres.blogspot.com/2009/02/raymond-depardon-paul-virilio.html>.

En la otra gran pantalla se proyectaban dos tipos de imágenes: unas son secuencias, en cámara rápida, de flujos ansiosos de gente caminando en ropa de playa por la calle de varias ciudades-*resorts* del mundo, acerca de lo cual el espectador se entera solamente por los letreros de los locales en los diferentes idiomas correspondientes; el otro grupo de imágenes, editadas vertiginosamente, son de playas atestadas de vacacionistas a la búsqueda de un metro cuadrado de sol, o aplicándose el bronceador para disfrutar el metro cuadrado encontrado o por encontrar. La noticia de que las imágenes de este segundo grupo también corresponden a varias playas del mundo, es más difícil de obtener, pero al fin se logra por los rasgos físicos que el camarógrafo tuvo a bien enfocar en *close-up* al menos en una ocasión en cada playa.

El diálogo que se entabla en las dos pantallas entre lo perdido y lo ganado es inquietante: lo perdido es narrado como tragedia por una sola persona en cada caso, un sobreviviente, enmarcado por paisajes límpidos fotografiados con tonos firmes y brillantes. Esta narración cinematográfica contrasta con lo ganado: multitudes ansiosas, reiterativas e impersonales cuya naturaleza se refleja en la fotografía de tonos grises y en la edición cuya velocidad sólo deja sentir la ansiedad que se encierra en formas turísticas de vivir las vacaciones.

Cuando se habla de los desplazamientos humanos en el planeta, el turismo tiene un lugar central y es un factor decisivo de la movilidad social, pero en contra de las representaciones comunes de esta esfera de relaciones sociales, según las cuales es donde se realizan los sueños, este ámbito de prácticas tiene otra cara. Destacar esto es, desde mi punto de vista, uno de los logros más señalados de la exposición “Tierra natal”, ya que ese diálogo entre pantallas obliga a reflexionar y a formular preguntas acerca de la relación directamente proporcional entre turismo y despojo; acerca del carácter necesario o arbitrario de esta relación, en sus aspectos económico-políticos, éticos y ambientales, y a imaginar opciones u otras posibilidades de pensar el turismo.

Y en un plano más abstracto y general de reflexión, también se puede pensar en el hecho mismo de la movilidad social en general y en la emergencia de élites cuya movilidad es apabullante.

La movilidad, el desplazamiento, vertiginoso o no, deseado o forzado, realizado o soñado, marcan nuestro tiempo. Hoy todo es o se quiere móvil. Desde los años noventas del pasado siglo Jacques Attali previó, en su ya clásico trabajo llamado *Milenio* (1990), que el XXI sería el siglo de los nómadas. El término *nómada*, dice: “es la palabra clave que define el modo de vida, el estilo cultural y el consumo de los años 2000. Pues entonces todos llevarán consigo toda su identidad: el nomadismo será la forma suprema del orden mercantil”. Según esto, no sólo los grupos humanos se caracterizan por ser nómadas, sino que lo son porque la fase actual de la producción de mercancías se orienta a producir ‘objetos nómadas’ que acompañan a los nómadas humanos; son productos que

acompañan al humano y que le permiten estar completamente comunicado al mismo tiempo que estar en el más intenso movimiento. Son objetos cada vez más pequeños que los hace bienes fácilmente transportables que pueden acompañar al ‘hombre nómada’ que caracteriza a la época actual.²

Estudios recientes sobre la movilidad señalan que “la capacidad de determinar la movilidad corpórea de uno mismo o de otros es una forma tan importante del poder en las sociedades móviles, que tal vez sea hoy la forma más significativa del poder...”³ Al respecto, Deleuze y Guattari sugirieron que Occidente ha transitado en los últimos tiempos de sociedades disciplinares a-la-Foucault, a sociedades de control en las que las relaciones están basadas en la desterritorialización. Por su parte, Zigmund Bauman se refiere a estas sociedades como a “sociedades pospanópticas organizadas en torno de un concepto interesante que es el de ‘modernidad líquida’”.⁴

La movilidad puede verse como una dimensión existencial del ser humano: como un impulso vinculado con la libertad; también como una condición presente en todos los momentos del desarrollo de la humanidad que la ha conducido a poblar el planeta y a buscar mejores condiciones de vida. Son también flujos migratorios del orden económico-político vinculados con la atracción que ejerce el capital sobre ríos de mano de obra barata; o bien, son desplazamientos del orden científico y profesional debido a la concentración de polos de investigación de punta o de gran inversión tecnológica que atrae flujos profesionales de alta especialización. Dentro de cada una de éstas, y de otras formas de movilidad humana, individual y grupal, hay a la vez gran variedad de movilidades que se pueden agrupar en múltiples divisiones. En conjunto se vuelve un tema que abarca aspectos de espacio, de territorio y medio ambiente, aspectos socio-económicos y políticos, así como la dimensión del cuerpo, del deseo y de la proyección humana. Es quizá por eso que se considera que si los desplazamientos y movilidades humanas son probablemente el asunto que define nuestro tiempo, debe también atenderse el estudio de las formas que adquiere la acción de *viajar*, sus implicaciones y bases sociales, y sus transformaciones.

Vale la pena dar algunas cifras. Sólo en el año 2000, y considerando únicamente desplazamientos aéreos, se registraron 698 millones de llegadas de pasajeros, y se predice un billón para el 2010; medio millón de cuartos de hotel se construyen al año en el mundo; en cualquier momento del día hay 300 000 pasajeros volando sobre Estados Unidos, lo equivalente a una ciudad impor-

² Jacques Attali, *Milenio*. México, Seix Barral, 1990, p. 81.

³ John Urry, “Mobility and Proximity”, en *Sociology*, vol. 36, núm. 2, British Sociological Association, Sage Publications, 2002, p. 264.

⁴ *Ibid.*, p. 267.

tante. Es de interés, por otra parte, el lugar que tiene el viajar en la proyección subjetiva de los ciudadanos de algunas naciones. Se afirma que en la cultura estadounidense los individuos han incorporado como algo natural la idea de que tienen derecho a viajar; pero más aún, se incorpora también el viaje como un mandato: *hay* que viajar, *hay* que hacer del viaje una parte fundamental de la vida.⁵ Así como se ha dicho que en la actualidad global el mandato del amo es el goce, tal vez podría añadirse que una parte importante de este goce está ligado al mandato de moverse, de salir, de irse a otros lados; y como nómadas que todos somos —o queremos ser—, respondemos casi siempre al mandato, y nos vamos a otros lugares donde también podamos sentirnos en casa.

Cuando se habla de *viajar* lo que se entiende de manera inmediata es hacer turismo; pero *viajar* es más que eso. Se han distinguido diversas causalidades de los viajes efectivos, o sea, lo que se llama *corporeal travel*, para distinguirlos de la internet o de la misma imaginación. Según sus causales, los desplazamientos se separan en seis grandes grupos: a un grupo pertenecen obligaciones⁶ básicamente de tipo laboral y familiar; a otro, obligaciones sociales, como establecer vínculos humanos que requieren el cara-a-cara; otro grupo es el llamado de obligaciones temporales, relacionado con el tiempo que se requiere invertir para desarrollar un vínculo humano; el de obligaciones locales, relacionado con sentir un lugar directamente, como caminar en una ciudad, visitar un determinado edificio, estar en la orilla del mar, etcétera;⁷ el de obligaciones vivenciales, que se refiere a tener la experiencia en vivo y no mediada de un determinado evento, ya sea político, artístico o cultural. Un grupo más, al que le llama de obligaciones de objeto, se refiere a desplazamientos que se hacen por exigencia de estar cerca de algo sobre lo cual se está trabajando, como puede ser el caso de observar el modo de vida de una comunidad o el desarrollo de una tecnología determinada.

Lo interesante es que siendo tantas y tan disímiles todas estas diferentes movilidades, participan de algo en común que refiere a la proximidad física en su aspecto —digamos— socio-antropológico, que es la *co-presencia*, o la necesidad humana de tener un acercamiento o un conocimiento corpóreo y vivencial del mundo.

Detenerse en la distinción entre los distintos tipos de desplazamientos o de formas de viajar puede resultar interesante y esclarecedora, pero de momento me interesan sólo tres grupos: dos de los mencionados y uno que no se mencionó. De los mencionados, quiero referirme al de las obligaciones locales y al de las obligaciones vivenciales. Estos dos grupos tienen algunos rasgos en común:

⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁶ J. Urry da a las motivaciones de viaje el extraño nombre de *obligations*.

⁷ *Ibid.*, p. 262.

son quizá los que reúnen las movilidades a las que habitualmente se les llama *turísticas*; son también, y por ello mismo, los que se refieren a movilidades cuya causal o motivación, por imperiosa que sea, se acerca de hecho más a lo que puede ser el *gusto* o el *deseo*, que a la *obligación*.

Esto hace de estas prácticas algo realmente importante para el equilibrio y estabilidad de los individuos en sociedad. La posibilidad de descanso, de disfrute y de tener satisfacciones no estrictamente ligadas a las necesidades apremiantes de la sobrevivencia es muchas veces condición para que los individuos desarrollen sentimientos de autoestima y de aprecio por sus semejantes, así como aspectos creativos de sus habilidades personales y/o comunitarias.

Hablando de las heterotopías, que tienen la propiedad de yuxtaponer en un único lugar real distintos espacios, dice Foucault que “muy recientemente, se ha inventado una nueva heterotopía crónica, a saber, las ciudades de vacaciones; esas ciudades polinesias que ofrecen tres semanas de una desnudez primitiva y eterna a los habitantes urbanos”.⁸

Las vacaciones son promesa de enfrentarnos a una parte nuestra siempre pospuesta, promesa de lo inesperado y diferente que puede dar cauce al deseo. Es tan esencial la dimensión del deseo, que es de lo que menos se sabe y de lo que la filosofía no ha podido dar cuenta. La filosofía contemporánea se ha preocupado algo más de esta materia, pero en la filosofía clásica son sobre todo dos los grandes pensadores que concedieron explícita y directamente al deseo un lugar central en sus reflexiones. Uno es Spinoza, quien considera al *deseo* como la esencia humana; el otro es Hegel, quien identifica al deseo con la razón, como el principio permanente de la autoconciencia. De una forma más o menos indirecta, Nietzsche sería el gran tratadista de las pasiones humanas, y quien en algún sentido provocó el interés que se tuvo por el deseo sobre todo entre los pensadores de la segunda mitad del siglo XX. El deseo, vestido de *voluntad*, ocupa el centro: “La voluntad de potencia más que deseo de algo es deseo de desear... en última instancia lo que amamos es nuestro deseo, no lo deseado”.⁹ Los habitantes urbanos volcamos nuestro deseo a la promesa que nosotros mismos somos.

Acerca de las movilidades turísticas en las que el gusto y el deseo están presentes de manera explícita, John Urry señala que también en el caso de estas prácticas el impulso que está detrás es la necesidad de *presencia*. Es interesante que en el caso de estas movilidades, y de ninguna de las mencionadas, las telecomunicaciones no fueron suficientes para saciar la necesidad

⁸ Michel Foucault, “Los espacios otros”.

⁹ Dice Roberto Castro citando y comentando a Nietzsche. En *Freud mentor, trágico y extranjero: aproximaciones al pensamiento freudiano*. <http://books.google.com.mx/books>.

de cierto tipo de encuentros. Es así que los llamados “territorios móviles” son aquellos en los que se genera la duplicidad de la movilidad, la movilidad al cuadrado: la corpórea y la virtual, las cuales guardan entre ellas una relación de complementariedad, sirviéndose de estímulo y refuerzo recíproco, sin entrar en cambio en ningún tipo de relación de alternativa excluyente o de competencia.¹⁰

La relevancia político-económica del turismo tiene, por otro lado, tanta importancia como su aspecto psicosocial. Cualquiera que sea la búsqueda específica de quien viaja para darse el gusto, lo cierto es que el turismo es un factor decisivo de la movilidad social y un sector social que debe atenderse. Además de captar el 10% del empleo global total, los turistas son hoy un grupo social privilegiado y consentido, ya que es para ellos, para atraerlos, por lo que se rearticulan los planes de desarrollo y se llevan a cabo reestructuraciones territoriales regionales, nacionales y en ocasiones mundiales. Teniendo al turismo en la mira, se planea la “redistribución” de lo que aún faltaba privatizar, territorios que conservan su valor biológico, estético, de recursos naturales y algunas veces comunitario.

Del turismo se habla siempre desde el punto de vista de las economías nacionales, pero no tanto desde el punto de vista político, desde el que ahora quiero verlo. El punto al que quiero ir es a destacar que estos lugares, donde se cumplen los compromisos móviles con el descanso, la relajación, y eventualmente con el disfrute, en ocasiones coinciden y se complementan con otras movilidades, con las que dije que no estaban en la lista mencionada de movilidades posibles; estas otras son movilidades involuntarias, no son como las que integran el primer grupo, el de las obligaciones laborales y familiares de las que se dice que “se tiene que ir al trabajo” o “se tiene que ir a la boda de un familiar”. No, a las que me refiero son movilidades no deseadas, que van en contra de la voluntad de quienes se desplazan, quienes no pueden decir que “tienen que irse” como si se tratara de atender un compromiso previamente contraído, sino que “tienen que irse” porque no les queda más remedio, esto es, por los desastres “naturales”, por “reestructuración territorial” o por la imposibilidad de tener una vida digna; tienen que irse porque a veces los obligan sin saber las causas reales por las que deben abandonar su lugar.

Así se presenta esta otra forma de movilidad que aparentemente es complementaria al turismo, aunque sería más correcto decir que tienen una relación complementaria/antagónica. Antagónica, desde la perspectiva de los que se marchan; complementaria desde la perspectiva del Estado que opera como

¹⁰ Además de lo señalado por Urry, hay quizá otra dimensión social de la subjetividad que puede encontrarse a la base de cierto tipo de turismo, que es la necesidad de *pertenencia*, y en este caso, pertenencia a las franjas sociales con algún prestigio.

organizador para que la partida de unos complemente el descanso y la riqueza de otros, regulando y desregulando de tal forma que unos dejen libre el espacio a los que siempre están presentes cuando de ganancias se trata. La asimetría entre las movilidades es patente: unos son movilizados o tienen que hacerlo, para que otros lleguen por gusto y tengan *la* experiencia... de caminar por el valle o ver con sus propios ojos el paisaje, o como sugieren Virilio y Depardon, para que busquen desesperados un metro cuadrado para tomar el sol.

Se dirá y se dice que en los países cuyo desarrollo se ha visto obstaculizado, atraer al turismo es una forma de creación de empleos. Pero aquí entra en juego otro de los mitos de la globalización: que los empleos adecuados para los países del llamado “tercer mundo”, son los empleos de servicios y no cualquier otro que suponga o implique alguna forma de autonomía. Los proyectos populares o comunitarios no son tomados en cuenta en la numerología de la economía nacional oficial.

Se sabe: de lo que se trató el reciente gran conflicto de la Amazonia peruana es de abrirla a las inversiones privadas y “adaptar la legislación peruana al Tratado del Libre Comercio firmado el año pasado con Estados Unidos”,¹¹ lo cual bien se justifica, ya que como dice la propaganda: “La cuenca del Amazonas es un paraíso para el turismo, ecoturismo y turismo de aventura”. Si así se hiciera, si se llegaran a imponer los decretos privatizadores, lo que se afectaría es la mayor biodiversidad del planeta para, según se dice, sacarla del atraso y llevarles el progreso, un progreso que como se señaló en una de las mesas del primer día del Foro, no coincide con la idea de “buen vivir” o del *sumak kausai* de los indios peruanos, ni con otras nociones de “buen vivir”.

Se sabe también que otras regiones del mundo enfrentan la misma situación: en Chile, Argentina y Brasil. En México, es parte del Plan Nacional de Desarrollo, y el cuarto eje del Plan de Gobierno “Chiapas solidario”, hacer un corredor ecoturístico, multiplicar por tres los turistas para incrementar el ingreso de divisas, o como dice la propaganda “hacer de la tierra de Chiapas el paraíso para las inversiones extranjeras”.

Desde muchos puntos de vista, la importancia de estos programas es innegable. La “obligación” o el derecho, pero al fin la demanda humana de presenciar lugares o de vivir heterotopías crónicas es una legítima inclinación que, como veíamos, comienza a integrarse como elemento estructural de ciertas culturas. Pero es evidente, por otro lado, que este requerimiento creciente en las sociedades modernas entra en conflicto con otra demanda o derecho legítimo de quienes habitan en los futuros corredores turísticos, que es el de permanecer en sus territorios.

¹¹ Iván Restrepo, “La lucha por la Amazonia”, en *La Jornada*. México, junio de 2009.

Esto plantea un reto importante a las sociedades y a los Estados modernos, que consiste en lograr que dos dimensiones tan centrales y legítimas de la naturaleza humana como son la capacidad de asombro y su realización, por un lado, y la dignidad, por otro, no entren en conflicto, incorporando en sus políticas públicas apoyos a proyectos populares autogestivos, o bien formas de atracción del capital que no vayan contra intereses de quienes habitan un territorio y quieren permanecer en él, tomando en cuenta que muchos desplazamientos que habrían podido evitarse, han devenido en pérdidas dramáticas de calidad de vida.

Trazos de la bioética en México: el alcance de las perspectivas filosóficas laicas¹

Lizabeth Sagols

Introducción y antecedentes históricos

Además de ser una disciplina, la bioética es un fenómeno social complejo en el que constantemente la práctica afecta a la teoría y la teoría a la práctica. Ella surge gracias a hechos históricos tan significativos como las protestas ante las lamentables acciones de los médicos nazis que dieron lugar al Código de Núremberg, a la reformulación de la Declaración de los Derechos del Hombre en 1948 y los movimientos de liberación de los años sesentas (de la mujer, de los negros, de los hijos frente a los padres), así como por las protestas por una recuperación de la naturaleza frente al mundo tecnologizado, contaminado, mercantil y que induce al hombre a una mecanización de su conducta y de su ser mismo. De esta forma, fue posible que Van Rensselaer Potter propusiera en 1971, por primera vez, el concepto *bioética* para designar un “diálogo interdisciplinario” entre las dos culturas: la científica y la humanística, que a partir de la modernidad se habían separado, y, a la vez, como una reflexión teórico-práctica que sirviera de “puente hacia el futuro”. La preocupación de Potter era ante todo ecológica: la salud y la sobrevivencia del planeta, de todas las especies vivas y de las nuevas generaciones. Al mismo tiempo, el médico e investigador del Instituto Kennedy en Estados Unidos, André Hellegers, usó este concepto, más allá de la ecología, para designar el reforzamiento de los

¹ En este artículo no pretendo exponer la vasta producción de la bioética filosófica en México, ni siquiera la de la perspectiva laica, sino sólo aquellos análisis que versan sobre los temas que más han afectado a la sociedad mexicana, ya sea a nivel efectivo (VIH/SIDA, aborto y eutanasia) o en el terreno del imaginario social (clonación y eugenesia). Por tanto, al no nombrar los trabajos de ciertos autores no los estoy desconociendo ni negando su validez. Al final ofrezco una bibliografía lo más amplia posible sobre la bioética filosófica laica en la que si acaso quedara fuera algún autor o trabajo importante será por un error de mi parte, más no por algo intencional.

valores en la práctica médica y en la investigación biomédica que involucra el uso de biotecnologías novedosas y potentes. Tanto en el caso de Potter como en el de Hellegers fueron distintas prácticas concretas las que suscitaron la teoría. Y poco a poco, el avance de la teoría ha modificado el horizonte valorativo y la acción misma del quehacer médico, de la investigación científica y del cuidado del medio ambiente.

En nuestro país comenzó a hablarse de bioética en los años ochentas gracias al interés teórico de algunos filósofos y juristas que se ocuparon de la liga entre las humanidades, las ciencias de la vida y ciertos aspectos de la relación humana con la naturaleza. Los temas tratados eran el concepto de evolución, la teleología en biología, la liga entre el hombre y los primates superiores y los derechos de los animales.² Se trataba de cuestiones teóricas que no correspondían a una realidad social o a una práctica de investigación que exigiera tales reflexiones.

Fue en el inicio de la década de los noventas que se dio un vínculo entre los problemas que presenta la realidad social y la reflexión bioética, en particular en los ámbitos de la bioética médica y biomédica. Cada vez es mayor el número de filósofos, médicos, genetistas, juristas, psicólogos, sociólogos, antropólogos y religiosos que se abocan a reflexionar sobre todo esto. Por su parte, la bioética ecológica o medioambiental, por desgracia, no ha tenido el mismo desarrollo. Existe una preocupante ausencia de conciencia ecológica en la sociedad en general, además son muy pocos los investigadores de la bioética que se dedican a este campo y cuando lo hacen se concentran en el trato a los animales³ y muy poco a los graves problemas del medio ambiente, la devastación del planeta y el estatuto mismo de la ética ambiental.⁴

² Ver en la bibliografía las publicaciones de estos años de Alejandro Herrera, Jorge Martínez Contreras y Margarita Ponce.

³ Respecto al tema de los animales pueden verse los artículos de Alejandro Herrera, Alejandro Tomasini y Jorge Martínez Contreras mencionados en la bibliografía. Fuera de la filosofía pueden consultarse los múltiples trabajos de Beatriz Vanda como los siguientes: "La experimentación biomédica en animales en los códigos bioéticos, *Lab-acta* 2003; 15 (2): 69-73; "Tanatología en animales de compañía". *Imagen Vet* 2003; 3 (3): 4-9; Edwards C; Hernández S, Vanda B. "¿Existen o no emociones en los animales?". *AMMVEPE* 2006; 17 (4): 188-190; "Los principios bioéticos en nuestras relaciones con los animales" *Rev. Perspectivas bioéticas*, 2008.; Vanda Beatriz y Schunemann Aline. "Límites científicos y morales en el trato a los vertebrados no humanos". *Memorias de la Conferencia Internacional: responsabilidad científica y bioética. Llamado a los científicos. Comisión Nacional de Bioética. Summa Bioética*, Septiembre 2003, págs. 80-82.

⁴ Resaltan en el ámbito de las cuestiones medioambientales las investigaciones filosóficas de Alejandro Herrera, Teresa Kwiatkowska, Jorge Issa y Jorge Martínez Contreras. Además, destacan dos importantes antologías de los pensadores clásicos de este tema, elaboradas por Teresa Kwiatkowska y por Margarita Valdés, así como una breve selección de textos clásicos hecha por Luis Villoro. Para todo esto, ver la bibliografía.

El auge de la bioética médica y biomédica en México se debe, sobre todo, a tres factores: 1. La naciente pero firme conciencia democrática de algunos grupos sociales sobre los derechos humanos, de manera especial el derecho a un trato digno en la atención médica y a cuidados adecuados, así como el derecho a la salud y a decidir de manera informada sobre el propio cuerpo y el comienzo y el fin de la vida, sobre las nuevas formas de reproducción y el uso de nuevas biotecnologías; 2. La gran difusión mundial de los descubrimientos científicos en los medios de comunicación, en especial el desciframiento del genoma humano y la clonación de Dolly, los cuales inevitablemente afectaron la opinión pública y exigieron una toma de postura de los especialistas, y 3. La toma de conciencia por parte de filósofos y humanistas, así como médicos y científicos sobre su responsabilidad de analizar las interrogantes bioéticas y la necesidad de aportar criterios lo más claros y abiertos posibles, a fin de orientar las inquietudes de la sociedad y, a la vez, fundamentar el diálogo entre los avances científicos actuales y las humanidades, en particular, la ética.

De esta forma, el desarrollo de la bioética en nuestro país ha traído consigo la creación de importantes instituciones gubernamentales, sociales y académicas, por iniciativa de autoridades, ciudadanos y académicos. Entre las instituciones gubernamentales están: la Comisión Nacional de Bioética (CNB), los diversos comités institucionales que deben estar en íntima relación con la mencionada comisión: los “Hospitalarios de bioética”, los de “Ética en investigación” de los institutos nacionales de salud, y los de “Bioseguridad” de los hospitales e institutos de investigación. También existen otras instituciones gubernamentales que aunque no se dedican a la bioética, su quehacer está íntimamente relacionado con ella: la Comisión Nacional de Arbitraje Médico (Conamed), la Comisión Federal para la Protección contra los Riesgos Sanitarios (Cofepris) y la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH).

Entre las instituciones sociales dedicadas a la bioética cabe destacar el Colegio de Bioética (Colbio), de carácter laico y con una única sede en el Distrito Federal; la Academia de Bioética, de carácter religioso y con múltiples sedes en diversos estados de la República mexicana; el Colegio de Bioética de Nuevo León, y la Asociación de Bioeticistas del estado de Jalisco.

Por su parte, las instituciones académicas se pueden dividir en posgrados, diplomados y centros de investigación. Los posgrados más importantes son: la Maestría y el Doctorado en Ciencias, área principal de bioética, de la UNAM; la Maestría en Bioética del Instituto Nacional Politécnico, y la Maestría en Bioética de la Universidad Anáhuac. Entre los diplomados destacan: el Universitario de Bioética del Programa de Maestrías y Doctorados en Ciencias Médicas Odontológicas y de la Salud, de la UNAM; el de Bioética del Colegio de Bioética A. C.; el de Derecho y Salud del Instituto Tecnológico Autónomo de México; el de Bioética de la Universidad Anáhuac; el de Bioética y Políticas Públicas de

la Universidad Autónoma de Querétaro, y el de Bioética de la Universidad de Guanajuato.⁵

La lista de los centros de investigación también es amplia. Nombro aquí los más conocidos, aunque es posible que existan algunos otros. Los de antigua creación son: el Núcleo de Derecho y Salud del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM; el Centro de Estudios e Investigación en Bioética del Instituto Tecnológico de Estudios de Occidente (ITESO), en Guadalajara; el Instituto de Bioética de la Universidad Popular Autónoma de Puebla, y el Centro de Estudios e Investigación en Bioética de la Universidad de Guanajuato. El centro de más reciente creación es el Seminario de Problemas de Ética y Bioética de la UNAM.⁶ Cabe nombrar además la existencia de múltiples proyectos de investigación institucionales en las distintas universidades del país sobre temas de bioética.⁷

Puede decirse entonces que la práctica bioética se ha enriquecido en la sociedad y que, en gran medida, la teoría corre a la par, pues son muchas las obras que desde distintos campos del saber se publican sobre los temas de la bioética en todo el país. Especialistas de diversas áreas se han ocupado de múltiples temas de bioética médica, como la atención ética a la salud en hospitales,⁸ la distribución de los recursos económicos a las instituciones de salud, la grave situación de los trasplantes de órganos y las condiciones desfavorables en que se realizan los proyectos de investigación de compañías internacionales con pacientes y ex pacientes de los hospitales mexicanos. También existe una amplia reflexión teórica sobre temas de la biomedicina como son: las biotecnologías reproductivas (fertilización *in vitro*, inseminación artificial, diagnóstico preimplantatorio), los psicofármacos, el diagnóstico genético predictivo y el uso de células madres (*stem cells*) embrionarias y adultas. Atención especial se ha prestado a los avances de la ciencia genómica y la manipulación genética, a saber: el desciframiento del genoma humano, el respeto a la intimidad de los datos genéticos, el desarrollo de la medicina genética a través de fármacos, la manipulación genética de los alimentos: los transgénicos animales, vegetales y

⁵ Nombro aquí los diplomados que han tenido mayor resonancia a nivel nacional, sin embargo, esta pequeña lista no agota la gran cantidad de diplomados en bioética que se han abierto y/o tienen quizá una apertura reciente en México.

⁶ Este seminario es dirigido por Juliana González y tiene como antecedente el Seminario Interdisciplinario de Ética y Bioética de la Facultad de Filosofía y Letras, 2005-2007, por lo cual pudiera decirse que su creación no es tan reciente. Sin embargo, nos atenemos a la fecha en que fue creado con la denominación actual.

⁷ Entre estos proyectos me permito nombrar el mío propio: "La ética ante las tecnologías transformadoras de la naturaleza humana", 2005-2007.

⁸ Esto implica la relación médico-paciente sin paternalismo, el consentimiento informado, la confidencialidad y la responsabilidad del personal de salud.

de granos, y la manipulación genética de los seres humanos: la posible terapia génica, la eventual clonación humana y la eugenesia.

La reflexión filosófica laica, sus temas, perspectivas y relación con la práctica

En el ámbito específico de la bioética filosófica laica la coincidencia de intereses sociales y la teoría se ha dado de manera relevante en los temas médicos del SIDA (y la homofobia), el aborto y la eutanasia, así como en los biomédicos de la clonación y la eugenesia. La sociedad se ha visto afectada de manera efectiva e ideológica con relación a estos temas y los filósofos laicos hemos realizado una reflexión rigurosa y un diálogo constante, implícito o explícito, entre distintas perspectivas, no sólo entre la que podemos llamar laica y liberal frente a la conservadora y religiosa, sino incluso entre las variantes de la postura laica. Todo ello hace pensar que los desarrollos de la bioética filosófica laica tienen una importancia decisiva en la vitalidad del fenómeno bioético en México. Así lo confirman los análisis de Mark Platts sobre el SIDA, los de Margarita Valdés sobre el aborto, los de Paulette Dieterlen y Rodolfo Vázquez sobre la eutanasia, los de Juliana González, Rodolfo Vázquez, Jorge Linares y yo misma sobre clonación y eugenesia.

Muy a grandes rasgos puede decirse que existen dos perspectivas en la bioética filosófica laica en México: 1. La que considera que la bioética es, ante todo, una toma de decisión autónoma, racional y democrática de cara a ciertos dilemas y que para abordarlos se apoya en teorías de los pensadores anglosajones contemporáneos. Este punto de vista se ha ocupado, sobre todo, aunque no de forma exclusiva, de los temas de la bioética médica en una contraposición persistente a la postura religiosa y conservadora. En él trabajan los filósofos liberales que tienen confianza en la razón humana, que están a favor del avance tecnocientífico y que asumen de manera positiva los cambios de forma de vida que tales avances implican. Así, estos filósofos tratan de aportar los criterios necesarios para la libertad de decisión y acción de los individuos y se oponen siempre a las prohibiciones en materia de bioética; cuando mucho aceptan moratorias.

2. La perspectiva que considera que la bioética laica, además de ser una toma de decisiones autónomas y una forma de organizar la sociedad de manera responsable, es un conjunto de dilemas que plantea interrogantes ontológicas sobre el ser y el cambio del hombre en la historia y la actualidad, preguntas sobre la relación psique-cuerpo y sobre el futuro tecnocientífico. Sus aportaciones están, sobre todo, aunque tampoco de manera exclusiva, en los temas de la biomedicina, en particular los relativos a la manipulación genética. Según este

punto de vista, la bioética laica cuenta no sólo con el camino del liberalismo anglosajón, sino también con la ontología dialéctica de los primeros filósofos griegos y su renovación en la filosofía de Eduardo Nicol, una ontología que no concibe el ser como sustancia (según lo hace la postura religiosa basada en la metafísica aristotélico-tomista) sino como devenir, cambio y tiempo. Esta perspectiva tampoco se pronuncia por las prohibiciones, sin embargo, en algunas ocasiones intenta revelar los aspectos inconvenientes de algunas intervenciones genéticas en el ser humano.

Desde luego, ninguna de estas perspectivas es homogénea, hay variantes en ellas. En la primera encontramos una reflexión sobre problemas bioéticos a partir de la filosofía analítica: Mark Platts, quien se basa además en la teoría de la responsabilidad de Bernard Williams, y Margarita Valdés, quien parte de la metafísica descriptiva de David Strawson; una reflexión bioética que se interesa por las cuestiones sociopolíticas concretas, en especial, por la forma en que debiéramos organizar la sociedad: es el caso de Paulette Dieterlen, quien retoma los planteamientos de Ronald Dworkin y Jonathan Glover; y un pensar bioético “procedimental” que sostiene la defensa de los principios básicos de autonomía y beneficencia. Éstos se basan sobre todo en la filosofía del pensador estadounidense Tristram Engelhardt o bien del inglés Max Charlesworth (tal es el caso de Rodolfo Vázquez) y tienen como su principal antecedente la bioética principalista de Childress y Beauchamp.

En la segunda perspectiva se advierten dos variantes, una que podemos llamar ontológico-general, que considera que el ser del hombre reside en su libertad o indeterminación ontológica, en su capacidad de cambio permanente y que en la medida en que la manipulación genética no altere tal indeterminación, no conlleva problemas éticos ni ontológicos –representada por Juliana González–; y otra que podemos llamar ontológico-existencial, la cual al mismo tiempo que asume lo anterior, pone el acento en la conquista existencial de la libertad del individuo y sostiene que tal conquista requiere de ciertas condiciones mínimas estables como tener un nacimiento “impersonal” y contingente: no dirigido por el deseo de otros seres humanos. Así, la manipulación genética que busca diseñar a los hijos puede implicar serios problemas ético-existenciales para los individuos. Ésta es mi propia postura y en alguna medida la de Jorge Linares.

Cada una de estas perspectivas se relaciona con la práctica de una manera distinta. Por supuesto, la relación entre la teoría filosófica y la práctica bioética no es directa ni efectiva al mismo nivel en que lo puede ser, por ejemplo, la reflexión jurídica destinada a elaborar leyes rectoras del quehacer de médicos y biomédicos. No obstante, el discurso filosófico afecta a la práctica en la medida en que contribuye a iluminar la conciencia de los problemas que se viven en la sociedad, a aclarar conceptos, a ampliar nuestra conciencia crítica,

a liberarnos de prejuicios, temores y falsas ilusiones, a advertir intereses de poder y también en la medida en que nos permite atender a la pluralidad de tendencias y elaborar criterios de valor que trascienden la superficialidad de la visión popular. Sobre todo, el pensamiento filosófico nos pone ante la evidencia del carácter dilemático de la bioética, nos hace entender que en este campo no hay soluciones definitivas, sino que se nos exige realizar el “esfuerzo incansable del pensar” –según la expresión de Jean Pierre Changeux. La cuestión es averiguar de qué manera particular se relaciona cada una de estas perspectivas con la práctica bioética y comprender así su contribución a lo que hemos llamado el fenómeno bioético.

Bioética médica

El VIH/SIDA

El análisis de Mark Platts sobre el VIH/SIDA en *Usos y abusos de la moral* y en su artículo “Moralidad y sexualidad” parte de la conciencia crítica de los aspectos sociopolíticos que rodean a esta enfermedad. No se contenta con hacer una reflexión general del VIH/SIDA –como lo hace, por ejemplo, Susan Sontag en *Illness as metaphore* (1978)–, sino que penetra en el contexto ideológico y moral de esta enfermedad en México. En sus escritos hay de hecho una denuncia de la mala conducción institucional del problema. Según él, desde 1985 y hasta la década de los noventa, el VIH/SIDA constituyó una pandemia en México. Por un lado, la perspectiva de Platts es el análisis del lenguaje, pero, por el otro, él reflexiona en verdad desde la bioética y la biopolítica: defiende la autonomía de los homosexuales y desenmascara los juegos de poder que se dan en el manejo del VIH/SIDA. La combinación de ambos puntos de vista se da gracias a que para él la ética ha de ocuparse también de los problemas sociales cotidianos, pues –como afirma Bernard Williams– ella consiste en las preferencias autónomas y razonables frente a las responsabilidades sociales.

El discurso de Platts está contra el poder que sustenta el grupo mexicano Pro-vida al proponer una supuesta moral sexual específica y distintiva que se centraría en condenar a los homosexuales como seres que hacen un mal uso ético de su sexualidad. Tal grupo ha difundido la idea de que los infectados del virus de inmunodeficiencia humana y los enfermos del SIDA son responsables de haber sido infectados a causa de sus particulares relaciones sexuales. Para Platts esta idea es inadmisibles porque la sexualidad no forma parte de una moral específica, nuestra responsabilidad hacia ella y los seres con quienes nos relacionamos competen a la moral en general. Los homosexuales no son responsables de su enfermedad, la única responsabilidad efectiva que tienen es

la de no infectar a los otros, y esta responsabilidad atañe a todos aquellos que tienen una enfermedad contagiosa, no es exclusiva del VIH/SIDA.

Además, los argumentos “objetivos” de esta moral no resisten el menor análisis crítico, pues no ofrecen los elementos indispensables para una discusión racional. El argumento principal de dicho grupo es que la homosexualidad va contra lo natural. Sin embargo, cuando analizamos los diversos significados de este concepto advertimos que no existe ninguna razón para afirmar que la homosexualidad es algo antinatural. Platts analiza los que en su opinión son los significados históricos más comunes de lo “natural”: en Grecia, la Edad Media, la obra de Shakespeare y ciertos significados arraigados en la opinión común como que lo natural es aquello que el hombre comparte con los animales y en tanto que en el reino animal, al parecer, no existe la homosexualidad, ésta resulta antinatural en el hombre. Él encuentra que ninguno de estos significados excluye la posibilidad de concebir la homosexualidad como algo natural. En particular, se plantea la cauta pregunta de si puede comprobarse empíricamente que no hay animales homosexuales o se trata de un prejuicio generalizado.⁹

Para Platts, la conclusión de este análisis es que detrás del rechazo a la homosexualidad no hay más que la expresión de sentimientos de repugnancia y náusea hacia los homosexuales: la homofobia. Y lo que resulta más inquietante es que a partir de la homofobia se ha producido en México una “satanización social” del VIH/SIDA que hace disminuir la calidad de la atención a los enfermos en las instituciones públicas de salud y además afecta, sin duda alguna, la psicología del paciente, al sentirse sin el derecho de ser atendido y tratado como persona digna y respetable.

Finalmente, según Platts, las políticas públicas mexicanas para combatir el SIDA son fallidas, pero por desgracia este fallo conviene a los grupos en el poder, pues en la medida en que el SIDA avanza, las autoridades aumentan su poder de horrorizar a la población sobre la homosexualidad. Con visión bioética y biopolítica, Platts afirma que en realidad, tales políticas están invadidas por un deseo de poder intoxicante y muy poco democrático que quiere ejercer control sobre los ciudadanos con el fin de que éstos se comporten como quiere el grupo en el poder y sin ninguna libertad. Considera que una de las decisiones más importantes de una persona es la de hacer pública

⁹ La legitimidad de esta duda de Mark Platts ha quedado confirmada en los últimos años por los estudios de los biólogos: Paul Vasey, Bruce Bagemihl y Joan Roughgarden, quienes observan que hay comportamiento homosexual por lo menos en 500 especies como las de los bononos, bisontes americanos, pingüinos, entre muchas otras. *Vid.* B. Bagemihl, *Biological exuberance: animal homosexuality and natural diversity*. Nueva York, St. Martin's Press, 1999.

su homosexualidad, pero en la sociedad mexicana esto está prohibido y tal prohibición está reforzada por las políticas públicas contra el VIH/SIDA. Así, lo más grave que conlleva esta enfermedad es la falta de autonomía y autoafirmación sexual de los individuos, la negación de las diferencias sexuales que cada vez son más evidentes en todas las sociedades del mundo. La lucha contra el VIH/SIDA es, desde el punto de vista ético y político, una lucha por la emancipación de los individuos, por la construcción de espacios más amplios de libertad, autoconciencia y tolerancia social.

De esta forma, el discurso de Mark Platts no sólo se ocupa de una realidad palpable, sino que deja profunda huella en la conciencia bioética: amplía nuestra conciencia crítica y nos confronta con la indiferencia de la sociedad ante las políticas homofóbicas y la consecuente falta de respeto a los derechos humanos de los homosexuales. Y aunque puede decirse que los últimos datos del Censida revelan una cierta mejoría en cuanto a los aspectos de salud física de los enfermos de VIH/SIDA,¹⁰ Platts nos hace conscientes de que sigue habiendo aquí unos males éticos y políticos que es urgente superar.

El aborto

Margarita Valdés se ocupa de un tema de gran relevancia social: el aborto, cuya prohibición como un derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo y su proyecto de vida, ha llevado a miles de mujeres a la clandestinidad y la muerte. El aborto se ha convertido, así, en un problema de salud pública en México. Apenas en abril de 2007 el Distrito Federal logró legislar a este respecto, aunque de manera poco clara. Se estableció en el artículo 144 del Código Penal del Distrito Federal la despenalización de la interrupción del embarazo antes de la 12a. semana de gestación. La situación pragmática está entonces resuelta en el Distrito Federal; hay que reconocer incluso que la victoria no es menor, pues se conquistó después de una lucha de más de treinta años, cuando fue hecha la primera propuesta de despenalización del aborto y durante todo este tiempo la Iglesia católica se opuso con fuerza y amenazó de excomunión a los legisladores que votaran a favor de él. Por otro lado, para obtener tal despenalización hubo una participación activa de diversos sectores de la sociedad. Se realizaron foros públicos, las Cámaras de Diputados y Senadores escucharon a diversos sectores de la sociedad. Podemos decir que el aborto es un tema que ha despertado la conciencia bioética de la sociedad, ya sea que se pronuncie a favor o en contra. No obstante, también hay que decir

¹⁰ Según estos datos, las cifras han disminuido considerablemente. En 2006 habían 8 946 casos nuevos de VIH y en 2008 éstos disminuyeron a 3 117. También en 2006 tuvimos 7 093 casos nuevos de SIDA y en 2008 disminuyeron a 3 574.

que existen todavía muchas carencias en materia de bioética respecto a este tema, pues el Código Penal del Distrito Federal no hace expreso el derecho de la mujer a interrumpir el embarazo por decisión personal. Hay temor por parte de los legisladores a considerar el asunto de esta manera.

Margarita Valdés participó activamente en el largo proceso de obtención de la legalización del aborto. Su perspectiva teórica, expuesta en su artículo “El aborto y las personas” publicado en un libro coordinado por ella misma: *Controversias sobre el aborto*, coincide exactamente con el plazo fijado por el Código Penal del Distrito Federal. A partir de la metafísica descriptiva de David Strawson, considera que el aborto realizado antes de los tres meses de gestación es válido si uno acepta el concepto de persona metafísico-moral y si uno rechaza los de persona biológica y persona potencial.

Según el concepto de persona biológica, existe una persona humana desde el cigoto, porque éste posee el genoma de nuestra especie y además procede de gametos humanos masculino y femenino. Para Margarita Valdés, tal concepto es inválido porque todas nuestras células tienen también estas dos características y no podemos decir que todas ellas sean una persona. Por tanto, la condición biológica no es suficiente para constituir una persona, incluso no es una condición necesaria, pues existen personas no humanas: las de otras especies animales y aquellas que posiblemente existen en otros planetas.

Por su parte, el concepto de persona potencial postulado por la Iglesia católica y con base en Aristóteles, implica que desde la primera célula existe una entidad que tiene en sí misma el poder de transformación e incluso la fuente originaria del cambio, lo cual le permitirá, si nada interfiere en su desarrollo, llegar a ser una persona plena y cabal. Evidentemente, este concepto nos impone obligaciones morales hacia el cigoto y prohíbe el aborto.¹¹ Margarita Valdés encuentra, desde un punto de vista crítico, diversas fallas teóricas en esta postura de la Iglesia: 1) la noción de potencia de ser implica, en Aristóteles, la posibilidad de no ser, es decir, es posible que el feto no llegue jamás a ser persona, por tanto, no es correcto atribuirle tal condición; 2) al atribuir un valor moral a la persona potencial en función de la persona real, hacemos una proyección de esta última hacia la primera, pero la persona potencial en sí no es susceptible de valor moral; 3) si aceptamos el argumento de la potencia, debemos aceptar también que las células gonádicas son una persona potencial. Dicho de manera interrogativa ¿dónde comienza la potencia de ser?, y 4) hay evidencias que muestran que no se puede confundir la potencia de ser con la realidad plena, porque sería como confundir la semilla con el árbol, el huevo con la gallina, y la casa con el plan del arquitecto.

¹¹ “L’avortement et les personnes, dans Controverses sur l’avortement”, pp. 78-79.

Queda entonces el concepto de persona metafísico-moral. Margarita Valdés señala que existen dos variaciones, una que concibe la persona como una cosa terminada y otra como un ser que posee atributos psíquicos elementales. La primera pone el acento en la realización de la autoconciencia, la conciencia de la continuidad en el tiempo, la autonomía y la autoorganización de la vida en un sistema de relaciones. En consecuencia, los bebés, los débiles mentales, quienes padecen demencia senil, y los amnésicos, no son personas. La segunda propone un concepto de persona metafísica más modesto, como es el caso de la metafísica descriptiva de David Strawson y da cabida a reconocer la condición de persona de todos los seres anteriores.

La metafísica descriptiva se propone examinar los conceptos más generales que tenemos y los predicados que les podemos atribuir. Hay dos tipos de conceptos generales: cuerpos materiales y personas.¹² Atribuimos a los cuerpos propiedades materiales, mientras que a las personas, propiedades materiales y psicológicas o estados de conciencia, incluso en las manifestaciones más simples de estas últimas como la capacidad de sentir, de gozar o sufrir. En este sentido, los débiles mentales y los seniles son personas. Desde luego, hay estados superiores para las personas racionales: la capacidad de tener deseos, creencias, intenciones y una realización de sus propios proyectos de vida. Así, el feto puede ser considerado como persona solamente a partir de que comienza a sentir dolor, placer y bienestar, hambre y falta de protección. Es solamente hasta este momento que podemos dañarlo o protegerlo, por tanto, es el momento a partir del cual tenemos obligaciones morales hacia él. La noción metafísica de persona es, entonces, normativa, porque le atribuimos un valor y pensamos que no da igual tratarlo de una manera o de otra. La persona metafísica y la persona moral coinciden. Si lo anterior es verdad, no tenemos obligaciones morales hacia el feto antes de que comience a sentir y haya adquirido una forma propiamente humana. Con el cigoto no tenemos consideraciones morales porque no es más que materia, mientras que después de los tres meses comienza a ser una persona.

Por último, Margarita Valdés nos aclara que en el desarrollo del embrión al feto, no existe un salto brusco, al contrario, existe una continuidad, sin embargo podemos advertir etapas de desarrollo como el que existe entre el niño y el adolescente, y entre éste y el adulto.

Margarita Valdés no es la única filósofa laica que se ha ocupado del tema del aborto, también lo han hecho Juliana González, Gustavo Ortiz, Alejandro Herrera y, de manera implícita, Paulina Rivero y yo misma al ocuparnos —cada quien desde su perspectiva— de la condición del embrión en diversos ar-

¹² *Ibid.*, p. 81.

títulos.¹³ Aunque hay variantes teóricas en todos estos filósofos, la conclusión final es que no existe en las primeras etapas de la vida una “persona” que nos imponga obligaciones éticas. Pero en Margarita Valdés se reúnen, desde hace mucho tiempo, la participación social en la lucha por la legalización del aborto y una preocupación intelectual por deshacer literales pre-juicios tanto de la postura de la Iglesia como de quienes sostienen una idea demasiado estrecha del concepto de persona.

La eutanasia

La eutanasia es un tema de discusión muy reciente en México. En sentido estricto, comenzó en noviembre del 2006 cuando se hizo una iniciativa de ley para reglamentarla. Pero como veremos, la sociedad mexicana no está todavía madura para una discusión racional sobre este tema. Dado que la eutanasia implica el fin de la vida, despierta los miedos más irracionales y, en consecuencia, distintas religiones se aprovechan de esto. En especial, la idea católica de la sacralidad de la vida pone el mero hecho de vivir por encima de la calidad de vida y nos impide tener una comprensión objetiva y científica de las diferentes situaciones en las que la eutanasia sería un bien para diversos tipos de enfermos. La Iglesia católica no toma en cuenta que para un enfermo crónico afectado por una enfermedad grave, la vida puede perder todo su sentido. Como consecuencia de esta absolutización de la vida, la sociedad tiene miedo de caer en una cultura de muerte y justificar otros tipos de asesinatos. En otras palabras, la sociedad mexicana está dominada por el temor de caer en una “pendiente resbaladiza” en la cual no sabremos cómo detenernos. Además, nuestra sociedad –como muchas otras– tiene también miedo de la simple palabra eutanasia a causa de sus antecedentes nazis, de tal suerte que como veremos después, esta palabra desapareció de la discusión y en su lugar se habla de ortotanasia: la supuesta forma de morir.

Después del 2006, la discusión quedó abierta. Las Cámaras de Diputados y Senadores han escuchado a los especialistas: médicos, juristas, sociólogos, representantes de diferentes religiones y bioetistas mexicanos y extranje-

¹³ Vid. Gustavo Ortiz Millán, *La moralidad del aborto*. México, Siglo XXI, 2009 (libro publicado una vez que este artículo había sido entregado a dictamen, por lo cual no tuve oportunidad de comentarlo), Paulina Rivero, “Una castaña no es un castaño. En torno al estatuto ontológico y moral del embrión”, en Julianna González, coord., *Dilemas de bioética*, y Lizbeth Sagols, “Problemas éticos de la investigación en células troncales y la clonación terapéutica”, en *Interfaz bioética*. También hay que decir que desde la perspectiva religiosa destaca el artículo de Mauricio Beuchot, “Reflexiones filosóficas sobre el derecho a la vida, el aborto y el proceso inicial de la vida humana”, en Margarita Valdés, coord., *Controversias sobre el aborto*.

ros.¹⁴ El resultado de la discusión ha sido la publicación, en abril de 2008, de la Ley de voluntades anticipadas para el Distrito Federal. En el texto de esta ley se habla de ortotanasia para los enfermos en etapa terminal, de cuidados paliativos que les pueden corresponder y del derecho que tienen tales enfermos (o sus familias, en el caso en que estén inconscientes) de solicitar la limitación del esfuerzo terapéutico o rechazar la “distanasia”. Así pues, la ley no incluye los casos de enfermos graves que no estén en etapa terminal, pero que sufren un dolor insostenible, que no encuentra ya sentido en su vida y quisieran recibir ayuda de un médico para morir. Esto sería un caso de verdadera eutanasia, pero la ley no lo considera. Por otra parte, la ley no habla tampoco de voluntades anticipadas o *living will*, el cual consiste en la manifestación de la voluntad antes de tener una grave enfermedad y con el fin de prever la posibilidad de caer en la inconsciencia y no poder decidir sobre la propia muerte. En lugar de todo esto la citada ley habla únicamente del derecho de los enfermos (o de la familia) a solicitar una limitación del esfuerzo terapéutico. Por ende, existen carencias muy importantes de esta ley y la razón, en mi opinión, es la presencia en los legisladores y la sociedad en general del miedo irracional de caer en una “pendiente resbaladiza”. Dicho en otros términos: la sociedad mexicana no confía en la deliberación racional y tampoco en la ayuda que puede prestarnos la ciencia para dirigir nuestras vidas de acuerdo a la razón.

En este tema, la bioética filosófica laica contribuye a la vitalidad del fenómeno bioético con dos posturas distintas: una sostenida por Rodolfo Vázquez en su artículo: “Algo más sobre el suicidio asistido y la eutanasia” y otra expresada por Paulette Dieterlen en “Algunas consideraciones sobre la eutanasia”.

Vázquez defiende la autonomía racional como el único valor que ha de regir el tema de la eutanasia. Su discurso está en clara oposición a la postura de la Iglesia católica que defiende la sacralidad de la vida; para él la vida no es el primer valor, sino la “calidad de vida” que sólo se adquiere gracias al respeto a las decisiones autónomas del individuo. Con ello Vázquez nos invita a deshacer el prejuicio del valor absoluto e incuestionable de la vida: importa más bien cómo se vive y si se quiere vivir o no. Sin embargo, él excluye del derecho a decidir sobre su vida a un niño de doce años testigo de Jehová que rechaza por sí mismo y con el apoyo de los padres, una transfusión de sangre, pues considera que las decisiones de los niños no son autónomas porque están bajo la responsabilidad de su padres y, además, si el niño muere quedará privado del desarrollo de su verdadera autonomía: la racional y que se adquiere en la vida adulta. Desde mi punto de vista, si se acepta que la autonomía es el último criterio para la eutanasia, tendría que aprobarse la decisión del niño

¹⁴ Por ejemplo, el profesor Hans van Delden, profesor de la Universidad de Utrecht y miembro de la UNESCO.

testigo de Jehová. Pero existe un rechazo espontáneo ante este hecho y ello se debe, a que siendo la eutanasia un tema complejo implica muchos otros valores como el de la esperanza de alcanzar un estado de salud mejor en el futuro. Es cierto que la Iglesia católica ha abusado de este valor para defender la prolongación de toda vida. Pero ello no implica que este valor sea tan importante como el de la autonomía y que podamos ignorar el esencial carácter dilemático de la eutanasia.

El artículo de Paulette Dieterlen: “Algunas consideraciones sobre la eutanasia” trata, por el contrario, del carácter problemático de la prioridad de la autonomía. Paulette Dieterlen parte de la postura de Ronald Dworkin que se centra en la autonomía, pero al mismo tiempo, ella adopta un punto de vista crítico sobre la exaltación contemporánea de este principio y llama nuestra atención sobre algunas interrogantes difíciles planteadas por la eutanasia. La primera es que la autonomía ejercida en el *living will* puede conllevar complicaciones, pues podemos tomar la decisión en un contexto en que aún no existan los avances tecnocientíficos que nos permitirían superar el estado de inconsciencia o atenuar nuestros males. Por tanto, ella considera que la decisión autónoma del *living will* debiera renovarse a lo largo de la vida.

El segundo problema es que la autonomía del paciente puede entrar en conflicto con la del médico y el tiempo para encontrar otro médico podría complicar la enfermedad del paciente. La última cuestión es que la eutanasia representa un posible alivio cuando somos nosotros mismos quienes decidimos, pero las cosas cambian cuando es la familia la que debe hacerlo. Dieterlen se pregunta con base en qué criterios podríamos decidir que una vida no vale la pena, ¿qué hacer con los niños de espina bífida o con los ancianos dementes? Ella no recurre aquí al concepto de sacralidad de la vida, al contrario, nos recuerda otros conceptos que hacen de la vida algo válido y disfrutable: la conciencia de sí, la racionalidad y también –según lo ha subrayado Singer– la sensibilidad. Entonces ¿cómo decidir sobre la vida de aquellos que no tienen una inteligencia a desarrollar pero sí sensibilidad? Dieterlen no nos ofrece ninguna conclusión definitiva, tan sólo nos coloca ante la condición eminentemente dilemática de la eutanasia y nos sugiere, de forma implícita, que es necesario seguir reflexionando sobre ella.¹⁵

¹⁵ Fuera de la filosofía resaltan los trabajos de bioetistas científicos como el libro coordinado por Ruy Pérez Tamayo y Ricardo Tapia, *Eutanasia: hacia una muerte digna*. México, Foro Consultivo Científico y Tecnológico / Colegio de Bioética, 2008, y el libro de Asunción Álvarez, *Práctica y ética de la eutanasia*. México, FCE, 2005.

Bioética biomédica

*Clonación reproductiva*¹⁶

En general, el tema de la clonación corresponde al “imaginario social”, dado que en ningún país se ha efectuado, hasta donde sabemos, la clonación de un ser humano. Sin embargo, este tema ha provocado un gran interés mundial y en la sociedad mexicana. Después de la clonación de Dolly en 1997, múltiples voces se hicieron escuchar. Aun cuando no se ha dado un debate público como en el caso del aborto o de la eutanasia, ha habido múltiples debates académicos, manifestación de opiniones en periódicos, revistas comerciales, programas de televisión y encuestas de internet. También los políticos han tomado cartas en el asunto declarando, en el 2002, la prohibición expresa de la clonación en el artículo 154 del Código Penal del Distrito Federal, lo cual es digno de llamar la atención, pues en nuestro país no contamos aún con la tecnología apropiada para clonar un ser humano (aunque sí diversos animales) y en el mundo entero no se ha logrado dicha clonación. De tal modo que la citada prohibición puede calificarse de anticipación exagerada, o incluso, en el momento actual, de “derecho-ficción”.

Posteriormente, en 2003, a partir del anuncio del supuesto bebé clonado por la secta de los raelianos hubieron nuevas manifestaciones en contra. La reacción de la sociedad mexicana fue, en términos generales, de repulsión y rechazo. Se habló (según las opiniones expresadas en un foro internacional de la BBC en internet) de jugar a ser dioses, de caer en la decadencia de lo antinatural, de la falta de dignidad del clon en tanto sería la repetición de otra persona. También se temía que el clon fuera un ser de calidad inferior, incluso un animal. Muy pocas personas opinaron que la clonación humana sería un triunfo de la ciencia y un progreso de la humanidad que podría ser compatible con ciertos valores.

Este tema ha sido tratado sobre todo por estadounidenses e ingleses, tanto a favor como en contra. En México nos hemos ocupado de él Rodolfo Vázquez, Juliana González y yo misma. Vázquez, en su libro: *Del aborto a la clonación*, considera que la clonación reproductiva efectuada a partir de una transferencia nuclear es válida si una pareja tiene la intención de formar una familia y no cuenta con otra forma de reproducción. Él se basa en la bioética de Max Charlesworth, quien considera la autonomía como base de las sociedades

¹⁶ Hay que aclarar que la bioética filosófica laica también se ha ocupado de la clonación terapéutica (remito al capítulo “Embrión humano y dignidad humana”, en Juliana González, *Genoma humano y dignidad humana*, así como a los dos artículos que he citado en la nota de Paulina Rivero y Lizbeth Sagols sobre la condición del embrión.

liberales y sostiene que en estas sociedades se han aceptado ya diversas formas de reproducción no coital: la fertilización *in vitro* y la inseminación artificial, así como muchos formatos de familia: el de una madre soltera, el de padres divorciados, el de una pareja homosexual que adopta un hijo, el de solteros *gays* que adoptan un hijo. ¿Cuál es entonces la razón para oponerse a la familia que incluya un clon? Para Vázquez no existen razones morales sustantivas para tal oposición, las únicas razones válidas serían estratégicas: dar un poco más de tiempo al avance de las tecnologías. Sobre esta base, Vázquez se dedica a contestar las objeciones más comunes contra la clonación: el clon será una repetición del modelo, un objeto de los padres, tendrá alteradas las relaciones de parentesco, carecerá de dignidad, entre otras. Resalta, a mi juicio, la defensa que hace Vázquez de la imposición del deseo de los padres sobre los hijos. Esto no tiene ninguna importancia para él, pues, a fin de cuentas, todos nacemos con la imposición de las características dadas por la naturaleza. ¿Pero son iguales una y otra imposición?, ¿es indiferente que, de resultar la clonación, seamos producto de una idea preconcebida de nuestros padres? Juliana González defiende también que la imposición de los padres es un hecho insignificante. Dejo pues mi respuesta a estas preguntas para un momento posterior.

Por último, puesto que no hay razones válidas para rechazar la clonación reproductiva, Vázquez considera que las prohibiciones en este tema, como la que ha hecho la ONU son signos de intolerancia y autoritarismo.¹⁷

Juliana González ha contribuido de manera decisiva al enriquecimiento de la bioética en México, no sólo porque su última producción filosófica está destinada a los temas de esta disciplina, sino, además, porque tuvo la iniciativa de formalizar los estudios de Maestría y Doctorado en Bioética creando el campo de bioética en el Programa de Ciencias Médicas Odontológicas y de la Salud. Uno de los temas principales de su interés ha sido el avance de la genómica, su aplicación en la manipulación genética y la relación de todo ello con la libertad humana y la ética.¹⁸

Para ella, la manipulación genética plantea la interrogante sobre el ser del hombre y –*grosso modo*– afirma que lo que no puede cambiar en el humano es la indeterminación ontológica que le permite generar cambios perma-

¹⁷ El 8 de marzo del 2005 la ONU, tras un intenso debate, prohibió la clonación humana y pidió a los países miembros que la prohibieran, por considerarla contraria a la dignidad humana.

¹⁸ Una de las contribuciones más importantes de Juliana González a la bioética en México es su profunda reflexión sobre las implicaciones ontológicas y éticas del desciframiento del genoma humano. Sólo por razones de espacio no aparece aquí este tema como un apartado especial.

nentes a lo largo de la historia. El hombre es un ser infinitamente cambiante y lo que estructura su cambio es justo la libertad o indeterminación básica: la posibilidad de seguir cambiando. En otras palabras, el hombre dejaría de ser tal si con la manipulación genética llegara a determinarse por completo y dejara de cambiar. De acuerdo con esto, para Juliana González el punto medular de la clonación consiste en dilucidar si existe o no un determinismo genético absoluto. En su libro: *Genoma humano y dignidad humana* parte de las tendencias actuales de la genómica según las cuales los genes siguen una lógica compleja, es decir, interactúan con ellos mismos y con los factores epigenéticos: el entorno psico-químico e incluso cultural y también —añade ella— con otro factor fundamental que es la decisión del individuo. Gracias a esta interacción, la información genética se traduce de diversas formas en el organismo concreto y los genes no determinan más que ciertas inclinaciones, nunca fatalidades. En consecuencia, el clon no será una mera repetición del modelo porque los genes se expresarán de una manera distinta. Además, para Juliana González el clon tendrá la misma dignidad humana que nosotros porque ésta reside, como afirma Pico della Mirandola, en la libertad y la indeterminación ontológica: en la estructura abierta de nuestro propio ser capaz de aumentar o bien de disminuir nuestras capacidades. Esta condición ontológica de libertad, no se reduce, por supuesto, al genoma, está en la integridad de nuestro ser, no obstante, tiene una base en el genoma, pues éste es el que nos permite abrirnos a la cultura. Si no aceptamos que el genoma es la base de todo lo que somos, caemos en dualismos desgarradores. Por tanto, mientras el genoma siga siendo indeterminado no hay ninguna razón para temer una pérdida de la libertad y la dignidad del clon. Los problemas bioéticos de la manipulación genómica no aparecerán sino en el momento en que existiera la intención de determinar el genoma.

Y a partir de la indeterminación ontológica humana Juliana González considera —frente a Habermas— que la imposición del deseo de los padres no es ningún impedimento para el desarrollo de los hijos, pues éstos serán libres desde el punto de vista ontológico y tendrán siempre la posibilidad de oponerse a los deseos de los padres. Según ella, la ingeniería genética no podrá destruir el poder humano de actuar sobre las determinaciones, éste permanecerá inalterado.

En suma, para Juliana González no existe ningún problema ético en la clonación. Lo único que recomienda es —igual que Rodolfo Vázquez— que ella se haga hasta que estemos seguros de su eficacia. Y no tiene ningún sentido prohibir la clonación, pues según ella, tarde o temprano ésta se impondrá debido a que el impulso tecnocientífico a conquistar nuevas fronteras es irrefrenable.

Por mi parte, me he ocupado de la clonación reproductiva en mi libro: *Interfaz bioética*. Mi perspectiva es también ontológica y, como en el caso

anterior, considero que el ser humano está en devenir permanente. Pero a diferencia de Juliana González pienso que hay ciertos factores mínimos de permanencia más allá de nuestra autoconstrucción histórica, en especial, nuestra liga originaria con la naturaleza en el nacimiento. Según lo ha asentado Hannah Arendt, nuestra condición humana depende en gran medida de esta liga.¹⁹ De suerte que no es lo mismo (como afirman R. Vázquez y J. González) que la naturaleza nos imponga características a que sean los padres quienes lo hagan y reduzcan el margen de acción de la naturaleza.

Gracias a que, por así decirlo, somos hijos de la naturaleza y no sólo de nuestros padres, podemos reconocer lo que Nietzsche llamó la “inocencia de la vida”: nadie es responsable de nuestra conformación originaria; somos de una determinada forma porque sí, de forma contingente y azarosa. Es justo esto lo que se pierde con la imposición del deseo de los padres o de los ingenieros genéticos: el clon podrá señalar a alguien como responsable de sus características y ello tendrá consecuencias para su libertad ética existencial, aunque no para su libertad ontológica. Es verdad que el clon será libre, indeterminado y digno en su ser ontológico, pues todo parece indicar que, en efecto, los genes siguen una lógica compleja y que no habrá determinismo absoluto en el clon. No obstante, el problema para la libertad (y la dignidad) individual está en que —de acuerdo con Hegel— “ser libre no es nada, devenir libre lo es todo”. Libertad (y dignidad) son cualidades que se tienen y se hacen: han de conquistarse con las acciones éticas, y tal conquista requiere un proceso de apropiación. En la medida en que el clon cargará con la imposición del deseo de otro, para vivirse como libre tendrá que reconocer el deseo de otro antes que el suyo y esto perturbará la conquista de su libertad y dignidad existenciales: ya no estará él solo frente a su destino, sino frente a lo que otro quiso para él.

En tanto libre ontológicamente, el clon tendrá ciertamente el poder de oponerse a la imposición de los padres, la cuestión es el alcance de su poder, ya que si él estuviera inconforme con tener determinadas características físicas por el deseo de sus padres, no las podrá cambiar a menos que se someta a una intervención quirúrgica de todo su ser, y no parece tener sentido realizar tal acción sólo para liberarse del deseo de los padres, por ende, el clon cargará con la marca indeleble de tal deseo. Si el clon se inconformara con sus tendencias psicológicas o capacidades para un cierto oficio o profesión, podrá en efecto desarrollar otras capacidades, pero tal desarrollo estará marcado por la lucha contra la voluntad de otro.²⁰

¹⁹ H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993.

²⁰ Mucho se ha dicho que en el fondo, esto sería lo mismo que cuando el adolescente se quiere liberar del determinismo cultural de los padres, no obstante, no parece ser lo

Lo anterior no significa, sin embargo, que deberá prohibirse la clonación; las prohibiciones, por lo general, se convierten en llamadas a la transgresión, además de que no puede controlarse lo que se haga en todos los laboratorios genéticos del mundo. Pero considero que debemos tener conciencia de que la imposición del deseo de los padres traerá el problema ético de hacer más difícil para el clon la apropiación de su libertad y dignidad. La existencia ética del clon será aún más complicada que la nuestra —lo cual ya es bastante.

La clonación reproductiva muestra de forma sobresaliente la vitalidad de la teoría bioética en México, pero hace ver la brecha con la realidad práctica, no existe un referente tecnológico en nuestro país que nos permita hablar en este sentido de una interacción teórico-práctica. La liga con la realidad está en el nivel del imaginario social. No obstante, la viva discusión teórica nos hace ver que es posible dejar atrás el determinismo genético y nos permite advertir el contraste entre la aceptación irrestricta de la intervención de los padres en la conformación de los hijos y la alerta ante los problemas ético-existenciales que tal intervención tendrá. Digamos que la discusión teórica tiene la virtud de disolver temores tanto como de “estar prevenidos”. En suma, la teoría puede afectar a la imaginación social haciéndonos ver el carácter dilemático, no resuelto ni triunfante, de la clonación humana reproductiva.

Eugenesia

A través de la historia, la eugenesia (*eu* = buen, *genos* = nacimiento) ha sido un tema de predilección de las clases altas mexicanas y de los gobernantes. A partir de la difusión del programa eugenésico de Davenport en Estados Unidos, México adoptó ideas eugenistas con fines racistas. El racismo ha estado presente en la sociedad mexicana desde la época de la Colonia y, en especial, en los proyectos de los fundadores del Estado-nación mexicano a finales del siglo XIX, los cuales tomaron la decisión de “desindigenizar” y “blanquear” a la población. Así, el programa eugenista de Davenport era la oportunidad para hacer posible tal proyecto. En 1931 se fundó la “Sociedad mexicana de eugenesia para el mejoramiento de la raza” y se implantó un programa para la salud psicológica del mexicano. Dicha sociedad duró hasta 1972. Pero en los últimos tiempos las políticas públicas han cambiado al grado de crear una

mismo oponerse a una voluntad autoritaria de los padres en el orden de la cultura que en el de la propia conformación, pues en el primer caso queda siempre el margen de saberse hijo de la naturaleza además de los padres, de suerte que la existencia no queda marcada totalmente por la oposición, sino que posee un amplio margen de aceptación de lo que el individuo cree que forma parte de un azar originario que escapa al control de los padres. En el segundo caso, la oposición marcará por completo la existencia.

campaña oficial por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y su posible integración a la cultura mexicana occidental.²¹

En la actualidad, la eugenesia está de nuevo presente en la mentalidad mexicana, pero no con afanes racistas ni promovida por los gobernantes, sino como una alternativa de los padres y madres de las clases altas para tener hijos sanos y posiblemente “a la carta”. Contamos en nuestro país con tecnologías como la fertilización *in vitro*, el diagnóstico preimplantatorio y el diagnóstico predictivo que permiten seleccionar a “los mejores embriones”. Además, hay que considerar que las clases altas pueden acceder a los servicios de clínicas estadounidenses como el Fertility Institut que les hacen pensar que es posible no sólo tener hijos sanos sino además diseñados según el modelo elegido por los padres. De esta forma, en diversas revistas comerciales como *Bbmundo* (El mundo del bebé) se ha empezado a hablar del posible diseño de los hijos, de sus ventajas y posibles problemas. Así, los futuros padres se han adaptado, poco a poco, a la idea de la eugenesia.

Hasta el momento, no se ha dado un debate público sobre la eugenesia, ya sea con fines de salud o de diseño, es más bien un tema que ronda de manera difusa la mentalidad de las clases altas. No obstante, igual que en el caso de la clonación, ya existe una ley que prohíbe “diseñar a los hijos o a la especie” aunque permite corregir enfermedades. En el mismo artículo 154 del Código Penal del Distrito Federal se señala que se encarcelará y se prohibirá toda representación y empleo público a quien manipule genes que puedan alterar el genotipo con fines distintos a la disminución de enfermedades graves.

En la bioética filosófica la eugenesia ha sido puesta de relieve también por filósofos estadounidenses e ingleses, y en México, por Juliana González quien, de acuerdo a las posibilidades tecnocientíficas actuales en los países del primer mundo, distingue entre la eugenesia terapéutica (para corregir enfermedades de nacimiento) y la de diseño (pare tener hijos según el deseo de los padres), cada una de las cuales se puede realizar sobre los hijos, o bien sobre las nuevas generaciones de la especie humana en su conjunto. Hay que aclarar, sin embargo, que la eugenesia no es aún una realidad efectiva en el primer mundo, por más que se invierte muchísimo dinero en la investigación de la manipulación de los genes. Al menos no se ha declarado que haya nacido un niño cuyo embrión haya sido manipulado genéticamente para eliminarle una enfermedad. Se trata por tanto de algo que está también en el imaginario social.

Juliana González se concentra en el análisis de la posible eugenesia de diseño, tanto de los hijos como de las nuevas generaciones. En cuanto a la primera, no encuentra problemas éticos en que los padres elijan características

²¹ Vid. Laura Suárez y López Guazo, *Eugenesia y racismo en México*. México, UNAM, 2005.

físicas de los hijos (el tamaño, el color de los ojos o de la piel, la firmeza de los músculos) características intelectuales (el IQ) e incluso psicológicas (las tendencias del temperamento y ciertas aptitudes para algunas profesiones). Ella defiende su punto de vista diciendo que todo esto está muy lejos de la eugenesia racista y nazi, ya que son los padres y no el Estado quienes eligen los rasgos de los niños. Además, la eugenesia como la clonación no altera la libertad de los niños diseñados gracias al indeterminismo genético del que ya hemos hablado en el caso de la clonación, de suerte que el niño podrá oponerse al diseño de los padres.

Desde mi perspectiva, expuesta también en *Interfaz bioética*, encuentro ante todo que los niños diseñados, al contar con la imposición del deseo de los padres en su propia conformación, tendrán las mismas dificultades existenciales para conquistar su libertad y dignidad éticas que el clon. Pero, además, encuentro que a pesar de que el discurso en pro de esta eugenesia no se puede juzgar de racista, pues no habla de unas razas excluyendo otras, tampoco podemos negar que —tal y como lo advierten Peter Singer y Maxwell Mehlman—, él está dirigido a las clases más favorecidas desde el punto de vista económico y, en esta medida, plantea un problema ético capital: un desafío para la igualdad.²² El discurso defensor de eugenesia de diseño de los hijos conlleva, se quiera o no, una promoción de la desigualdad humana y, en consecuencia, de la injusticia social. Como lo advierte el propio Singer, no es justo que los más ricos tengan la posibilidad de “aumentar sus capacidades” mientras los pobres se quedan rezagados. A mi juicio, este tipo de eugenesia es muy problemático para la ética.

Pero la proposición más fuerte de Juliana González es en cuanto a la eugenesia de las generaciones futuras. Ella parte de la aceptación obligada del cambio que vivimos en la actualidad gracias a los avances tecnocientíficos, los cuales tienen como objetivo “tomar la evolución en nuestras manos” y esto llegará tarde o temprano. En consecuencia, la mejor actitud que la ética puede adoptar no es el rechazo de las tecnociencias sino, al contrario, intentar imprimir un carácter humanista y ético a la tecnología y la eugenesia de diseño de las nuevas generaciones que nos ofrece, según ella, esta posibilidad.

Su propuesta es doble. El primer aspecto de tal eugenesia consistiría en hacer del hombre un ser más dispuesto al “bien” que al “mal”, a lo “sim-bólico” o unión interhumana que a los “dia-bólicos” o violencia. El segundo, consistirá en hacer al hombre más libre de lo que ha sido hasta ahora. En cuanto al primero, ella parte de la valiente oposición a la idea de Peter Sloterdijk de hacer

²² Vid. Peter Singer, “De compras en el supermercado genético” y Mehlman Maxwell, “Las tecnologías genéticas y el desafío a la igualdad”, en Florencia Luna y Eduardo Rivera López, coord., *Los desafíos éticos de la genética humana*. México, FCE/IIIF, 2005.

un hombre no agresivo a través de la eliminación de los genes de la violencia. Juliana González considera que ésta es una perspectiva determinista del ser humano, pues se le privaría de la opción de elegir entre sus tendencias contradictorias de “bien” y “mal”. Por ende, para ella, la única manera de obtener un hombre más ético a través de la genética, consistirá en intervenir sobre los genes que regulan la “simpatía” y el “dia-bolismo” y cambiar solamente la proporción de éstas dos tendencias, de tal manera que las futuras generaciones estén más orientadas hacia la simpatía y menos a la violencia.

En cuanto al segundo aspecto de su propuesta, Juliana González piensa que podríamos manipular el genoma humano aumentando su carácter abierto o indeterminado, a fin de hacernos más libres de lo que hemos sido, piensa que podemos generar nuevas condiciones genéticas de posibilidad de la libertad. De esta forma, dice ella, el hombre estará ante su propia *autopóiesis*, finalmente el hombre se dará a sí mismo su propia medida. Podemos decir que han acabado los tiempos en que el hombre tenía una medida dada por la naturaleza, gracias a la manipulación genética, él trasciende la naturaleza que le fue dada y hará de sí mismo lo que él quiera para sí.

Desde mi perspectiva ontológico-existencial, encuentro algunos problemas en el planteamiento anterior. Considero que hay dudas sobre su efectividad, ¿cómo identificar los genes de la simpatía y la violencia?, ¿existen tales entes?, ¿estos supuestos genes se comportan de forma similar en todos los individuos? ¿Y seremos en verdad más libres si “abrimos” nuestro genoma? Quizá esto último fuera posible a nivel de la condición originaria de las nuevas generaciones, ¿pero qué tan importante sería contar con ello? De nuevo, junto con Hegel considero que “ser libre no es nada, devenir libre lo es todo”, por ende, lo esencial será realizar esa libertad y, como lo hemos visto en la historia y en la vida personal, devenir libres con la condición genética y ontológica actual requiere esfuerzos heroicos, ¿de qué tipo serán los esfuerzos de las nuevas generaciones para conquistar su libertad aumentada? Por otro lado, según lo han señalado diversos especialistas en bioética y en genética, intervenir en la línea germinal conlleva muchos riesgos, no sólo porque carecemos de un conocimiento preciso sobre el genoma, sino también a causa de la interacción de los genes. Si se comete aquí un error, todas las nuevas generaciones la heredarán. Además, la idea de la *autopóiesis* humana es muy problemática para la bioética, ella conduce al máximo orgullo antropocéntrico, a separar una vez más al hombre de la “medida de la naturaleza”, de lo cual la bioética, en tanto recupera al *bíos*, quiere justamente apartarse.

Jorge Linares, en su artículo “El futuro de una ilusión. Riesgos de una nueva eugenesia”, advierte con claridad que muchas de las tecnologías destinadas a la eugenesia “liberal” no tendrán el éxito que algunos anticipan y que sus más altas expectativas se basan en un reduccionismo que no toma en serio la com-

plejidad humana. Le parece también que el afán de transformar al hombre revela la vergüenza que este último siente ante sus creaciones tecnológicas y quiere alcanzarlas perfeccionándose a sí mismo. Con base en la idea habermasiana de que la conformación bio-genética (contingente y azarosa) es sustento de nuestra autocomprensión como especie y como individuos, Linares (a diferencia de lo que hemos expuesto sobre Juliana González) señala que la eugenesia puede traer serios problemas para nuestra naturaleza misma, así como para nuestro comportamiento ético y político, además de que traerá severos riesgos. Le preocupa que cambie la relación con el cuerpo al grado de que éste se viva como un simple instrumento para el perfeccionamiento de nuestras capacidades. Sobre todo, le preocupa que cuando unos humanos ya no tengan un nacimiento contingente y azaroso, no serán iguales a los que lo hemos tenido y, en consecuencia, se abrirá una brecha entre unos y otros y los afanes de justicia social y de reconocimiento de la igualdad interhumana peligrarán.

En cuanto a los riesgos físicos que puede traer la eugenesia, Jorge Linares nos recuerda que aún no conocemos de forma suficiente los procesos de interacción entre los genes, entre éstos y el ambiente (incluyendo los aspectos sociales) y el efecto, a veces retroactivo de las intervenciones tecnocientíficas. Por ende, los experimentos eugenésicos podrían afectar a una parte de la especie humana que heredaría los daños a través de las generaciones. Asimismo, existe —en su opinión— la posibilidad de que la eugenesia de diseño traiga consigo riesgos ambientales, pues al requerirse de virus, o bien de la radioactividad para transformar a los genes, todo ello puede liberarse al ambiente y afectar otros organismos y ecosistemas.

Podemos observar así que la relación del discurso de la eugenesia con la conciencia bioética es compleja. Por un lado, la manipulación de las células germinales, que regularían la descendencia de las generaciones futuras es algo aún en proceso de investigación. Quizá llegue a darse con éxito, quizá no. De cualquier forma, el discurso de Juliana González nos hace tomar conciencia de un posible futuro (entre otros): que la tecnociencia tome la evolución en sus manos. De esta forma, su discurso ofrece a la conciencia bioética un “realismo anticipado”, por paradójico que esto pueda parecer: nos alerta ante lo que puede pasar. Pero por otro lado, tanto el trabajo de Jorge Linares como el mío prefieren tener un ánimo crítico frente a la eugenesia de diseño de la humanidad futura. Nuevamente, el discurso bioético-filosófico ofrece la conciencia de los dilemas. No hay una única solución al advenir del avance tecnocientífico. Quizá el deseo de tomar la evolución en nuestras manos no tenga que considerarse como *fait accompli*, pues el mundo, por más que se haya engolosinado con el “éxito” en la transformación de todo lo vivo, no tiene una sola dirección: hay múltiples fuerzas en la sociedad, así como entre los propios científicos y humanistas, que cuestionan las aplicaciones de tal conociemien-

to. La discusión, entonces, queda abierta y es necesario seguir realizando el “esfuerzo del pensar”.

Conclusiones

La vida, discusión y la calidad de criterios de la bioética filosófica laica enriquece de forma definitiva el fenómeno bioético en México, por otro lado, en este país contamos con importantes instituciones públicas y sociales para incrementar la presencia de la bioética. Sin embargo, puede advertirse una brecha lamentable entre lo que ocurre a nivel filosófico y de las instituciones, y la situación de la sociedad. Cuando advertimos que la homofobia sigue presente con fuerza —a pesar de estar permitido el aborto en el Distrito Federal, antes de las doce semanas— que muchos estados lo han declarado anticonstitucional, que la ley de voluntades anticipadas no atiende los casos reales de eutanasia, que la sociedad carece de información y criterios claros sobre la clonación y la eugenesia y, en especial, que no hay verdadera conciencia ecológica en este país, no podemos sino pensar que algo falta en la bioética filosófica laica para cumplir con la interacción teórico-práctica que exige la bioética y que nos falta, por ende, un largo camino por recorrer.

Como dije antes, sería incorrecto pedirle a la filosofía una acción directa en la sociedad, su labor está en el pensamiento y la conciencia. Pero acaso sí podamos pedirle mayor participación en la difusión y educación bioética. Hace falta, en mi opinión, presionar a las autoridades implicadas en la educación para que exista un programa de formación de bioética en todos los niveles educativos, es decir, comprometerse con la ardua labor de una alfabetización bioética no sólo en cuanto al ámbito médico y biomédico, sino también ecológico o ambiental. Hace falta también realizar verdaderos foros públicos, donde participe el ciudadano común y que culminen en demandas precisas a diferentes instancias políticas. Y es indispensable asimismo, crear puentes con los legisladores, las instituciones públicas y los intelectuales dedicados a la bioética, para hacer valer el pensamiento crítico y contrastante de la discusión bioética y filosófica.

Bibliografía sobre bioética filosófica y obras consultadas

Cano Valle, Fernando, coord., *Eutanasia, aspectos jurídicos, filosóficos, médicos y religiosos*. México, UNAM, 2001.

- González Valenzuela, Juliana, *Genoma humano y dignidad humana*. Barcelona, UNAM/Anthropos, 2005.
- González Valenzuela, Juliana, coord., *Dilemas de bioética*. México, UNAM/FCE, 2007.
- González Valenzuela, Juliana, coord., *Perspectivas de bioética*. México, UNAM/FCE, 2008.
- González Valenzuela, Juliana, *Filosofía y ciencias de la vida*. México, FCE/UNAM, 2009.
- Herrera, Alejandro, “Ética y ecología”, en Luis Villoro, coord., *Los linderos de la ética*. México, Siglo XXI, 2000.
- Herrera, Alejandro, “¿Qué ética queremos para el desarrollo sustentable?”, en *Ludus Vitalis: Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, núm. 11, 1999.
- Herrera, Alejandro, “Ecological Integrity and Intrinsic Values”, en *Global Bioethics*, 15(3), 2002, pp. 67-71.
- Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, comps., *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. México, UAM/PyV, 1998.
- Kwiatkowska, Teresa, comp., *Humanismo y naturaleza*. México, UAM/PyV, 1999.
- Linares, Jorge E., “El futuro de una ilusión. Los riesgos de una nueva eugenesia”, en Lizbeth Sagols, coord., *¿Transformar al hombre? Perspectivas éticas y científicas*. México, UNAM/Fontamara, 2008.
- Linares, Jorge E., *Ética y mundo tecnológico*. México, UNAM, FFL/FCE, 2008.
- Martínez Contreras, Jorge, *Senderos de la conservación y de la restauración ecológica: evaluación crítica y ética*. México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2005.
- Martínez Contreras, Jorge, “Las costumbres de los monos según Buffon”, en *Arbor*, núm. 517. Madrid, 1989.
- Martínez Contreras, Jorge, “Hombre y animales, naturaleza compartida. Montaigne y Charron, pensadores contemporáneos”, en *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, núm. 10. México, 2002.
- Olivé, León, *El bien, el mal y la razón: facetas de la ciencia y de la tecnología*. México, UNAM/Paidós, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, 2000.
- Olivé, León, comp., *Racionalidad: ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. México, Siglo XXI/UNAM, IIF, 1988.
- Olivé, León, comp., *Ética y diversidad cultural*. México, UNAM, IIF/FCE, 1993.
- Olivé, León, “Los objetos biotecnológicos”, en *Acta Bioethica*, OPS/OMS, año IX, núm. 1, 2003.
- Olivé, León, “Epistemología en la ética y en las éticas aplicadas”, en *Estatuto epistemológico de la bioética*. México, UNAM, IIF, 2005.

- Olivé, León, *Ciencia y tecnología en la sociedad del conocimiento*. México, FCE, 2008.
- Ortiz Millán, Gustavo, *La moralidad del aborto*. México, Siglo XXI, 2009.
- Platts, Mark, *Responsabilidad y libertad*. México, FCE/UNAM, 2002.
- Platts, Mark, *Usos y abusos de la moral*. México, FCE/UNAM, 1998.
- Platts, Mark, coord., *Sida: aproximaciones éticas*. México, FCE/UNAM, 1996.
- Ponce, Margarita, y Horacio Merchant, *Filosofía y biología del desarrollo*. México, Conacyt, 1986.
- Priani, Ernesto, "El malestar y la norma: un caso de Sócrates Ricardo", en Lizbeth Sagols, coord., *¿Transformar al hombre? Perspectivas éticas y científicas*. México, UNAM/Fontamara, 2008.
- Rivero, Paulina, "Una castaña no es un castaño. En torno al estatuto ontológico y moral del embrión", en Juliana González, coord., *Dilemas de bioética*. México, UNAM, FFL/FCE, 2007.
- Rivero, Paulina, y Ruy Pérez Tamayo, "Ética y bioética", en Pérez Tamayo, Rubén Lisker y Ricardo Tapia, coords., *La construcción de la bioética*, vol. I. México, FCE, 2007.
- Rivero, Paulina, y Asunción Álvarez, coords., *El desafío de la bioética. Textos de bioética*, vol. II. México, FCE, 2009.
- Sagols, Lizbeth, "Destapando la botella del genio", en Antonio Velázquez, coord., *Lo que somos y el genoma humano*. México, UNAM/FCE, 2004.
- Sagols, Lizbeth, *Interfaz bioética*. México, UNAM/Fontamara, 2006.
- Sagols, Lizbeth, coord., *¿Transformar al hombre? Perspectivas éticas y científicas*. México, UNAM/Fontamara, 2008.
- Sagols, Lizbeth, coord., *Horizontes bioéticos en tecnociencia y eugenesia*. México, UNAM/Fontamara, 2009.
- Sagols, Lizbeth, "Bio-ética y eugenesia", *Bioética en Latinoamérica*, número especial de la *Revista Jurídica de Buenos Aires*. Buenos Aires, 2008.
- Tomasini, Alejandro, "Naturaleza, leyes y praxis", en *Ludus Vitalis*, núm. 17, 2002.
- Tomasini, Alejandro, "Maternidad subrogada y racionalidad", en *Analogía*, núm. 1, año XVIII, 2004.
- Tomasini, Alejandro, "Ética, derechos y animales", en *Analogía*, núm. 1, año XXII, 2008.
- Tomasini, Alejandro, "Genética, sociedad y filosofía", en Manuel Medina y Teresa Kwiatkowska, eds., *Ciencia, tecnología / naturaleza, cultura en el siglo XXI*. Barcelona, Anthropol/UAM, 2000.
- Valdés, Margarita, coord., *Controversias sobre el aborto*. México, UNAM/FCE, 2001.
- Valdés, Margarita, comp., *Naturaleza y valor*. México, UNAM/FCE, 2005.

Vázquez, Rodolfo, *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*. México, FCE, 2004.

Páginas web consultadas

1. Instituciones públicas dedicadas a la bioética

Comisión Nacional de Bioética: <http://www.cnb-mexico.salud.gob.mx/>

2. Instituciones normativas ligadas a la bioética

Conamed: <http://www.conamed.gob.mx/index.php>

Comisión Nacional de Derechos Humanos: <http://www.cndh.org.mx/>

3. Instituciones académicas dedicadas a la bioética

– Posgrados y diplomados

Diplomado en Bioética y Derechos Humanos en la Práctica Profesional,
Universidad Autónoma de Puebla: <http://www.buap.mx/aspirantes/diplomados/medicina/humanos/modulos.html>

Diplomado en Derecho Salud y Bioética (ITAM): http://www.extension.itam.mx/Temarios/temarios/Dadobe/Derecho_Salud_y_Bioetica.pdf

Curso La bioética en el tercer milenio (Sonora): <http://www.multiversidadreal.org/bioetica.asp>

Catédra Unesco de bioética y medicina clínica: http://portal.unesco.org/education/es/ev.php-url_id=53822&url_do=do_topic&url_section=201.html

– Centros de investigación en bioética

Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM: <http://www.juridicas.unam.mx>

Seminario de Investigaciones Éticas y Bioéticas de la UNAM: www.dialogos.unam.mx/seminarios.html

Centro de Estudios e Investigaciones de Bioética A. C.: <http://ceibac.org/>

Centro de Investigaciones en Bioética. Universidad de Guanajuato: <http://usic13.ugto.mx/cibug/>

Centro Universitario de Estudios de Bioética (Cuebe): http://www.upaep.mx/index.php?option=com_sobi&task=search&Itemid=333&search_str=bio%E9tica&search_in=both&sobi_order=name

4. Organizaciones de la sociedad civil

Colegio de Bioética, A. C.: <http://www.colbio.org.mx/primera.htm>

Colegio de Bioética de Nuevo León: <http://www.bioetica.com.mx/>

Unesco México Bioética: <http://www.unescomexico.org/Ciencias-Sociales/bioetica-eventos.htm>

5. *Sobre el SIDA*

Cenatra:

<http://www.cenatra.salud.gob.mx/>

Biblioteca Virtual Sida

<http://bvssida.insp.mx/>

Centro Nacional para la Prevención y el Control de VIH/SIDA

<http://www.censida.salud.gob.mx/>

ONU SIDA

http://www.cinu.org.mx/temas/vih_sida/onusida.htm

Comité Nacional Provida, México

<http://www.comiteprovida.org/>

6. *Sobre el aborto*

Grupo Información en Reproducción Elegida (GIRE)

http://www.gire.org.mx/publica2/ProcesoDespen_Temas7_2008.pdf

Género México (Colmex)

http://generomexico.colmex.mx/textos/TxtExpErviti_08.pdf

7. *Sobre genómica*

INMEGEN

www.inmegen.gob.mx

Declaración de Manzanillo

<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/27/pr/pr48.pdf>

BBC Mundo

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/forums/newsid_2610000/2610197.stm

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/forums/newsid_3559000/3559470.stm

<http://www.bbc.co.uk/spanish/foros0008clonacion.shtml>

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_2994000/2994061.stm

stm

El vértigo de la filosofía

Crescenciano Grave

*No permaneces ya cautivo
en la sombra de las tinieblas,
y un nuevo anhelo te arrebató
hacia un enlace más alto
[...]*

*Y mientras no poseas
ese ¡muere y sigue siendo!
No serás más que un huésped sombrío
sobre la tierra a oscuras.*

Goethe

Si todavía es lícito hablar de la vocación de pensar es porque ésta promueve la libertad en las distintas formas posibles de responderla. En la filosofía, una de las formas posibles de atender la vocación de pensar es aquella que se configura discursivamente aventurándose en el gran océano del devenir. En éste el cielo siempre está bajo y los relámpagos surcan la noche. Y ahí, en el latigazo de luz con la que hienden la oscuridad, permiten vislumbrar el fundamento en falta y la finalidad sin fin a los que refiere la presencia en devenir.

La filosofía de Eugenio Trías es una potente respuesta a la vocación de pensar escuchando los requerimientos del devenir. En el desarrollo de la obra del pensador español, *Filosofía del futuro* (1983) ocupa un lugar clave para ahondar en su propuesta. Esto por dos razones: en primer lugar, el libro mencionado es el primero de una trilogía (completada por *Los límites del mundo* de 1985 y *La aventura filosófica* de 1988) en la que se lleva a cabo el recorrido metódico que desemboca en la idea de la filosofía del límite, de tal modo que, en segundo lugar, tenemos aquí el germen de su pensamiento sobre el ser como límite dentro del cual deviene lo que aparece remitiendo, a la vez, al enigma de lo encerrado en sí. Sin embargo, esta posición peculiar dentro de la trayectoria de su autor no nos debe ocultar que, como todo libro de valía, *Filosofía del futuro* tiene un interés por sí mismo. En efecto, aquí, Trías desarrolla la idea de que aquello que nos fuerza a pensar es la presencia del singular sensible en devenir y que a esta presencia se corresponde subjetivamente con el *pathos* del vértigo.

Sustentándonos, aunque no exclusivamente, en *Filosofía del futuro*, realizamos aquí un comentario a la ontología del devenir de Trías con la pretensión

de recrearla como una forma trágica de pensamiento. Este comentario procura ser un ensayo filosófico, esto es, asumir la forma del pensamiento conceptual sin renunciar al gesto artístico de promover, desde las ideas, posibilidades afirmativas de la vida. El devenir que fuerza al pensar no lo constriñe categóricamente; inundándolo de pasión lo surte del contenido que recreado en el mismo pensamiento fomente la afirmación de la vida como aquello que, por su propio devenir y más allá de la extinción de los individuos, se renueva.

Una ocupación inhóspita

Pensar a la realidad como acontecimiento de la presencia, destacando en este acontecer no tanto la dimensión presente del tiempo como la futura, lleva a que la realidad misma se muestre como revelación de un fundamento que no se agota en su manifestación, puesto que él mismo *adviene* en la presencia abriendo el horizonte futuro en el cual el propio presente se sostiene como posibilidad de reiterarse. Y la posible renovación que se abre hacia delante del presente muestra también que éste es una insistencia de lo que hacia atrás ha quedado como pasado. Deviniendo, el presente se descubre como efectiva repetición del pasado y como posibilidad de repetirse en el futuro. Y en esta asunción del devenir, la filosofía se confronta no sólo con lo que hay y se da sino también con aquello que, ausente en tanto tal, puede recrearse y variarse a sí mismo dispersándose en la singularidad.

La filosofía es, hoy y siempre, reflexión sobre el presente, conceptualización del presente [...] El presente [...] es [...] presencia, *parousía*, revelación [...] de un *fundamento en falta* que se escamotea al mostrarse ahí, que *adviene* y abre un horizonte, futuro, desde el cual se *funda* el presente como reiteración, repetición de lo que *es sido*".¹

La presencia del ser sensible en devenir revela, desde la apertura del futuro, un fundamento en falta. Ateniéndose a lo que hay y se da —la presencia— el pensamiento no se circunscribe a su constatación sino que abre su experiencia a la confrontación con lo que el mismo devenir expresa y a lo que él mismo remite: el fundamento (¿futuro?) que por su continuo advenir posibilita la presencia sin reducirse a ella.

Esta experiencia inunda de asombro al pensamiento que, transformándolo en interrogación sobre el devenir de la presencia y lo que, ausente, se revela en ella, se encuentra desasido de todo cimiento en tierra firme. Abriéndose al

¹ Eugenio Trías, *Filosofía del futuro*. Barcelona, Destino, 1995, p. 11.

devenir y a la singularización de la presencia múltiple, el pensamiento, en tanto asombro convertido en interrogación, se descubre sustentado en un estado de ánimo peculiar: el vértigo. Al formular las preguntas específicamente filosóficas el pensador se ve arrasado y desfondado por el vértigo que se le impone. No se cuestiona por el singular sensible en devenir y su fundamento en falta desde una serenidad ajena a la conmoción de la presencia misma: asaltado por el radical devenir de lo singular el sujeto del pensar se ve arrojado por el *pathos* del vértigo desde donde se plantea el interrogante último. El vértigo es la correspondencia anímica y, por tanto, subjetiva del fluir de la presencia y su constante reiteración. En el desfondamiento vertiginoso del pensar, la presencia en devenir se interroga remitiendo a su falta: el vértigo del pensador replica al devenir que, como advenimiento, refiere a su fundamento en falta.

Vértigo, visión del abismo sin fondo, sensación de perder pie, resquebrajamiento de todo lo que es firme, el suelo que piso, la tierra en donde me cobijo, pérdida de toda certidumbre en donde alojar algún convencimiento, pérdida de todo aquello en donde pueda reposar mis angustias, mis interrogaciones sin respuesta: he aquí el suelo, la tierra, el espacio paradójico en donde precaria y desasosegadamente se instala una ocupación inhóspita: la filosofía.²

Desasido de todo cimiento en tierra firme, el pensar filosófico no se hunde en la nada; se abisma en el devenir y desde el devenir mismo afirma y levanta sus potencias creadoras. En el vértigo el filósofo queda suspendido; pero esta suspensión no es reposo sino la máxima tensión a la que lo someten dos convocatorias igualmente exigentes: la llamada a perseverar en el ser en devenir y la atracción por disolverse en el pozo sin fondo de la nada. Sumida en este *pathos*, la filosofía —aquella que no renuncia al laberinto a que sus propias interrogaciones la condenan pero tampoco se solaza en el extravío que pasa de todo—, se reitera y recrea de tal modo que, inspirándose en la condición transitoria de todo lo que se presenta, no se desbarranca en el nihilismo sino que se levanta trágicamente.

¿Cómo desde el vértigo se abre la posibilidad de asumir trágicamente al *logos*? ¿Cómo este *logos* trágico es una reafirmación radical de la metafísica? El vértigo es la pasión filosófica que se experimenta como una lucha en el interior del propio sujeto del pensamiento entre la vocación a perseverar en el ser individual, finito, limitado, y la tendencia a fundirse con el principio matricial —fundamento en falta— de todo ser. En el vértigo, la voluntad de pensar se forja resistiendo la atracción de fondo insondable de lo ilimitado y,

² *Ibid.*, pp. 25-26.

sin negarlo, lo desafía alzándose como filosofía afirmativa de y en el devenir. Suspendiéndolo entre dos deseos, el vértigo no paraliza al sujeto sino que, al afirmar sus dos tendencias en pugna, lo dispone a confrontarlas y cultivarlas en el pensamiento. Y la confrontación patentiza el señalamiento provocante del propio sujeto tanto en el ser como en la nada, es decir, en la doble y radical determinación que compone el devenir.³ El vértigo es el registro emocional de la raíz ontológica del devenir y, al profundizar en el suelo en el que la raíz misma se asienta, ésta se oculta en una oscuridad recóndita herida por algunos resquicios que liberan la claridad del ser en devenir. “Ese abismo sin fondo es el lugar que se mira cuando en verdad se filosofa, eso es lo que se admira cuando se produce la disposición que hace posible la filosofía [...] Tiene por objeto el devenir, *que es ser agujereado de no ser y es una nada generadora de ser*”.⁴

Resquebrajando la ilusión de un fundamento estable desde el cual se sostenga la totalidad sometida sólo a la legalidad y el cálculo, la propia totalidad aparece como dispersión de entes sensibles en devenir. Y al encarar este devenir en el vértigo que él mismo propicia se quiebra también toda certeza, toda presunción de asir regularmente la presencia advenida. Estos resquebrajamiento y quiebre, sin embargo, no sustraen la pasión del pensamiento; le dan un tono elevado produciendo en el propio sujeto el vértigo y el asombro cuestionante ante lo que deviene desde el abismo: el sujeto que filosofa en y desde el vértigo se abre en el asombro al devenir a la vez que pone en juego el pensamiento sustentado en el *pathos* que emocionalmente lo antecede. “Todo verdadero asombro viene acompañado de vértigo, es la posición de la atención —del *logos*— que corresponde al vértigo como posición emotiva y patética”.⁵ Desde el atisbo fascinado —atraído y repelido a la vez— del fundamento en falta se pierde toda certidumbre y todo reposo y el registro emocional y racional de esta pérdida es el que impulsa a la actividad filosófica a seguir ocupándose de las preguntas radicales.

Al suspenderse toda certidumbre, al agrietarse el suelo firme de todo posicionamiento absoluto, el sujeto experimenta anímicamente el vértigo que, asombrando la atención al devenir, posibilita el despunte del sentido interrogativo de la razón. La razón —recuperando sus orígenes en el *thauma* platónico— se reconoce precariamente sustentada en el fondo pasional del asombro y del vértigo y desde allí no renuncia ni cancela su vocación por pensar radicalmente sino que afirma su disposición a la metafísica —el descenso hacia aquello que, por mantenerse en el fondo, se escabulle a toda determinación

³ Cf. *ibid.*, p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

definitiva— confrontándose con el fundamento en falta que se revela en la discontinuidad de la singularidad sensible que se presenta en devenir.

Las condiciones de la filosofía

La discontinuidad del devenir con relación a un fundamento en falta y su correspondiente suscitar vértigo en el ánimo, asombro en la atención y formulación de interrogantes lingüísticos en la razón son condiciones y disposiciones necesarias para el despliegue efectivo de la filosofía. Condiciones necesarias pero no suficientes; el alzado efectivo de la obra filosófica añade un extra a las anteriores condiciones y disposiciones: la filosofía prolonga al vértigo confrontándose trágicamente con lo que, birlándose a toda presencia, se revela en ella; al asombro en la atención lo continúa en la exclamación poética —formulación lingüística en la que se le crea una expresión— capaz de desvelar un ente sensible, singular, temporal, finito; y, por último, a la interrogación racional la completa con la formulación de una Idea en la cual se pretenda dar respuesta articulada, pero consciente de su problematicidad, a las preguntas formuladas. Respondiendo al acontecimiento físico del ser, a su devenir ocurriendo en entes sensibles singulares, temporales y finitos, “se trama la filosofía como proceso temporal, plegado a la temporalidad desplegada del devenir”, y, en este mismo tramarse, el vértigo, el asombro y la interrogación trascienden su aislamiento fortuito y, por repetición, se inscriben como auténticos caracteres en los hábitos del pensador.⁶

Las pasiones vertiginosa y admirativa y la formulación lógico lingüística de interrogaciones radicales no son irrupciones pasajeras e inconstantes; son momentos excepcionales en la vida de un pensador que, en tanto tal, se las ingenia para repetir la experiencia. En la repetición la experiencia vuelve y se recrea constituyéndose en hábitos que se poseionan del alma de aquel que las adquiere. En este sentido, el vértigo, el asombro y el preguntar son condiciones constitutivas de la filosofía porque, al reiterarse, forman hábitos que se inscriben, como auténticos caracteres, en el *ethos* del pensador.

El destino de un pensador se forja desde la reiteración de sus hábitos. “Cuando el hábito es anímico es pasión; cuando el hábito es atento y lógico lingüístico es razón. *La filosofía tiene por condición necesaria hábitos pasionales y racionales*”.⁷ Y, frente a toda comprensión plana, estos hábitos no conducen a la monotonía ni, mucho menos, al aburrimiento: la adquisición y posesión de estos hábitos filosóficos se logra sólo en la medida en que se los ex-

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 30-31.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

perimenta y practica afrontando las preguntas radicales en una respuesta que, consciente de sus derivas temporales, se asume como problemática. Más que definitiva, la respuesta filosófica es siempre una propuesta que patentiza su potencia en la resucitación de nuevos cuestionamientos. Correspondiendo al devenir la respuesta filosófica recobra el pasado del pensamiento en una propuesta del presente abierta a su recreación futura. La respuesta filosófica reinterpreta propuestas anteriores que, no por debilidad sino por potencia, muestran su carácter crítico al confrontarlas con la propia experiencia y su asunción vertiginosa desde la fisura en la revelación del devenir mismo, y la presente respuesta filosófica muestra su carácter racional si alberga en sí misma su cuestionamiento crítico y, por lo tanto, no anula el resurgimiento del preguntar radical y la posibilidad de nuevas formulaciones de respuesta.

La disposición pasional y la formulación de interrogantes radicales potencian su disposición al ser filosóficamente respondidas en obras que posibilitan la convalidación crítica de su propia propuesta. La forma en que Trías despliega la filosofía aloja las disposiciones pasionales y lógicas convertidas en hábitos desde los que vuelve una y otra vez a las interrogantes sobre lo mismo y, nutriéndose de y recreando a respuestas anteriores, levanta su propia respuesta en la que se trama delicada y sutilmente y, a la vez, grandiosa y tremendamente, la formulación de la *idea* que la dirige. Y la idea que se descubre y despliega en *Filosofía del futuro* —como auténtico germen del futuro de esta misma filosofía— es *el principio de variación*. Concibiendo a la filosofía como una alteración constante sobre un único tema que, a su vez, se plantea en una serie de preguntas que siendo las mismas exigen respuestas variables, Trías encuentra⁸ en esa diversificación la palanca para sostener el principio de variación como idea en la cual se sintetizan dinámicamente mismidad y diferencia, unidad y diversidad, universal y singular.

El principio de variación

El punto de partida de la filosofía despunta al atenerse e insistir en el fenómeno presente en el tiempo catapultado desde un fundamento en falta. Este inicio, planteado subjetivamente, radica en el *pathos* de vértigo asombrado que, dicho objetivamente, se corresponde con la presencia en devenir del ente singular sensible. En el punto de partida no sólo se suspende toda tierra firme en la que el sujeto pueda arraigar sus certezas; también el ser en devenir, al mostrar su naturaleza finita, borra todo presunto sentido constituyente del devenir mostrando de forma problemática su ser. Al asumir el devenir en tanto tal el

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 14 y 34.

fondo del mismo se abisma patentizando su falta en el ser sensible y, a la vez, se cancela todo sentido trascendente que, como finalidad, lo someta y lo dirija. Esta doble suspensión reveladora de finitud en el ser y fragilidad en el conocer no paraliza al que la experimenta sino que, dependiendo peligrosamente de lo que en ella se muestra, lo impulsa a la interrogación radical. El vértigo en el ánimo y el asombro en la atención urden el cuestionar desde donde el *logos* (pensar-decir) se tejerá como respuesta filosófica.

¿Qué es propiamente lo que, deviniendo, se presenta? ¿Desde dónde emerge esa misma presencia? ¿Hacia dónde se dirige esa presencia que, sumergiéndose en el horizonte del tiempo, desaparece? Al preguntarse por el fundamento y la finalidad del devenir estos mismos se pliegan en la interioridad del *logos* (que, no olvidemos, está insembrado de vértigo y asombro) desde donde brotan como fundamento en falta y finalidad sin fin. En el principio mismo de la respuesta filosófica ésta, dispuesta por el vértigo y el asombro, evita la tentación de volver a caer en las respuestas meta-físicas de un *arkhé* y un *telos* que, transcendentemente iguales, sujeten y conduzcan de manera inmovible al devenir.

Pensar al devenir desde el fundamento en falta y en referencia a la finalidad sin fin no hunde a la filosofía en la inanidad, ya que el pensador, resuelto en el mismo devenir, da la vuelta de tuerca por la cual la presencia es afirmada más que como mera irrupción y desaparición entre la nada que la antecede y la sucede: en la transformación lingüística y racional del *pathos* vertiginoso y admirativo se descubre que, en tanto en devenir, el ser sensible no sólo deja ver su fragilidad, también proyecta su poder; el ser mismo responde a su propia naturaleza problemática en el mismo devenir puesto que éste posibilita no sólo la aparición y la desaparición sino también la insistencia y la revalidación del ser en la recreación. “La idea de recreación permite explicitar el horizonte de ser y nada que constituye el devenir”.⁹ Lo singular en devenir y la recreación, más que la aniquilación, se constituyen en los dos hilos con los cuales se trama el principio de variación.

¿Qué es propiamente lo singular? En tanto pensador que no niega sino que pretende cultivar las virtudes filosóficas de su propia lengua, Trías no se esconde tras neologismos espantadores de ideas; él recurre a la significación normal de ciertos términos para recrearlos acogidos en su propio tramo filosófico. Singular en castellano posee una significación cuantitativa y otra cualitativa. Esta última opera cuando nos referimos a algo que destaca sorprendiéndonos y despertando nuestra curiosidad. Intensificando esta significación cualitativa podemos hablar de algo “muy singular” para referirnos a un ente cuya *radical mismidad* es su propio carácter extraño e insistente en presentarse.

⁹ *Ibid.*, p. 47.

Amparándose en el genio de su propia lengua, Trías formula su idea de lo singular propio como aquello que puede determinarse en razón de *su recurrencia en el tiempo* de ciertas propiedades o rasgos trabados que porfían en presentarse, constituyéndolo, en un ente cualquiera. Al singular propio no se le ata a una esencia previa que, determinándolo, se exprese fenoménicamente en él; es la misma recurrencia temporal y fenoménica del singular propio lo que permite determinar su constitución estructural: es el propio fenómeno singular el que deja formar su idea como esencia en el tiempo expresando su consistencia bajo un estilo distintivo. El estilo es la expresión del ser no como esencia general sino como esencia que se potencia en lo singular manifestándose tal y como es.

La singularidad del ser radica en su poder de recrearse a sí mismo; y este poder es su esencia no como constitución fija sino como un constituirse insistiendo en revalidarse frente al horizonte de no ser en que se juegan sus propias posibilidades de recreación. En sus propias finitud y singularidad el ser muestra su naturaleza problemática.

En una palabra, su ser en devenir: su reiteración en otro ser que es el mismo siendo diferente, siempre el mismo siempre diferente. El singular es, pues, por razón de su singularidad probada por las recreaciones, *inmediatamente universal*. Es a la vez lo mismo (uno) a través de sus diversificaciones (universal).¹⁰

En la recreación el ser repite lo que ha sido volviendo a ser diferentemente. Y el valor de un ser se mide cualitativamente por su capacidad de re-crearse. Este poder posee una raíz física desde la cual deriva su potencia lógica: insistiendo en su repetición distinta, el ser sensible en devenir se revela como síntesis de singularidad y universalidad, síntesis que, a la vez, permite pensarlo como aquello que sólo en su diversificación mantiene su mismidad. La raíz física del poder que se manifiesta en la recreación de lo mismo en lo diferente llevada a su potencia lógica como síntesis de lo universal y lo singular es lo que Trías llama *el principio de variación* que, en tanto razón o *logos*, es lo que sostiene dicha síntesis. Y el puntal de este sostenimiento no se localiza en una lógica abstracta; se puede hablar de lo singular diciendo propiamente algo apuntalándolo en lo físico: la posibilidad de pensar, hablar y razonar es una posibilidad sostenida en la física, en la naturaleza que, como materia de inteligencia y pasión, deviene hombre. El poder hablar racionalmente sobre el ser en devenir es una posibilidad que se realiza sustentándose en la capacidad re-creativa del mismo ser que se diferencia y potencia produciéndose como ente dotado de *logos*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

El poder físico del ser, su posibilidad de recreación, es lo que le permite ser lo mismo siempre variándose. Llevando a su máxima tensión filosófica la inspiración musical del principio de variación —el tema es el que se rehace y recrea en cada variación y ésta es más genuina cuanto más consiga, desde la desviación y la memoria, singularizarlo y diferenciarlo—,¹¹ Trías piensa al ser sensible en devenir como aquel que, singularizándose, extrema su poder en la reiteración diferente de sí mismo. No hay un ser aparte y trascendente a sus variaciones; en tanto ser en devenir se mantiene como el mismo en la diversificación de los entes singulares. El principio de variación articula la concepción del ser como poder y la comprensión de éste no sólo como dominio sino, sobre todo, como insistencia recreadora de sí mismo que alcanza sus mayores cuotas en aquellas variaciones que más lo diferencian singularizándolo. Y el devenir del ser sensible recreándose singularmente se des-prende de un fundamento en falta de-pendiendo de su propia referencia a una finalidad sin fin.

Viaje dramático y viaje trágico

Pensar al ser sensible en devenir como ad-viniendo desde un fundamento en falta y en referencia a una finalidad sin fin es, en cierto sentido y a nuestro parecer, una radicalización ontológica de una incursión anterior sobre el drama y la tragedia llevada a cabo por Eugenio Trías en *Drama e identidad* (1974).

Drama y tragedia constituyen ejemplos literarios que proporcionan elementos para reflexionar diversos tipos de sensibilidad, de erotismo, e incluso, de pensamiento, esto es, de una lógica dramática y una lógica trágica. Esta reflexión es surtida por los distintos modos de viaje que los personajes experimentan en el drama y en la tragedia.

El viaje dramático se aventura por tierra extraña, pero de tal modo que nunca se desvanecen las señales que, recuperándolas o descifrándolas, permiten retomar el sendero desde donde se vuelve posible el retorno al hogar o el arribo al puerto de redención y de reconocimiento. Mediante una serie de decisiones que lo definen y encaminan al desenlace, el viajero encontrará la resolución de su propia identidad cumplida. El drama se ensambla al tiempo y en éste acontece el proceso por el cual, a través de las mediaciones que desatan una serie de transformaciones, el sujeto logra deshacerse de todo embozamiento y consigue la verdad de su identidad plena.

El viaje trágico es, en cambio, un extravío en el cual se pierden todas las señales que permitirían el regreso a casa. Y, con esta pérdida, se desvanece también toda esperanza de satisfacción y felicidad. Este desvanecimiento ocurre, paradójicamente, porque el hombre trágico no quiere renunciar a nada

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 55.

y, por esto, no se decide, ni tampoco se determina de tal modo que él es el extravío. La tragedia se escenifica en el infierno sin alternativa de purgatorio ni, mucho menos, de paraíso prometido. “El infierno es la excesiva lucidez e inteligencia”.¹² La luz en demasía condena al que la padece a las tinieblas de la contradicción: por no querer renunciar a nada se le escapa todo. La tragedia, al negar toda acción definitiva, imposibilita la redención. El extravío trágico, por carecer de desenlace salvífico, se consolida en el tiempo que a su vez no discurre como un proceso que llevará a costas reconfortantes sino que pareciera enquistarse como un fragmento de eternidad desolada.

La modalidad de viaje y viajero dramáticos implica una pérdida del hogar y, a pesar de los pesares, una recuperación del camino recto que permitirá construir un proceso resolutivo. En cambio, la modalidad de viaje y viajero trágico es un completo extravío en el cual se carece de punto de partida y de meta; la existencia irrumpe aquí sin principio y sin finalidad; sin ningún centro de referencia que permita albergar la esperanza de que alguna vez estaremos en el mundo como en casa. Esta tragedia de la ausencia y la desolación es la que, de acuerdo con Trías, pertenece a nuestra sociedad y su cultura y los testigos que la llevan a la palabra, entre otros, son Joyce, Kafka y Beckett.¹³

Sin principio que la fundamente y sin finalidad que la oriente, la existencia trágica contemporánea carece irremediamente de la ilusión de, apoyándose en sí misma, decidirse y resolver su identidad. En el naufragio sin nada a qué aferrarse, en la supresión de la voluntad por la cual el cosmos inunda la conciencia como verdadera nada, en la burla cruel a la que el azar somete al que queriendo tocar la profundidad no alcanza nada y en nada se hunde, los viajeros trágicos “enmascaran ni más ni menos esa nada. Tapan con su embozamiento la ausencia de identidad, el agujero por el que nombre e identidad se hunden en el vacío del abismo”.¹⁴

Viaje como extravío sin origen y sin final, viajero sin acción definitoria que le permita trazar un desenlace son las notas distintivas de un concepto de tragedia en el cual la vida plasmada por Schopenhauer parece haber sido retocada con tremendo estilo por algunos de los puntales de la literatura contemporánea. No obstante, y a pesar de reconocer la lucidez infernal que brilla en el yermo, Trías no sacrifica su pensamiento en el nihilismo. Más bien se las ingenia para resarcir la idea de tragedia buscando en la misma crisis de nuestra cultura y su pasado huellas de la idea-fuerza en la que “vibra aún, de un modo trágico, el nervio de la metafísica”.¹⁵ Y es que si, desde Schopenhauer,

¹² E. Trías, *Drama e identidad*. Barcelona, Barral Editores, 1974, p. 132.

¹³ *Cf. ibid.*, p. 90.

¹⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

la tragedia se derrumba en la nada, desde Kierkegaard y Nietzsche es posible poner a prueba una reflexión que alumbré una metafísica trágica que afirme el devenir y, en éste, convalide la existencia singular.

Poder y variación

El viaje trágico presenta, a manera de concentrado o precipitado, al devenir como una irrupción en la que no hay principio último ni fin final. Ese viaje trágico de la existencia es la mayor potenciación del devenir en que se encuentran todos los entes. Así, en *Filosofía del futuro* encontramos una profundización ontológica de lo que en *Drama e identidad* se descubrió desde el arte como una clave de la existencia y de la cultura histórica contemporáneas. En este devenir lo que aparece y se da produciendo vértigo y asombro como hábitos pasionales del *logos* es el ser como fenómeno propiamente; no lo que es mero fenómeno y que, en tanto tal, no se distingue entre el conglomerado de lo presente sino lo que presentándose bajo el modo de la singularidad da que pensar.

¿En qué se distingue el fenómeno propiamente en tanto singular de lo meramente individual? ¿Qué cualidad presente en la cosa misma permite distinguir entre lo individual que es meramente siendo y lo singular que es propiamente deviniendo? En el ser singular se encuentra el impulso que lo lleva más allá de la igualdad consigo mismo desbordándose y reproduciéndose en un ser otro en el cual se presenta insistente y diferencialmente la mismidad del ser en variación. Este impulso de diferenciación creativa de sí mismo en sus propias variaciones se nos ofrece como una reiteración del poder del ser.

Al pensar radicalmente al devenir no se destaca sólo la extinción de todo o la iteración de lo igual; el devenir es inmanentemente una potencia física y viva que, en tanto ser del ente, posibilita que éste, como singular propio se recree reiterándose en su diferencia. El ente singular sensible en devenir “*es, pues, diferenciable por su poder*”.¹⁶

El poder de recrearse es inseparable de la asunción plena de la condición finita y temporal del ente mismo. En su recreación el ser singular tensa su presencia y su presentarse prolongando el pasado constitutivamente antecedente y prolongándose hacia el futuro constitutivamente consecuente. El devenir reúne constitutivamente las dimensiones del tiempo no tanto en lo meramente presente como en lo propiamente presente como descendiente de un poder previo y como ascendiente de un poder posterior. El poder persiste recreándose en el tiempo y el tiempo es devenir real concretizándose en el poder de los entes.

¹⁶ E. Trías, *Filosofía del futuro*, p. 61.

Este poder de recreación afirmando la finitud en el hoy apropiándose del pasado y promoviéndose hacia el futuro se manifiesta en el ser humano como memorización y anticipación que se iluminan en la palabra y en el acto que abren la historicidad propia. El poder no carece de obstáculos internos: jalándolo hacia un presunto centro que, coagulándolo, lo desvirtúa, en él hay fuerzas contrarias a la expansión. Estas fuerzas son sombras que, agazapadas en el seno mismo del devenir, pretenden roer toda posibilidad generadora de historia instalándose en la administración de lo que, derivándose del poder, pretende sofocarlo: el dominio.

Una de las constantes fértiles en la meditación de Trías sobre el poder es su preocupación por matizar su relación distintiva con el dominio. El dominio emponzoña al poder al sofrenar a la memoria y al proyecto desde la pretensión de instaurarse y mantenerse en el presente desligado de toda dimensión dinámica con el devenir. Frente a la arrogancia del dominio que, como una máquina, funciona deformando y debilitando todo lo que somete, el poder no sólo resiste, también salvaguarda y persevera en la afirmación de la existencia como ser para la recreación.

La deuda contraída en el nacimiento la afronta la existencia resolviéndose a sí misma en su diferenciación temporal. Esta concepción de la existencia como ser para la recreación es derivada de la constitución ontológica manifiesta en el devenir de lo físico y lo vital, devenir que, pensado radicalmente, permite obtener la idea de variación que soporta a la existencia “jubilosamente afirmada con toda su carga de bondad, de horror y pesadilla”.¹⁷ La existencia como ser para la recreación es la respuesta de Trías al ser para la muerte de Heidegger. Y, en esta respuesta, se hilvanan elementos heredados de Kierkegaard y Nietzsche.

Kierkegaard, con su reflexión sobre el salto sostenida ontológicamente en la categoría de la repetición, y Nietzsche, con su idea de voluntad de poder, proporcionan a Trías el fermento desde el cual él destila su concepción del devenir como movimiento real. La constitución del ser sensible en devenir acontece a saltos en cuya repetición es posible identificar al mismo ser en su renovación. Salto y repetición en el devenir permiten pensar lo nuevo en el tiempo: lo nuevo es lo mismo que se repite a través del salto, diferenciándose respecto al pasado que insiste y disponiendo la anticipación del futuro. Al repetir una acción en el salto, inauguramos una nueva en la que la anterior persiste y en la que la posterior encuentra un antecedente. El salto introduce la diferencia en la repetición transformándola en recreación. Este hilo kierkegaardiano es cruzado con la idea nietzscheana de la voluntad de poder tejiendo una síntesis creadora que posibilita “pensar tiempo e historia *desde el futuro*”.¹⁸ En el

¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 35-36.

¹⁸ *Ibid.*, p. 40.

salto, que siempre es hacia delante, lo nuevo se presenta como recreación de lo que ya fue y esto que fue, fue también en su momento recreación diferente de lo que lo precedió. Lo que se afirma en su repetición y diferencia es retorno de un mismo poder: lo que fue se recrea novedosamente al presentarse desde su salto diferencial. Y lo que se revela en este proceso es poder; poder ser como posibilidad de activación que supera su propio pasado, afirma su presente y anticipa y proyecta su futuro.¹⁹

Desde Nietzsche escribe Trías lo siguiente: “Es el mismo ser sensible en devenir el que se produce y reproduce temporalmente, tiempo son sus arterias y la sangre que corre a través de ellas. Y esa mismidad es conforme con la esencial diferenciación de su esencia. De manera que mismidad y diferencia deben decirse ontológicamente de él”.²⁰

Frente al dominio que pretende cancelar todo horizonte de futuro, el poder del devenir y el devenir del poder muestran que ningún logro, ninguna meta es definitiva; toda estación a la que arriba la existencia es de tránsito.

La voluntad de poder de Nietzsche es conectada por Trías con la concepción de Platón sobre el carácter productivo o *poiético* de eros de modo tal que aquella es pensada como retorno de un poder que, memorizado activamente, se repite hacia un futuro que se presiente y anticipa. Y esto que se re-produce o re-crea es repetición diferente de lo mismo que, en el salto, aumenta su propia potencia *poiética*.²¹ Así se trama la propuesta con la que, en esta estación de su aventura filosófica, Trías responde al problema del devenir y la existencia afirmada en él como ser para la recreación. La capacidad re-creativa del poder y su expresión más transparente —el arte— así como la humanidad y la sociedad en la que ésta se realiza, se convierten en los campos de prueba para el carácter afirmativo de la filosofía.

Humanismo trágico

Una filosofía asumida conscientemente como afirmativa traza esta distinción suya incluyendo en sí una peculiar concepción del ideal humano sustentado en el carácter problemático de la razón desembocando en un humanismo trágico definido por la contradicción entre el dominio de la realidad y el poder de la libertad.

El ideal no es un escape de la realidad sino una confrontación con ella amparada en la crítica y en las posibilidades que ésta, desde la razón, des-

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 39-40.

²⁰ *Ibid.*, p. 72.

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 40-41.

cubre en la propia facticidad. Ideal es, entonces, lo que perseverando en su carácter de tal, sirve para desenmascarar formas concretas de dominación y, a la vez, se mantiene como aspiración orientadora y valoradora del existente en devenir. Por esto, Trías llama al ideal horizonte de poder: toda posición de poder alcanzada por la sombra del dominio es susceptible de ser rebasada por el mismo poder en devenir que no renuncia a proyectar el futuro. El desborde ideal de lo posicionado está guiado por ideas prácticas problemáticas que, en tanto llevan al existente a la afirmación de los impulsos y los hábitos propios, lo ascienden pasionalmente por encima de los laberintos del dominio. “El ideal es siempre horizonte de futuro. Horizonte que se abre como invitación al ente a rebasar su estado y superarse. Es, pues, propiciación de la serie ascensional de las variaciones”.²²

La apertura del futuro la realiza el ideal desde el poder de la libertad y la memoria. Como efecto del ejercicio del poder propio, la libertad es desprendimiento de todo presunto estado definitivo; es derrumbar la estacada que encierra nuestras potencias liberándolas en la construcción propia de modo que el existente consiga “ser a la vez sí mismo siendo diferente”.²³ Y si esto que uno hace lo consigue dejando que otros lo hagan por sí mismos, entonces, la sociedad de hombres libres sobrepasaría las relaciones de dominio procurando por sí mismos y propiciando para otros el devenir y la variación de su existencia temporal y personal.

Una sociedad tal es un horizonte de futuro; un ideal de la razón cuyas fuentes de iniciación histórica las encuentra la memoria en la síntesis de *eros* y *póiesis* divisada por el humanismo moderno, tanto en sus potentes raíces renacentistas como en su desarrollo problemático posterior que, comenzado por Goethe, Schiller y Hölderlin, culmina en Marx y Nietzsche.

La búsqueda síntesis de deseo y producción en el terreno cívico y político lleva a que el ideal exprese una conciencia insatisfecha con la facticidad. Esta carencia, en tanto lucha por solventar realmente la síntesis de *eros* y *póiesis*, deviene desgarramiento trágico cuando claramente se constata no sólo su posibilidad sino su necesidad respecto a la verdad del ideal y, con no menos lucidez se comprueba que en el plano fáctico es imposible realizarla tal cual. El humanismo trágico se distingue por afirmar la idea crítica motriz de la síntesis de individuo y género como realización de lo humano universal en el mundo histórico y, junto con esto, por comprobar el carácter enajenado de la facticidad cívica y política en la que el hombre vive dividido, cosificado, extraño en un mundo creado por él mismo.²⁴ La filosofía de Marx es, en este

²² *Ibid.*, p. 105.

²³ *Ibid.*, p. 104.

²⁴ *Cf. ibid.*, p. 114.

punto, indispensable por su penetración reveladora de la condición humana en la modernidad capitalista.

A la filosofía afirmativa no se le nubla la vista sobre la situación degradada del hombre en la sociedad actual. Y la lucidez con que critica la alienación humana abre la necesidad de superarla rescatando la concepción desbordante de las ideas prácticas respecto a toda facticidad.

La dimensión trágica del humanismo —su desgarramiento consciente entre la realidad sometida al dominio y la posibilidad de superarla por el ejercicio libre del poder propio— vuelve imprescindible atender el doble sentido encastrado en la palabra humanidad. Humanidad se refiere, en un primer sentido, a un ente cuya existencia se da de hecho como materia de inteligencia y pasión. Éste es el modo de ser específico de un ente que, en tanto género, se distingue de cualquier otro ser vivo. Pero humanidad tiene también un significado ético cuya contraposición no se ubica en otros seres de especie o género distintos sino en sí mismo como capacidad de negación de su ser o poder propio. Humanidad, en este segundo sentido, se refiere al modo ético de realización de lo humano en el mundo frente a *lo inhumano* que, por paradójico que parezca, sólo aparece como realidad desde la acción del propio género humano. Sólo el ser que es materia de inteligencia y pasión puede negar su poder propio ahogando sus pasiones en acciones insensatas.

El parentesco entre los dos sentidos de humanidad se manifiesta porque únicamente el género humano (en sentido fáctico) puede realizar humanidad o inhumanidad (en sentido ético) en el mundo. El ser humano, singularmente y en o contra los otros, en y desde la facticidad, se juega la libertad y el poder en la alternativa entre lo humano y lo inhumano, alternativa que se define como ajuste o desajuste al *límite* que provee poder al ser que libremente elige.²⁵

El humanismo trágico se articula desde una doble oposición en la que sus distintos elementos entran en colisión: la facticidad genérica que se atrofia o supera éticamente eligiendo entre su degradación y su potenciación, y la facticidad social y política que, anhelando estatificar una forma de vida y de valoración de la misma, pretende sofocar la variación que sobre lo humano introduce el ideal a través de la práctica problemática consciente de la imposibilidad de alcanzar o consumir la síntesis de deseo y producción. Afirmar desde las ideas prácticas problemáticas la necesidad de superar la enajenación a través de la experiencia ascensional de la pasión y la inteligencia, sin perder la conciencia de que, por lo que nosotros mismo somos, es imposible alcanzar una sociedad absolutamente libre es, a fin de cuentas, el esfuerzo por potenciarla en el mundo ético, social y político.

²⁵ Cf. E. Trías, *La aventura filosófica*. Madrid, Mondadori, 1988, pp. 92-93.

Una extraña amistad: la identificación “amigo/enemigo” en el pensamiento de Nietzsche¹

Paulina Rivero Weber

La relación de identidad construida por Nietzsche entre el amigo y el enemigo es el aspecto más polémico de su concepción de amistad. En este escrito expondré algunas ideas de dos pensadores que influyeron en él respecto a este tema, para luego analizar el sentido que desde esta filosofía el amigo es un enemigo para el así llamado “hombre de conocimiento”. Este camino me ha conducido al análisis de algunas ideas de Jacques Derrida y de Paul van Tongeren² en torno al tema de la amistad nietzscheana, así como a una meditación sobre la distinción entre el amigo/enemigo y el amigo/camarada. Finalmente, expondré un cuestionamiento acerca de la ausencia de la amistad compasiva y de la compasión en general en la obra de Nietzsche.

Paul van Tongeren ha destacado el concepto “amigo” como uno de los más fundamentales del pensamiento nietzscheano. Siendo editor y coautor del *Nietzsche-Wörterbuch*, ha logrado una idea más clara de la situación de este concepto a través de cifras. Éstas, bien lo sabemos, mienten al no captar por medio del espíritu de la sutileza la importancia de un concepto, como podría haberlo dicho Pascal.³ Pero no deja de ser interesante que la palabra “amigo” (*Freund*) y otras que incluyen esta palabra (v. g.: *freundschaft*, *freundlich*), aparezcan mil veces a lo largo de la obra de Nietzsche. Y otras palabras que tienen una íntima relación con el concepto de amistad, como *amicus*, *Bruder* o *Feind*, entre otras, aparecen un total de seis mil veces.⁴ De ahí que Tongeren considere que lo anterior sitúa este concepto “entre los más frecuentes en el

¹ Este escrito ofrece el resumen de un estudio preliminar que ha sido parcialmente publicado en Colombia. La versión final aparecerá en *Estudios Nietzsche*, Trotta, 2010.

² Paul van Tongeren, G. Schank, H. W. Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, vol. 1. Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2004.

³ Cf. Blaise Pascal, *Pensamientos. Elogio de la contradicción*. Ed. de Isabel Prieto. Madrid, Temas de Hoy, 1995.

⁴ Paul van Tongeren, G. Schank y H. W. Siemens, *op. cit.*

vocabulario de Nietzsche y confirma la expectativa de que los temas sobre la amistad juegan un importante papel en su pensamiento”.⁵ Para nosotros, lo que logran estas estadísticas es fundamentar con más fuerza algo que siempre hemos sospechado: que este concepto es clave para comprender la propuesta nietzscheana en general.

El texto más conocido en torno a este tema es *Políticas de la amistad*, de Derrida, en donde el pensador francés integra el pensamiento nietzscheano a la tradición que afirma la amistad como núcleo de lo político.⁶ Pero para Derrida, Nietzsche se incorpora a esta tradición de una manera completamente novedosa al cimentar la amistad en la diferencia, y por lo mismo en la tensión, en lugar de hacerlo en la fraternidad. Uno de los méritos del texto de Derrida es dar cuenta de la magnitud de este cambio y sus posibles implicaciones políticas. Una amistad que en lugar de pensarse como armonía se asuma como cruce de fuerzas puede anclar la democracia de una manera diferente. Eso lo facilitaría el pensamiento de Nietzsche al concebir la amistad como enemistad y fuerzas en tensión, pues al no ocultar al enemigo como parte del núcleo de lo político, se puede pensar en una democracia diferente. Por su parte, Paul van Tongeren parece responder a Derrida al aclarar que aunque son innegables las repercusiones políticas de este concepto en la obra de Nietzsche, su propuesta encaja mejor en la tradición antipolítica de la amistad. Completamente de acuerdo con Tongeren, el tema de la amistad no será aquí abordado como una virtud pública, sino se limitará al campo de la relación privada llamada “amistad”.

Existen al menos dos antecedentes para la comprensión del sentido en que Nietzsche propone la enemistad del amigo. Porque él no fue el primer filósofo en ligar al amigo con el enemigo, como parece creerlo Derrida. Emerson, pensador muy leído y respetado por Nietzsche, había expuesto una serie de ideas que fecundarían su pensamiento. Para Emerson hay dos clases de amigos: aquellos de inferior calidad, con los que se charla sobre temas actuales de manera superficial, se les visita y se hace vida social con ellos, y otros amigos, menos usuales, a los que ni siquiera hace falta verles. Decía Emerson que de ellos, “lo que necesito es un mensaje, un pensamiento, una sinceridad, una mirada...”⁷ Y aconsejaba que ese amigo especial, “sea siempre para ti una especie de enemigo bello, indomable, devotamente respetado...”⁸ Este tipo de

⁵ Paul van Tongeren, “On friends in Nietzsche’s Zarathustra”, en *New Nietzsche Studies, The Journal of the Nietzsche Society*. The Pennsylvania State University/The Friedrich Nietzsche Society, 2003, p. 74.

⁶ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad; seguido de El oído de Heidegger*. Trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid, Trotta, 1998.

⁷ Ralph Waldo Emerson, *Ensayos*. Trad. de Luis Echevarría. Madrid, Aguilar, 1947 (Crisol, 217), p. 213.

⁸ *Idem*.

amigos requieren del respeto a la distancia, y por eso dejó escrito: “hago, por tanto, con mis amigos como con mis libros: los tengo a la mano, pero los uso raras veces”.⁹ Y por si todas estas ideas no clamaran por Nietzsche, Emerson concluye que la amistad no requiere reciprocidad, y la metáfora elegida para ello, es, como lo será posteriormente en Nietzsche, el Sol: “No molesta nunca al Sol el que algunos de sus rayos caigan apartados e inútilmente en terrenos ingratos [...] El amor no correspondido se considera una desgracia. Pero el hombre grande verá que el verdadero amor no puede ser correspondido”.¹⁰

Resulta evidente que Nietzsche conoció este ensayo de Emerson, a quien mucho leyó y muchas de estas ideas encontraron en su pensamiento un terreno fértil. Pero quizá la influencia más radical viene en este caso, como en la mayoría de los tópicos nietzscheanos, de Schopenhauer. En *Parerga y paralipómena*, Schopenhauer afirma una idea capital: “Los amigos se llaman sinceros: los enemigos lo son. Por eso deberíamos usar su censura para el autoconocimiento, a modo de amarga medicina”¹¹ Una amarga medicina no reconforta: cura. No consuela: sana, aunque para ello requiera un poco de amargura. Al no tener piedad con su contrincante, el amigo/enemigo le ataca de manera inclemente. Pero esa censura, puede ser provechosa para el individuo inteligente, por amarga que sea la experiencia del enfrentamiento. El verdadero amigo, pues, debe emular la amargura del enemigo.

Estas ideas apenas esbozadas, reaparecerán con mayor fuerza en el pensamiento de Nietzsche. Fiel a su método genealógico, para Nietzsche el concepto “amigo” no puede tener un sólo significado: todo depende, diría Nietzsche, del sentido que desde la propia voluntad de poder se le otorgue a una relación de amistad. Pero para el tema que aquí exponremos, de entrada conviene distinguir al menos dos usos diferentes del vocablo “enemigo” que resultan incompatibles en su obra. Así, en algunas ocasiones, como sucede por ejemplo en los párrafos “De la visión y del enigma” o “Del espíritu de la pesadez” de *Así habló Zaratustra*, y también en la mayoría de los casos de *La genealogía de la moral*, Nietzsche entiende por enemigo lo usual: aquel o aquello que daña, que no permite alcanzar una meta y que por lo mismo es una amenaza real. En esos casos, con base en el contexto resulta evidente que se trata de un enemigo que en nada puede acercarse al amigo. Así, en “Del espíritu de la pesadez”, Zaratustra dice: “[...] que yo sea enemigo del espíritu de la pesadez,

⁹ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰ *Ibid.*, p. 219.

¹¹ Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipómena I*, “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”, cap. V, “Parénesis y Máximas, C) Referentes a nuestra conducta con los demás.”, #490, inciso 34. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid, Trotta, 2006, p. 474.

eso es algo propio de la especie de los pájaros: ¡y, en verdad, enemigo mortal, archienemigo, protoenemigo!”¹²

Es otro el sentido que nos interesa y debe de distinguirse del anterior. El enemigo que se identifica con el amigo se encuentra a lo largo de toda su obra, pero conviene circunscribir el tema a su *Así habló Zaratustra* para desde ahí llamar a otros textos como apoyo. En este libro el vocablo “enemigo” hace su aparición en el párrafo “De la guerra y del pueblo guerrero”: “No queremos que con nosotros sean indulgentes nuestros mejores enemigos, ni tampoco aquellos a quienes amamos a fondo”.¹³

El enemigo es un hermano en la guerra, es un “igual”: alguien digno. No cualquiera es un enemigo, ni éste es un pesar. De hecho se debe buscar al enemigo y encontrarlo es un privilegio. Al enemigo no se le desprecia: se le puede odiar, pero si es despreciable, no tiene la altura para ser un enemigo: del enemigo debemos poder sentirnos orgullosos. ¿Qué clase de enemigo es éste? Es aquel que se encuentra en el amigo: “En nuestro amigo debemos tener nuestro mejor enemigo”.¹⁴ Este amigo/enemigo se opone a su contrincante en una guerra que no es a muerte, sino que se asemeja a una especie de deporte rudo, en el cual la dureza del oponente es un acicate para sacar fuerzas y lograr lo mejor de uno mismo: “Si tienes un amigo que sufre, sé para su sufrimiento un lugar de descanso, más, por así decirlo, un lecho duro, un lecho de campaña: así es como más útil le serás”.¹⁵ Y no se trata de una relación utilitarista, como a ratos lo cree Tongeren, sino de una relación de amor: el “así es como más útil le serás” significa realmente “así es como mejor le ayudarás a recuperarse”. Pero las reflexiones sobre este amigo/enemigo se refieren al hombre del conocimiento, esto es, al filósofo, para quien el enemigo es un bien necesario y por lo mismo, un amigo. Porque el pensador es una especie de eremita que requiere de la soledad para poder pensar. Pero el diálogo interior se torna peligroso, pues es de tal vehemencia que corre el riesgo de ahogarse de manera estéril en su propio pensamiento. El amigo, lo evita:

Yo y mí están siempre dialogando con demasiada vehemencia: ¿cómo soportarlo si no hubiese un amigo?

Para el eremita el amigo es siempre el tercero: el tercero es el corcho que impide que el diálogo de los dos se hunda en la profundidad.

¹² Friedrich Nietzsche, “Del espíritu de la pesadez”, en *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1998, p. 298.

¹³ F. Nietzsche, “De la guerra y el pueblo guerrero”, en *op. cit.*, p. 82.

¹⁴ *Ibid.*, “Del amigo”, p. 96.

¹⁵ *Ibid.*, “De los compasivos”, p. 148.

¡Ay, existen demasiadas profundidades para todos los eremitas! Por ello desean ardientemente un amigo y su altura.¹⁶

El peligro del diálogo interior es hundirse en la profundidad en la que el pensador pierda sus pensamientos. "Yo conozco demasiados pensamientos que se han perdido en sus profundidades",¹⁷ dice Nietzsche, y de ahí la necesidad del amigo que conduce a la superficie, como un corcho que flota. Lo anterior condujo a Tongeren a concluir que la única forma en que el amigo salva, es por medio de la superficialidad que aleja al filósofo del diálogo interior, y por ello el amigo es un peligro y un enemigo del pensador: el amigo, así entendido, aparece para el pensador como un enemigo que se debe evitar. Esa interpretación me parece errónea: Nietzsche no considera que el amigo sea un enemigo que se deba evitar, sino un enemigo que se debe buscar. Analizaremos brevemente los tres errores que confunden la argumentación de Tongeren.

Primeramente, Tongeren considera que el amigo nunca puede ser un tercero, como lo pretende Nietzsche, sino que pasa a ocupar el lugar de "mi": es un segundo. Tongeren no ve que el amigo nunca puede ocupar ese lugar, pues tiene otra perspectiva de las cosas: es precisamente esa perspectiva nueva lo que el amigo aporta a la amistad, y lo que le permite vislumbrar al otro una perspectiva diferente, salvando al individuo de ahogarse en su profundidad de manera infructífera.

En segundo lugar, Tongeren considera que un amigo/enemigo no puede salvar al otro del dolor. Pero el amigo que Nietzsche propone nunca salva al otro del dolor, sino de ahogarse en sí mismo y dejar de crecer. El dolor es una parte irrenunciable de la vida: nadie salva a nadie del dolor. El amigo no trae consuelo, sino guerra: está más cercano, dice Nietzsche, cuando opone resistencia, no cuando da consuelo.

En tercer lugar, el amigo en efecto conduce a la superficie, pero esto no es negativo, como parece asumirlo Tongeren. La superficie es la ligereza que logra sobrevolar el abismo: es el abismo lo que llama a la superficie. Desde su primer libro, Nietzsche insiste en que cierta jovialidad y alegría —como es el caso de la jovialidad griega— se explican a través de la oscuridad y el dolor. La superficialidad a la que conduce el amigo no es mera trivialidad: es danza, risa y juego que redimen. En *Arte y poder*, Luis Enrique de Santiago ha insistido en la imposibilidad de comprender el pensamiento de Nietzsche sin una justa valoración del papel de la ligereza: ésta no significa frivolidad sino *gracia*. Y, en efecto, no todo lo profundo es noble, sano o sagrado: hay mucha enfermedad en la profundidad de los infiernos del alma humana, como lo muestra

¹⁶ *Ibid.*, "Del amigo", p. 96.

¹⁷ *Idem.*

Nietzsche particularmente en *La genealogía de la moral*. De la misma manera, tampoco todo lo ligero es mera superficie o frivolidad: existe una ligereza que es una bendición, hay una cierta “gracia sagrada”, valga la redundancia, en la risa y la alegría. Ser ligero implica también ser flexible en vez de ser rígido, y no en vano la flexibilidad es una de las cualidades más valoradas por filosofías orientales como la de Lao Tsé. Y si de ligereza se trata, “Nadie es más ligero que Mozart” dice Luis Enrique y continúa: “nadie que escuche Don Giovanni o las Bodas de Fígaro puede eludir la profundidad de esa ligereza”.¹⁸ Esa ligereza se refleja en un poema del mismo Nietzsche titulado precisamente “Entre amigos”, que dice así:

Hermoso es callar juntos,
 más hermoso reír juntos;
 bajo el baldaquín celeste,
 tumbados en la hierba o apoyados en el haya,
 reír en alto con amigos y de buena gana
 y mostrarse blancos dientes.

Si lo hice bien, callemos;
 si lo hice mal, riamos
 y hagámoslo cada vez peor,
 hagámoslo peor, riamos peor,
 hasta que a la fosa descendamos.¹⁹

Por contraste, el amigo/camarada es casi lo contrario de este amigo/enemigo. El camarada es indulgente, comprensivo, devoto, apegado y leal. Es una compañía con la que se puede contar. Pero ésas son en gran medida las cualidades de la amistad clásica: la lealtad, la compasión, la devoción, la indulgencia. Lo que Nietzsche hace es invertir, transvalorar la manera en que ha sido vista la amistad. Porque lo que la tradición ha considerado que es el amigo ideal, no existe: ¿quién puede llevar sobre los hombros el peso de tal demanda? Nietzsche busca un amigo humano, una ética humana, un amigo de este mundo. Pero ese amigo ideal, devoto, leal e impecable, no sólo no existe, sino que ni siquiera resulta conveniente que exista, porque ese tipo de “amigo”, que Nietzsche llama “camarada”, es una constante amenaza para la libertad y la independencia del individuo. Porque ese supuesto amigo ideal se torna dependiente y hace al otro dependiente de él, lo cual conduce a lo

¹⁸ Luis Enrique de Santiago Guervós, *Arte y poder*. Madrid, Trotta, 2004, p. 156.

¹⁹ F. Nietzsche, “Entre amigos”, en *Humano, demasiado humano*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 1996, p. 268.

que los angloparlantes llaman "*too much togetherness*", que no es otra cosa que el inevitable desgaste que conlleva la cotidianidad cuando no se saben guardar las distancias. Dice Nietzsche:

Si vivimos demasiado cerca de una persona, nos ocurre lo mismo que si tocamos una y otra vez un buen grabado con los dedos desnudos: un buen día ya no tenemos en las manos más que un papel malo y sucio, y nada más. También el alma del hombre acaba por desgastarse debido a un contacto continuo, al menos así termina por *aparecérsenos*: nunca volvemos a ver su dibujo y belleza originales. Se pierde siempre en el trato demasiado íntimo con mujeres y amigos; y a veces pierde uno con ello la perla de su vida.²⁰

La perla de una vida, esto es, lo más valioso de ella, puede echarse por tierra al no saber conservar la prudente distancia. Y ése es el peligro de la amistad tradicional: que al perder la libertad y la independencia, se pierda la misma amistad. Ese peligro se conjura si en lugar de pretender lograr una amistad ideal, se cultiva un amigo/enemigo que sepa guardar distancias. Ésa es la manera en que el amigo/enemigo ayuda a madurar al otro. Quien da desde la distancia, es así el más generoso de los amigos. La metáfora para este modo de amistad es el Sol, que hace madurar los frutos conservando su distancia: "La soledad no vegeta, madura... y para ello necesitarás al sol de amigo".²¹ Por eso vivir en soledad no implica vegetar, sino madurar con un sol que acompaña y beneficia a lo lejos: el buen amigo sabe cuándo y que tanto acercarse, pero sobre todo, cuándo y qué tanto retirarse: "No es la manera en que un alma se aproxima a otra, sino en la manera como se separa, en lo que yo reconozco el parentesco y la homogeneidad que tengo con ella".²²

Es necesario, pues, un toque de intimidad que "guarde prudentemente" la distancia, para evitar la confusión entre el yo y el tú.²³ Las diferencias y el respeto a la distancia resultan aquí fundamentales. Maurice Blanchot lo expresa bellamente en su escrito sobre la amistad:

Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une [...] debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad,

²⁰ *Ibid.*, vol. I, 428, p. 211.

²¹ F. Nietzsche, "Sentencias en verso y apuntes poéticos", en *Poesía completa*. Ed. y trad. de Laureano Pérez Latorre. Madrid, Trotta, 1998.

²² F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, p. 161.

²³ *Ibid.*, t. II, p. 241.

esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles [...] ²⁴

La amistad se da así entre iguales, pero iguales que saben conservar sus distancias y sus diferencias. O si se quiere, lo único que iguala a quienes cultivan este tipo de amistad, es su capacidad para la soledad. Que la amistad se da entre iguales quiere decir que se da entre almas afines, y esa afinidad se debe a las experiencias vividas: los amigos se entienden unos a otros no por emplear los mismos conceptos, sino por haber vivido experiencias similares:

Para entenderse unos a otros no basta con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener una experiencia común con el otro. [...] en toda amistad se hace esa misma prueba: nada de ello tiene duración desde el momento en que se averigua que uno de los dos, usando las mismas palabras, siente, piensa, barrunta, desea, teme de modo distinto que el otro. ²⁵

El acento no está colocado en el conocimiento racional del amigo, sino en la afinidad con él. Nietzsche hubiera hecho suyas las palabras de Maurice Blanchot: debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une. Aquí existe una renuncia a ese conocimiento y lo que se valora es la afinidad, ese algo esencial que nos une sin necesidad de explicaciones. Lo anterior tiene relación con otro aspecto del amigo/enemigo nietzscheano: ante él hay que saber guardar secretos. Es preciso no aparecer desnudo ante el amigo, pues el que no se recata provoca indignación. Sólo a los dioses les es lícita la desnudez: ²⁶ el acento está en la distancia, el respeto, el guardar secretos ante el amigo e invadir su intimidad.

¿Qué clase de amigo es este cuyas cualidades son la dureza, la prudencia, la lejanía, el guardar secretos? Éstas son las cualidades que Nietzsche refiere al amigo del pensador, que es un eremita: es el tipo de amistad que es benéfica para un filósofo. Este concepto de amistad no puede ampliarse al resto de los seres humanos. Cuando Nietzsche piensa y escribe sobre el amigo, lo hace

²⁴ Maurice Blanchot, *La amistad*. Trad. de J. A. Doval Liz. Madrid, Trotta, 2007. [*L'amitié*, Éditions Gallimard, 1971]

²⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1982, p. 235.

²⁶ F. Nietzsche, "Del amigo", en *Así habló Zaratustra*, p. 97.

como pensador. Y todo pensador requiere de la soledad: el amigo es necesario para que el pensador no se ahogue en sí mismo, pero a la vez la distancia le mantiene vivo. Como lo deja ver Mónica Cragolini en su escrito “Nietzsche: la imposible amistad”,²⁷ las aves solitarias, sólo en ocasiones vuelan en bandadas, para retornar siempre a su soledad. El arte de saber mantener la distancia es un requisito indispensable del amor y es la expresión del más radical respeto por el otro. Tanto para el eremita —el *Einsiedler*— como para la pareja —los *Zweisiedler*—²⁸ el respeto por la propia soledad es el respeto por lo más esencial de la persona, y es la base más radical de una relación.

Reflexión final en torno a la compasión

Al escribir sobre relaciones que se caracterizan por su dureza, inflexibilidad y lejanía, y por su ausencia de compasión, me ha resultado difícil evitar el fantasma del Iván Ilich de Tolstói.²⁹ Nietzsche tiene razón en muchos sentidos: un amigo/enemigo puede en verdad ser una flecha hacia el propio crecimiento. Por otro lado, el tema de la compasión, o más bien de la no-compasión, medular en la filosofía de Nietzsche, reclama tomar distancia.

Todos, pensadores o no, somos seres humanos que enfermamos, sufrimos, sanamos, para volver a enfermar, sufrir y sanar hasta el día en que no sanamos más. La sabiduría de Sileno es real: somos una estirpe miserable de un día, hijos del azar, la fatiga, la enfermedad y la muerte, y el sufrimiento debe en efecto aceptarse, como lo quiere Nietzsche, como una parte inherente e inevitable de la vida.

Pero esa aceptación del sufrimiento, no quita el hecho de que haya momentos de la vida, como los que Iván Ilich vivió en su agonía, en los que lo que se requiere es algo muy sencillo: un consuelo, un poco de cálida compañía, de cercanía, sí, digámoslo: de compasión. Por eso la agonía de Iván Ilich halló consuelo con la presencia de Gerasim, el mayordomo que comenzó a encargarse cada vez más de él, hasta que a Iván le parecía que para no sentir dolor tan sólo era necesario que Gerasim estuviera ahí, sosteniéndole las piernas. Cuenta Tolstói que Iván, “Veía que nadie se compadecía de él, porque nadie quería

²⁷ Mónica Cragolini, artículo presentado en el Coloquio Nietzsche, realizado en Lima, Perú, del 25 al 27 de septiembre de 2000.

²⁸ Este concepto lo forma Nietzsche al cambiar el “*ein*” (uno) del *Einsiedler* por un “*zwei*” (dos): lo mejor de la soledad del ermitaño puede conservarse en pareja cuando ésta también es. Como diría Nietzsche, “un hombre de conocimiento”... podríamos decir, una persona que se dedica al conocimiento.

²⁹ Lev Tolstói, *La muerte de Iván Ilich*. Trad. de Morillas y Millán. Madrid, Siruela, 2003.

siquiera hacerse cargo de su situación. Únicamente Gerasim se hacía cargo de ella y le tenía lástima; y por eso Iván Ilich se sentía a gusto sólo con él”.³⁰

En las relaciones con Gerasim, había algo que le curaba de su peor tormento, el cual no era físico. A pesar de los terribles dolores físicos de su agonía, el verdadero tormento de Iván Ilich era de otro tipo, y hubiera sido el más sencillo de sanar:

[...] lo que más torturaba a Iván Ilich era que nadie se compadeciese de él como él quería. En algunos instantes, después de prolongados sufrimientos, lo que más anhelaba —aunque le habría dado vergüenza confesarlo— era que alguien le hubiese tenido lástima como se le tiene lástima a un niño enfermo. Quería que le acariciaran, que le besaran, que lloraran por él, como se acaricia y se consuela a los niños [...]³¹

El consuelo no puede brindarse a través de la dureza, se manifiesta sólo a través de la compasión. Dar consuelo implica ir un paso más allá de la compasión, pero sólo surge de ésta. Y el consuelo no es cualquier cosa: los médicos lo saben y por ello la incluyen como uno de sus principios fundamentales: cuando no queda nada por hacer, el médico humanista reconoce la importancia del consuelo a sus pacientes.

Sin embargo, la compasión es un estorbo para la amistad como la comprende Nietzsche, porque la compasión es el gran estorbo, el gran adversario de todo su pensamiento. Y éste es el punto final para mí con respecto a su filosofía: el tema de la compasión. Nietzsche no se sostiene y su argumentación es débil y carente. Refutar en esto a Nietzsche sería sano, equivaldría a ser un discípulo, pues él consideraba que las cualidades de un buen discípulo son similares a las del buen amigo, mientras que las del mal discípulo son similares a las del mero camarada: el discípulo debe saber también ser un buen enemigo. Me pregunto: ¿cómo Nietzsche pudo haber considerado la compasión como algo malo *per se*? ¿Es la compasión algo en sí?, ¿qué es en sí la compasión? Su método genealógico mostró precisamente que cualquier evento o fenómeno, es más, “...la historia entera de una ‘cosa’”, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual”.³²

³⁰ *Ibid.*, p. 85.

³¹ *Ibid.*, p. 86.

³² F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, p. 88.

En efecto, en su *Genealogía de la moral* Nietzsche muestra que es la voluntad de poder la que se despliega en todo acontecer, cambiando el sentido, la finalidad y la utilidad del uso, institución o culto religioso. Esta metódica histórica, como él la llama, muestra en ese texto que la pena y el castigo no son lo mismo, y que el procedimiento no fue inventado para la pena al igual que la mano no fue inventada para agarrar. Revela así que en todo fenómeno hay algo viejo y algo nuevo, hay algo duradero y algo fluido, el uso cambia, el procedimiento es viejo.

Si aplicamos esa misma metódica histórica a la compasión, resulta evidente que Nietzsche comete el error de tomar la parte por el todo. Hay algo en la compasión que es lo viejo, pero lo que ha cambiado a lo largo de la historia son los usos que se le han dado a la compasión. Nietzsche critica cierto uso de la compasión, pero extiende su crítica a toda compasión posible: no tuvo ojos para ver diferentes tipos de compasión, pues los hay. En esto fue poco nietzscheano, poco fiel a sí mismo, pues de haberlo sido debería de haber realizado una genealogía de la compasión, que develara que la compasión en sí misma no es nada, todo depende de la voluntad que se adueña de ella.

Nadie duda que exista una compasión que es mera huida de uno mismo, que oculta un deseo de entregarse a los otros para no saber nada de sí, o una compasión malsana, que humilla al otro y lo daña.³³ Pero también hay otro tipo muy diferente de compasión, que es la que anhelaba Iván Ilich en su lecho de muerte: aquella que com-parte la pasión del otro, en el sentido spinoziano de la palabra "pasión", que es su sentido original. La com-pasión radica en com-partir la pasión, es el com-*pathos* del otro y no es otra cosa que la misma solidaridad. Ésta consiste en hacer propia, por un momento, la pasión del otro, sea ésta su enfermedad o su dolor, y desde esa compenetración, ser capaz de consolarle. Este ámbito está vetado para el amigo/enemigo que Nietzsche propone, porque la compasión es el tendón de Aquiles de su filosofía.

Es por lo anterior que el buen amigo, como podría haberlo dicho Aristóteles, no debiera ser siempre el mismo para su amigo, ni de tener siempre la misma calificación de "enemigo", sino que debiera ser capaz de amoldarse a las diferentes circunstancias que le rodean. Lo inmediato deseable es tener un amigo/enemigo que sea un anhelo y una flecha para la propia superación. Pero hay momentos en que un amigo así no sirve de nada, esto es, no hace bien alguno. Son los momentos en que sólo la compañía de la compasión puede salvar al que se hunde en su desesperanza. Nietzsche mismo necesitó esa mano compasiva meses antes de su colapso mental definitivo. Al borde ya

³³ Stephan Zweig, que conocía bien la obra de Nietzsche, ejemplifica este tipo de compasión en *Impaciencia del corazón*, obra también traducida por Carlos Fortea como *La piedad peligrosa*. Barcelona, Debate, 1999.

de la locura, la macabra súplica que dejó escrita en *Aurora*, se vio atendida. Ahí, asociando la locura a la genialidad, había pedido:

Concededme, poderes divinos, la demencia, para que llegue a creer en mí! ¡Mandadme delirios y convulsiones, momentos de lucidez y de oscuridad repentinas! Asustadme con escalofríos y ardores tales que ningún mortal los haya sentido jamás! ¡Rodeadme de estrépitos y fantasmas! ¡Dejadme aullar, gemir y arrastrarme como un animal, si de ese modo puedo llegar a tener fe en mí mismo! [...] ¡Demostradme que os pertenezco, poderes divinos! ¡Sólo la demencia puede demostrármelo!”³⁴

Y así fue; terror, aullidos, gritos, lágrimas, todo acompañado de un dolor inexpresable. La locura de Nietzsche no fue un remanso de paz en la inconsciencia: fue dolorosa y violenta. Desde un año antes, tanto Rohde como Deussen encontraban algo anormal y extraño en el comportamiento y en la vida de su amigo, y hacia octubre de 1888, a Overbeck comenzó a preocuparle el exaltado tono de las cartas que recibía de su amigo en Turín. En diciembre de 1888, en un concierto musical cayó en un acceso incontrolable de muecas y llanto, e inmediatamente escribió a Köselitz: “Por favor, venga...”³⁵

Al presentir el final, Nietzsche requería un amigo cercano, no un amigo lejano: Köselitz –Peter Gast– nunca acudió. El 3 de enero de 1889, el filósofo de la no-compasión culminó su camino a la locura ante el maltrato de un animal indefenso: sintió una compasión enloquecida ante el dolor de un ser vivo.³⁶ Franz Overbeck, contó luego a Köselitz que después de momentos de exaltación, de fuertes cánticos y frenesíes al piano, “[...] en frases cortas, pronunciadas con un tono indescriptiblemente apagado, dejaba escuchar cosas sublimes, maravillosamente visionarias e indeciblemente terribles sobre sí mismo como sucesor del Dios muerto [...] después volvían a seguir convulsiones y arrebatos de un sufrimiento indescriptible”.³⁷

Menciono todas estas experiencias de la locura, de sus horas de lucidez y de oscuridad repentinas, porque me pregunto si después de ellas Nietzsche diría algo más sobre la compasión. Todos requerimos de un amigo distante, que enfrente nuestra perspectiva con la que le es propia, que sea enemigo abierto, un lecho duro, un lecho de campaña. Pero también todos requerimos en ciertos

³⁴ F. Nietzsche, *Aurora*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, aforismo núm. 14.

³⁵ Véase las cartas del 25 de noviembre de 1888 y del 2 de diciembre del mismo año.

³⁶ Respecto al trato y cercanía de Nietzsche con los animales véase Chamberlain, *Nietzsche en Turín*, cap. 11.

³⁷ Cf. Curt Paul Janz, *Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1988, vol. IV, p. 33.

momentos de un amigo compasivo, y si vamos a extender este concepto a una política de la amistad, el mundo entero requiere hoy en día de una compasión bien entendida, esto es, de la solidaridad: necesitamos una ética y una política donde haya un lugar para la compasión en el mejor de sus sentidos.

Nietzsche, al igual que el judío rebelde, murió demasiado pronto. Si hubiera tenido tiempo, si hubiera tenido una segunda oportunidad después de la locura, quizá se hubiera retractado respecto al rechazo generalizado de su pensamiento hacia todo tipo de compasión: él también era lo suficientemente noble para ello.³⁸ La filosofía de Nietzsche clama por una segunda reflexión en torno al problema de la compasión: clama por una genealogía de la compasión cuyos móviles aquí hemos apenas esbozado.

³⁸ Cf. F. Nietzsche, "De la muerte libre", en *Así habló Zaratustra*.

Filosofía y literatura

La conciencia de la nihilidad en la poesía de Contemporáneos. Para una hermenéutica de la muerte en la poesía mexicana¹

Rebeca Maldonado

*...la esencia de la poesía descansa en el pensar
...porque, por su esencia, es, desde siempre y para
siempre, lo más digno de ser pensado...*

Martin Heidegger

*...la poesía, para mí, es una investigación de ciertas
esencias —el amor, la vida, la muerte, Dios— que se
produce en un esfuerzo por quebrantar el lenguaje
de tal manera que, haciéndolo más transparente,
se pueda ver a través de él dentro de esas esencias.*

José Gorostiza

Filosofar desde la propia lengua

Cuando José Gorostiza escribe “el espíritu no nos pertenece ni nos pertenecerá mientras la forma no se anime con la poesía del suelo”,² dirige una crítica a la poesía que escrita en México y en español lo hace apropiándose de la cultura, de la lengua y la geografía de otras latitudes. Sin lugar a dudas, esta consideración abre posibilidades a la filosofía escrita en México y en español. Para Gorostiza la filosofía y la misma poesía han de sustentarse en la poesía del suelo y hacerse desde nuestro propio idioma. Tan importante es la lengua, que Octavio Paz lanza una propuesta hermenéutica fundamental: “una tradición poética no se define por el concepto político de nacionalidad sino por la lengua y por las relaciones que se tejen entre los estilos y los creadores”.³ Existe, así, una cierta *insustituibilidad* de la propia lengua y de

¹ Este trabajo se hizo con el apoyo de la beca posdoctoral otorgada por el PROFIP de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM, de marzo de 2007 a marzo de 2009.

² José Gorostiza, “Ramón López Velarde y su obra”, en *Poesía y prosa*. Ed. de Miguel Capistrán y Jaime Labastida. México, Siglo XXI, 2007, p. 248.

³ Octavio Paz, “‘Xavier’ se escribe con equis”, en *Generaciones y semblanzas*. México, FCE/Círculo de Lectores, 1994, p. 252.

sus producciones que afecta al pensamiento mismo.⁴ En este texto se trata de hacer filosofía desde la creación poética en la propia lengua. Pero ¿qué dicen nuestros poetas de la poesía? Octavio Paz en *¿Águila o sol?* piensa que la poesía realiza una necesaria labor destructora del lenguaje, y en esa tarea permite “ver el mundo de afuera”,⁵ pero mientras no sea así, “las palabras mueren de sed”.⁶ “Palabras, palabras de un cuarto de hora arrancado al árbol calcinado del lenguaje, entre los buenos días y las buenas noches, puertas de salida y de entrada de un corredor que va a ningunaparte a ningunlado”.⁷ Lo que la filosofía recoge, cuando se acerca a la poesía, es entonces un lenguaje decantado, un lenguaje transfigurado, un lenguaje que sólo renacido permite ver. José Gorostiza también pensará que el poeta quebranta el lenguaje, lo pulveriza, para hacer ver a través de él ciertas esencias, es decir, para hacer ver modos de ser.⁸ Por lo tanto, acercarse a la poesía desde la filosofía no puede hacerse a espaldas de la metafísica occidental y de las diferentes críticas a la metafísica, pues sólo en ellas coaguló la conciencia ontológica, al punto de considerar el problema del ser en el centro de la filosofía. Más aún, en este ensayo se propone un acercamiento a la poesía de la muerte en Gorostiza, Villaurrutia y Ortiz de Montellano, porque esta multiplicidad de voces unidas por amistad y vocación avistó además la finitud dentro de la amplia región del ser. Su poesía dedicada a la muerte abre al pensar porque al tiempo que marca en el lenguaje una coloratura, un tono, un estilo, una cadencia, abre ámbitos desacostumbrados de consideración de las cosas, las muestra ahora sí en su verdadero modo de ser.

Al pensar en cercanía con la poesía, acontece, ciertamente, “la instauración del ser con la palabra”, en el sentido de “fundamentación de la existencia humana en su razón de ser”,⁹ como pensó Heidegger, pero la radicalidad de

⁴ Gadamer comenta sobre la filosofía que emerge de las producciones de la propia lengua a propósito de Heidegger: porque el “pensar está aliado con la lengua realmente hablada. Ella nos ofrece nuestra experiencia del pensar y esto se aplica de hecho a todas las lenguas habladas [...] como lenguas habladas también han encontrado sus propias posibilidades de articulaciones conceptuales y también nos permiten entrever futuras experiencias del pensar” (Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002, p. 317). No hay que olvidar que este comentario es válido para Gadamer, quien hizo ensayos de este tipo a partir de textos de la poesía de Celan y Trakl.

⁵ O. Paz, “¿Águila o sol?”, en *Obra poética I*. México, FCE, 1997, p. 157.

⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁷ *Ibid.*, p. 152.

⁸ Tema del siguiente apartado.

⁹ M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*. México, FCE, 1992, p. 137. Más adelante encontramos: “Lo que dicen los poetas es instauración, no sólo en el sentido de donación libre, sino a la vez en sentido de firme fundamentación de la existencia humana en su razón de ser. [...] puesto que el ser y la esencia de las cosas

la fundamentación de la existencia humana en la poesía de la muerte es mayor, porque ella conducirá a las únicas condiciones verdaderas de existencia, conducirá a la existencia a su razón de ser: al vacío y la nada emergiendo en el seno mismo del ente, siendo ambos fuerza de aclaración del ser (nihilismo propio).¹⁰ Sólo la nada abre el camino, sólo ella enseña a echar a un lado esa continua interposición del ente. Entre nosotros está lo ente, puesto en medio, una y otra vez, como forma. Si se escuchara la poesía mexicana de la muerte, ya sin entes, no aparecerá sino una aclaradora nada. Durante el siglo XX artistas, pensadores y poetas, realizaron un descenso a la nada. Lo hicieron Lispector, Rothko, Cage, Heidegger, Nishida y Zambrano, entre otros. María Zambrano precisamente pensó que la nueva forma de lo sagrado era la nada. Declara María Zambrano en *El hombre y lo divino*: “El fondo sagrado reaparece ahora en la nada”.¹¹ Y ¿qué es lo sagrado? Lo sagrado en Zambrano es el principio de realidad anterior de la razón, lo sagrado hace que la realidad no sea “atributo ni cualidad [...]”: es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde en suma, a lo que hoy llamamos sagrado”.¹² La nada, al dejar a un lado toda resistencia, abre el camino a lo vivo esencial. Pero, mientras no es así, vivimos en una noche oscura y en esta cerrada noche (nihilismo impropio), perdidos en medio de lo ente, la poesía se yergue como un faro. En un poema mínimo, Gorostiza escribe “El faro/ rubio pastor de barcas pescadoras”.¹³ Debemos prestar atención a este faro pastor de barcas pescadoras que es el poeta, porque la poesía alumbrá las claves de nuestro destino y constituye una forma de realización de la conciencia histórica. Desde la oscuridad más extrema, es decir, desde la conciencia más extrema del nihilismo, en la poesía acontece un nuevo modo de darse del ser. La poesía de Gorostiza, Villaurrutia y Ortiz de Montellano interpela a la filosofía, porque en la medida que ilumina un modo

no pueden ser calculados ni derivados de lo existente, deben ser libremente creados, puestos y donados. Esta libre donación es instauración” (*ibid.*, p. 138).

¹⁰ Sobre la distinción nihilismo propio y nihilismo impropio de Heidegger, cf. M. Heidegger, “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, en *Nietzsche II*. Barcelona, Destino, 2000, cap VII, pp. 289-293. Luis Sáez Rueda dice al respecto: “distingue el filósofo entre el nihilismo en sentido impropio, que abandona el ser, negándolo como pura nada, y el nihilismo en sentido propio, que acoge y se tiene a la indisponibilidad del ser, salvaguardando el encubrimiento. Este último nihilismo expresa la experiencia más profunda de la verdad del ser: la nada de lo ente como plenitud del misterio que se reserva” (Luis Sáez Rueda, “La tarea del pensar en tiempos del nihilismo. Hermenéutica, diferencia y tragedia”, en Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, *Gadamer y las humanidades II*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 136).

¹¹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*. Madrid, Siruela, 1991, p. 170.

¹² *Ibid.*, p. 34.

¹³ J. Gorostiza, “Dibujos sobre un puerto”, en *Poesía y prosa*, p. 84.

de darse el ser, abre un lugar de pensamiento. Este trabajo se acerca a la poesía de Villaurrutia y Gorostiza, es decir, a *Nostalgia de la muerte* (1938) del primero y a *Muerte sin fin* (1939) del segundo, con el fin de elaborar una hermenéutica de la muerte que sirva de tránsito a una ontología de la muerte. Entendemos por hermenéutica de la muerte la dilucidación de un conjunto de textos que tienen como ámbito de su despliegue la muerte y el vacío. En la poesía de Gorostiza, Villaurrutia y Ortiz de Montellano acontece una confluencia entre filosofía y poesía, y, para quien aquí escribe, es en la poesía donde está nuestra acaecida conciencia filosófica, y, a decir de Pedro Cerezo, eso pasa en toda Iberoamérica, es decir, “la filosofía está enterrada en la poesía”.¹⁴ No es que en Iberoamérica no haya filosofía, nuestra poesía es el lugar donde el pensamiento pudo respirar, donde al fin el pensamiento encontró el ámbito de su crecimiento y despliegue, es decir, alas.¹⁵

Ahora ¿cómo la poesía mexicana de la muerte, tan arraigada inmemorialmente en nuestra conciencia, actualiza tan arriesgada tentativa? Ella toca el vértice de la vida, como piensa Paz, pero para luego sentir el jade que se rompe, el plumaje que se desgarran o cómo “las formas sangran” como sucede con Gorostiza.¹⁶ La poesía de la muerte mexicana se enfrenta a ese gran men-

¹⁴ En noviembre de 2008, al conversar con el filósofo español Pedro Cerezo en la Universidad de Granada sobre estos temas, mientras yo afirmaba que la conciencia filosófica de México estaba en la poesía, él hace mi afirmación aún más contundente: “eso pasa en todo Iberoamérica, la filosofía está enterrada en la poesía”. Ahondar en este hecho me parece una de las tareas importantes de la filosofía en Iberoamérica.

¹⁵ Para ser breve, *Contemporáneos* en un sentido es el nombre de la revista literaria fundada entre los años de 1928-1931, dirigida por Bernardo Ortiz de Montellano, y, en otro, es el grupo intelectual congregado en torno a dicha revista. Guillermo Sheridan distingue dos promociones en dicho grupo: la primera, nacida entre 1898 y 1901, comprendida por Bernardo Ortiz de Montellano, Enrique González Rojo, Jaime Torres Bodet y José Gorostiza y, la segunda, nacida entre 1901 y 1905, por Jorge Cuesta, Gilberto Owen, Xavier Villaurrutia y Salvador Novo. De ese grupo, además de los mencionados, formó parte también Carlos Pellicer. Este grupo buscaba rebasar el modernismo cargado de ornamentación según la sentencia de Enrique González Martínez: “tuércele el cuello al cisne de engañoso plumaje” y para ello, piensa Gorostiza, recurrieron al rigor de la disciplina y de la crítica. Como veremos al final del recorrido de este ensayo, en la poética de *Contemporáneos* el giro de la ornamentación y la retórica acontece por el silencio y el vacío desde donde se emite la voz poética (Guillermo Sheridan, “José Gorostiza entre los Contemporáneos”, en José Gorostiza, *Poesía y poética*. Ed. de Edelmira Ramírez. México, Conaculta, 1989, pp. 158-159).

¹⁶ El conocido poema de Nezhualcōyotl es: “Nos iremos, ay... ¡gozaos!/ Lo digo yo, Nezhualcōyotl./ Es que acaso se vive de verdad en la tierra?/ ¡No por siempre en la tierra,/ sólo brevemente aquí!/ Aunque sea jade: también se quiebra;/ aunque sea oro, también se hiende,/ y aun el plumaje de quetzal se desgarran:/ ¡No por siempre en la tierra:/ sólo breve tiempo aquí!” (Cf. José Luis Martínez, *Nezhualcōyotl, vida y obra*. México, FCE, 1972, p. 186).

tís que es la vida. Su obsesión es ese quiebre o vértice donde aparece la vida muriéndose, la muerte viva. En ella se abre una nueva comprensión, la muerte no es un más allá de la vida, ni un concepto abstracto, es vida muriéndose en las entrañas de todo, en el seno mismo de la inmanencia. En ella acontece, por tanto, el quiebre del ser; en ella, se deja estar obnubilado y cegado por el ser, porque en ella acontece una comprensión: la muerte misma, el vacío y la nada se muestran en contemporaneidad con el ser y, por lo mismo, no entiende el ente ahíto de ser, absuelto de la nada, sino la nada en mismidad con el ser. La vida para estos poetas es una *contradictio in terminis*: la vida es un oxímoron, un nacer-morir, muriéndose ser. Gorostiza lo dice en una entrevista: “*Muerte sin fin* me nació un día en que me sentí llamado en mi atención por el proceso de la vida y de la muerte, y advertí que todo lo que nosotros vemos está naciendo y muriendo al mismo tiempo”.¹⁷ Ortiz de Montellano nos dice en *Muerte de cielo azul*: “El cuerpo [...] sabe lo difícil que es separar la vida y la muerte, lo orgánico y lo inorgánico, lo que le pertenece y lo que es nada más su profunda oscuridad; límites que se mezclan, a menudo, para producir la riqueza de la vida, su aparente desorganización y la belleza”.¹⁸ Es más, la poesía es la única actividad que permite entender la vida sin separarla de la muerte, sin separar el ser de la nada, porque para la poesía, piensa Ortiz de Montellano, en la profunda oscuridad “están la vida y la muerte, el cuerpo y lo que no es el cuerpo inseparablemente juntos”.¹⁹ En Contemporáneos coaguló poéticamente la idea de que la vida se da en contemporaneidad con la muerte, el ser en contemporaneidad con la nada, y que el poeta es el llamado a hollar en esa interpenetración, mientras que el hombre ordinario en lugar de captar su interpenetración capta su oposición. En el último poema de *Muerte de cielo azul*, intitulado “A la alegría de la vida y de la muerte”, leemos:

Espíritu que nace de lo inerte
negación de placer, cuerpo dormido
indolente conciencia del sentido
que goza de la rosa de la muerte

¹⁷ Citado por Guillermo Sheridan, “José Gorostiza en sus cartas”, en José Gorostiza, *Epistolario (1918-1940)*. Ed. de Guillermo Sheridan, María Isabel Torre de Suárez y María Isabel González de la Fuente. México, Conaculta, 1995, p. 26. Quiero agregar una afirmación de Gorostiza que aparece en una carta dirigida a Francisco Orozco Muñoz y que éste reproduce en la contestación a Gorostiza: “Sí, está usted en lo cierto. ‘Saber que estamos muriendo a cada paso’ es lo que me ha hecho hacer versos” (J. Gorostiza, *Epistolario...*, p. 291).

¹⁸ Bernardo Ortiz de Montellano, *Obra poética*. México, UNAM, 2005, p. 215.

¹⁹ *Idem*.

Otro placer sin sombra ¿quién advierte?
 ¿quién muda de color, descolorido,
 sin sentir en la sangre que lo ha herido
 el paso sigiloso de la muerte?

Y si ese labio calla y otro miente
 Y es el cuerpo la letra y la medida
 Y el arte de morir es inconsciente

Color el agua sangre y no deserte
 Que al fuego de la sombra de la vida
 No se escape mi sombra de la muerte.

La matriz única de la vida-muerte constituye esencia última, y entiendo por esencia el sentido de Gorostiza, es decir, algo mil veces decantado por el silencio.²⁰ Así como Ortiz de Montellano piensa al soneto como “la forma lírica de la definición”,²¹ nosotros podemos decir, el poema, ya sea por la vía del soneto en Ortiz de Montellano o del nocturno en Villaurrutia, es la vía para captar aquella esencia última: la vida muriéndose.²²

Villaurrutia: la muerte es todo esto y más que nos circunda

Hemos empleado la palabra “ente” y hemos tratado de esbozar con ello un modo de ser determinante de Occidente, que si ha llegado a ser destinal es porque desde los griegos imperó el horizonte del desocultamiento, porque ente desde Grecia, según Heidegger, fue lo desocultado mismo: lo desoculto. En *Las preguntas fundamentales de la filosofía* nos dice Heidegger: “Los griegos preguntan por el ente, qué sea éste como tal, y responden: estar desocultado”.

Los griegos experimentaron y pensaron el ente en cuanto tal como lo estable tanto en el sentido de lo que está en sí, como también en

²⁰ Sobre este tema volveremos al final.

²¹ B. Ortiz de Montellano, *op. cit.*, p. 215.

²² Según Ramón Xirau, “el concepto español de la muerte es finalista y no inmanente como el mexicano. De las danzas de la muerte, de las *Coplas* de Jorge Manrique hasta Unamuno, García Lorca o Miguel Hernández el sentimiento español de la muerte da presencia a la vida y se proyecta hacia un más allá futuro sin olvidarse del mundo que le rodea” (Ramón Xirau, *Tres poetas de la soledad*. México, Antigua Librería Roberdo, 1955, p. 32).

el significado de lo que dura. El ente es para los griegos lo presente, *παρεόν*, contrapuesto a lo ausente, *ἀπεόν*. Ellos nombraron el ente a la forma, en contraposición a la deformación. Para ellos ente es lo que limita en contraposición a lo ilimitado y lo que transcurre. [...] El carácter fundamental del ente como tal es esto que brota, se despliega, se impone: lo desocultado.²³

Un azaroso destino hizo que esta oscilante diferencia entre lo oculto y lo desoculto (inicio del pensamiento occidental) se desdibujara, porque aunque ahí, en ese comienzo griego, también se oculta otra posibilidad, la cual dejamos en suspenso un momento, a partir de este reconocimiento del ente como lo desoculto, el pensamiento tomó un camino inverso al desocultamiento; al preguntarse por la unidad de la totalidad del ente, el ente se pensó como “naturaleza”, algo determinable por la razón a manera del cálculo y del dominio. Sin embargo, ¿por qué la poesía puede ubicarse en un preguntar más inicial? Y ¿por qué en la poesía la pregunta por el ente puede resonar de otra manera? Porque la poesía apunta a lo otro del ente, porque la poesía nombra la ausencia, porque la pregunta nombra la esencia de lo desocultado y sabe que el ente nunca es un ente y, en este sentido, apunta a la esencia de la verdad (es decir, a la esencia de la *alétheia*). Si para Heidegger, en la historia de Occidente, el ser se confundió con el ente y se caracterizó por un ir en pos del ente, en un contramovimiento; Villaurrutia, Gorostiza y Ortiz de Montellano, cada uno a su manera, trazan un itinerario de disolución del ente, entendido como lo que permanece y perdura, hasta concluir en el silencio, hasta volver con la palabra imposible la palabra. Ellos dejarán en claro que por intercesión de la nada el ser nunca es un ente y que el ente se muestra en su verdadero modo de ser al ponerse en relación con la nada; sólo entonces puede “acaecer-algo que nunca ha acaecido”.²⁴ Precisamente, en *Preguntas fundamentales de la filosofía* Heidegger dirá que la necesidad del no, la necesidad del “rehusamiento, aplazamiento y negación” se mostrará más esencialmente en ese ámbito o espacio donde acontece “no-saber-salir-ni-entrar”

[...] este “espacio” no transitado y no fundado. Este “espacio” [...] es aquel “entre” en el cual no está determinado lo que es y lo que no es, y en donde sin embargo la completa confusión de la no diferenciación del ente y el no-ente ya no arrebató todo y lo trae de aquí para allá. Esta necesidad, como tal el no-saber-salir-ni-entrar en este “entre” que se

²³ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Granada, Comares, 2008, p. 128.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 133.

inaugura a sí mismo, es una forma del “ser”, en la que el ser humano alcanza o quizás es arrojado y por primera vez experimenta [...] lo que llamamos [estar] en medio del ente.²⁵

Pero este estar en medio del ente, en medio de la no determinación entre el es y el no es “es más difícil de soportar que cualquier pérdida”.²⁶ Por eso también podemos decir, no fuera del ente, sino en el ente mismo, que el ser humano entra al espacio no decidido entre lo que es y no es: “el ser humano al crear se sobrepasa y retorna mediante el ente a la verdad del ser”.²⁷ La poesía es ingreso radical a ese espacio entre el ente y el no ente y, en consecuencia, al ‘entre’ como lugar del asombro.

Con *Nostalgia de la muerte*, Xavier Villaurrutia será el poeta que nos hará ver que el ente nunca es un ente, que tras él está lo oscuro, la sombra, el silencio, la muerte. A esta experiencia de pérdida de contornos y de no existir nada definido, Villaurrutia le nombra “naufragio invisible” en el poema *Nocturno solo*.

Soledad, aburrimiento,
vano silencio profundo,
líquida sombra en que me hundo,
vacío del pensamiento.
Y ni siquiera el acento
de una voz indefinible
que llegue hasta el imposible
rincón de un mar infinito
a iluminar con su grito
este naufragio invisible.²⁸

En este espacio entre el ser y el no ser todo lo ordinario pierde contundencia, se convertirá en sombra. “La muerte es todo esto y más que nos circunda”, dice el poeta en *Nocturno de la alcoba*. Es decir, la muerte es lo que rodea a todas las cosas, su verdadera realidad; las cosas no están sustentadas en ellas mismas sino en algo que las trasciende, las rompe y las diluye; de esta manera acontece el movimiento poético de ir más allá de lo ente. La muerte, nos anuncia el poeta, “es cóncava y oscura y tibia y silenciosa, / se pliega en las

²⁵ *Ibid.*, p. 142.

²⁶ *Ibid.*, p. 143.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Xavier Villaurrutia, “Nostalgia de la muerte”, en *Obras, poesía, teatro, prosas varias, crítica*. México, FCE, 2006, pp. 50-51.

cortinas en que anida la sombra". La muerte en Villaurrutia no es una muerte vegetal, corporal, animal que recorre lo vivo y lo aniquila rítmicamente sin distinguos, como en Gorostiza; no, la muerte en Villaurrutia acontece ya en la intimidad con las cosas y con el otro, convierte a la intimidad en experiencia misma de la disolución. *Nocturno* es la experiencia poética de este no estar en casa, no estar al fin bajo sábanas y en descanso, no. Pues incluso, ya ahí, bajo las sábanas se sabe que el yo nunca es el yo, de la misma manera en que sabe que el ente nunca es un ente.

Al fin llegó la noche con sus largos silencios,
con las húmedas sombras que todo amortiguan.
El más ligero ruido crece de pronto y, luego,
muere sin agonía.

El oído se aguza para ensartar un eco
lejano, o el rumor de unas voces que dejan,
al pasar, una huella de vocales perdidas.

¡Al fin llegó la noche tendiendo cenicientas
alfombras, apagando luces, ventanas últimas!

Porque el silencio alarga lentas manos de sombra.
La sombra es silenciosa, tanto que no sabemos
dónde empieza o acaba, ni si empieza o acaba.

Y es inútil que encienda a mi lado una lámpara:
la luz hace más honda la mina del silencio
y por ella descendiendo, inmóvil, de mí mismo.²⁹

No hay duda implacable sobre las cosas que no se convierta a su vez en una duda profunda sobre el yo, pues, aunque si bien, sombra, noche, sueño, todos nombres de la oscuridad, son transiciones a la nada, pasos indispensables para la pérdida del poder terrestre, la nihilidad, como potencia, no descansa sino hasta abarcar al sujeto interrogante. La verdadera potencia no es la del cálculo, a la cual el sujeto del racionalismo pronto se allega, volviéndolo a él mismo más seguro y estable, sino la potencia de la nihilidad que tras la pérdida de consistencia de lo que aparentemente era consistente vuelve incluso al yo imposible. El verdadero y único personaje poético es la nada y el vacío,

²⁹ *Ibid.*, p. 53.

la nada ha tomado el lugar de un yo presunto. Ramón Xirau en *Tres poetas de la soledad* advierte este proceso de desrealización radical en Villaurrutia a través de la cual el poeta “se ausenta de las cosas al huir la conciencia de la sustancia que le es propia”.³⁰ Al desarraigo de este mundo en virtud del proceso de desrealización le sigue “una soledad extremosa, la experiencia de un total desarraigo de la conciencia misma, de una despersonalización radical”.³¹ El paisaje de Villaurrutia está arrasado por la muerte y por la nada, se comprende porque para el mismo Gorostiza la poesía de Villaurrutia deja “ese extraño sabor a ‘naturaleza muerta’”.³²

Villaurrutia fue totalmente seducido por la nada, fue literalmente tomado por ella y, como en Juan de la Cruz, es el lenguaje del deseo lo que lo hace entrar en la zona de la disolución, aunque para él todo lo vital esencial —la sangre, el deseo, la saliva— emana, nace y emerge desde el fondo oscuro: *vive con mis ojos muertos / muere en mis labios duros*. Todo ello es junto con la muerte y emana de lo que no tiene sustancia: la sombra y el sueño. Leemos en “Nocturno”, poema que abre *Nostalgia de la muerte*:

Todo lo que la noche
dibuja con su mano
de sombra:
el placer que revela,
el vicio que desnuda.

Todo lo que la sombra
hace oír con el duro
golpe de su silencio:
las voces imprevistas
que a intervalos enciende,
el grito de la sangre,
el rumor de unos pasos
perdidos.

Todo lo que el silencio
hace huir de las cosas:
el vaho del deseo,
el sudor de la tierra,

³⁰ R. Xirau, *op. cit.*, p. 25.

³¹ *Ibid.*, p. 29.

³² J. Gorostiza, “La poesía actual de México. Torres Bodet: *Cripta*”, en *Poesía y prosa*, p. 303.

la fragancia sin nombre
de la piel.

Todo lo que el deseo
unta en mis labios:
la dulzura soñada
de un contacto,
el sabido sabor
de la saliva.

Y todo lo que el sueño
hace palpable:
la boca de una herida,
la forma de una entraña,
la fiebre de una mano
que se atreve.

¡Todo!
circula en cada rama
del árbol de mis venas,
acaricia mis muslos,
inunda mis oídos,
vive en mis ojos muertos,
muere en mis labios duros.³³

Villaurrutia descubrió otra vida tras del sueño de la forma, descubrió la vida de la muerte, tras ese despeñadero en la nada de la poesía; tras ese descenso continuo e imparable del yo, en que las cosas pierden su certeza, se cumple esa exigencia de vivir todo desde esta muerte viva: muerte viva de la forma, muerte viva de la sustancialidad, muerte viva de lo definido, donde todo lo vivo cuando está vivo es signo de la muerte y del no ser, verdadera y vital razón de ser. La poesía de Villaurrutia logra una inversión difícil de aceptar y de consentir: pasar de vivir de acuerdo con la vida de horarios, deberes, ordenaciones, a otro modo de ser en el mundo donde el verdadero modo de ser no es la vida diurna, sino ese ámbito como el de la noche donde a través de nocturnos se nos hace entrar en otra legalidad, en la cual, cuanto más vivo, más oscilante, indefinido y equívoco es. La poesía mexicana alcanza una zona donde el ser ya no puede ser reducido a lo ente, una zona de oscilación donde todo adquiere

³³ X. Villaurrutia, *op. cit.*, pp. 44-45.

una existencia contradictoria. Tal es el ámbito de la diferencia ontológica donde el ser nunca es un ente. Leemos en “North Carolina blues”:

Confundidos
cuerpos y labios,
yo no me atrevería
a decir en la sombra:
Esta boca es la mía.³⁴

Por eso, algo, si vive, “vive con mis ojos muertos”; ojos muertos, porque en ellos, ya no hay forma; algo vive, se agita y deviene, cuando abandonamos el sueño de la forma, cuando acontece el desdibujamiento del ente, cuando nos arrancamos de las cuencas los ojos. La muerte vive sólo con ojos muertos. Gorostiza cae en mientes de este hecho:

ay, ciegos de su lustre,
ay, ciegos de su ojo,
que el ojo mismo,
como un siniestro pájaro de humo,
en su aterida combustión se arranca.³⁵

La forma, el engaño mayor, proviene de la luz, del día, del apego al ente, mientras que el sueño, la noche, en el contexto de Villaurrutia, es el momento en que ha desaparecido todo dominio sobre el ente y, por lo tanto, en la noche, la oscuridad es luz y, sueño, despertar: porque aquí no hay ni yo, ni mío, sólo ahí hay un dormido despierto. En “Nocturno miedo” muestra precisamente la experiencia de oscilación entre ser y no ser propia del dormido despierto:

Entonces, con el paso de un dormido despierto,
sin rumbo y sin objeto nos echamos a andar.
La noche vierte sobre nosotros su misterio,
y algo nos dice que morir es despertar.

¿Y quién entre las sombras de una calle desierta,
en el muro, lívido espejo de soledad,
no se ha visto pasar o venir a su encuentro
y no ha sentido miedo, angustia, duda mortal?

³⁴ *Ibid.*, p. 66.

³⁵ Arturo Cantú, *En la red de cristal. Edición y estudio de “Muerte sin fin” de José Gorostiza*. México, Casa Juan Pablos/UAM, 2005, p. 50.

El miedo de no ser sino un cuerpo vacío
que alguien, yo mismo o cualquier otro, puede ocupar,
y la angustia de verse fuera de sí, viviendo,
y la duda de ser o no ser realidad.³⁶

En “Nocturno en que habla la muerte” es la muerte quien toma la palabra, quien piensa y nos posee. Nada es sin la muerte, ni la tierra ni el sueño, pues dice la muerte “yo misma lo dibujo y lo borro”. La muerte es el fundamento y lo que en realidad vivimos es un olvido de la muerte. Y abrir los ojos es justamente tener nada ante los ojos, la muerte es, como en “Nocturno miedo”, abrir los ojos, despertar, por lo cual afirma Villaurrutia en voz de la muerte:

[...] “Aquí estoy.
Te he seguido como la sombra
que no es posible dejar así nomás en casa;
como un poco de aire cálido e invisible
mezclado al aire duro y frío que respiras;
como el recuerdo de lo que más quieres;
como el olvido, sí, como el olvido
que has dejado caer sobre las cosas
que no quisieras recordar ahora.
Y es inútil que vuelvas la cabeza en mi busca:
estoy tan cerca que no puedes verme,
estoy fuera de ti y a un tiempo dentro.
Nada es el mar que como un dios quisiste
poner entre los dos;
nada es la tierra que los hombres miden
y por la que matan y mueren;
ni el sueño en que quisieras creer que vives
sin mí, cuando yo misma lo dibujo y lo borro;
ni los días que cuentas
una vez y otra vez a todas horas,
ni las horas que matas con orgullo
sin pensar que renacen fuera de ti.
Nada son estas cosas ni los innumerables
lazos que me tendiste,
ni las infantiles argucias con que has querido dejarme
engañada, olvidada.
Aquí estoy, ¿no me sientes?

³⁶ X. Villaurrutia, *op. cit.*, pp. 45-46.

Abre los ojos; ciérralos, si quieres.”

[...]

Y al oprimir la pluma,
algo como la sangre late y circula en ella,
y siento que las letras desiguales
que escribo ahora,
más pequeñas, más trémulas, más débiles,
ya no son de mi mano solamente.³⁷

La muerte cuando toma la voz, sólo posible para la poesía, nos recuerda toda la serie de ilusiones con las que vivimos sin ella, cada uno de nuestros actos no nacen de un yo, ni de nuestros designios e intenciones, ni de nuestros proyectos ni esperanzas, nosotros y lo que llamamos yo, somos puestos por la finitud y el vacío. El verdadero ser en el mundo despierta de la ilusión del yo, a la realidad precursora y amo verdadero: la muerte, potencia verdaderamente hacedora, voluntad última. En Villaurrutia, como en Gorostiza, MORIR = DESPERTAR. Sin embargo, Gorostiza estaba necesitado de una afirmación más radical, de una afirmación en que despertar no fuera sólo el momento de la duda, de la incertidumbre sobre las cosas y sobre el yo, el momento de la insaturación de las sombras, descenso al IN-FUNDAMENTO de la muerte, “anclar otra vez en la nada”³⁸ sino que fuera, además, el momento en que, con todo y a pesar de todo, podamos decir, como sucede al final de *Muerte sin fin*: “¡Anda, putilla del rubor helado,/ anda, vámonos al diablo!”³⁹ Pero el poeta no es un ser con opciones, alguien que pueda decidir otro rumbo distinto al propio acontecimiento poético que lo toma.

Los rigores de la nada: Gorostiza

La conciencia no busca macerarse en líquidas determinaciones, sino endurecerse cada vez más.

Soren Kierkegaard

Para algunos críticos literarios, someter *Muerte sin fin* a una lectura filosófica, es decir, a una lectura consciente de la historia de la metafísica y de los problemas filosóficos, es un abuso. Dice Andrew Debicki: “no es difícil de notar

³⁷ *Ibid.*, pp. 54-55.

³⁸ *Ibid.*, p. 70.

³⁹ Octavio Paz escribe en el *Laberinto de la soledad*: “Frente a la muerte hay dos actitudes: una, hacia adelante, que la concibe como creación; otra, de regreso, que se

que *Muerte sin fin* es ante todo un poema, [...] que intenta comunicarnos experiencias y significados vitales concretos. Los eruditos que ignoraron este hecho, acabaron por pedirle algo que Gorostiza nunca quiso ofrecernos: un sistema lógico, o la defensa de una doctrina particular”.⁴⁰ Andrew Debicki no pudo comprender que pensar la filosofía como un sistema lógico o la defensa de una doctrina en particular resulta del todo anacrónico. La filosofía que se acerca a la poesía, a determinada poesía, busca romper la estrechez de los conceptos, de los sistemas y de cualquier ordenamiento racional, pues es en esa determinada poesía, precursora del pensar, donde se han decidido ya los caminos del pensamiento, porque esa determinada poesía apunta a la apertura amplia e indeterminada donde el pensamiento puede desplegarse. Por otro lado, una lectura de *Muerte sin fin* que a ultranza declara que el poema no puede leerse como filosofía, le impide darse cuenta hasta qué punto su lectura es también filosófica.⁴¹ Esa lectura no filosófica conduce a soslayar que el problema que subyace en el poema es la pregunta por el ser en cuanto tal, pregunta que no se detiene en este o en aquel ente, y que la libertad poética, en el caso de Gorostiza, consiste en alcanzar precisamente un horizonte cuya amplitud es irreductible a cualquier ente, como por ejemplo, a experiencias o vivencias humanas. Más bien, dichas experiencias y vivencias son fracturadas por la pregunta por el ser en cuanto tal, por toda su amplitud e indeterminación. El poema de la muerte, como acontece con Villaurrutia y Gorostiza, no enclaustra: abre, tiende a abrir y romper. En cambio, cuando se olvida la pregunta por el ser, se puede dar lugar a una lectura antropocéntrica como la de Debicki, lo cual se deja ver en afirmaciones como la siguiente: “el agua posee varios atributos humanos: es una muerte personificada, tiene una garganta, tiene sed [...] nos recuerda, de manera indirecta y no demasiado abstracta, que el líquido representa la materia humana”.⁴² La lectura que aquí propongo ancla conscientemente y sin ambigüedad el problema de la obra en la pregunta por el ser, el cual Heidegger pensó como el verdadero y único problema de la metafísica.

expresa como fascinación ante la nada o como nostalgia del limbo. Ningún poeta mexicano o hispanoamericano, con la excepción, acaso, de César Vallejo, se aproxima a la primera de estas dos concepciones. En cambio, dos poetas mexicanos, José Gorostiza y Xavier Villaurrutia, encarnan la segunda de estas dos direcciones” (O. Paz, *Laberinto de la soledad*. México, FCE, 2000, p. 67).

⁴⁰ Andrew Debicki, *La poesía de José Gorostiza*. México, Ediciones de Andrea, 1962.

⁴¹ Como cuando afirma el propio Debicki: “La cualidad informe del agua y su mutabilidad (cambia de nube a mar) reflejan la confusión y falta de propósito del hombre, y también los cambios a los que está expuesto” (*ibid.*, p. 68).

⁴² *Ibid.*, p. 69.

Ahora, es indispensable aclarar el horizonte sustancialista de la metafísica occidental, si es que nosotros queremos comprender en qué medida Gorostiza lo desplaza. Para Aristóteles, la metafísica piensa aquello de lo que dependen todos los demás atributos y modos, es decir, la sustancia. Esto es, la metafísica piensa aquello de lo que dependen tiempo, lugar, cambio, relación, etcétera, “pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la sustancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano”. El ente en cuanto tal es pues la sustancia, tanto en el orden del tiempo como en el orden del conocimiento, ya que “de los demás categoremas, ninguno es separable, sino ella sola”.⁴³ Pero hay algo más: en Aristóteles aquello que es y es sustrato de todas las transformaciones no es la materia sino aquello que se enuncia como forma (*eidōs*), la cual mienta y engloba la esencia de cada cosa: su sustancia. La mesa mienta la esencia, es decir, superficie lisa, así como hombre mienta la esencia de éste, es decir, animal racional, porque especie o forma es lo que algo es primordialmente, mientras que la cantidad o la cualidad, es secundariamente. En Aristóteles, la referencia del ente, en cuanto que forma, a la *alētheia* o desocultamiento, ha desaparecido, desapareciendo así la relación de la presencia con la ausencia, de lo desoculto con lo oculto, como según Heidegger aconteció en el pensar originario de los griegos. Pues bien, cuando Gorostiza en *Declaración de fe poética* piensa que el “hombre está perdido en un abismo de luz”, quiere decir que el hombre está perdido en las formas. Por ello, Arturo Cantú considera acertadamente que *Muerte sin fin* “trata de la naturaleza y vicisitudes de la forma”.⁴⁴ Este intérprete ha comprendido que el poema sólo puede leerse entendiendo el horizonte de la forma, ámbito donde nuestra conciencia y la historia de la metafísica se encuentran atrapadas. La conciencia está sostenida en el supuesto de la forma: “la forma en sí representa la legalidad de lo inteligible, y una materia conformada por la forma en sí significaría la posibilidad de un mundo habitable por el hombre”.⁴⁵ La forma es el horizonte vital de nuestra existencia, la forma es el riel en el que ha transcurrido nuestra humana existencia *hasta ahora*, hasta que la palabra poética lo desmiente. Como a Villaurrutia, a Gorostiza le interesa romper el confinamiento horizontal de la forma.⁴⁶ Por eso el poema arranca de esa terrible evidencia destinal:

⁴³ Aristóteles, *Metafísica*. Madrid, Gredos, 1998, 1028b.

⁴⁴ A. Cantú, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 282.

⁴⁶ Es un error pensar que en *Muerte sin fin* “toda la reflexión está basada [...] en la relación entre forma y sustancia”, porque vistas las cosas desde la perspectiva de Aristóteles, la forma es sustancia, la forma mienta la sustancia; lo correcto es decir que el poema trata sobre las relaciones entre la forma y la no forma, la forma y lo infor-

Lleno de mí, sitiado en mi epidermis
por un dios inasible que me ahoga,
mentido acaso
por su radiante atmósfera de luces
que oculta mi conciencia derramada,
mis alas rotas en esquirlas de aire,
mi torpe andar a tientas sobre el lodo;
lleno de mí —ahíto— me descubro
en la imagen atónita del agua,
[...]
que nada tiene
sino la cara en blanco⁴⁷

Como buen lector de Schopenhauer, le interesa ver a través del velo del maya o del mundo como representación el modo de ser de la nada, de manera que ya no pueda decir como Aristóteles: “lo que cambia es necesariamente un ente”.⁴⁸ Para él, apariencias son todo cuanto ostenta la forma, meras “máscaras de espejos” como leemos en el poema sexto:

En el nítido rostro sin facciones
el agua, poseída,
siente cuajar la máscara de espejos
que el dibujo del vaso le procura.⁴⁹

Nosotros hablábamos de que la poesía alcanza cierta amplitud, rompe un confinamiento horizontico; pues bien, la poesía de Gorostiza primero ha de descubrir en qué consiste dicho confinamiento. Para Gorostiza, nuestra conciencia está atrapada en la ilusión de la forma, en el apego a la forma; es

me. Para Aristóteles, “esencia es la sustancia de cada cosa” (1031a), es decir, sólo hay esencia de especies de un género, ahora la especie es “la forma que se manifiesta en lo sensible” (1033b), la figura visible, y ésta es su quiddidad, esto es, “lo que se dice que es en cuanto tal” (1029a), lo que se expresa en la definición: esfera, mesa, etc. Ahora podemos entender lo dicho por Aristóteles: “el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la sustancia; y por eso la especie y el compuesto de ambas [forma y materia] parecen ser sustancia en mayor grado que la materia” (1029a). Por lo tanto, sustancia es forma.

⁴⁷ A. Cantú, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1010a.

⁴⁹ A. Cantú, *op. cit.*, p. 37. En esta lectura no se intenta un recorrido parte por parte del poema, se asume la visión del conjunto y las repeticiones del autor en distintos poemas. Por ejemplo, la idea de la forma encerrada en el vaso, que oculta en realidad su rostro sin facciones, se repite en el poema sexto.

en ese apego que el hombre se ha perdido, porque es incapaz de ver que ha tomado el vaso, la forma por esencia y no el agua que contiene, agua que “nada tiene sino la cara en blanco”, es decir, ha olvidado lo in-forme. Para Gorostiza, más allá de la forma está lo informe. Para él, es indispensable ver a través de la forma la vida muriéndose. Sólo saliendo del sueño de la forma es posible el acontecimiento originario de la no forma.⁵⁰ *Muerte sin fin* atraviesa en su itinerario la ilusión de la forma y en ese recorrido hará un cuestionamiento de todos los ejes en los cuales se sostenía la existencia. El hombre está perdido en la idea del orden del universo, en la idea de la sustancia divina, la idea de la razón, en suma, en la idea de tener y poseer algo al fin y, a la vez, un lugar donde establecerse. El edificio de la razón, esa “sed de hielo justo”, forma parte del sueño de la forma representada por el agua estrangulada en el vaso o “en su orbe tornasol soñando” como se lee en un fragmento del poema primero:

No obstante —oh paradoja— constreñida
 por el rigor del vaso que la aclara,
 el agua toma forma.
 En él se asienta, ahonda y edifica,
 cumple una edad amarga de silencios
 y un reposo gentil de muerte niña,
 [...]
 En la red de cristal que la estrangula,
 allí, como en el agua de un espejo,
 se reconoce;
 atada allí, gota con gota,
 [...]
 ¡qué desnudez de agua tan intensa,
 qué agua tan agua,
 está en su orbe tornasol soñando,
 cantando ya una sed de hielo justo!⁵¹

Desde el primer poema, el aparente tono celebratorio de la forma es más bien ironía; el poeta introduce el tono fundacional de la forma, para después desmoronarla. Ironía y tragedia se conjugan en el poema. Gorostiza pone la

⁵⁰ El 18 de diciembre de 1939 Jorge Cuesta publica una reseña sobre *Muerte sin fin*, en ella afirma: “estos desposorios del agua con el vaso, el objeto del amor no es la forma, sino de la disolución de la forma en el consumo de la materia; el objeto del amor [...] ya no está en lo que los ojos aprehenden” (Jorge Cuesta, “Primeras reseñas de muerte sin fin”, en J. Gorostiza, *Poesía y poética*, p. 341).

⁵¹ A. Cantú, *op. cit.*, pp. 21-22.

forma y la quita incansablemente, porque en eso consiste la tragedia humana, en hacernos creer la vida algo, a todas luces insostenible, para inmediatamente desilusionarnos.

¡agua fofa, mordiente, que se tira,
 ay, incapaz de cohesión al suelo!
 [...]

 y en cualquier escenario irrelevante
 —en el terco repaso de la acera,
 en el bar, entre dos amargas copas
 o en las cumbres peladas del insomnio—⁵²

La poesía de Gorostiza, antiaristotélica como es, hace del ser un accidente, advierte en el cortejo del ser, el derrumbe de la forma y, con ello, el de la sustancia; esta vulneración da lugar a la poesía. Contrario al movimiento aristotélico y cartesiano en pos de la independencia de la sustancia, la poesía gorostiziana conduce a la desustancialización del ente, mostrando más bien la dependencia y no separación de la sustancia de la no forma y de la nada. Gorostiza no se detiene en ninguna sustancia, el movimiento poético lo conduce más allá de la sustancia y, en ese sentido, realiza el paso más allá de la metafísica, hacia la nada, para volverla el verdadero escenario del ser. Es decir, al chocar la muerte con la palabra del poeta éste no advierte “algo separable y determinado”, no advierte formas ni esencias, advierte más bien lo informe. Mordecai S. Rubín nos dice que el agua “que simboliza la sustancia sin forma, no es más que informidad pura e insistente”.⁵³ El agua no tiene forma por mucho que aparezca en la forma específica de la nube o del río. De acuerdo con esta lectura ontológica, en la médula y estructura del ser está la nada, la existencia desnuda de la forma. Inserto en medio del movimiento de despedida del ser entendido como ente, el poeta alcanza “en el vértice” a mirar el ente como mera apariencia y juzgarlo verdaderamente así. Eugenio Florit escribe: “El poema de Gorostiza [...] nos deja [...] tristes de ver la infinita muerte de la materia y la desvalida orfandad de la forma”.⁵⁴

Mordecai S. Rubín señala la cercanía del poeta con el pensamiento oriental, para el cual la idea del sujeto y el objeto son una ilusión. Es plausible pensar que por intermediación del libro de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, el cual Gorostiza leyó, el poeta profundizó en la idea de la

⁵² *Ibid.*, p. 24.

⁵³ Mordecai S. Rubín, *Una poética moderna. Muerte sin fin de José Gorostiza*. México, UNAM, 1966, p. 32.

⁵⁴ Eugenio Florit, “Palabras iniciales”, en *ibid.*, p. 11.

ilusión de la forma, que según el propio Schopenhauer es idea corriente en la India en general a través de la filosofía Vedanta y el budismo. Al final de su monumental obra, Schopenhauer afirma: “este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada”. Después de esta afirmación, Schopenhauer inserta una nota que dice: “Esto es también el *Prajnaparamita* (la otra ribera) de los budistas, el ‘más allá de todo conocimiento’, esto es, del punto donde sujeto y objeto dejan de ser tales”. Es decir, *Prajnaparamita* es el supremo conocimiento que va más allá de la conciencia, del pensamiento, del sentimiento, del albedrío, pues desde la sabiduría (*Prajna*) no existe nada a lo cual la mente pueda aferrarse. Precisamente es en el *Prajnaparamita hdaya* o *El Sutra del corazón*, texto atribuido a Avalokiteshvara, donde se encuentra el *dictum* budista: “la forma es vacío y el vacío es forma, no existe otra forma que la vacuidad ni otra vacuidad que la forma”, afirmación que se encuentra muy en consonancia con el pensamiento de Gorostiza.⁵⁵ Es decir, ¿no es así cuando vemos marchitarse la rosa? ¿La rosa en su deshacerse? ¿El atardecer cambiante en la multiplicad de formas? ¿El lago deshaciéndose en círculos? Rosa, lago y atardecer, ¿no son acaso forma en la no forma?

La razón occidental no ha querido ver que todo descansa en el marco de fondo de la nada, no ha querido saber que la forma no se cumple —como dice Gorostiza en el poema octavo—, no se cumple porque las formas sangran. Gorostiza apunta no a algo preciso y definido, encerrado en sí mismo, sustentado finalmente en un Dios, sino lo que la razón y la idea Dios ocultan: la no forma, la forma derramada como el agua. Desde el inicio del poema *Muerte sin fin*, Gorostiza atestigua la fragmentación y desustancialización de todas las cosas como el sustento mismo de todas las cosas y, por el cual, como el agua y siendo de agua, la forma es frágil, mera ilusión.

¡Más qué vaso —también— más providente!
 Tal vez esta oquedad que nos estrecha
 en islas de monólogos sin eco,
 aunque se llama Dios,
 no sea sino un vaso
 que nos amolda el alma perdidiza,⁵⁶

⁵⁵ *El sutra del corazón*. Barcelona, Kairós, 2001, p. 76. Mónica Mansour en “El diablo y la poesía contra el tiempo” confirma que Gorostiza “se interesa más en autores y textos más antiguos —los griegos, la *Biblia*, Buda, *Popol-Vuh*, el *Zohar*, Khavyam y las obras de Dante— o más modernos: Donne, Blake, Browning, Goethe, poesía inglesa y poesía narrativa francesa de este siglo, así como poesía mexicana contemporánea” (Mónica Mansour, “El diablo y la poesía contra el tiempo”, en J. Gorostiza, *Poesía y poética*, p. 222).

⁵⁶ A. Cantú, *op. cit.*, p. 23.

Desde la conciencia de la no forma, Gorostiza apunta a la muerte de Dios. La índole de Dios no difiere de la nuestra: pura forma. Después del sueño/ilusión de la forma representada por el agua contenida por un vaso, comienza a desmoronarse ese sueño, en el tercer poema; en ese lugar se muestra ahora el sueño de la razón, que “distribuye los mundos en el caos, los echa a andar como autómatas” y “saca de ellos cintas de sorpresas”, sistemas que nos elevan hasta el cielo, para luego estar destinados a desbaratarse, para convertirse cada uno de ellos en un “frondoso discurso de ancha copa”, en meras “miradas de atropina”. Al mismo tiempo, en ese mismo poema se elabora una contrastación entre los sueños y lo que dichos sueños, “miradas de atropina”, no quieren ver: el “rencor de la molécula” y “el tumor, la úlcera y el chancro”.

Mas en la médula de esta alegría,
no ocurre nada, no;
[...]
somete sus imágenes al fuego
[...]
en el prisma del llanto las deshace,
las ciega con el lustre de un barniz,
las satura de odios purulentos,
rencores zánganos
[...]
Pero aún más —porque, inmune a la mácula,
tan perfecta crueldad no cede límites—
perfora la substancia de su gozo
con rudos alfileres;
piensa el tumor, la úlcera y el chancro
que habrán de festonar la tez pulida,
toma en su mano etérea a la criatura
y la enjuta, la hincha o la demacra,
como a un copo de cera sudorosa,
y en un ilustre hallazgo de ironía
la estrecha enternecido
con los brazos glaciales de la fiebre.⁵⁷

Por si se tenía alguna duda, tras la muerte de un Dios creador del orden del universo, lo que se encuentra es lo que nos rehusamos a ver: la pérdida imparable de la forma, la destrucción inevitable y, como lo afirma Debicki, ahora sí, acertadamente: “el esfuerzo de la inteligencia de encontrar un poder

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 27-29.

formador se ha tornado un sueño impotente”.⁵⁸ Es decir, en el poema tercero, Gorostiza, ya abierto el mismo horizonte de la nada, descubre lo informe en marcha, el “sueño desorbitado”, dinámico, procesual, imparabile, sin cesar, sin fin, de la muerte:

Pero el ritmo es su norma, el solo paso,
 la sola marcha en círculo, sin ojos;
 así, aun de su cansancio, extrae
¡hop!
 largas cintas de cintas de sorpresas
 que en un constante perecer enérgico,
 en un morir absorto,
 arrasan sin cesar su bella fábrica
 hasta que –hijo de su misma muerte,
 gestado en la aridez de sus escombros—
 siente que su fatiga se fatiga,
 [...]
 y sueña que su sueño se repite,
 irresponsable, eterno,
 muerte sin fin de una obstinada muerte,
 sueño de garza anochecido a plomo
 que cambia sí de pie, mas no de sueño,
 que cambia sí la imagen,
 mas no la doncellez de su osadía⁵⁹

De este modo, el circularismo de la muerte-vida-muerte es la esencia del universo, no la teleología ni la redención.⁶⁰ Tenemos, pues, que a la ausencia de la forma, le sigue la idea de la impermanencia de la impermanencia enerrada en aquel circularismo y, por lo tanto, la ausencia de finalidad del devenir. Por eso, Gorostiza en este poema tercero, comienza a cuestionarse el sentido de la inteligencia o de la razón en medio del continuo holocausto del ente, al afirmar: “¡oh inteligencia, soledad en llamas”, como lo hará, por segunda ocasión, en el cuarto poema. Y es que la razón es incapaz de

⁵⁸ A. Debicki, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁹ A. Cantú, *op. cit.*, pp. 29-30.

⁶⁰ “Gorostiza rechaza la teleología; el circularismo es mecánico. Ha indicado ya algo de eso ya con ‘planta semilla planta’, pero ahora lo amplifica con la idea de la desintegración, la muerte continua que es una característica inseparable de todo ese movimiento y, por lo tanto, es una definición de marcha en círculo: morir nacer y empezar a morir otra vez” (*Cf.* M. S. Rubín, *op. cit.*, p. 65).

probar en el rencor de la molécula
 [...]

y el gusto de su fruta prohibida,
 ay, sin hollar, semilla casta,
 sus propios impasibles tegumentos.⁶¹

La conciencia poética descubre esos sueños de la razón que se ahogan en un vaso de agua, en conceptos, en redes de cristal, y que olvida, “pobrecilla del agua, que no tiene nada” (quinto poema). El olvido ontológico es, pues, el olvido de la nada entendida como muerte imparabla y sin fin; la metafísica ha olvidado el ser ahito de nada, como el agua, que no sabe a nada y no tiene nada. La nihilidad es la norma del ser (“pero el ritmo es su norma”) y alcanza a la razón misma. Gorostiza concibe en el poema cuarto incluso la nihilidad de la razón, es decir, piensa la nihilidad de la inteligencia con todo y su lenguaje.⁶² La razón no puede probar el gusto de su fruta prohibida: comprender. En *Muerte sin fin*, “la inteligencia —dice Mordecai S. Rubín— es capaz de concebir su propia negación, su no finalidad”.⁶³ La impermanencia y la nihilidad del ser atraviesan la razón: se cumplen hasta la negación misma de la razón. Y es que el trabajo abstracto de la razón, que sólo absorbe esencias, la hace quedar enamorada de sí, es decir, queda enamorada de sus edificios conceptuales que embellecen todo y “lo encumbra más allá de las alas”, permaneciendo entonces el sueño de la razón recreándose en sí mismo y, a la vez, concibiendo las sustancias, encerradas en sí mismas. Por lo mismo, para Gorostiza, la inteligencia en su temor de la materia, no es más que “angélico egoísmo que se escapa / como un grito de júbilo sobre la muerte”. El resultado de esta huida de la carne es un juego de espejos, una razón ensimismada, una razón inmersa en sus conceptos, espejismos e ilusiones o en un “hermético sistema de eslabones”. La razón es creadora de “rosas pétreas”, sin pulso y sin tiempo, razón estéril que en su abstinencia angustiosa, como se lee en el mismo cuarto poema, “escucha ya en la estepa de sus tímpanos / retumbar el gemido del lenguaje / y no lo emite”. La razón es sorda, incapaz de emitir gemido, porque está atendida a las esencias, a lo imperecedero, a las sustancias y sólo así mantiene su unidad, su identidad posible. Sólo así queda consigo misma en llamas: olvidando “la sorda pesadumbre de la carne”, sin admitir: “el escarnio brutal de esa discordia, que nutren vida y muerte inconciliables, acampadas en la célula”.

⁶¹ A. Cantú, *op. cit.*, p. 30.

⁶² Arturo Cantú considera que en este poema cuarto la inteligencia de la que habla Gorostiza es la inteligencia divina, sin embargo, considero que es una reflexión sobre la razón filosófica (Cf. A. Cantú, *op. cit.*, p. 277).

⁶³ M. S. Rubín, *op. cit.*, p. 69.

La razón está incapacitada de ver y escuchar fuera de sus conceptos “una nada más, estéril, agria, [...] que reconcentra su silencio blanco / en la orilla letal de la palabra”. Por eso, el aleluya que cierra el cuarto poema es el aleluya liberador. Tras desaparecer al fin la razón creadora de la sustancia, del sentido y de la permanencia, puede emerger una razón austera, desposeída de los sueños y de las ilusiones. Es decir, al ir a ese empobrecimiento, a “ese silencio blanco reconcentrado / en la orilla de la palabra y en la inminencia misma de la sangre” que aparece tras la visión de la muerte sin fin, tiene algo que desde el primer poema es manifiesto: el agua “que nada tiene / sino la cara en blanco”, tema del poema quinto, al cual regresaremos más tarde. Es decir, el aleluya de *Muerte sin fin*, es la alegría por haber despertado del sueño de la forma, el gozo por haber visto al fin la diferencia ontológica entre el ser y el ente, o el haber despertado a esa diferencia en virtud de la “nada que reconcentra su silencio blanco”. Gorostiza como Villaurrutia siempre buscó el espacio de la disolución del ente, ahíto de nada y de silencio.

La atracción de Gorostiza por la confluencia entre vida y muerte estaba ya en el poemario *Canciones para cantar en las barcas*. En “La orilla del mar”, gracias a su sencillez o simplicidad, el poema brinda apoyo ontológico a la esencial interpenetración entre ser y nada. “No es agua ni arena/ la orilla del mar.// Las cosas discretas,/ amables, sencillas;/ las cosas se juntan/ como las orillas.// Lo mismo los labios,/ si quieren besar./ No es agua ni arena/ la orilla del mar”. El pensamiento educado en el principio de identidad no ha podido ver la orilla ontológica, donde la vida y la muerte, el ser y el no ser, el yo y el tú se juntan o coinciden. El poema apunta a la interrelación y, por lo tanto, a la disolución de toda idea de forma encerrada en sí misma. Gorostiza no sólo registra la ruptura de la sustancia sino además el interminable fluir de las cosas o el interminable dejar de ser. La actitud cuestionante hacia la forma y la sustancia, es también atención al espacio no decidido entre el ser y la nada. En el primer poema de “Presencia y fuga” del *Poema frustrado* leemos: “En el espacio insomne que separa/ el fruto de la flor [...] / una muerte de agujas me acapara”. Gorostiza apunta al espacio no decidido entre el ser y la nada, a la zona de la desustancialización. Las cosas son en el acontecimiento eterno de desdibujarse a sí mismas, al juntarse e interpenetrarse. El desdibujamiento, la pérdida del límite y de contornos, es una obsesión para Gorostiza también en *Muerte sin fin*:

Pero el vaso en sí mismo no se cumple.
 Imagen de una deserción nefasta
 [...] articula el guión de su deseo;
 se ablanda, se adelgaza;

ya su sobrio dibujo se le nubla,
ya, embozado en el giro de un reflejo,
en un llanto de luces se liquida.⁶⁴

Es decir, Gorostiza atestigua el terrible engaño del sueño de la forma, su modo de ser instantáneo y fugaz, pues “presume la materia/ que apenas cuaja su dibujo estricto/ y ya es un jardín de huellas fósiles” (octavo poema). La vida y la muerte, por lo tanto, en la poesía de Gorostiza rompen su ancestral confinamiento o su encierro en uno o en otro. Por lo mismo, cuando Gorostiza afirma: “Quiero decir que la muerte para mí es lo mismo que la vida, es el reverso, la otra cara de la medalla”, apunta a una conciencia ontológica distinta al pensamiento occidental, es decir, apunta a una experiencia del ser en donde la nada está en comunión y no en oposición o en contradicción con el ser. Para esta lectura de *Muerte sin fin*, Gorostiza realiza una conciencia ontológica distinta. El gran horizonte de la metafísica occidental verdaderamente se abandona cuando se cuestiona la sustancia, es decir, cualquier sustancia, incluida la sustancia divina, pues desde siempre la sustancia ha sido pensada como aquello irreductible que no puede dejar de ser o por aquello que es por sí mismo y tiene su fundamento en sí mismo; por el contrario, la sustancia-forma tiene un fundamento más amplio, está contenida en la nada, queda absorbida por la nada, se da en dependencia con la nada. Gorostiza se introduce en los entresijos de la conciencia filosófica. Sólo otro modo de pensar puede captar la realidad de la descomposición; sólo una razón que ha decidido salir del hermetismo de los conceptos y constatar que tras la forma está la muerte, la realidad de su descomposición y su desfiguración, esto es, que tras la forma está la no forma, puede trascender la soledad en llamas de la inteligencia, porque “el aspecto de la vida y el de la muerte son igualmente reales —dice Keiji Nishitani—, y la realidad es aquello que aparece ahora como vida ahora como muerte. Es ambas, la vida y la muerte y, al mismo tiempo, no es ni la vida ni la muerte”.⁶⁵

Desfondar el campo de la sustancia (forma) es desfondar el campo de Dios y de la conciencia al mismo tiempo, para dar lugar con el único asiento sin fondo donde no hay dominio ni encierro en las redes de cristal de la conciencia o distribución de los mundos en el caos, sino desdibujamiento de todos los ejes; a ese desdibujamiento lo llamo “el horizonte de la nada”. Al sauce “no le queda sino el tronco prieto,/ desnudo de oración ante su estrella” (poema noveno). Hacia el sexto poema de *Muerte sin fin*, la forma no es más que

⁶⁴ A. Cantú, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁶⁵ Keiji Nishitani, *La religión y la nada*. Introd. de James W. Heisig y trad. de Raquel Bouso García. Madrid, Siruela, 1999, p. 91.

“idolatría, sí, idolatría” como la religión que “no le basta ser un puro salmo”, como “estas limpias metáforas cruzadas” de la poesía, o como este “estar de pie frente a las cosas” y tomarlas como objetos. E insistirá todavía Gorostiza en el poema séptimo: “Pero el vaso (forma) en sí mismo no se cumple” y se vuelve a machacar una vez más esta sentencia al afirmar al inicio del poema octavo: “Mas la forma en sí misma no se cumple”. Es decir, la forma no se cumple ni a nivel estético ni a nivel ontológico por más que ella esté segura de su “orondo imperio”, pues “apenas cuaja su dibujo estricto/ y ya es un jardín de huellas fósiles” y “La rosa edad que esmalta su epidermis/ —senil recién nacida—/ envejece por dentro a grandes siglos”. El generalizado darse del colapso hacia el poema nueve alcanza, incluso al lenguaje, momento fundamental:

sí, todo él, lenguaje audaz del hombre,
se le ahoga —confuso— en la garganta
y de su gracia original no queda
sino el horror de un pozo desecado
que sostiene su mueca de agonía.⁶⁶

Cuando se pierde el lenguaje, asunto al que regresaremos más adelante, se encuentra, entonces, a lo único real más allá de la forma: el escenario de la nada, que aparece en el noveno poema. Dice Gorostiza:

perpetuo instante del quebranto,
cuando la forma en sí, la pura forma,
se abandona al designio de la muerte
y se deja arrastrar, nubes arriba,
por ese atormentado remolino
en que los seres todos se repliegan
hacia el sopor primero,
a construir el escenario de la nada.⁶⁷

Para Debicki, mediante versos cortos Gorostiza nos hace sentir “la aceleración del anonadamiento”, “el futuro de la materia: es el de convertirse en vacío completo”.⁶⁸ Las resonancias schopenhauerianas del poema son evidentes; en la naturaleza tal y como es concebida por Schopenhauer vemos el conflicto, la lucha y alternancia en la victoria. Dice Schopenhauer: “para vivir la voluntad se consume sin excepción a sí misma y es su propio alimento bajo

⁶⁶ A. Cantú, *op. cit.*, p. 46.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁶⁸ A. Debicki, *op. cit.*, p. 108.

diferentes formas”.⁶⁹ Para Schopenhauer, como en Gorostiza, en la naturaleza reina la discordia.

sí, paso a paso, muerte a muerte, locos,
se acogen a sus túmidas matrices,
mientras unos a otros se devoran
al animal, la planta
a la planta, la piedra
a la piedra, el fuego
al fuego, el mar
al mar, la nube
a la nube, el sol.⁷⁰

El escenario de la nada de Gorostiza, como la voluntad de Schopenhauer, se cumple autodestruyéndose a sí misma. Dice ahora Schopenhauer:

Así en la naturaleza vemos por doquier conflicto, lucha y alternancia en la victoria, reconociendo en todo ello ulteriormente y con mayor claridad la consustancial discordia de la voluntad consigo misma. Cada nivel de objetivación de la voluntad le disputa a los otros, la materia, el espacio y el tiempo. [...] Esta lucha universal alcanza la mayor visibilidad en el mundo animal, que tiene al mundo vegetal como alimento suyo y en donde a su vez cada animal se vuelve presa y alimento de algún otro, esto es, la materia en que se presenta su idea ha de retirarse de la escena para dar paso a otra idea, dado que cualquier animal sólo puede alcanzar su existencia mediante la continua eliminación de una existencia ajena; así que para vivir la voluntad se consume sin excepción a sí misma y es su propio alimento bajo diferentes formas.⁷¹

⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. México, FCE, 2003, t. 1, pp. 237-238.

⁷⁰ A. Cantú, *op. cit.*, pp. 50-51. Que Gorostiza conocía a Schopenhauer se trasluce en una de sus cartas dirigida a su hermano Celestino: “Lo peor es que no son sino anestésicos de la voluntad. Toda esa actividad de la que me hablas...” (J. Gorostiza, *Epistolario...*, p. 218). Es decir, Gorostiza de alguna manera en Europa, en ese momento vivía en París, había leído a Schopenhauer, uno de los primeros filósofos occidentales conocedores del budismo, quien en el *Mundo como voluntad y representación* afirma: “no puede haber satisfacción ni felicidad duraderas, sino siempre sólo alivio de un dolor o una carencia, al que ha de seguir de nuevo dolor o el aburrimiento o también una vana añoranza” (A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 416) y añade en el párrafo siguiente: la voluntad [...] es una tendencia sin objetivo ni final alguno” (*ibid.*, p. 417). A este apetito sin principio ni fin los budistas lo llaman *tanha*, es decir, anhelo o sed.

⁷¹ *Ibid.*, p. 239.

Muerte sin fin da con el escenario de la nada que, como el *dao*, “trata a todas las cosas como perros de paja”. *Muerte sin fin* nos lanza al horizonte de la nada sin ejes, ni referencias, ni privilegios, ni jerarquías, y, por lo tanto, a un modo de ser del ser absolutamente impersonal.⁷² Por esta razón, Octavio Paz piensa a este escenario de la nada como un “drama sin personajes”.⁷³ Alfonso Reyes capta lo absolutamente impersonal de *Muerte sin fin*:

El rocío se lleva consigo algo como los espectros de las corolas, y las corolas se beben otra vez el rocío. Retorno eterno. El espíritu se materializa [...] se va configurando una segunda naturaleza, tejida de interrogaciones [...] pero para merecer el premio definitivo, convertido ahora en algo como una estatua de cristal de roca [...] La vida se hace muerte sin fin. La sustancia, sutilizada, se asfixia y perece en eternidad de la forma.⁷⁴

Al alcanzar a ver la gran conflagración, la pira del ser (“en la pira arrogante de la forma”, poema noveno), el poeta se libera y nos libera del apego a la forma, de la sumisión al ente, al recordarnos que el día y la noche acampan en la célula, que la vida y la muerte están presentes a cada instante, que es a la nada donde todas las cosas regresan y que no hay dominio sobre el ser. Efectivamente, si como dice Octavio Paz la poesía es comunión con lo real, y lo real es entendido como muerte en la vida, vida en la muerte, Gorostiza

⁷² El *dao* (o incorrectamente tao) es el entramado de las transformaciones o el curso que se abre dentro de ese entramado. En el daoísmo nada es *esto*, sino un estado determinado del entramado yin yang sobre el cual no hay poder que obre y, por lo mismo, el sabio daoísta es quien sabe seguir el curso o tao, acomodarse a él, cultivarlo. Dice Chuang-tsé, pensador daoísta: “Sólo acomodándose a ese eje se puede penetrar en el círculo, para así corresponder a los infinitos cambios” (Zhuan zi, *Maestro Chuang Tsé*. Barcelona, Kairós, 2001, p. 46). En el *Tao te king* de Lao tsé leemos: “El cielo y la Tierra no muestran parcialidad/tratan a las cosas como perros de paja/El sabio no tiene parcialidad/trata al hombre como a perros de paja” (México, Premiá Editora, 1982, p. 31). Se sabe que los perros de paja en China eran unas pequeñas figurillas que después de vestirse y adornarse, eran pisoteadas y lanzadas al fuego (Cf. Lao zi, *Tao te king*. Madrid, Siruela, 2003, p. 38).

⁷³ O. Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 69. Por otro lado, quiero insistir algo de la lectura de Andrew Debicki en su libro *La poesía de Gorostiza* aunque repetitiva, como otras lecturas por su afán de ser sistemáticas y seguir al pie de la letra el orden del poema, entiendo que el hombre no es más que un “morfinómano” (p. 93). Gorostiza busca trascender el humano anhelo de la forma, yendo a la nada. Por lo tanto, es un error pensar como lo hace Debicki que “la obra trata de problemas humanos”, *Muerte sin fin* busca llevarnos más allá del circuito de lo propio, busca desapropiarnos. (Cf. p. 96).

⁷⁴ Alfonso Reyes, “Contestación de Alfonso Reyes al discurso de José Gorostiza”, en J. Gorostiza, *Poesía y prosa*, pp. 514-515.

alcanza con mucho el terruño de todas las cosas, la apertura ontológica, la mismidad esencial, el ser al unísono con la nada, el ser en la nada y la nada en el ser. Por esta razón, este drama sin personajes, absolutamente impersonal, es en realidad nuestro más acá, está más acá de todas las cosas. La nada es el lugar de la desinteriorización, podemos decir, la nada es fuerza de despersonalización porque el escenario de la nada es el lugar de todas las cosas, no importa si es dios, hombre o animal o planta: a ella regresan. En el horizonte de la nada, tal y como es abierto por Gorostiza, acontece un retorno a la nada, leemos en el poema noveno

hasta que todo este fecundo río
de enamorado semen que conjuga,
inaccesible al tedio,
el suntuoso caudal de su apetito,
no desemboca en sus entrañas mismas,
en el acre silencio de sus fuentes,
entre un fulgor de soles emboscados,
en donde nada es ni nada está,
donde el sueño no duele,
donde nada ni nadie, nunca, está muriendo
y solo ya, sobre las grandes aguas,
flota el Espíritu de Dios que gime.⁷⁵

Nos dice Ramón Xirau: “Toda cosa, en su muerte, participa de un furioso deshacer en una vuelta a sus orígenes, de lo vivo a la pre-vida, de la pre-vida a la piedra, de la piedra a la nada. Nos encontramos [...] sin centro del mundo, sin eje de creencia, sin cosmos que estructure el caos, sin regreso, vuelta a la nada”.⁷⁶ A este proceso de regreso hacia la nada, como regreso a los orígenes, se le ha llamado “descreación”. Debicki afirma: “Esta espantosa conclusión aparece como una retrogresión, una evolución al reverso que hará del ser la nada”.⁷⁷ Arturo Cantú en *En la red de cristal* señala que en ese proceso de descreación “el Dios inexperto que soñó el sueño del mundo, desaparece también con la desaparición de todas las cosas”, desaparecido lo creado, desaparece su creador.⁷⁸ En este sentido, no hay que dejarse engañar con respecto a los epígrafes⁷⁹ que abren *Muerte sin fin* que simplemente muestran los excesos

⁷⁵ A. Cantú, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁶ R. Xirau, *op. cit.*, p. 18.

⁷⁷ A. Debicki, *op. cit.*, p. 98.

⁷⁸ A. Cantú, *op. cit.*, p. 226.

⁷⁹ Uno de ellos reza: “Conmigo está el consejo y el ser; yo soy la inteligencia; mía es

de la tradición judeocristiana. El último de los epígrafes dice “Mas el que peca contra mí defrauda su alma; todos los que me aborrecen aman la muerte” (Proverbios 8, 36). Gorostiza pensará lo contrario: “un Dios que produce la muerte tiene que ser él mismo la muerte, la destrucción y los escombros”, afirma Arturo Cantú.⁸⁰ Este Dios que peca contra sí mismo ama la muerte. Gorostiza obliga a Dios a desdecirse y a morir. Según Arturo Cantú, en el poema “la intención aparente de salvar de toda culpa a Dios”, en realidad, hace “más grave su descuido e irresponsabilidad”.⁸¹ Hacia el final de *En la red de cristal* Arturo Cantú, precisamente en su interpretación del noveno poema, considera que el fin del sueño de la forma conduce a la desaparición del mundo, a la desaparición de Dios y de la racionalidad:

El Dios que ha muerto es el nuestro, es el Dios que nos creó así sólo sea como imágenes dentro de un sueño instantáneo. El Dios que pervive, ajeno a los componentes, la estructura y el designio del sueño, jamás podrá ser conocido por nosotros que no podemos comprender sino lo vivido, y que vivimos por un mundo creado por un Dios muerto. La muerte de la forma en sí, que es otra cara de la muerte de Dios, es la muerte de la racionalidad [...] Sin Dios y sin forma en sí no puede haber legalidad inteligible.⁸²

A estas alturas estamos en condiciones de tener un acercamiento a la nada desprejuiciado, es decir, formado hermenéuticamente y, por lo mismo, estamos muy lejos de pensar que “la nada no se puede ni decir ni pensar”, como pensó Parménides, de manera categórica, instando a no tomar, de manera alguna, el camino del no ser, sino el camino del ser; este último, para él, el camino de la verdad. Sin embargo, acercándonos a ciertas producciones de pensamiento disidentes de la cultura occidental, como la mística y la literatura y, a otras culturas, como la budista y la taoísta, así como a la actual Escuela de Kyoto que en este texto ha aparecido a través de la voz de Nishitani Keiji, nos encontramos con que la nada no es lo absolutamente falto de rigor o un capricho, una ocurrencia, un desvarío, sino un camino de pensamiento destinado a poner fin a la ilusión de la existencia del mundo, de la existencia de Dios y de la existencia del yo, para hacer aparecer un horizonte sin preponderancias ajeno a designios metafísicos y racionales, un más allá de lo humano y de lo

la fortaleza (Proverbios: 8, 14). El segundo: “Con él estaba yo ordenándolo todo; y fui su delicia todos los días, teniendo solaz delante de él en todo tiempo (Proverbios: 8, 30).

⁸⁰ A. Cantú, *op. cit.*, p. 275.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Ibid.*, pp. 295-296.

divino que, cuando hace su aparición, colapsa todos los ejes ordenadores de la existencia. Un orden personal desde el horizonte de la nada es impensable: aquí no hay ni personas humanas ni divinas, ni nada es debido a un orden personal; aquí no hay designio, ni providencia ni *thelos* alguno. Paso hacia la nada que en el ser humano acontece como desnudamiento, desasimiento, abandono y silencio. Así que lo que primero es visto como ironía hacia la forma, resulta que, tal y como sucede con *Muerte sin fin*, tal ironía en realidad se trata de un desnudamiento y destrucción y muerte de lo creído hasta ahora: la idea de Dios, la idea de un orden racional, la idea de la razón, después de lo cual se desoculta “el escenario de la nada” y el silencio. Arturo Cantú señala: “Aunque la desaparición del mundo es simultánea a la desaparición de la forma, el poeta hace desfilar a todos los seres, según su clase, en su camino hacia la nada”.⁸³ Este procedimiento es un itinerario, una travesía o viaje realizado meticulosamente, si no se da la muerte de la forma, no se da la muerte del mundo; si no se da la muerte del mundo, no se da la muerte de Dios; si no se da la muerte de Dios, no se da la muerte de la razón; si no se da la muerte del yo-razón, no se da el desocultamiento del horizonte de la nada que lleva a “una nada más estéril, agria [...] que reconcentra su silencio blanco/ en la orilla letal de la palabra/ y en la inminencia misma de la sangre” como leemos en el cuarto poema. La desestructuración del simbólico mundo occidental DIOS-YO-MUNDO conduce inevitablemente a abandonar la cima del yo o la cima de Dios o la cima del poder del ente. Ya sin cimas, sólo se escucha un inmenso silencio donde al fin todo muere y está muriendo sin excepción. Este verdadero modo de ser del ser no puede ser realizado sino por una conciencia descreída, escéptica, que por serlo ya ha avanzado a la desposesión y a la despersonalización. Descrea de la posibilidad de apropiación, porque descrea de los modos del ser y de sus atributos, descrea de su posibilidad de aprehensión, porque en la vida muriéndose, “muerte viva”, en suma, no hay nada que aprehender. En este sentido, la poesía desoculta el ser en cuanto tal y en su totalidad desde el encuentro con la muerte y en convivencia con la nada. La nada, la muerte, en un sentido radical es la casa del ser. La poesía de Gorostiza se ha encargado de desocultar el asiento de todas las cosas humanas y no humanas: la nada, la muerte y el vacío. Cuando alcanza el lugar sin referencias que es la nada, el descampado, *Muerte sin fin* entonces nos sumerge en otro modo de ser o en el verdadero modo de ser, es decir, liquida la raíz del cálculo y del dominio del ente. En la poesía de Gorostiza más originario que Dios es la nada, en la cual el mismo Dios flota, como si en la nada “hubiese al fin ahogado su palabra sangrienta”. Y esto no es decir cualquier cosa. Quiere decir que con él desaparece el pecado y la concomitante amenaza del infierno y del juicio final.

⁸³ *Ibid.*, p. 293.

Es entonces que viene el segundo aleluya de la obra, “ALELUYA ALELUYA”, dice Gorostiza. Este aleluya anuncia por fin la posibilidad de afirmación. Por eso en el último poema se inicia con el verso

¡Tan tan! ¿Quién es? Es el Diablo,
 es una espesa fatiga,
 un ansia de trasponer
 estas lindes enemigas,
 este morir incesante,
 tenaz, esta muerte viva,⁸⁴

Debicki señala: “El llamar a la puerta indica una interrupción de la situación anterior”.⁸⁵ Pero dicha interrupción no consiste en una simple vuelta a la existencia física y a los instintos, representados en la figura del Diablo, sino que la interrupción acontece porque aparece una nueva comprensión del ser. Con toda razón. Una vez que Dios flota en las aguas de la nada, desde sus astillas, “este morir incesante, tenaz, esta muerte viva” es lo que hace también el aparecer de “una ciega alegría”, también “disfrutarnos enteros en sólo un golpe de risa” y también hace posible “el gusto/ que tomamos en morirle” como se lee en el décimo poema. Es decir, la muerte me acecha y me asesina, pero también, también me enamora, por lo cual Gorostiza, en un movimiento afirmativo final,⁸⁶ le dice a la muerte viva: “¡Anda, putilla del rubor helado,/ anda, vámonos al diablo!”, así como el más feo de los hombres hacia el final de *Así habló Zaratustra* le dice a la vida: “¿Esto era la vida pregunto yo a la muerte? Bien, otra vez”. El baile va pues aparejado con la muerte, el ser con la nada, la forma con la no forma, sí de manera trágica y autocontradictoria.⁸⁷

⁸⁴ A. Cantú, *op. cit.*, p. 52.

⁸⁵ A. Debicki, *op. cit.*, p. 100.

⁸⁶ Para Elías Nandino, José Gorostiza “vuelve su poema un poema circular, repetitivo, casi un callejón sin salida o un laberinto sin hilo de Ariadna, del cual trata de salirse o de resolverlo, pero, entonces, cae a su propio remolino, y que, al irlo a engullir, inventa luego una salida [...] para lograr salir y pisar tierra firme” (Elías Nandino, “Pepe Gorostiza y su talón de Aquiles”, en J. Gorostiza, *Poesía y poética*, p. 306).

⁸⁷ Según Silvia Pappé, para Elsa Dehennin en su libro *Antithése, oxymore et paradoxisme: aproches rhétoriques de la poésie de José Gorostiza*, Gorostiza a través de la antítesis, el oxímoron y la paradoja, nos conduce a una posición vital a “la aceptación de la muerte viva, de la coexistencia de contrarios inseparables e inconciliables”. Se trata de una sabiduría humana, que “lejos de abandonarse a la muerte, se instala en la ambigüedad, en la paradoja de un grito irracional: ‘es amando la muerte que el hombre honra la vida’”. (Cf. Silvia Pappé, “Destinos”, en J. Gorostiza, *Poesía y poética*, p. 207).

Ottmar Ette: vida en la literatura y literatura en la vida

Josu Landa

La relación de la literatura con la vida es fuerte y profunda. Las obras literarias surgen de la vida y responden a una raigal necesidad humana de enriquecer a ésta y hacerla más llevadera por medio de ellas. Producir formas poéticas —en la acepción más amplia, griega, del adjetivo— es parte muy importante de lo que hace la voluntad de vivir. Ya en el *Banquete*, Diotima alecciona a Sócrates en el sentido de que “los que son fecundos según el alma”, en contraposición a quienes lo son “según el cuerpo”, conciben y dan a la luz “el conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores”.¹ Generar discursos con sentido estético es una de las maneras más ricas e intensas de vivir y de garantizar la continuidad de la vida; también de dar cuenta de la existencia de los mortales en este mundo, con todo lo que tiene de gozoso, doloroso, paradójico, contradictorio, enigmático...

Ottmar Ette nos recuerda todo esto, en “Teoría literaria como saber de vida” (*Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft*),² su fecundo “Escrito programático” (*Programmschrift*), destinado a proponer nuevos rumbos al ejercicio de la filología y los estudios literarios, a propósito de la celebración de 2007 como “Año de las humanidades”.

El tono del texto de Ette viene marcado, en cierta medida, por el impulso crítico del joven Nietzsche de las “Consideraciones intempestivas” (*unzeitgemässe Betrachtungen*); concretamente, la segunda: la que versa sobre los

¹ Platón, “Banquete”, en *Diálogos*, vol. III. Introd., trad. y notas de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 1986, 209a.

² Ottmar Ette, “Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft”, en *Lendemains*, núm. 125. Tubinga, Gunter Narr, 2007. A la hora de emprender el presente acercamiento crítico-dialogo al escrito de Ette, se ha tenido en cuenta la primera versión del texto alemán al español, efectuada por Elisabeth Sieffer, Ute Seydel y Sergio Ugalde.

beneficios y los perjuicios de la historia para la existencia humana. La referencia es doblemente llamativa: porque se trata de un filólogo-pensador radicalmente vitalista y porque la perspicacia de ese todavía “primer” Nietzsche se fija en aquello que, en el tiempo, en el momento y en el “clima” cultural que le toca vivir, se ha estancado y huele a rancio porque niega la vida. En contra de un saber que asume el pasado como un cadáver embalsamado y que se regodea en el polvo de “nimiedades [Quisquillien] bibliográficas”; en contra, pues, de una actitud que en escritos posteriores caracterizará como “egipcíaca”, afanada en momificar todo lo vivo y vital, Nietzsche aboga, desde temprano, por una ciencia histórico-filológica que se comprometa con una cultura entendida como “una *physis* nueva y mejorada”, como una “unificación de vida, pensamiento, ilusión y voluntad”.³ Sin coincidir necesariamente con el contenido preciso de esa aspiración nietzscheana, Ette asume la actitud ante el saber que le sirve de fondo, en la medida en que su propio planteamiento surge de la necesidad de responder la pregunta por “el provecho y los inconvenientes de los saberes literarios [*Literaturwissenschaft(en)*] para la vida”.⁴

Ese “movimiento intempestivo”, que a su manera impulsa Ottmar Ette, no pierde de vista las legítimas reservas que puede implicar una vinculación entre literatura y vida, en el terreno de los saberes literarios. Ette está consciente de que tal operación teórica no puede desdeñar la especificidad y la consustancial complejidad de los estudios literarios, ese “jardín del saber”, en el presente. En concordancia con esa restricción epistémica, Ette expone con claridad lo que *no* es ni pretende alcanzar su propuesta teórica. Como el propio autor explica, sus reflexiones no pretenden desentenderse de la índole compleja de las creaciones, las teorías y los estudios literarios. De ahí que rechace, con toda pertinencia, la vieja idea de la literatura entendida como reflejo de la sociedad, debida a un marxismo vulgar o demasiado lastrado de positivismo. De ahí, también, que tome una clara distancia frente al crudo afán positivista de ceñirse a la investigación de las fuentes. Análogos reparos críticos muestra ante las llamadas “filosofías de la vida”, hoy tan venidas a menos; al mismo tiempo que evita toda estéril confrontación con las ciencias naturales, en congruencia con un desacato claro de la tesis de “las dos culturas” de Charles Percy Snow. Esas prevenciones ante referencias epistemológicas otrora prácticamente insoslayables, de cara a la comprensión y examen de los siempre dinámicos campos

³ “So entschleiert sich ihm der griechische Begriff der Cultur [...] der Begriff der Cultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Aussen, ohne Verstellung und Convention, der Cultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen” (Friedrich Nietzsche, “Unzeitgemässe Betrachtungen II” (“Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”), en *Sämliche Werke*, vol. I. Ed. crítica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Múnich, Walter de Gruyter, 1999, p. 334).

⁴ O. Ette, *op. cit.*, p. 8.

literarios, no obstan, sin embargo, para seguir asignándoles a los contextos históricos, sociales y culturales la máxima importancia. Lo que, en definitiva, marca el rumbo futuro de la filología y todas las opciones teórico-discursivas afines es su disposición y capacidad de dar cuenta del modo específico como opera la complejidad en el mundo de la literatura: la manera concreta en que se muestran las dimensiones “inter y transmediales” (*inter- und transmedialen*), así como inter y transculturales, en el ámbito de la escritura.⁵

En lo que tiene de diagnóstico sobre la situación de la literatura contemporánea y los metadiscursos que se ocupan de ella, el texto de Ottmar Ette destaca la paradoja de un creciente interés de importantes sectores de las sociedades contemporáneas por lo que genéricamente llama “las filologías” y el desdén que hacia ellas muestran las instancias que definen las políticas relativas a las ciencias y a los procesos de cohesión social. En palabras del propio autor, “desde hace mucho tiempo a las filologías se les ha concedido una posición marginal en los discursos públicos y en los de las políticas científicas”.⁶ Esta observación coloca la perspectiva de Ottmar Ette en el doble plano de la reflexión sobre las bases teóricas de una continuidad renovada de los saberes literarios, por un lado, y el de sus implicaciones en el terreno de la definición y la gestión de los programas para su impulso social futuro, por el otro. Aun cuando, como debe ser, Ette otorga más importancia a los aspectos teóricos y epistemológicos aquí implicados, no ignora la relevancia de cierto sentido práctico e incluso de una considerable dosis de pragmatismo, con miras a reasentar a la literatura y los estudios literarios en el espacio público y, más precisamente, en la trama de proyectos, dispositivos, recursos, estrategias y normas por medio de las cuales aquéllos puedan cumplir su función cultural.

La propuesta de Ottmar Ette no se sustenta, pues, ni en una nostalgia idílica de una Edad de Oro de la filología ni en un criticismo vacío ni en un simple utilitarismo ajeno a compromisos culturales profundos. En su caso, la pregunta de corte “intempestivo” sobre los beneficios y los perjuicios que acarrear a la vida la literatura y los saberes que la circundan no da pie a tratados *perí bios*, más o menos serios o pintorescos, como en la Grecia antigua; tampoco un recetario de opciones metódicas, con el consabido fardo de categorías y tesis que sólo esperan la “aplicación” —lo que sea que signifique esto en las humanidades— de hábiles momificadores de los diversos avatares de la buena escritura. Si el joven Nietzsche miraba a la Antigüedad clásica, para curarse de las miserias de su tiempo, Ette —al contrario— nos ofrece una amplia serie de iniciativas complementarias, con miras a una refundación de la teoría y la crítica literarias, conforme a las coordenadas de la nueva modernidad que

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 8-9.

⁶ *Ibid.*, p. 9.

se ha venido gestando, a instancias de la actual “globalización acelerada” —la expresión se la he leído y escuchado al propio Ette— no sólo en el terreno de la economía y la cultura, sino en el de los saberes mismos.

En concordancia con ese empeño, Ette propone “una filología orientada a las ciencias de la vida”,⁷ una filología que asuma “a las ciencias de la literatura como ciencias de la vida”.⁸ Esto implicaría apelar al potencial crítico de la teoría literaria para “preguntar por un concepto de vida abierto y por un saber de la vida en el sentido de un saber en la vida”.⁹ La premisa de la que parte la propuesta de Ette es la de que las novelas, los poemas, los dramas ofrecen “un saber vital condensado literariamente”.¹⁰ Así, desde la perspectiva de Ette, la obra literaria se ofrece como un “depósito de saber vital dinámico”.¹¹ Más aún: para Ette, el texto con valor artístico opera como un “espacio vivencial”, como un escenario en el que se pone de relieve un reservorio de conocimientos en torno a experiencias vitales (*Erlebenswissen*) que, en su condición de tales, anclan en la vida las existencias de los personajes y convierten a éstos en referencias de sentido, de cara a los estudios literarios, en la medida en que también pueden descubrir un saber-sobre-el-vivir (*Überlebenswissen*) y un saber-de-convivencia (*Zusammenlebenswissen*) humano.¹² De ahí la pertinencia de una filología entendida como una especie de bio-filología, como el análisis de la escritura conforme a lo que ésta expresa acerca del vivir y el morir de los agonistas sobre los que versa; también con la mira puesta, por extensión, en la época en que la historia de esas vidas y muertes tiene lugar. Se trata, pues, de leer las trayectorias trazadas, en su peculiar paso por este mundo, *v. g.*, por don Quijote, madame Bovary, monsieur Goriot, Père Ubu o Santiago Nasar, en las páginas labradas por Cervantes, Flaubert, Balzac, Jarry y García Márquez.¹³

En último término, lo antedicho comporta una reflexión sobre el concepto de “vida”, desde la especificidad epistémica de la filología; es decir: un acercamiento a la existencia humana al modo de “una tentativa estratégica que incida, tanto en el contenido como en los métodos”¹⁴ de las ciencias relativas a la literatura. Ette está claramente consciente, pues, de que su tesis en torno a un reencauzamiento de la filología reclama una honda revisión del lugar que ésta ha venido ocupando en el campo epistemológico. De entrada, es frecuente

⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 28.

¹² *Cf. ibid.*, p. 32.

¹³ *Cf. ibid.*, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*, p. 10.

que recurra con preferencia al plural “filologías” (*Philologien*)¹⁵ y, más aún, a un término de mayor extensión semántica, como el de *Literaturwissenschaft* (ciencia o saber concerniente a la literatura), que también se puede usar en plural, cuando el caso lo permite o requiere. En esto, el texto de Ette que aquí se examina viene a ser la síntesis de un programa teórico que tiene su antecedente más firme en los dos volúmenes de su *Überlebenswissen*, publicados en 2004 y 2005.¹⁶

Situada en el entorno de ese saber (*Wissen*) que retematiza el vivir para comprometerse de manera inédita con la literatura, la idea de “vida” que aflora en el “escrito programático” de Ottmar Ette responde a “una recuperación del concepto de vida fundamentada en las teorías culturales y literarias”, así como a la “aceptación del saber sobre el vivir” que ello comporta, en el entendido de que así podría agregarse “una dimensión cultural imprescindible en la comprensión científica de las ciencias biológicas en tanto ciencias de la vida”.¹⁷ De ese modo, Ette se propone una meta que hoy puede lucir titánica: superar “la reducción de *bíos* [el vocablo griego que nombra a la vida como existencia personal y no como simple despliegue de una potencia natural] a un concepto de las ciencias naturales, en el que no se incluye la dimensión cultural”.¹⁸ El llamado de atención y aun la denuncia sobre esa extraña maniobra epistemológica reductora —todo un acto de poder— ya se habían hecho con anterioridad. Recuérdesse, tan sólo a título de ejemplo, la observación que al respecto hacía el todavía joven Heidegger (1925) —es decir, mucho antes que Giorgio Agamben, citado a este propósito por Ette—¹⁹ en el contexto de una crítica letal al psicologismo: “*bíos* [...] significa para los griegos lo mismo que existencia humana o ser personal”, por lo que una auténtica biología vendría a parecerse más a una psicología, mientras que lo que hoy y desde hace tanto tiempo se llama “biología” debería denominarse, en rigor, “zoología”, ciencia de la *zoé*, entendida esta voz como “vida vegetal y animal”.²⁰

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶ O. Ette, *Überlebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*, Berlín, Kadmos, 2004, y *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz (Überlebenswissen II)*, Berlín, Kadmos, 2005.

¹⁷ O. Ette, “Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft”, en *op. cit.*, pp. 30-31.

¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹ *Cf. ibid.*, p. 16.

²⁰ *Cf.* Martín Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*. Trad. de Joaquín Alberto Ciria. Madrid, Alianza, 2004, p. 38. Por su valor ilustrativo, conviene citar el pasaje heideggeriano *in extenso*: “Psicología, en el sentido del griego antiguo, significa aproximadamente [...] biología tomada en sentido literal: la ciencia de la vida. Más estrictamente tendríamos que decir zoología, en tanto que la vida, tal como la considera la antigua psicología, tiene el significado de *zoé*. *Zoé* en sentido aristotélico es el ser vegetal y animal; *zoé*, vida en el sentido actual de lo biológico. Mientras que *bíos*, si

Pero, si todo intento de revertir esa reducción consumada de lo biológico a lo estrictamente natural se antoja difícil en grado sumo, no por ello carece de pertinencia. De manera lenta pero firme, se ha venido consolidando la idea de que las representaciones de la naturaleza, incluyendo las que sirven de base a las llamadas ciencias naturales, son una construcción de índole cultural. La antigua disyunción entre un orden de la *physis* y una realidad cultural, completamente ajena y superpuesta a aquél, ha venido dando paso a una visión más compleja de los nexos entre un ámbito y otro. Esto es lo que confiere coherencia al planteamiento de Ottmar Ette, en el sentido de optar por un concepto de “vida” sustentado en el discurso literario, de modo tal que las *Life Sciences* “se conviertan en ciencias de la vida en sentido pleno” y dejen de ser disciplinas orientadas a dar cuenta de un mero impulso vital natural.²¹

Ahora bien, a la hora de formular su tesis, como lo advierte él mismo, Ottmar Ette no se mueve por la intención de ofrecer un presunto “saber superior sobre la vida”, a partir del arte y la literatura.²² Lejos de tan vana pretensión, el filólogo alemán aboga con persistencia por el diálogo y la cooperación de las ciencias literarias con las bio-ciencias, en términos de una “estrategia doble”, en virtud de la cual se acceda a “conocimientos básicos de las ciencias culturales y humanísticas”, a la par de que se proceda a la “obtención transdisciplinaria de una comprensión de la vida, así como de las ciencias de la vida”.²³ Desde esa perspectiva, lo que estaría en juego, de cara al futuro de las filologías, sería la posibilidad de que éstas se constituyeran en “ciencias de la vida”,²⁴ en la medida en que contribuyeran al impulso de “una concepción no reduccionista de la vida”, con base en la “creación de redes [...] entre las más diversas ciencias”.²⁵ Ottmar Ette piensa, pues, en “crear estructuras dialógicas, más allá de la separación de ‘las dos culturas’”,²⁶ como dio en denominar el ya mencionado Charles Percy Snow, a la dicotomía disciplinaria entre ciencias y humanidades;

lo interpretamos al modo totalmente extremo, significa para los griegos lo mismo que existencia humana o ser personal, tal como se aprecia por ejemplo en el término ‘biografía’. En griego, por ejemplo, en la ética aristotélica, *bíos* designa una posibilidad de la existencia: *bíos theoretikós*; existencia del hombre científico. De esta manera, precisamente estos dos términos están invertidos. Biología significa la ciencia de la existencia del hombre o de sus fundamentos, es decir, la pregunta por los fundamentos de la ética. En tanto que ciencia del *bíos*, la psicología pertenece a la ética; en tanto que ciencia de la *zoé*, a la física”.

²¹ O. Ette, “Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft”, en *op. cit.*, p. 22.

²² *Ibid.*, p. 31.

²³ *Ibid.*, *passim*, pp. 10-11.

²⁴ *Ibid.*, p. 32.

²⁵ *Cf. ibid.*, p. 11.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

se trata, pues, de procurar una relación entre ambos campos epistemológicos, en términos de “complementariedad de enfoques y metodologías”.²⁷

La propuesta de Ottmar Ette no es una suerte de proyecto idílico, algo como una pasión gratuita o quijotesca, afanada en superar la crisis epistemológica que aqueja a las humanidades, a instancias, sobre todo, del modelo empírico-positivista y tecnicista de ciencia hegemónico y de su redoblado impulso, por mor de la nueva globalización acelerada. Muy al contrario, será difícil hallar hoy en día un programa más realista y mejor fundado que el del filólogo alemán, ante la ya prolongada *impasse* teórica y aun política —no olvidemos que, como el propio Ette apunta, todo esto tiene consecuencias en una amplia gama de dispositivos de financiación y normatividad, atingentes a la educación, la investigación, el desarrollo de actividades culturales y procesos afines— que afecta a todo el campo humanístico. A fin de cuentas, la tesis de Ette se cimienta en un dato comprobable:

[...] la literatura no sólo es capaz de simular formas normativas de la praxis vivencial, sino que también puede ofrecerlas de manera performativa y, así, apegadas a la vida y “vivibles”; ello, debido a que la literatura contiene un saber acerca de los límites de la validez de los saberes en una cultura o sociedad dadas. A su vez, este saber de la literatura implica un conocimiento en torno a los límites y la validez del saber sobre el vivir y sobre el convivir, que se condensa *en la literatura misma*. [...] ese saber experiencial, adquirido con los medios de la literatura, tiene un valor inestimable, justo por su polisemia y su indeterminación en la fase actual de la globalización.²⁸

La solidez de la tesis de Ottmar Ette radica justo allí donde parecería estribar su presunta debilidad óntico-epistémica: en esa apertura (“indeterminación” en un sentido lato) de lo real y hacia lo real, que comportan las realidades que articula el discurso literario. Se ha visto siempre como algo poco menos que incuestionable la seguridad, certeza y aun “exactitud” de las ciencias naturales, en contraste con la subjetividad y marcada falibilidad inherentes a los saberes humanísticos. Al margen de lo artificioso de esa disyunción y de que se puede argumentar, con sobradas bases, sobre la subjetividad y falencia igualmente consustanciales a las llamadas “ciencias duras”, para discurrir en abono a la propuesta de Ette, será suficiente con traer a colación los límites de la idea de “vida” sobre la que se cimientan los actuales saberes “biológicos”. La primera aseveración estipulable, a este respecto, es que éstos *no*

²⁷ *Ibid.*, p. 32.

²⁸ *Ibid.*, pp. 31-32. El subrayado es del autor.

tienen un acceso más profundo a la realidad de la vida que la literatura. La biología del presente descansa en una ignorancia ontológica de lo que es la vida; sus representaciones acerca de ésta no son cualitativamente superiores a las expresiones que la literatura ofrece acerca sobre las más diversas dimensiones de la existencia.

El vasto dominio de las ciencias biológicas ha desarrollado, en los últimos tiempos, al fragor de los avances de la física, un complejo y abigarrado sistema de procedimientos metódicos, instrumentos de micro y nanoscopía, variables medibles y observables, definiciones operacionales, categorías, descripciones de objetos, procesos y regularidades adscritos al campo de la vida natural. Es admirable la profundidad y amplitud alcanzadas por la biofísica y la fisiología molecular, los estudios genómicos, la manipulación genética y otras expresiones de los más avanzados conocimientos y adelantos tecnológicos relativos a los organismos vivos. Pero, por mucho que los científicos ahonden en la escala micro y nanométrica, por mucho, asimismo, que incrementen hasta cotas que nunca se habían franqueado su comprensión sistémica, global, del reino animal y vegetal, no es epistemológicamente lícito ignorar que sus saberes y procedimientos de generación de sentido responden a un paradigma científico históricamente determinado y, por ende, inscrito en los límites de validación que ese mismo orden del sentido impone. El modelo hegemónico de ciencia es una construcción cultural, sin duda, dotada de una poderosa base legitimadora, como son sus referentes empíricos y sus proyecciones en la efectividad técnica; pero la realidad humana, cuya dimensión natural sería necio desdeñar, rebasa con creces esos límites. Por lo demás, se supone que todos los afanes de las actuales ciencias y tecnologías de avanzada apuntan a redimir al género humano de sus males y limitaciones, por una vía distinta a la que siempre han procurado transitar las diversas expresiones de la cultura humanística. En el supuesto de que, en esa carrera en pos de la omnipotencia, las “ciencias duras” del presente logran tan magno propósito, ello carecería por completo de sentido, si no fuera interpretable por una humanidad dotada de las bases humanísticas (en un contexto histórico, cultural, comunitario... específico) aptas para una exégesis epistemológica y éticamente consistente. Lo cual confirma la insensatez de todo intento por evitar la (re)integración de los saberes científicos-naturalistas de la vida con las hondas y rigurosas intuiciones que sobre el mundo-de-la-vida aportan los más variados discursos de teoría y de literatura.

Con todo y sus innegables avances, la biofísica del presente no puede blasonar de haber dado con una definición universalmente válida de “vida”. Para poder avanzar en el acceso a sus objetos de estudio, debe conformarse, al igual que todas las ciencias biológicas y naturales, con definiciones operacionales, es decir: enunciados formulados con base en referencias empíricamente observa-

bles y convencionalmente estipuladas, que faciliten el acopio de información sobre las variables sometidas a investigación. Según, por caso, el doctor Nasif Nahle Sabag, “desde el enfoque de la biofísica, vida es un estado de la energía de algunos sistemas cuasi-estables, que determina una serie de intervalos que demoran la dispersión espontánea de la energía interna de esos sistemas hacia más microestados potenciales”.²⁹ Ésta es una definición operacional de vida, presentada aquí con carácter meramente ilustrativo. El investigador que la estipula se ve, a su vez, en la necesidad de elucidar, a la manera de nuevas definiciones operacionales, una serie de nociones incluidas en la precitada definición, como “energía”, “energía interna”, “sistema cuasi-estable”, “demorar”, “dispersión espontánea”, “microestados potenciales” y otras que van surgiendo en el momento en que se proponen dichas elucidaciones y que sería excesivo, además de ocioso, registrar aquí. A fin de cuentas, desde la actual vanguardia de las ciencias biológicas de nuestro tiempo, lo único que puede decirse con sentido y fundamento acerca de la vida es que se trata de la propiedad común a los seres vivos, los cuales se definen operacionalmente como sistemas complejos formados por células, dotadas de una estructura molecular y en cuyo seno —es decir, en los límites demarcados por sus membranas— acontecen determinadas reacciones químicas. Esos sistemas siempre proceden de otros, se autosostienen, se reproducen y dejan de existir. En conjunto e individualmente, los seres vivos entablan un intercambio necesario y permanente de energía con su entorno, lo cual les permite efectuar las mencionadas reacciones químicas y perdurar hasta que permanezca su estructura celular. Más allá de los méritos y utilidad de esta representación de lo vivo, la ciencia no puede explicar cómo las bases físico-materiales de los objetos inertes —quarks, leptones, bosones, protones, neutrones, electrones, núcleos atómicos, átomos, moléculas, energía cuántica, etcétera— lo son, también, de los organismos vivientes. La biología, en cualesquiera de sus ramas, sigue sin poder desentrañar la enigmática verdad de qué materias análogas pueden derivar en seres dotados de vida o en subsistencias carentes de ella.

Está claro que es difícil, si no imposible, definir la vida, si por tal se entiende dar razón de qué es ésta, cuál es su principio o fundamento, cuál es su sentido... No es fácil acertar con el género al que se adscribe el fenómeno de la vida ni con su diferencia específica; no damos con el *definiens* universal que englobe el hecho del vivir y las definiciones operacionales que estipulan las ciencias biológicas apenas dan cuenta, como se ha visto, del comportamiento de ciertas variables y de la articulación de ciertas estructuras de relaciones. Pero esto no significa que estemos en el grado cero del saber acerca de lo

²⁹ Nasif Nahle S., *Exobiología*, Biology Cabinet. New Braunfels, TX, 2006. [Obtenido el 30 de mayo de 2009 en <http://biocab.org/Exobiología.html>.]

que es la vida. En un célebre pasaje de sus *Confesiones* (libro XI, cap. XIV), san Agustín reconocía que, mientras nadie le preguntara qué es el tiempo sabía de qué se trataba; pero, si alguien se lo preguntara, no. Algo semejante ocurre con el vivir: es la realidad más común y familiar; tenemos un fuerte y persistente nexo intuitivo con el vivir y, en muy buena medida, sabemos de qué hablamos cuando nos referimos a él, aunque –al menos por el momento– nos resulte inaccesible su radical verdad y, por ello, nos esté prácticamente vedado formular el enunciado veritativo, definitorio y definitivo, del caso. Esa dilatada y honda zona de saber intuitivo, aunque no definido con precisión, sobre la vida es la que parece constituir el fondo de realidad en que se cimienta la literatura; por lo mismo, parece ser también la principal referencia óptica de la propuesta de Ottmar Ette. En virtud de ese conocimiento inmediato del vivir de que dispone el ser humano, los discursos humanísticos –tanto los de cariz teórico como los de índole estética– ofrecen una valiosa y nutrida gama de representaciones sobre el despliegue en el tiempo de una inagotable y multidimensional voluntad de existir, de perseverar en el ser, como le gustaría decir a Spinoza. De ese modo, el pensamiento y la literatura han impulsado, cada cual por su lado o de manera conjunta, un proceso milenario de producción de sentido acerca de la vida, que hoy en día también está en capacidad de absorber positivamente las aportaciones que, al respecto y a su modo, prodiguen las ciencias biológicas.

En el caso concreto de la literatura, el problema ontológico y epistemológico a encarar, a propósito de lo que se viene planteando en estas líneas, es el de la relación de la escritura de vocación estética con el sentido. En la medida en que el texto de intención creativa –siempre una conjunción de algún grado de narratividad con transignificación poética– remite a un saber intuitivo de la vida, muchas veces incomparablemente rico y profundo, termina operando como un modo específico de tratado asistemático *perí bíos*. Así, la obra literaria bien estructurada y suficientemente dotada de vitalidad humana y artística se ofrece como un escenario en el que se expone un mundo-de-la-vida alterno, por lo que los referentes de sentido operantes en los mundos natural y cultural factuales son análogos a los que fundan las realidades y las vidas literarias. En ese hábitat discursivo, los personajes literarios ostentan una entidad estructuralmente afín a la de los sujetos de carne y hueso que pueblan el orden “real”, por lo que aquéllos, en tanto que habitantes del mundo-de-la-representación poscartesiano, se sostienen sobre el mismo fondo ontológico que éstos. Algo semejante cabe decir de los actos que realizan esos agonistas, de las situaciones en que se desenvuelven... en suma: de todo lo que supone el mundo escrito –más que descrito– por los más diversos avatares de la literatura. La novela moderna, por ejemplo, más que simular la vida cotidiana construye un universo *ad hoc* y unas vidas paralelas a las que registra cualesquiera demografía, historia o

sociología. Don Quijote, en la segunda parte de la obra maestra cervantina, o ciertas “personas” inventadas por Unamuno o Pirandello son seres vivos que, por ello mismo, aspiran a las mismas libertades que cualquier mortal y se rebelan contra las potestades del narrador. El discurso literario se presenta, así, por una parte, como un espacio analógico de integración de *bíos* y *zoé*, como mimesis de la unidad de la existencia y, por otra, como el registro de wittgensteinianas “formas de vida”, razón por la que puede ser asumido como una fuente de saber en torno al sentido de esa existencia, sobre todo, en lo que atañe a lo más específicamente humano.

La idea central de Ottmar Ette —si está siendo bien captada en este análisis— consiste precisamente en llamar la atención de la crítica, los estudios literarios, las filologías, sobre esta realidad, de manera que la literatura pueda ser asumida conforme a una necesaria coextensividad y coimplicación, en igualdad de condiciones, de los saberes que ella ofrece acerca de la vida y los que provienen del discurso científico. Es lo que se desprende de un pasaje como éste: “...la literatura se puede concebir como un medio de acumulación interactivo y transformante de saber sobre el vivir, que simula, se apropia, proyecta y condensa modelos de conducción de vida y con ello recurre a los discursos científicos y a los más distintos segmentos de saber”.³⁰ En este punto, Ette echa mano de referencias que parten de la tematización de la vida y de su conversión en objeto de estudio, tanto en el terreno de las *Life Sciences* como en el de la filosofía (Agamben, Foucault, Habermas...) y en el de las reflexiones más específicamente literarias de Bajtin, Barthes, Iser, Lotman y otros, lo cual confiere a su escrito programático la densidad propia de un texto a la altura del más exigente debate contemporáneo sobre el asunto que verdaderamente se dirime aquí: el de los nexos entre representación, vida y verdad, en el contexto concreto de los saberes literarios.

En un plano que rebasa con fortuna las lindes de lo óntico-epistémico, Ottmar Ette parece dar una vuelta de tuerca más, al asumir la condición humana conforme a la vaga, fronteriza, pero a la vez intensa concreción de la topografía del umbral, ese modo del límite. Ette echa mano, a este respecto, de la idea expuesta por Giorgio Agamben, en el sentido de que el hombre es “el umbral central”, por sobre el cual transitan “las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de subjetivación y desubjetivación, de la llegada al lenguaje del ser vivo y de la vivificación del *logos*”.³¹ Este carácter de nudo o limen de todo lo sublimemente cultural, propio del hombre histórico, puede ser postulado no sólo como plataforma antropológica de la posibilidad misma de los intercambios de contenidos cognitivos que comporta la transdisciplinariedad

³⁰ O. Ette, “Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft”, en *op. cit.*, p. 13.

³¹ G. Agamben *apud ibid.*, p. 16.

por la que aboga Ette, sino también como la base de una conjunción fáctica de las experiencias, representaciones, saberes que sustentan la vida de toda persona, con independencia de su naturaleza, sentido o valor veritativo. El simple hecho de ser en unas coordenadas históricas (una cultura, un orden social, un “mundo”) confiere a la persona el carácter de punto de absorción de una extensa escala de saberes sobre y para la vida, al margen de su estatuto epistemológico. El caso de la joven poeta cubana Juana Borrero ilustra de manera por demás expresiva, dada su radicalidad, ese destino. Como apunta Ette, al escribir a su amante, con su propia sangre, en enero de 1896, la carta en la que conmina a aquél a optar por “tu Juana” o por la patria por cuya independencia combate, la poeta crea una “presencia verdaderamente corporal en el papel”.³² Pero esa anécdota extrema sólo plasma, con vivaz plasticidad trágica, lo que es propio de todo ser humano en sociedad: ser en el *logos* y por el *logos*, entendido el decisivo vocablo griego en toda su dimensión on-topoética y antropogenética.

Al menos en América Latina, el escrito programático de Ottmar Ette todavía afronta los escollos propios de los momentos iniciales de una recepción que se antoja lenta, aunque efectiva. Sus ideas capitales empiezan a ser asimiladas y a suscitar las reflexiones del caso, con el consiguiente debate vivo y plural, transdisciplinario, que pretende su autor y es de esperarse de un texto signado por una evidente fecundidad y riqueza teórica. La traducción y publicación de los dos tomos de su *Überlebenswissen* catalizaría, sin duda, ese proceso de inserción dialógica de las tesis de Ette en los territorios en los que se cultivan los diversos saberes relativos a la literatura. A reserva de que tan afortunado suceso acaezca algún día, el texto aquí examinado condensa con suficiencia el núcleo de las ideas de Ette acerca del papel y el sentido de las filologías en el presente, lo cual hace posible e impostergable el diálogo crítico acerca de ellas.

La primera observación que puede hacerse en esa dirección —aunque, por el momento, sólo sea de manera enunciativa y tentativa— es la que concierne al papel que parece conferirle Ottmar Ette a la cultura. La idea de naturaleza sobre la que se basa toda la producción de sentido conforme al modelo hegemónico de ciencia es una construcción cultural, no un en-sí ni, por lo mismo, una objetividad absoluta. Es lícito y teóricamente fecundo apelar a este dato, como contrapeso al chato naturalismo que cimienta al discurso científico sobre la vida. Sin embargo, los problemas ontológicos-epistemológicos que comporta esa disyunción entre naturalismo y culturalismo no se tratan con verdadera efectividad teórica, si la estrategia epistemológica de base, a ese respecto, se cifra en la procura de un complemento de los descubrimientos científicos

³² *Ibid.*, p. 17.

con las proposiciones mejor fundadas provenientes del campo humanístico o filológico. Las dificultades y aporías registrables en este espinoso campo temático imponen colocarse en una perspectiva más exigente, propiamente radical: la de una nueva ontología de la *physis*. Si la cultura es una suerte de “segunda naturaleza”, se torna obvio que remite a un fondo primordial, pero del cual sólo podemos dar razón desde las mediaciones que implica algún grado de concreción cultural. Éste es el círculo que se debe acometer, a fin de pensar en las posibilidades de un nuevo nexo entre representaciones de la vida conforme a la ciencia y teorías —“contemplaciones”, “intuiciones”— del vivir según los discursos literarios. Esto puede sonar ilusorio a los cruzados del cientificismo, pero no les vendría mal reparar, por ejemplo, en que el principio de identidad —tan decisivo para todo método, es decir: “camino”, con pretensión científica— aflora por primera vez, en Occidente, por entre los hexámetros teóricos-narrativos del poema ontológico de Parménides. Se trata de una tarea en verdad ingente, a cuyo cumplimiento Ottmar Ette hace aportaciones de innegable valor.

La tendencia —comprensible y, sobre todo, urgente, dadas las diversas derivas del cientificismo en las sociedades actuales— a tratar de completar la visión científica de la vida con aportaciones procedentes del ámbito de los discursos literarios puede dar pie a otro peligro: la asunción de la literatura desde una perspectiva utilitaria, particularmente, moralista. Si, como se ha visto, la escritura literaria del mundo echa sus raíces en las cifras de la existencia y, de ese modo, nos las muestra de manera más pregnante, con efectos vitales más amplios y profundos que las descripciones de las reacciones químicas de nuestras estructuras moleculares, no debe causar demasiada extrañeza que las lecturas acerca de los modos en que se despliega la articulación de *bíos* y *zoé* que es la realidad en que nos desenvolvemos alimenten, a su vez, una reducción de lo literario al plano de la utilidad moral, pedagógica, política y afines. Desde luego, el hecho de que un “saber sobre el vivir” se deslice hacia la ética no es en sí mismo objetable. Los vínculos entre *ethos* y escritura artística son tan complejos y fuertes como los que ya se han señalado entre naturaleza y cultura. Nada justifica una disociación total de ambos niveles o campos, siempre entrelazados; lo que tampoco obsta, por su parte, para reivindicar siempre una distinción clara entre la función estética y la ético-política de todo discurso artístico. Lo que sí es reprochable, pues, es toda reducción de lo literario a lecturas y usos pragmáticos; más aún, su sometimiento ancilar a intereses extra o antiliterarios. Desde luego, nadie más consciente de estos peligros y extravíos potenciales que Ottmar Ette. Pero en su despliegue por los dominios de la recepción, sus tesis pueden ser asumidas de manera diferente a lo esperado por su autor. Ese riesgo es evidente, aunque también es cierto que nadie podría proponer hoy en día, sin serios problemas, algo como, por ejemplo, la

estratagema de Plutarco consistente en conducir al joven hacia la filosofía, a partir de una lectura utilitaria de la poesía.³³

Lo dicho se vincula, también, con otro problema por entero fecundante, en el plano de las reflexiones suscitadas por el escrito de Ottmar Ette: el de la pluralidad de efectos de la literatura. Si a algo está atento, a su manera, el filólogo alemán es al asunto de las secuelas esperables del contacto entre el lector —o, en general, receptor— y el texto; lo demuestran las páginas dedicadas a las diversas formas de modelado del saber sobre el vivir, tanto dentro como fuera de la escritura,³⁴ donde dialoga con autores como Iser, Lippe, Maalouf y otros de innegable categoría. Sin embargo, es obvio que, por razones teóricas, Ette se ha visto obligado a enfatizar la peculiar dimensión epistemológica de la literatura; es decir: se ha visto en la necesidad de destacar ese siempre posible efecto de la obra literaria, por sobre las demás derivaciones esperables de ésta. Es posible que los riesgos de esta operación —inevitable, dados los propósitos del texto de Ette— se vean con mayor claridad con el simple recurso a un ejemplo ilustrativo y ampliamente conocido: el equilibrio que procura Aristóteles, en su *Poética*, entre placer, purga ético-catártica, saber teórico y utilidad práctica. Uno de los rasgos que salta a la vista más vivamente en esa obra clásica, que hemos heredado incompleta, es su muy marcado interés por los efectos de las diversas artes literarias, a escala de la persona y/o de la comunidad. Esa misma atención meticulosa a los efectos estéticos —y también suasorios, como es lógico— se observa asimismo en su *Retórica*, como lo demuestra, en especial, el tratado sobre las pasiones que alberga en su seno. Esta referencia puede marcar la pauta en cuanto a que, el sentido último de la escritura con intención artística es una relación con el mundo mediada por un placer específico; todas las demás posibilidades deben girar alrededor de este eje, sin que por ello, desde luego, queden anuladas o sean desdeñables. Aunque pueda sonar unilateral o esquemático planteado de este modo, lo cierto es que antes y como fundamento de las virtualidades teóricas del texto literario, está su poder para mantener con vida al ser humano en el mundo —eso que con expresión equívoca se ha caracterizado como “consuelo metafísico”—; esto es: la literatura como fuente de vida y la existencia humana como un proceso constante de recepción literaria.

Todo esto induce, por lo demás, a una consideración de los límites de la transdisciplinariedad, como base de la relación de la teoría literaria con las ciencias biológicas. Este nivel de conexión es del todo necesario, pero deja fuera algo

³³ Cf. Plutarco, “Cómo debe el joven escuchar la poesía”, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. I. Trad., introd. y notas de Concepción Morales Otal y José García López. Madrid, Gredos, 1985, p. 158.

³⁴ “Texinterne und textexterne Modellierungen von Lebenswissen”.

que acaso puede o debe ser su complemento o su condición de despliegue positivo: una más amplia, diversificada y profunda recepción de la literatura a escala individual y social. Si todo se reduce al plano de los intercambios teóricos, se corre el riesgo de que el discurso científico absorba y reduzca a su lógica los saberes sobre la vida que procedan de la literatura. En este contexto, no parece un propósito ilusorio aspirar a que los biólogos y científicos afines sean también grandes lectores de literatura, al mismo tiempo que los lectores, en general, y los críticos y los estudiosos de la literatura se familiaricen más con los conocimientos sobre el vida, producidos por las distintas ramas de la biología. Ello, básicamente, porque se trata de reactivar la continuidad entre literatura y vida –hoy debilitada, cuando no desvinculada–, al modo en que se registra en las sociedades de mayor dinamismo y auge cultural. Hay elementos para pensar que se debe actuar mucho más de lo que últimamente se hace en el terreno de la recepción literaria, sin que ello signifique rendir tributo acrítico a proyectos teóricos y de política cultural justamente cancelados.

Finalmente, no estará demás dar la máxima importancia a un dato social-cultural –vale decir: no constitutivo de las referencias teóricas en juego– que deberá afrontar el proyecto de Ottmar Ette: la indiferencia, para decir lo menos, que distingue al universo de las ciencias naturales, respecto de la literatura, los estudios literarios y, en general, las humanidades. Éste es un hecho plenamente conocido por el filólogo alemán, especialmente en lo que toca a sus deplorables secuelas en las políticas de financiamiento de la investigación humanística. Un entorno humano lacerado por la decadencia de las humanidades, el imperio de los medios de (in)comunicación y progresiva barbarización, la especialización desenfrenada y el culto acrítico a la eficacia técnica parece poco propicio para una reinserción de las filologías en el orden general de los saberes y, en particular, en el de los que atañen al vivir.

Uno de los méritos mayores del escrito programático de Ottmar Ette radica, justamente, en haber contribuido a remover todos estos datos, en parte, obturadores, pero en parte, también, dinamizadores, en aras de una conciencia renovada del lugar de la vida en el desenvolvimiento de la literatura y del papel de la literatura en la comprensión sintética, totalizante, de esa máxima complejidad de la existencia, que es el vivir.

Tranquilidad del alma y poesía en De rerum natura

Óscar Martiarena

I

Al inicio de la conocida carta que dirige a su discípulo Heródoto, conservada gracias a Diógenes Laercio, dice Epicuro que se ha abocado a la preparación de un compendio de su doctrina, contenido en la propia carta, a fin de que quienes no puedan estudiar cada una de sus obras, ni siquiera las más importantes, tengan presentes sus principios fundamentales y, en su oportunidad, sean capaces de prestarse ayuda a sí mismos al acogerse a la teoría de la naturaleza.¹ Pero además, Epicuro añade que el compendio, al proporcionar una comprensión del conjunto de su pensamiento, habrá de ser útil también a quienes hayan avanzado ya en su estudio, dado que el tener a la vista el todo les facilitará expresar sus conocimientos a través de reglas y máximas elementales y, con ello, contarán con la posibilidad de una eficaz y rápida utilización de la teoría de la naturaleza (*physiologia*), con cuya práctica se alcanza, advierte, una vida tranquila.²

Antes de iniciar la exposición de los contenidos de su teoría de la naturaleza, Epicuro presenta dos principios esenciales de su pensamiento. El primero se refiere a la importancia de expresar con claridad el significado de las palabras, lo que a su vez permite la emisión de juicios precisos en la investigación, en las opiniones e incluso en las dudas, y, con respecto al segundo, Epicuro recuerda a sus discípulos la obligación que, en el ámbito de su doctrina, tiene el estar atentos a las sensaciones, a las percepciones y a los sentimientos experimen-

¹ Epicuro, "Carta a Heródoto", en Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. 10a. ed. Le livre de poche, Librairie Général Française, 1999, (35), pp. 1 264-1 265. Los números entre paréntesis que aparecen en las citas de las obras de Epicuro refieren a los fragmentos correspondientes al libro X de la obra de Diógenes Laercio.

² *Ibid.*, (36-37), pp. 1 265-1 266.

tados, todo lo cual ha de permitir hacer manifiesto lo que queremos confirmar o lo que no nos es evidente.³

Habiendo enunciado ambos principios, Epicuro emprende la descripción de su teoría de la naturaleza. Apunta así que nada nace de la nada, que el universo es infinito y está compuesto únicamente de cuerpos y de vacío, ambos también infinitos. Asegura que, en su infinitud, el todo ha sido siempre tal y como es ahora y que entre los cuerpos unos son compuestos y otros simples, los llamados átomos, los cuales son indivisibles e inmutables, y agrega que es a partir de éstos últimos que se constituyen los primeros.⁴ De los átomos eternos, es decir, indestructibles e inmutables, Epicuro afirma que el número de sus formas está definido, que el de aquellos que tienen la misma hechura es infinito, que se encuentran en perpetuo movimiento, que chocan continuamente y por su dureza rebotan hasta que al entrelazarse se combinan formando así los mundos existentes, los cuales, para Epicuro, también pueden ser infinitos.⁵ A su vez, sostiene que de los cuerpos sólidos y con su misma forma, aunque sumamente ligeras, se desprenden imágenes, emanaciones continuas, réplicas de los objetos que reproducen su forma. A tales imágenes, Epicuro las llama *ídola*, cuya velocidad de desplazamiento depende de los obstáculos a los que enfrentan (principio al que, dada su utilidad, Epicuro sugiere conservar en la memoria), y añade que por medio de ellas percibimos, no sólo la forma de los objetos sino que incluso pensamos.⁶ De modo que, dado que gracias a las emanaciones procedentes de los objetos exteriores que se introducen en nosotros pensamos, Epicuro sostiene que el error o el engaño a los que estamos expuestos en el conocimiento de la naturaleza se origina, no por la acción de los sentidos, sino por lo que nuestra opinión añade a lo percibido, la cual tiene origen en nuestra capacidad de discernir.⁷ Por ello, a fin de no confundir la verdad con el error, Epicuro sugiere que, en el momento en el que conocemos los diversos objetos, no olvidemos las fuerzas que actúan dentro de nosotros mismos.⁸

Después de apuntar que la fuente de los errores con respecto a nuestro juicio, más que en los sentidos descansa en nuestro discernimiento, Epicuro se detiene en el oído y en el olfato, en la forma en la que son afectados por las emanaciones provenientes de los objetos,⁹ y presenta algunos elementos más de su teoría atómica. Así, asegura que los átomos están formados por

³ *Ibid.*, (38), p. 1 266.

⁴ *Ibid.*, (39-41), pp. 1 267-1 269.

⁵ *Ibid.*, (42-45), pp. 1 269-1 270.

⁶ *Ibid.*, (46-49), pp. 1 271-1 272.

⁷ *Ibid.*, (50-51), pp. 1 273-1 274.

⁸ *Ibid.*, (52), p. 1 274.

⁹ *Ibid.*, (52-53), pp. 1 274-1 275.

partes más pequeñas, aunque indiscernibles, y que en el vacío, la velocidad del movimiento de los átomos, cualquiera sea su forma, es siempre la misma, la cual varía cuando se topan con obstáculos o cuando forman parte de un cuerpo.¹⁰

Por otra parte, es de importancia señalar que, para Epicuro, al predicado de la existencia del vacío sólo llegamos a partir de la mente,¹¹ y que los periodos de tiempo son concebibles sólo mediante el uso de la razón;¹² es decir, vacío y tiempo son, para Epicuro, conceptos que la mente produce, dado que en sí mismos no son percibidos por los sentidos. De manera que si a la capacidad de formular conceptos añadimos la de discernir ya mencionada, tenemos que Epicuro otorga a la mente, es decir, al alma, una actividad fundamental en su teoría de la naturaleza.

Ahora bien, dado que sostiene que en el todo sólo existen cuerpos y vacío, es natural que al tratar de las sensaciones y los sentimientos, Epicuro se refiera al alma en términos corporales. Así, la describe como un cuerpo sutil disperso por todo el organismo, formado por una mezcla de aire y calor, aunque añade que una de sus partes está constituida por partículas singulares que hacen posibles las facultades que la caracterizan, como el sentir y el pensar.¹³ Pero dado que dichas facultades las perdemos con la muerte, Epicuro afirma que, separado del alma, el cuerpo no experimenta sensación alguna,¹⁴ y que destruido el cuerpo, el alma se dispersa y pierde la capacidad de experimentar sensaciones.¹⁵ A su vez, dado que dentro de su teoría de la naturaleza considera que lo único incorpóreo que existe es el vacío, Epicuro sostiene que yerran quienes afirman que el alma es incorpórea, puesto que en caso de que no fuese corporal, no sería capaz de realizar ni sufrir nada, siendo que es claro que el alma cuenta con ambas características.¹⁶

En relación con los movimientos de los cuerpos celestes, así como con sus órbitas, sobre los eclipses y fenómenos similares, Epicuro sostiene que no se originan por obra de ser alguno que los gobierne, es decir, que no descansan en la mano de divinidad alguna, la cual, por naturaleza, continúa, goza de completa felicidad e inmortalidad, y está exenta de preocupaciones, iras y temores que, asegura, tienen su origen en la debilidad de los seres humanos.¹⁷ Asimismo, firma que los movimientos de los astros se producen de acuerdo con la manera

¹⁰ *Ibid.*, (58-62), pp. 1 277-1 279.

¹¹ *Ibid.*, (40), p. 1 268.

¹² *Ibid.*, (62), p. 1 279.

¹³ *Ibid.*, (63), pp. 1 279-1 280.

¹⁴ *Ibid.*, (64), p. 1 280.

¹⁵ *Ibid.*, (65), pp. 1 280-1 281.

¹⁶ *Ibid.*, (67), p. 1 281.

¹⁷ *Ibid.*, (76-77), p. 1 286-7.

en la que, después de múltiples colisiones, los átomos se agruparon y que tal conocimiento nos proporciona felicidad, en tanto nos permite conocer a la naturaleza y comprender las leyes supremas.¹⁸ Además, si bien reconoce que son posibles diversas explicaciones sobre el movimiento de los cuerpos celestes, lo importante es, sugiere, tener presente que una gran turbación se produce en el alma de quienes consideran que una misma naturaleza puede ser feliz e inmortal, al tiempo de experimentar deseos; a lo que añade que sufren quienes, por su creencia en los mitos, temen un tormento eterno o incluso la muerte misma. Somos presas de tales aflicciones, asegura, por un estado irracional del alma motivado por creencias insensatas.¹⁹ Así, Epicuro apunta: “La tranquilidad del alma (*ataraxia*) nace de liberarse de todos estos temores y de recordar de forma continua los principios generales y los preceptos fundamentales”.²⁰ De modo que, continua, lo que conviene es atenernos a las sensaciones, a las comunes y a las particulares, que constituyen la evidencia inmediata para nuestro conocimiento. Al aplicarnos a ello, descubriremos de manera correcta la fuente de donde provienen la perturbación y el miedo, de los cuales podemos liberarnos al investigar las causas verdaderas de los fenómenos celestes y de lo que sucede a menudo y provoca gran temor al resto de los hombres.²¹

En la carta a Pitocles encontramos algunos elementos más de la teoría epicúrea de la naturaleza. Como la dirigida a Heródoto, se trata de un compendio, conservado también gracias a Diógenes Laercio, en la que Epicuro se ocupa de la explicación de los fenómenos celestes, no sin antes recordar que la finalidad de tal conocimiento es alcanzar la tranquilidad del alma y una sólida confianza, las cuales son el fin, advierte, de cualquier investigación.²² A su vez, como en la carta a Heródoto, Epicuro sostiene que, con respecto a los fenómenos celestes, habría que asumir que no existe una única explicación de su naturaleza, aunque confía en que obtendremos la máxima serenidad al acudir al método de las múltiples explicaciones basadas en los fenómenos y al admitir las que tengan mayor pertinencia.²³ A continuación, Epicuro se refiere a los astros y, en particular, a la formación del Sol y de la Luna y a la forma en que aparecen y se ocultan periódicamente, a cuyo respecto afirma que en manera alguna habremos de considerar como causa de sus movimientos regulares a los dioses, e incluso afirma que si adoptamos una posición opuesta a la evidencia de los hechos, nunca alcanzaremos la verdadera serenidad.²⁴

¹⁸ *Ibid.*, (77-79), p. 1 287.

¹⁹ *Ibid.*, (80-81), pp. 1 288-1 289.

²⁰ *Ibid.*, (82), p. 1 289.

²¹ *Ibid.*, (82), pp. 1 289-1 290.

²² Epicuro, “Carta a Pitocles”, en Diogène Laërce, *op. cit.*, (85), pp. 1 290-1 291.

²³ *Ibid.*, (86-87), pp. 1 291-1 292.

²⁴ *Ibid.*, (96), p. 1 295.

Además de referirse a los astros, Epicuro alude a la formación de las nubes y la lluvia, los truenos y los relámpagos, los rayos, los terremotos, los vientos, el granizo, la nieve, el rocío, la escarcha, el hielo, el arco iris, el halo de la luna, los cometas, las estrellas fugaces. Y en todo ello, claro está, Epicuro presenta explicaciones congruentes con su teoría de la naturaleza, con las que busca dejar de lado los mitos a los que considera, como ya mencionamos, fuente de turbación y temor. De hecho, al final de la carta, Epicuro recuerda a Pitocles que sólo con la teoría de la naturaleza podrá superar los errores contenidos en los mitos.²⁵

Como sabemos, la carta a Meneceo, contenida también en el tratado de Diógenes Laercio, inicia con una sentencia fundamental del pensamiento epicúreo: “Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se canse. Porque para alcanzar la salud del alma, nunca se es ni demasiado viejo ni demasiado joven”.²⁶ Epicuro acompaña tal afirmación con una más: “practique la filosofía tanto el joven como el viejo”, el primero para mantenerse joven y el segundo para que pueda ser joven y viejo a la vez, y mantener la serenidad ante el futuro.²⁷ Ambas, claro está, son máximas, dice Epicuro a Meneceo, necesarias para alcanzar una vida feliz, y a continuación añade algunas observaciones más: es necesario considerar a la divinidad, afirma, como un ser incorruptible, dichoso y, por tanto, inmortal; los impíos, agrega, no son los que reniegan de los dioses, sino aquellos que les atribuyen las opiniones de la multitud; los bienes y los males, concluye, no nos llegan de los dioses, puesto que ellos, ocupados sólo en sus virtudes, consideran extraño a todo aquel que no sea su semejante.²⁸ A su vez, Epicuro alienta a Meneceo a pensar que la muerte es nada para los seres humanos, dado que todo bien y todo mal residen en la sensación, cuya ausencia caracteriza a la muerte: “El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe y cuando está presente nosotros no existimos”.²⁹

Con respecto a los deseos, Epicuro sostiene que unos son necesarios y otros vanos, y que entre los primeros, unos son indispensables para obtener la felicidad, otros para el bienestar y otros para la vida en general.³⁰ Conocer los deseos, añade, nos permite elegir aquellos que nos conducen a alcanzar una vida feliz y, por tanto, la tranquilidad del alma. No por ello, sabemos, Epicuro condena el placer, al que entiende como ausencia de dolor y como principio de una vida feliz. Pero porque el placer es el bien primero, Epicuro sugiere no ha-

²⁵ *Ibid.*, (116), p. 1 304.

²⁶ Epicuro, “Carta a Meneceo”, en Diogène Laërce, *op. cit.*, (122), p. 1 308.

²⁷ *Ibid.*, (122), p. 1 308.

²⁸ *Ibid.*, (123), p. 1 308.

²⁹ *Ibid.*, (125), p. 1 309.

³⁰ *Ibid.*, (127), p. 1 310.

cer uso indiscriminado de los placeres sino renunciar a muchos, en particular cuando del goce se sigue un trastorno mayor. Con frecuencia, subraya, muchos dolores son preferibles a los placeres, si a los dolores les sigue un placer superior. Así, aconseja a Meneceo un cálculo entre los beneficios e inconvenientes de los placeres, dirigido a favorecer la autarquía y la autosuficiencia.³¹ A la par, sugiere a su discípulo alimentos frugales y placeres simples y, sobre todo, el bien superior: un buen juicio (*phrónesis*), del cual provienen, señala, todas las virtudes y nos proporciona una vida feliz, sensata y bella.³² Claro está, una vida en la que se goza de la tranquilidad del alma.

II

Si con los textos conservados de Epicuro nos acercamos al fascinante y prodigioso poema de Tito Caro Lucrecio, escrito en latín a mediados del siglo I a. C. y titulado *De rerum natura*, podemos constatar que los contenidos a los que hemos aludido, están presentes a lo largo de los poco más de 7 400 hexámetros que constituyen los seis libros del poema.³³

Ahora bien, es probable que, para la composición de *De rerum natura*, Lucrecio haya conocido otros textos de Epicuro que, a lo largo de los siglos, se perdieron, dada la censura de la que fueron objeto durante la Antigüedad tardía y la Edad Media. Pero si bien es cierto que muchos de los textos de Epicuro desaparecieron a lo largo del tiempo, también lo es el que los conservados por Diógenes Laercio, cuyos momentos fundamentales hemos querido subrayar, nos dan una idea general de la teoría con la que Lucrecio trabajó detenida y pródigamente la composición de su poema.

En efecto, todos los contenidos de las cartas a Heródoto, Pitocles y Meneceo están presentes en el poema de Lucrecio. De hecho, *De rerum natura* cumple con el objetivo general que Epicuro se propone al escribir la carta a

³¹ *Ibid.*, (129), p. 1 311.

³² *Ibid.*, (132), p. 1 312.

³³ Existen varias versiones en castellano de *De rerum natura*. En primer lugar habría que mencionar la realizada por el Abad Marchena a fines del siglo XVIII y que tiene varias ediciones, entre ellas la de Editorial Porrúa que lleva el título de *De la naturaleza*. Entre las más cercanas a nosotros destacan: Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas*, 2 vols. Versión de René Acuña. México, UNAM, 1963. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana). Lucrecio, *De la natura de las cosas*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1984. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana). Lucrecio, *De la realidad*. Versión de Agustín García Calvo. Zamora, España, Lucina, 1997. Lucrecio, *La naturaleza*. Versión de Francisco Socas. Madrid, Gredos, 2003. Lucrecio, *La naturaleza de las cosas*. Versión de Miguel Castillo Bejarano. Madrid, Alianza, 2003.

Heródoto, consistente en presentar en un sólo texto el conjunto de su doctrina, siempre con vistas a que su estudio y práctica sean una vía para alcanzar la tranquilidad del alma. De modo que, a lo largo de los seis libros del poema, Lucrecio desarrolla, a menudo ampliamente, la teoría epicúrea de la naturaleza sin olvidar ninguno de sus elementos fundamentales. Así, apunta que nada nace de la nada;³⁴ que el universo es infinito;³⁵ que son infinitos también los cuerpos y el vacío que lo constituyen;³⁶ que los cuerpos pueden ser simples y compuestos,³⁷ que los simples, es decir, los átomos, a los que Lucrecio llama cuerpos primeros,³⁸ son indivisibles e inmutables,³⁹ los cuales, al combinarse, generan los compuestos;⁴⁰ que el número de las formas de los átomos es limitado, mientras que el de los átomos de cada forma es infinito;⁴¹ que los átomos se encuentran en perpetuo movimiento y choque,⁴² hasta que llegan a formar los mundos existentes;⁴³ que de los cuerpos se desprenden imágenes, sutiles emanaciones que replican sus formas, a las que Lucrecio llama *simulacros*, con los que, mediante los sentidos,⁴⁴ percibimos los objetos y pensamos.⁴⁵ A su vez, al tiempo de mostrar que el vacío⁴⁶ y el tiempo⁴⁷ son conceptos a los que llegamos a través de la mente, Lucrecio presenta una minuciosa descripción de la naturaleza del alma,⁴⁸ sutil complejo de átomos dispuesto a lo largo de todo el cuerpo,⁴⁹ donde el ánimo, es decir, la mente, lugar en el que descansa el “gobierno de la vida”, es sólo una parte constitutiva, aunque fundamental, del alma,⁵⁰ la cual, en su totalidad, a la par del cuerpo, es mortal.⁵¹

A su vez, siguiendo a Epicuro, Lucrecio se detiene en los cuerpos celestes, cuyos movimientos describe ajenos a los dioses, quienes, lejos del mundo, gozan de total felicidad y, en tanto inmortales, nada necesitan de nosotros, y ni

³⁴ Tito Lucrecio Caro, *De rerum natura*, libro I, 146-214.

³⁵ *Ibid.*, libro I, 951-1 001.

³⁶ *Ibid.*, libro I, 1 002-1 051.

³⁷ *Ibid.*, libro I, 483-484.

³⁸ *Ibid.*, libro I, 265-328.

³⁹ *Ibid.*, libro I, 483-598.

⁴⁰ *Ibid.*, libro II, 581-660.

⁴¹ *Ibid.*, libro II, 478-568.

⁴² *Ibid.*, libro II, 80-141.

⁴³ *Ibid.*, libro I, 1 021-1 037.

⁴⁴ *Ibid.*, libro IV, 26-705.

⁴⁵ *Ibid.*, libro IV, 722-822.

⁴⁶ *Ibid.*, libro I, 329-369.

⁴⁷ *Ibid.*, libro I, 459-464.

⁴⁸ *Ibid.*, libro III, 94-416.

⁴⁹ *Ibid.*, libro III, 177-230.

⁵⁰ *Ibid.*, libro III, 136-176.

⁵¹ *Ibid.*, libro III, 417-829.

el dolor ni la ira los toca.⁵² Es decir, de la mano de su maestro, Lucrecio sostiene que el universo carece de naturaleza divina, que los dioses son ajenos a su creación y, por tanto, que carece de sentido el que, a partir de los mitos, supongamos un castigo después de la muerte o penas eternas.⁵³ Sugiere, en cambio, investigar el origen de temores y supersticiones, a fin de, a través de la contemplación y el conocimiento de la naturaleza, alejarlos de nosotros y alcanzar la tranquilidad del alma.⁵⁴ De manera que, con tal finalidad, Lucrecio emprende la descripción de los cuerpos celestes, de la formación, el curso y el calor del Sol, de las fases de la Luna, de las causas de los eclipses,⁵⁵ y de diversos fenómenos naturales como el trueno, el relámpago, el rayo, la lluvia, los terremotos, los volcanes, el magnetismo e incluso las epidemias.⁵⁶

En fin, tal como en la carta a Meneceo, Lucrecio insta al lector a la práctica permanente de la filosofía,⁵⁷ que nos lleva al conocimiento de la naturaleza inmortal y feliz de los dioses, siempre ajenos al mundo;⁵⁸ a la consideración de que la muerte no significa nada para nosotros;⁵⁹ al reconocimiento de que muchos de nuestros deseos son vanos y, con ello, origen de dolor y desdicha;⁶⁰ que no hay razón para adherirse a la vida o temer a la muerte;⁶¹ y que la renuncia a algunos de nuestros deseos, acaso los más persistentes, conduce a un placer superior: la tranquilidad del alma.⁶²

III

La presencia en el poema de cada uno de los principios contenidos en las cartas a Heródoto, Pitocles y Meneceo, es muestra de que Lucrecio despliega *De rerum natura* a partir del núcleo duro, riguroso y sistemático de la doctrina de Epicuro. Y sin embargo, si bien es cierto que describe y desarrolla los fundamentos del

⁵² *Ibid.*, libro I, 45-49.

⁵³ *Ibid.*, libro V, 91-234.

⁵⁴ *Ibid.*, libro III, 31-93. En diversos momentos del poema, Lucrecio insiste en que lo que permite vencer los temores y supersticiones de los seres humanos es la contemplación y el conocimiento de la naturaleza, lo cual nos abre el camino para alcanzar la tranquilidad del alma. *Cf. Ibid.*, libro I, 146-148; libro II, 58-61; libro III, 91-93, y libro VI, 39-41.

⁵⁵ *Ibid.*, libro V, 509-770.

⁵⁶ *Ibid.*, libro VI, 96-1 137.

⁵⁷ *Ibid.*, libro II, 1-61.

⁵⁸ *Ibid.*, libro I, 45-49.

⁵⁹ *Ibid.*, libro III, 830-930.

⁶⁰ *Ibid.*, libro III, 1 053-1 075.

⁶¹ *Ibid.*, libro III, 1 076-1 094.

⁶² *Ibid.*, libro IV, 1 058-1 287.

pensamiento de su maestro, también lo es que Lucrecio no se limita a la mera traducción, del griego al latín, o a la repetición de sus postulados. De hecho, desde las primeras líneas, desde la enigmática invocación a Venus, se muestra su magistral escritura, que se extiende a lo largo de todo el poema:

Madre de los Enéadas, gozo de los hombres y dioses,
alma Venus, que bajo los signos errantes del cielo
animas al mar que lleva a las naves y a la tierra fecunda,
por ti todo género viviente es concebido
y nacido contempla las luces del sol;
de ti, diosa, de ti huyen los vientos, de ti las nubes del cielo,
y a tu llegada, para ti, la tierra artífice
ofrece suaves flores, para ti sonríen las llanuras del mar
y el cielo sereno brilla con la luz derramada.⁶³

Y líneas después, Lucrecio añade su sorprendente súplica a la diosa:

puesto que sola gobiernas la naturaleza de las cosas
y sin ti nada nace a las divinas regiones de la luz,
ni nada alegre ni amable sucede,
deseo que seas mi aliada al escribir los versos
que intento componer sobre la naturaleza de las cosas.⁶⁴

Y en efecto, se trata de una súplica que sorprende porque, a pesar del anhelo enunciado, Lucrecio tiene la clara conciencia epicúrea, que de inmediato afirma categóricamente, de acuerdo con la cual los dioses se encuentran a buen recaudo de nuestros asuntos, que en nada están necesitados de nosotros y que ni los favores los alcanzan ni la ira los toca.⁶⁵ Incluso, asevera que, más que haber sido creada por inteligencia alguna, la totalidad que habitamos es resultado de múltiples choques entre los cuerpos primeros, los cuales finalmente se han agrupado en un orden tal, que

hace que los ríos con las abundantes aguas de su corriente
abastezcan al ávido mar y la tierra renueve sus frutos
abrigada por el calor del sol, florezca la especie de los seres vivos
y vivan los fuegos errantes del éter.⁶⁶

⁶³ *Ibid.*, libro 1, 1-9. La versión castellana de los fragmentos citados del poema es mía.

⁶⁴ *Ibid.*, libro 1, 21-25.

⁶⁵ *Ibid.*, libro 1, 44-49.

⁶⁶ *Ibid.*, libro 1, 1 031-1 034.

Así, observador por doctrina de la naturaleza de las cosas, Lucrecio describe el movimiento de los cuerpos en el todo, en particular el de los seres vivos, la manera en que se forman y engendran, se alimentan y viven, y tiempo después retornan a la tierra o al éter inmenso:

En fin, todos somos oriundos de semilla celeste,
 para todos es el mismo padre de quien, cuando la generosa madre tierra
 ha recibido gotas de líquido humor,
 preñada pare nítidos cereales, abundantes árboles
 y a la especie humana, pare todas las especies de fieras,
 procura alimentos con los que todos nutren sus cuerpos
 y pasan una vida dulce y propagan su prole;
 por lo que mercedamente ha obtenido el nombre de madre.
 Retorna así de vuelta lo que antes fue de la tierra
 a la tierra y lo enviado desde las orillas del éter
 lo recuperan de nuevo, devuelto, las regiones del cielo...⁶⁷

Y acaso desde la contemplación del movimiento perpetuo, desde el examen de ida y vuelta de los seres a la tierra o al éter, que es también movimiento de vida y muerte, es que emergen los afanes y temores de los seres humanos, su dolor y sus tinieblas, al barruntar que su propia vida habrá de dar paso a la muerte. Aunque para Lucrecio, fiel a su mentor, lo insensato es precisamente huir de lo que nos es propio, correr precipitados queriendo evitarlo, cambiar de lugar de manera incesante, en vez de consagrarnos al conocimiento de la naturaleza de las cosas que, en su muda perpetua, nos muestra que:

Hay en efecto un límite de la vida seguro para los mortales
 y no se puede evitar que a la muerte vayamos.⁶⁸

Quizá por ello, Lucrecio afirma que es suave mirar a distancia los esfuerzos de quien lucha por evitar un naufragio, no porque el sufrimiento de otro genere placer, sino porque es suave contemplar de lejos los males de los que carecemos. Aunque además, sugiere,

nada es mas suave que ocupar los elevados templos bien guarnecidos
 edificados por la enseñanza de los sabios,
 desde donde puedas mirar a los otros y por todos lados
 verlos vagar y buscar errantes el camino de la vida,

⁶⁷ *Ibid.*, libro II, 991-1 001.

⁶⁸ *Ibid.*, libro III, 1 078-1 079.

competir en talento, rivalizar en nobleza,
esforzarse noches y días con intensa fatiga
por elevarse al más grande poder y apoderarse de las cosas...⁶⁹

Es decir, como para Epicuro, para Lucrecio no hay placer superior a que “la mente disfrute de una agradable sensación alejada de preocupación y miedo”;⁷⁰ no hay mayor bien que disfrutar de la tranquilidad del alma producida por la práctica de la filosofía. Es situados en los elevados templos edificadas por la enseñanza de los sabios, que a distancia podemos mirar los afanes inútiles de quienes se empeñan en alcanzar la opulencia y el poder y, más que ocuparse de sí mismos, se esfuerzan por competir e imponerse a los otros. Es desde la filosofía que podemos volver hacia nosotros y dominar incluso las inclinaciones propias del temperamento del que la naturaleza nos dotó y llevar una vida que se asemeje a la imperturbable de los dioses.⁷¹ Es desde la filosofía que, con mente serena,⁷² podemos gobernar el transcurrir de nuestra vida y acceder a los supremos deleites de la existencia.⁷³ Es con la filosofía, que es contemplación y conocimiento de la naturaleza, que aprendemos que la muerte es nada para nosotros,⁷⁴ y que podemos alejarnos de las narraciones que nos mantienen inquietos y temerosos del castigo de los dioses, de un supuesto tormento eterno después de la muerte:

Si tienes esto bien sabido, se ve que la naturaleza,
libre siempre, privada de amos soberbios,
todo lo hace, por su propia voluntad, sin la competencia de los dioses.
Pues, por los sagrados corazones de los dioses que en paz tranquila
pasan su vida plácida y serenamente,
¿quién puede regir la suma de lo inmenso, quién tener en su mano
el control de las riendas impetuosas de lo profundo,
quién a la vez hacer girar todos los cielos
y calentar todas las tierras feraces con fuegos etéreos,
o en todos los lugares estar presente en todo tiempo
para hacer con nubes tinieblas y lo sereno del cielo
sacudir de improviso, arrojar luego rayos
y destruir a menudo sus propios templos y retirándose a desiertos

⁶⁹ *Ibid.*, libro II, 7-13.

⁷⁰ *Ibid.*, libro II, 18-19.

⁷¹ *Ibid.*, libro III, 307-321.

⁷² *Ibid.*, libro V, 1 117-1 119.

⁷³ *Ibid.*, libro V, 1 430-1 433.

⁷⁴ *Ibid.*, libro III, 830.

enfurecerse y ensayar su venablo, que a menudo a culpables
pasa por alto y quita la vida a inocentes y a quienes no lo merecen?⁷⁵

De manera que, para Lucrecio, la contemplación nos muestra que la naturaleza, libre de los que llama “amos soberbios”, por sí misma todo lo rige sin que medie divinidad alguna; porque, quién, pregunta, puede regir al todo en su inmensidad. Así, en vez de mitos que invocan a los dioses, que nos atemorizan con castigos y tormentos eternos, Lucrecio anuncia lo que llama “una nueva verdad”, a cuya contemplación invita:

Ahora dirige tu ánimo a una razón verdadera.
Pues una realidad extraordinaria y nueva se dispone a llegar
a tus oídos y una nueva visión de las cosas a mostrársete.
Aunque ninguna cosa es tan fácil que no sea, al principio,
más difícil de creer, ni de la misma manera
nada tan grande ni tan maravilloso
que no vayan todos paulatinamente dejando de admirarla.
En principio, el claro y puro color del cielo
y lo que en sí contiene, astros errantes por todas partes
y la luna y la clara luz del esplendor del sol;
si ahora todas estas cosas existiesen por primera vez para los mortales,
si de improviso les fuesen ahora súbitamente mostradas,
¿qué más admirable pudiera decirse que estas cosas
o que antes se atrevieran las gentes a creer que existe?
Nada según creo: hasta tal punto esta visión habría de ser admirable.⁷⁶

IV

Al inicio de su carta a Heródoto, Epicuro, decíamos arriba, presenta dos principios esenciales de su pensamiento. Es necesario, dice a su discípulo, expresar con claridad el significado de las palabras, lo que, a su vez, permite la emisión de juicios precisos; apunta además que es indispensable para la formulación de la teoría de la naturaleza, estar atentos a las sensaciones, percepciones y sentimientos que experimentamos. Ahora bien, en el desarrollo de *De rerum natura* a partir del núcleo del pensamiento epicúreo, Lucrecio sigue de cerca ambos principios. Con respecto al primero, es tal su cuidado, que en diversos fragmentos nos deja conocer las dificultades de formular en el

⁷⁵ *Ibid.*, libro II, 1 090-1 104.

⁷⁶ *Ibid.*, libro II, 1 023-1 037.

latín de su tiempo, con términos apropiados, el pensamiento de su maestro. Dice Lucrecio a Memio, al amigo a quien dedica su poema:

Y no se oculta de mi ánimo que los oscuros hallazgos de los griegos
son difíciles de ilustrar en versos latinos,
sobre todo cuando deben tratarse muchas cosas con nuevas palabras,
a causa de la pobreza de la lengua y la novedad de las cosas;
sin embargo, tu virtud y el suave gozo esperado
de tu amistad, me invita a soportar cualquier trabajo
y me inducen a velar en las noches serenas,
buscando con qué palabras y con qué canto, en fin,
pueda abrir a tu mente las claras luces
para que puedas examinar a fondo las cosas ocultas.⁷⁷

Aunque además de referir sus escrúpulos en torno al cuidado de las palabras, Lucrecio sigue de cerca el segundo principio. De hecho, no sólo lo sigue sino lo desarrolla de una manera tal, que no cabría esperarse de la mera lectura de los textos conservados de Epicuro. En efecto, a lo largo del poema asistimos a una minuciosa descripción de diversas sensaciones, percepciones y sentimientos que, de acuerdo con nuestra naturaleza, experimentamos. Así, en tanto que la sensibilidad es la base de la teoría de la naturaleza epicúrea, Lucrecio se detiene en cada uno de los sentidos, a los que presenta, no sólo en su funcionamiento regular, sino también a partir de los errores que solemos cometer en su utilización; errores que provienen, afirma como Epicuro, no de los sentidos sino de la mente, con la que interpretamos erróneamente diversas sensaciones.⁷⁸ En otros momentos, Lucrecio alude a diversos sentimientos que experimentamos. Por ejemplo, los propios de la pasión amorosa, a la que describe deliciosamente,⁷⁹ aunque también los que caracterizan a la inquietud que, ante la ineludible muerte, surgen en el alma:

Si los hombres pudiesen, al igual que parecen sentir
el peso que habita en su ánimo y los fatiga con su carga,
conocer también las causas por las que ello sucede
y de dónde proviene la gran mole que se forma en el pecho,
no llevarían así la vida, como ahora vemos a menudo,
desconocer qué quiere cada uno para sí y buscar siempre
cambiar de lugar, como si se pudiera deponer la carga.⁸⁰

⁷⁷ *Ibid.*, libro I, 136-145.

⁷⁸ *Ibid.*, libro IV, 216-823.

⁷⁹ *Ibid.*, libro IV, 1 037-1 287.

⁸⁰ *Ibid.*, libro III, 1 053-1 059.

A lo que líneas después, añade:

De este modo huye cada uno de sí y de quien, sin duda,
no es posible escapar y a disgusto está adherido y a quien odia,
porque enfermo no comprende la causa de la enfermedad;
que si la viese bien, cada uno, dejando atrás sus asuntos,
primero se dedicaría con afán a conocer la naturaleza de las cosas,
ya que está en litigio el tiempo eterno, no una sola hora,
en el que los mortales habrán de permanecer
todo el tiempo que queda después de la muerte.⁸¹

Ahora bien, es claro que descripciones como las que acabo de citar, no aparecen, ni si quiera se barruntan, en los textos conservados de Epicuro. Si bien de acuerdo con el principio conforme al cual, para la práctica de la teoría de la naturaleza, cuya finalidad, ya lo sabemos, es alcanzar la tranquilidad del alma, es indispensable ocuparnos de las sensaciones, percepciones y sentimientos que experimentamos, es justo decir que, con sus minuciosos dibujos, a veces estampas, de lo que nos sucede, Lucrecio desarrolla y enriquece la filosofía de su maestro, al mostrarnos muchos de los obstáculos que habrá de enfrentar quien busca la tranquilidad del alma.

Aunque además, a lo que Lucrecio añade al pensamiento de Epicuro con sus imágenes, se suma lo que tenemos a la vista desde las primeras líneas del poema. Como mencionamos, Lucrecio escribe *De rerum natura* en hexámetros, esto es, en la misma forma en la que escribió Homero, con la cual, animado por una voluntad poética, emprende la tarea de hacer filosofía:

Y no se oculta a mi ánimo cuán oscuro es; pero con agudo tirsó
una gran esperanza de gloria ha herido mi corazón
y a la vez me infundió en el pecho el suave amor de las Musas,
por el que ahora inspirado recorro con vívida mente
apartadas regiones de las Piérides no holladas antes por nadie:
me deleita recoger flores nuevas
y buscar una insigne corona para mi cabeza, de ahí
de donde las Musas no hayan ceñido antes las sienes de nadie;
primero, porque enseñó acerca de grandes cosas
y me empeño en liberar el ánimo de los nudos de las religiones;
luego, porque de una cosa oscura compongo tan lúcidos cantos,
tocándolo todo con la gracia de las Musas.⁸²

⁸¹ *Ibid.*, libro III, 1 068-1 075.

⁸² *Ibid.*, libro I, 922-934.

A su vez, a la voluntad poética que lo anima, hay que añadir lo que el propio Lucrecio dice líneas después a su amigo Memio, sobre el tono de la doctrina de la que su poema se ocupa:

así yo ahora, dado que esta doctrina a menudo parece ser
demasiado amarga a quienes no la han tratado
y el vulgo hacia atrás se aleja de ella con horror,
he querido exponerte nuestra razón en el suave canto de las Piérides
y como tocarlo con la dulce miel de las Musas,
por si acaso podía retener de tal manera tu ánimo
en mis versos, en tanto que con la mirada penetras
toda la naturaleza de las cosas, con qué orden se encuentra dispuesta.⁸³

Es decir, a la voluntad singular que lleva a Lucrecio a escribir poéticamente, hay que añadir un ingrediente más: la intención de quien quiere describir dulcemente la, al menos a veces, amarga naturaleza de las cosas, para su amigo Memio, es decir, para el otro, para los otros.

V

Si bien la presencia de cada uno de los principios contenidos en las cartas a Heródoto, Pitocles y Meneceo es muestra de que el poema se despliega a partir del pensamiento de Epicuro, en *De rerum natura* Lucrecio da un giro con respecto al pensamiento de su maestro. Es cierto, lo hemos querido mostrar, que Lucrecio sigue con fidelidad la doctrina epicúrea en la presentación del conjunto de la teoría de la naturaleza y en lo que constituye su finalidad: procurar una vía para alcanzar la tranquilidad del alma. A la vez, Lucrecio sigue a Epicuro también en los dos principios esenciales de su teoría: en todo momento busca ser preciso en cuanto al uso de las palabras y, a lo largo del poema, despliega sendas descripciones de sensaciones, percepciones y sentimientos a los que, para alcanzar la *ataraxia*, conviene atender en nosotros mismos. Incluso, como ya sugerimos, es posible afirmar que, en esto último, *De rerum natura* desarrolla, enriquece el cuerpo del pensamiento de Epicuro, en tanto que muestra la distancia que hay que salvar y los obstáculos que enfrentar, en el camino hacia la tranquilidad del alma. Pero si bien el dibujo de lo que hay que superar es fundamental, no constituye aún el giro que *De rerum natura* da con respecto a la filosofía de Epicuro.

⁸³ *Ibid.*, libro I, 943-950.

El giro al que me refiero comienza a insinuarse en la voluntad poética de Lucrecio, aunque, en principio, pareciera ser sólo manifestación de un deseo personal. Dice el poeta, recordemos:

me deleita recoger flores nuevas
y buscar una insigne corona para mi cabeza, de ahí
de donde las Musas no hayan ceñido antes las sienes de nadie...

Pero además, a lo que parece ser aspiración personal, hay que sumar el tono con el que se dirige a Memio y, con ello, al otro, a los otros: con su poema, Lucrecio busca atenuar, con la miel de las musas, lo amargo de la teoría de la naturaleza. Y sin embargo, ambos momentos, el de la voluntad individual y el volverse hacia el otro, sólo preparan el giro fundamental, consistente en que poema está escrito en hexámetros, es decir, en forma poética, lo cual trastoca la expresión del pensamiento de Epicuro, dándole un nuevo aliento.

No se trata sólo de una cuestión de estilo. El giro consiste en que, al expresar en forma poética uno de los pensamientos más sólidos y rigurosos que haya dado a luz Occidente, Lucrecio nos entrega, con él, una mirada poética hacia la naturaleza. Es decir, a lo largo de los seis libros de *De rerum natura*, Lucrecio nos entrega la multiplicidad del todo expresada poéticamente: los astros y los átomos, el tiempo y el vacío, los mares y los montes, la lluvia y la nieve, el Sol y la Luna, el trueno y el rayo, el alma y la muerte, tienen lugar, brotan poéticamente en la forma y la belleza en las que son descritos. A lo largo de su prodigioso poema, Lucrecio nos conduce a través de una naturaleza que en sí misma es poética, a la vez que nos invita a habitarla poéticamente y a tener presente que su contemplación es un ejercicio de la filosofía que busca alcanzar la tranquilidad del alma. Un ejercicio poético de la filosofía que, al tiempo de mostrarnos la visión admirable del todo y de sus partes, busca hacernos capaces de enfrentar con jovialidad el azar de la naturaleza, aunque también el temor, las tinieblas y las supersticiones, las amenazas de la religión, la muerte misma. Así, con *De rerum natura*, Lucrecio abre una posibilidad para nuestra existencia en la que pensamiento y forma, tranquilidad del alma y expresión poética, filosofía y poesía, se funden en una unidad indisoluble.

Entrevista

Una mirada a los estudios hegelianos en México. Entrevista con José Ignacio Palencia

Efraín Lazos

Efraín Lazos: *Comencemos con una consideración muy general. Ante el “regreso a Hegel” es preciso notar que si hay alguien entre nosotros que a lo largo de las últimas cuatro décadas ha mostrado consistencia en su dedicación a los estudios de la filosofía de Hegel, ése es José Ignacio Palencia. ¿Cómo aprecias hoy, desde el punto de vista privilegiado que te da esa consistencia, los estudios hegelianos en México? ¿Cómo describirías su situación actual?*

José Ignacio Palencia: Siento o percibo que hay mayor interés que hace cuarenta años cuando me inicié como profesor en la UNAM..., más en Hegel mismo que por ejemplo en el criticado por Marx o por el marxismo soviético. Se está descubriendo en Hegel un nuevo sentido, lo que ha llevado, además, a revalorar a Schelling y a Kant —y aún a Fichte, en cierta medida—, sin ignorar las diferencias entre ellos.

Hubo una etapa anterior en que *grosso modo* la filosofía se explicaba tomando en cuenta a Hegel, así fuera para polemizar contra él —o pretendiendo ignorarlo— volviéndose a Kant, por ejemplo. Luego vinieron las interpretaciones, apropiaciones y desarrollos, o la discusión sobre desarrollos, así fueran polémicos, que en su origen lo tuvieron presente, o que han querido deshacerse de él, en no pocas ocasiones, a mi ver, sin lograrlo [como el positivismo].

Kant es ineludible; Hegel puede ser un lujo: la posibilidad de pensar dialécticamente, comprender, superar —no anular— las tensiones entre elementos o polos opuestos —unidad/diversidad, identidad/diferencia, con sus consecuencias posibles [como condiciones] para la tolerancia social cultural y política.

E. Lazos: *Cuéntanos un poco de tus comienzos. ¿Cómo describirías el ambiente intelectual en el que te hiciste filósofo —qué ideas sobre la filosofía predominaban, qué autores y corrientes eran las más influyentes? ¿Cuándo*

fue que te interesaste por primera vez en Hegel? ¿Qué aspectos de su obra despertaron tu curiosidad, tu motivación? ¿Cuál era el “acceso” a Hegel, a sus obras, a sus comentaristas?

J. I. Palencia: Yo llegué a la Facultad desde las humanidades clásicas. Tengo una licenciatura por ahí —Platón, los trágicos griegos, Cicerón, Horacio, Virgilio, Julio César, los historiadores griegos y latinos, y otros... Homero, sólo en español, pero sí. Y mis antecedentes filosóficos eran más bien de escolástica, suareziana aunque abierta, ni siquiera tomista, lo que acaso sería una ventaja. Textos de Tomás y Aristóteles, no conocía antes de llegar a la Facultad de Filosofía y Letras.

En ese tiempo todos los alumnos debíamos iniciar con Nicol, presocráticos y muy poco Platón. [Nicol] era aterrador para muchos, repetían y repetían los cursos con él sin atreverse a presentar el examen ni seguir adelante. Yo inicié un semestre antes con Miguel León-Portilla: la Filosofía náhuatl, y completaba con Paco de la Maza y Justino Fernández —mi inclinación intuitiva era la antropología, pero en la ENAH de entonces, muy cargada a la arqueología, y refundida por el rumbo del Zócalo, no encontré la riqueza de la Facultad en CU.

En la Facultad había todavía más de un profesor neokantiano como Adalberto García de Mendoza, y algunos escolásticos como Oswaldo Robles y José Luis Curiel, pero había la libertad de elegir profesores y cursos conforme al interés del alumno.

Sobre las corrientes, reflexionándolo ahora, había todavía, más que ahora, una presencia o herencia francesa: Sartre, Bergson, Mournier, Marcel, y quizá Merlau-Ponty; Maritain y Gilson para los neoescolásticos; de los existencialistas, Jaspers; otros como Scheller. De los profesores más jóvenes, todos eran alumnos de José Gaos: Vera Yamuni trabajaba la lógica de Quine; Luis Villoro había publicado sobre Husserl; Ricardo Guerra ya trabajaba textos de Heidegger; Fernando Salmerón vino de Alemania con el positivismo lógico. Otros cultivaban o hablaban de un humanismo que para mí siempre fue muy abstracto, quizá referido a la *Paideia* de Jaeger. El canónigo Gallegos Rocafull y fray Alberto de Ezcurdia conocían a santo Tomás, pero eran ambos muy críticos del tomismo cerrado y de la escolástica muerta. El primero a quien oí hablar de Hegel fue [Adolfo] Sánchez Vázquez en un semestre de Historia VII en el que no habló de Marx sino como crítico de Hegel; el semestre siguiente, segundo del curso 1963, sí impartió [Sánchez Vázquez] la Filosofía de Marx, en un curso sobre los *Manuscritos* recién traducidos.

Sobre Hegel, ya en la maestría, tuvimos varios seminarios con Guerra, antecedentes, coincidentes y consecuentes a la publicación por el Fondo [de Cultura Económica] de la *Fenomenología del espíritu*. Yo todavía alcancé un seminario con Gaos —el último que impartió en la Facultad y [que] terminó, por su renuncia a la UNAM, en el Colegio de México. En él, *per summa capi-*

ta, revisamos la *Ciencia de la lógica* durante un semestre; de ahí en adelante trabajé por mí mismo.

Estos inicios no son muy precisos, pero indudablemente se vinculan con el trabajo sobre la *Fenomenología* en los seminarios con Guerra; quizá entonces no así formulado, pero Hegel llamaba a “pensar el presente” y a pensarlo dialécticamente. En los seminarios con Guerra se discutía esto muy ampliamente; era una generación muy brillante: Juan Garzón, Carlos Pereyra, Santiago Ramírez Castañeda —tempranamente fallecidos los tres—, Bolívar Echeverría, el más consistente de todos en su posición; de los jóvenes, Luis Salazar, Mercedes Garzón, Mariflor Aguilar, que recuerde; también profesores: José Cueli y Santiago Ramírez, padre —psicoanalistas los dos—, Carlos Félix y otros más. En el fondo, con Hegel se relativizaba cualquier dogmatismo, cualquier pensamiento totalizante y lineal, de verdad absoluta. Lo mismo nos podíamos abrir a Marcuse, estábamos en 1968-1969, que discutir el marxismo mecanicista y cerrado, staliniano y dogmático, sin dejar de estimar las aportaciones de Marx —Sánchez Vázquez publicó su *Filosofía de la praxis* en 1967. En 1968 todo esto era importante: pensar la alteridad, afirmar la libertad, buscar la racionalidad; Hegel y sus expositores o comentaristas —he citado ya a Marcuse, pero además Hyppolite, Kojève, Luckacs...— y todo surgía o cabía en su discusión: el absoluto-relativo; el espíritu inmanente al mundo y a la historia; la crítica a las almas bellas y a los imperativos categóricos; la actividad transformadora de la realidad.

Como profesor recuerdo haber abordado textos de Hegel en el curso operativo de Filosofía de la religión aunque no podría ahora afirmar si esto fue desde el primero que di en 1969. Siempre me ha parecido importante el sentido que tiene para él la religión como representación (*Vorstellung*) del desarrollo del espíritu, en esa inmediatez que es ahí pero no se encuentra —o reconoce— en el saber. Hegel aborda el tópico del culto desde el capítulo primero en la *Fenomenología*, el de la afirmación del más allá en el capítulo de la autoconciencia (cap. IV) cuando habla del desgarramiento entre el más acá y el más allá, de la fe como pensamiento enfrentado al de la Ilustración, en el capítulo sexto, y al desarrollo de la religión destina completo el capítulo séptimo; todavía las primeras páginas sobre el saber (cap. VIII) retoman este tópico. Para él, aparte de textos anteriores que entonces yo no conocía, y de los varios cursos de lecciones [sobre filosofía de la religión] al final de su vida, el tema es importante. Yo había llevado un curso sobre filosofía de la religión con Villoro: Otto, Van der Loewe, Frazer, Eliade, pero el enfoque de Hegel, sin contraponerse a aquél, lo enriquecía, le daba organicidad. Particularmente recuerdo haber trabajado en un curso mío, las cuatro páginas sobre la obra de arte viviente con referencia a las *Bacantes* de Eurípides y a la expresión espiritual en la corporeidad dentro de la danza contemporánea.

El problema para el curso [de filosofía de la religión] venía de los alumnos: había quienes buscaban expresiones o experiencias místicas, o bien una crítica ni siquiera como la de Feuerbach sino la que caracteriza Marx en la Tesis I sobre Feuerbach como el materialismo vulgar anterior a Kant. Tampoco me interesaba a mí la apologética decimonónica, que entre nosotros se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX. Por eso, con el tiempo, dejé el curso. Sí presenté sobre este tema una ponencia en el primer coloquio de filosofía que fue en Morelia (1975), antecedente de los congresos de la Asociación [Filosófica de México]. La revisé para este caso y la considero aún aceptable para mí. En 1978 se publicaron en español los *Escritos de juventud* de Hegel; Gabriel Vargas me pidió una reseña para *Dialéctica*. El tema de la religión es en ellos recurrente, sobre todo como “positividad” en el judaísmo y el cristianismo, pero hay otros temas importantes: el de la vida y el amor, la crítica al Estado, el programa del sistema, etcétera.

Cuando Ricardo Guerra dejó la dirección de la Facultad y fue a Alemania como embajador, un grupo de compañeros me pidió que sostuviera o mantuviera su seminario sobre Ontología en el posgrado. (Ya tenía yo la maestría y había impartido algunos cursos monográficos en el posgrado. Por otra parte ya estaba vigente la tajante división entre cursos y seminarios de licenciatura y de posgrado.) Abordamos la *Ciencia de la lógica* pero no avanzamos mucho en ella; preferí volver a la *Fenomenología* y aun después del regreso de Guerra a México y a nuestra Facultad, trabajé en este seminario hasta la huelga del 2000, incluida —no únicamente la *Fenomenología*—, la *Filosofía del derecho* y otros más.

Tuve ocasión de trabajar la *Ciencia de la lógica* completa durante dos periodos discontinuos en seminarios de licenciatura (cinco o seis semestres en cada uno). Existía además un curso monográfico en el plan antiguo de licenciatura, la Filosofía de Hegel. En él tuvo cabida la revisión de muchos textos con alumnos; en algunas ocasiones alternando y prosiguiendo temas de los seminarios de licenciatura o del posgrado. Después de la huelga [del 2000] y con la modificación del plan de estudios me centré en dos rubros: Problemas de metafísica y ontología, y Seminario optativo; en este último mi opción era Hegel; la de los alumnos podía ser la de los textos o temas del autor. En el primero, cupo relativizar a Hegel o, con Hegel, otros temas, por ejemplo, la crítica a la metafísica moral de Kant. Alguna vez volví al tema de la religión con Hegel, desde la ontología.

El curso más reiterado, sin embargo, fue el de Ontología: en la primera mitad de la década de los ochentas estaba yo con Carlos Pereyra en la coordinación [del Colegio de Filosofía] y se retiraron a la vez dos profesores que tenían el curso. El propio Pereyra lo había impartido varias veces cuando lo dejó Ricardo Guerra, y seguía ante todo a Kant. Mi propuesta fue sencilla:

proceder de acuerdo en la mañana y en la tarde, conservando cada profesor su enfoque pero con unidad fundamental en la temática. Entramos Rodolfo Cortés del Moral —quien había sido alumno mío y de Guerra—, y yo, en la tarde; así se ha mantenido con sustituciones por parte de quienes han sido mis alumnos e incluso, algunos ayudantes en el curso: Elisabetta Di Castro, Omar Jiménez, Ricardo Vázquez... Creo que, como opción, ha sido relevante: la asignatura es básica y obligatoria aunque se puede sustituir por Metafísica, o seguir otros enfoques en su tratamiento. Para mí, antes de entrar en críticos como Heidegger, por ejemplo, es importante conocer aquello que se quiere criticar. Para nuestro momento, Kant sigue siendo un autor fundamental, Hegel un referente relevante. Si se quiere, por ejemplo, abordar actualmente el tema o el problema del sujeto, es importante pero, ¿dónde surge el tema y cómo se propone si no es en referencia a Kant, Hegel, o a los dos?, así sea criticando sus exposiciones. Así concebí el curso: un semestre para el pensamiento crítico, otro al pensamiento dialéctico, con un subproducto compartido: no tanto hablar de los autores sino conocerlos y trabajarlos en sus textos. Esta enseñanza se la debo a Gaos y él en segundo año de licenciatura nos llevaba a trabajar sobre los textos —no se trata de convencer a los alumnos de convertirse en hegelianos o kantianos, sino de capacitarlos para que puedan trabajar a Kant y a Hegel. Por supuesto hay otros referentes importantes. De los antecedentes, Aristóteles, Descartes, Hume; consecuentes, Marx, Nietzsche, Heidegger, importantes sin duda, pero referentes; en otros cursos o aún conmigo en optativas podrá volverse a ellos.

E. Lazos: *Es un dato curioso y tal vez revelador: En 1944, el Fondo de Cultura Económica publica Hegel y el idealismo, de W. Dilthey, traducido por Eugenio Ímaz. Dedicado a los escritos juveniles del filósofo suabo, e independientemente de las motivaciones de los editores, tiene la importancia de ser, hasta donde sé, el primer libro sobre Hegel aparecido en México; catorce años después, el Fondo publica la traducción de Roces y Guerra de la Fenomenología, la primera en español; y ya en el setenta y ocho se publica la traducción de José María Ripalda de los Escritos de juventud, que contiene el material para apreciar de primera mano el ensayo de Dilthey. ¿Qué reflexiones te merece esto?*

Por otro lado, con el bicentenario de su primera edición, apareció una nueva traducción al español de la Fenomenología. En los ochentas se había publicado en Argentina una versión distinta a la de Roces-Guerra. No es difícil prever que aparecerán otras versiones. ¿Qué recomendarías para futuras ediciones? ¿Qué otras obras de Hegel, y qué obras sobre Hegel serían, en tu opinión, deseable editar?

J. I. Palencia: La traducción de la *Fenomenología* publicada por el Fondo, y en mucho tiempo la única en español, fue importante: “un Hegel mucho más

vital que el del Sistema”, comentaba alguna vez Bolívar Echeverría. Del sistema, además de la *Ciencia de la lógica* de los Mondolfo (1956) no teníamos mucho a mano en español: la Lógica de la *Enciclopedia* [de las ciencias filosóficas], traducida por Zozaya en el siglo XIX aunque reeditada todavía en el nuestro [el siglo XXI]; la mala traducción de Ovejero de la *Enciclopedia* (1940) que se sigue reimprimiendo en Argentina y México; una traducción de Gaos de las *Lecciones de filosofía de la historia* en la *Revista de Occidente* de Madrid (1926), casi inencontrable entre nosotros hasta que fue reimpresa por Alianza; las *Lecciones de historia de la filosofía* en traducción de Roces aparecieron en 1955; en 1975 apareció la traducción de Vermaal de la *Filosofía del derecho*, corregida en 1988; aunque hay otras, de las que no tengo fecha exacta de primeras ediciones. Ahora tenemos la edición crítica de Ilting publicada en español por Carlos Díaz (1993); de 1998 es la edición de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*; de la *Estética* hay una versión publicada en 1980 sobre el texto completo establecido por Hotho, y una reciente (2006) sobre los apuntes de Kehler. Es también relativamente reciente la versión de la *Enciclopedia* por Valls Plana (1997) y he oído que también se prepara en España una nueva versión de la *Ciencia de la lógica*. De las obras menores, los artículos de Jena, los cursos de la propedéutica, y la Filosofía real, hay también ahora ediciones en español. No todas tan cuidadas y legibles como las traducciones de José María Ripalda que publica el Fondo [de Cultura Económica]. Textos, pues, hay suficientes para trabajar; por supuesto que el original alemán sigue siendo indispensable cuando se quiere llegar a ciertos niveles.

De las ediciones de la *Fenomenología*: la argentina sólo la conocí por encima. Sobre la edición española reciente coincidí con la opinión que publicaste tú en *Diánoia*. Con alumnos veo preferible todavía trabajar con la publicada en el Fondo, a la que se le podrían añadir algunas notas puntuales, pero con respeto a la traducción Roces-Guerra. De hecho, con [Gonzalo] Celorio en [la dirección de] el Fondo [de Cultura Económica], Guerra pretendía trabajar algo así; pero Celorio duró en el Fondo no más de un año y Guerra ya falleció. No sé quién pudiese, con acierto, acometer tal empresa sin causar destrozos al texto.

De los comentarios a la obra de Hegel, ya mencionaba yo algunos al hablar de los seminarios con Guerra; el de Dilthey, por el historicismo de éste, no gozaba de mayor estima entre nosotros. El Instituto de Investigaciones Filosóficas tuvo la oportunidad de traducir, de Charles Taylor, el *Hegel*; por la demora en hacerlo, perdió la licencia. Actualmente hay mucho ya escrito y publicado en alemán, en inglés, en francés, y en español, [esto] puede ser un alud. Hay comentarios de autores muy relevantes, pero que como comentarios son objetables, pienso en Gadamer o en Heidegger.

E. Lazos: *El “regreso a Hegel” es innegable. La expresión es por supuesto sintomática y, en todo caso, sólo parcialmente correcta. No obstante, permite referirnos al proceso inverso: el abandono o, en algunos casos, la huida y el rechazo de Hegel. El fenómeno fue, de algún modo, internacional, pero en México, como es natural, adquirió sus propios matices. Es llamativo que en lo que podría considerarse la primera generación de filósofos “profesionales” —me refiero a la generación que recibió su primera formación con los transterrados, sobre todo Gaos, Nicol—, se produjo, hacia la mitad de los sesentas, una ruptura bastante consciente con el pensamiento alemán y con el hegelianismo en particular. En un caso emblemático, quien se había titulado con una tesis sobre la Ciencia de la lógica, pasó en pocos años a escribir sobre la teoría de las descripciones de Russell y sobre la filosofía del lenguaje de Wittgenstein. ¿A qué atribuyes esa ruptura? ¿Cuáles fueron, dirías, sus efectos sobre los estudios hegelianos en México? ¿Qué nos puedes decir sobre esa época?*

J. I. Palencia: No es para mí tan patente este abandono y regreso, mas pudiera decirse que se trata de un lento devenir —en palabras de Hegel— de imágenes que desfilan con suma lentitud. Quien tú mencionas, no sólo se alejó de Hegel sino de la filosofía y de la academia. El propio Gaos solía referirse a quienes fueron sus alumnos en México, caracterizándolos por generaciones: los historiadores, Justino Fernández, Edmundo O’Gorman, quizá Leopoldo Zea, entre ellos; los heideggerianos o hiperiones, Guerra, Villoro, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez McGrégor, y otros; entre los hegelianos, ubicaba a Sánchez Vázquez y a Alejandro Rossi —todo esto referido a los textos y temas que habían trabajado con él.

Los hiperiones se presentaron en público hablando del existencialismo francés; Guerra en concreto sobre la libertad en la obra de Sartre. (Habría que ponderar el peso de Hegel en *El ser y la nada*.) No hay que olvidar que Guerra fue a Francia para obtener su doctorado con Jean Hyppolite, traductor y comentarista de la *Fenomenología del espíritu*; tampoco que Sánchez Vázquez venía de la Guerra [civil] en España, y era parte del Partido Comunista Español en el exilio. Indudablemente en cada uno de ellos, y por su parte en Villoro, hay trayectorias diversas. Guerra fue a Alemania en busca de Heidegger, Sánchez Vázquez nunca accedió a la fascinación que representara Althusser para sus alumnos más jóvenes, y polemizó directamente con él. A Villoro, sobre todo en los últimos años, le siguen preocupando temas tales como el derecho de los pueblos a estar en la historia, la libertad realizada en concreto, la pluralidad de culturas. Estamos ante temas y posturas que, diría yo, están en Hegel; aunque Hegel no sea la Biblia o el libro canónico y único a interpretar unilateralmente sino quien inspira y ayuda a pensar el presente: no el presente de Hegel sino nuestro propio presente, para lo cual él nos ha legado el recurso de aprender a pensar dialécticamente.

E. Lazos: *Entre quienes podrían haber resultado aliados naturales de Hegel, los estudiosos y seguidores de Karl Marx, las cosas no pintaron mejor, según creo, para los estudios hegelianos. La obra de Louis Althusser, que fue ampliamente estudiada entre nosotros, fincaba su interpretación de Marx sobre la base de que había que discernir los trabajos “metafísicos” de los propiamente “científicos” en la obra marxiana; con los primeros él asociaba, en su prejuicio, la sombra de Hegel. Curiosamente, entre los defensores de la unidad y consistencia del pensamiento marxiano, pienso sobre todo en Sánchez Vásquez, la presencia de Hegel siguió siendo, por ponerlo así, oblicua —recuperó la importancia de las ideas estéticas del suabo, que no su filosofía política y de la historia. ¿Coincides, en términos generales, con este diagnóstico preliminar? ¿Qué matices le harías? A tu juicio, ¿qué efectos ha tenido el marxismo sobre el estudio de Hegel?*

J. I. Palencia: De mi propia experiencia te puedo repetir que Sánchez Vásquez nunca fue althusseriano, y añadiría que en su tesis doctoral rompía ya con el estalinismo dogmático; su tratamiento de Hegel en el texto de *Filosofía de la praxis* es compatible con las posiciones de Marx, explicable y comprensible por muchas razones, pero no compartido por mí en este punto, pues considero que hay muchos puntos en Hegel que Marx soslayó.

Sobre los conocedores de Marx, no quisiera yo entrar en discusión sobre sus interpretaciones de Hegel o Marx en este momento. Baste decir que muchos alumnos marxistas se han acercado a mis seminarios y cursos en licenciatura y en posgrado, acaso movidos por lo que Hegel sí puede enseñarnos, y lo que enseñó a Marx y Engels: asumir la negatividad, pensar dialécticamente, buscar ser sujeto y no objeto en el proceso de la historia.

E. Lazos: *Háblanos un poco de la actualidad de Hegel. Los últimos cuarenta años han dejado ver una serie de cambios insospechados en el mundo humano y en la forma en que las personas se entienden a sí mismas y a su entorno. Vivimos, acaso, “en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época”. Ahora bien, por un lado, parece haber una cierta urgencia por comprender el mundo humano, sus logros y fracasos, en tanto que totalidad; por otro, sin embargo, nos hemos acostumbrado, quizás justificadamente, a tener reservas frente a las concepciones omniabarcantes del mundo. ¿Qué aspecto del pensamiento de Hegel crees que debe estar presente, hoy, en el esfuerzo de autocomprensión y autotransformación de las sociedades y las personas?*

Finalmente, una pregunta sobre la religión. Hace un par de años, Joseph Ratzinger, en su ya célebre discurso de Ratisbona, fustigó al islam evocando a un papa del siglo catorce, quien afirmaba, palabras más, palabras menos, que Mahoma sólo había traído violencia al mundo. Ante esto, muchos nos

sentimos de nuevo en la época de Las Cruzadas. La razón secular no puede sino interpretar la religiosidad en el mundo actual como un lastre, y se lamenta de que una enorme porción de la humanidad sea presa, de uno y otro lado, de instituciones que desde hace ya mucho no viven en el presente. Dada la importancia que sin duda tiene el tema en la obra de Hegel, ¿qué claves ves en el filósofo para pensar la religión hoy? ¿Hay en Hegel, según tu juicio, elementos para renovar nuestros conceptos sobre la religión y la religiosidad en el mundo contemporáneo? ¿Hay en Hegel claves para un pensamiento post-secular (Habermas)?

J. I. Palencia: En tus últimas preguntas planteas ciertos tópicos que merecieran ampliarse: hay en Hegel, en toda su obra, asuntos vigentes. Mencionaba ya antes el de la identidad y la diferencia en relación con la tolerancia. Lo mismo puede decirse sobre subjetividad/objetividad; o praxis (aunque no use él el término) y objetivación; extrañamiento o enajenación, individualidad/particularidad; totalidad concreta, todo esto en relación con la libertad y la historia. Particularmente, considero importante, aunque más especulativa y abstracta, la reflexión sobre la Idea, el espíritu y el absoluto como inmanentes y relativos al mundo, así como realizados-realizables históricamente y, por tal, relativos. Los términos o expresiones engañan a veces, o se prestan a interpretaciones exógenas. En el sistema de Hegel hasta donde yo lo comprendo hay elementos que permitirían entender que el espíritu, la Idea, el absoluto, son relativos, históricos, y no de otro mundo; pero nos marcan la pauta para trascender –transgredir– lo ya dado y, en este sentido, en su inmanencia, son trascendentes a “los pensamientos fijos y determinados”.

Esto nos lleva a lo que llamas tú la razón secular, y citas a Habermas sobre las claves de un pensamiento post-secular. Para mí es totalmente claro que Hegel asume la secularización de la historia, de las instituciones, del mundo, dentro de la necesidad del proceso en la historia –por su formación reformada ni siquiera tuvo ocasión de ser anticlerical, aunque sí argumenta con fuerza por la laicidad del Estado frente a la institución eclesiástica. Ya en sus textos juveniles critica la positividad del judaísmo, a los fariseos de la época de Jesús, y la positivización del cristianismo (de Constantino a Carlomagno y la entronización del Sacro Imperio Romano Germánico). Lo importante de su obra es que él asegura que todo esto es contrario al espíritu del cristianismo.

Para él, utilizando expresiones teológicas, la encarnación del Verbo tiene un sentido redentor para la creación, para el hombre: la muerte de Jesús es la reconciliación, y la vida de la comunidad es la vida del espíritu en el mundo. La secularización –o desacralización– está para Hegel en germen en la vida y doctrina de Jesús que recoge el Evangelio: no se refiere al secularismo como ideología, sino a la expresión profunda de que el reino que Jesús predica está dentro de nosotros que habitamos el mundo –aunque el reino no es de este

mundo, pues si lo circunscribimos o determinamos en las determinaciones de este mundo, lo finitizamos. Aquí cobran sentido expresiones de la *Fenomenología*, tales como el desgarramiento de buscar la afirmación del más allá en el más acá; el empobrecimiento de la fe cuando se le reduce a pensamiento, y la vida de la comunidad en el amor como representativa de la vida del espíritu.

El filósofo cristiano Maritain apunta o asevera en un texto de la mitad del siglo XX, antes del concilio Vaticano II, que “la religión acaso sobrevivirá en las comunidades dispersas como en diáspora, en un mundo [...] que dejó de ser cristiano ya en su esencia...” Hegel no estaría de acuerdo con esta afirmación que implica a la religión con la reacción. Yo tampoco lo estaría: el cristianismo, por su esencia y como religión, es cosa de este mundo e implica la afirmación de la libertad de los hijos de Dios —la posibilidad de autodeterminación frente a lo otro como extraño o como otro. La religión, como el arte, son para Hegel expresiones o exteriorizaciones del desarrollo del espíritu que se autodetermina como idea realizada en la totalidad concreta. La religión y el arte, como la filosofía, son, así, históricos y, por lo tanto, superables en su configuración particular determinada. Pero Hegel no apunta a su exclusión sino a su comprensión.

[Hegel] puede considerarse arreligioso en su filosofía —aunque hable en ella mucho de la religión que bien conoce—, pero no es antirreligioso: para él lo importante es la organicidad, él dice unificación, de las configuraciones del espíritu tal y como es en y para sí, y busca en este movimiento del espíritu que se dirige a su propio mundo, a su propio presente, superar las diferencias entre forma y contenido, sujeto y objeto, propias del entendimiento; y saber de sí en su propio devenir: actuar, obrar, con racionalidad, en libertad.

Como escolio a lo ya dicho añadiría esto último:

La propuesta de Hegel puede parecer abstracta: el pensamiento, el espíritu, la historia, el derecho o el Estado; hay que entender su perspectiva, se trata de filosofía, esto es, saber, y este saber implica el desarrollo del concepto por la reflexión como totalidad: no el puro resultado, sino el proceso con su desarrollo.

La reflexión totalizante no es totalitaria, “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia* sino también y en la misma medida como *sujeto*”, dice él en la *Fenomenología* (p. 15). El sujeto es pues conocido en su exteriorización; ahí donde se expone y se realiza. Su verdad está en la acción, no sólo en la contemplación de sí o del mundo en que se encuentra y, en esta acción, transformadora de la realidad, al transformar el mundo él mismo se transforma.

El pensamiento, el espíritu, la historia, el universo de la libertad que se realiza, no son para Hegel cosas de otro mundo o de otro autor: son el resultado, para el sujeto, de su acción objetivada y extrañada, si se quiere, como

puesta frente a sí a partir del impulso de la vida natural, fundamental, como *Begierde* –apetencia dice Roces en su traducción–. Lo importante en el sujeto y en su formación es apropiarse de este impulso instintivo apropiatorio y mediarlo por la reflexión: mediarlo como impulso por medio del trabajo y reconocerlo como suyo en la obra realizada. La disciplina en el trabajo y la reflexión reapropiatoria de su efectividad (*Wirklichkeit*), constituyen para el sujeto, cultura (*Bildung*) y responsabilidad (*Gewissen*) de lo inmediato o de lo dado, superación (*Aufhebung*) de la inmediatez y de lo meramente dado como fáctico.

Así, Hegel nos habla de cosas muy actuales y concretas: el individuo –como singular, o como comunidad, como pueblo; o como espíritu (que no es sino la totalidad de las autoconciencias que se relacionan entre sí y se relacionan con su mundo–, su responsabilidad, su racionalidad, y su posibilidad –en el ejercicio de la libertad– de asumir, de asumirse, en una nueva responsabilidad y en una nueva racionalidad. Puede haber algo de optimismo en esto, pero es el horizonte de la libertad: “El punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente” (*Fenomenología*, p. 113).

E. Lazos: *Muchas gracias, José Ignacio, por esta entrevista.*

Reseñas y notas

Hermenéutica analógica

Víctor Hugo Méndez Aguirre

Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México, UNAM, 2007
(Seminario de hermenéutica, 1). 144 pp.

El libro *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía* es el primer número de la colección del Seminario de Hermenéutica. El autor, Mauricio Beuchot, es ampliamente conocido en el ámbito filosófico internacional por sus aportaciones al campo de la hermenéutica: la hermenéutica analógica. En esta oportunidad nos ofrece una obra que ha sido redactada con rigor científico excepcional sin menoscabo de la claridad y la elegancia.

La propuesta analógica del doctor Beuchot suma al “giro hermenéutico” otro “giro ontológico” que mira al símbolo. ¿Por qué tal hincapié? Por el hecho de que “[...] la hermenéutica es el saber de la interpretación, esto es, de la comprensión de textos, y no hay texto más difícil de interpretar que el simbólico” (p. 25).

No todos los abocados al estudio del símbolo manejan categorías homogéneas. “Hay dificultades en cuanto a la terminología designativa del símbolo. Por ejemplo, lo que Peirce llama ícono, es lo que en la tradición europea, de Cassirer, Eliade y Ricoeur, se llama símbolo. Tendremos, en todo caso, que hacer la convención de entender el ícono de Peirce como el símbolo de la tradición europea; de este modo habrá menos ambigüedades” (p. 52). Una de las muchas virtudes de este manuscrito radica en despejar tales ambigüedades con exposiciones sólidas y didácticas de los planteamientos de los autores aludidos.

El símbolo resulta relevante tanto para la filosofía como para el estudio de la cultura en general. Uno de los méritos que resulta menester reconocer a la hermenéutica es la reivindicación teórica del mito en el ámbito de la racionalidad, a contracorriente del espíritu positivista decimonónico. En este caso, empleando bibliografía más reciente, se hace hincapié en que “[...] como ha dicho Georges Gusdorf [*Mito y metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1960, p. 267] si la mitología es una metafísica primera, la metafísica es una mitología segunda” (p. 59). Pero la recuperación del mito no sólo interesa a la historia

de la metafísica, sino a las humanidades en general: “[...] los símbolos son importantes para la antropología y la filosofía de la cultura, ya que son los que determinan la identidad cultural, y, por lo mismo, los que nos ayudan a respetar la alteridad, e incluso nos permiten compartir y comunicar con los otros, sobre todo con las otras culturas” (p. 34). El papel del símbolo resulta fundamental para comprender el mundo social y la integración del individuo en él: “Así como es don, el símbolo tiene también capacidad unitiva. Es cemento para las personas, precisamente porque es cemento de la realidad, la pega desde sus pedazos, desde sus elementos más separados y aislados. Así conecta a los individuos humanos, que se congregan ante el símbolo como ante el fuego. Hoguera y hogar, el símbolo alumbra, calienta y hace habitable el mundo” (p. 53).

¿Qué es lo opuesto a lo simbólico? Lo “diabólico”. Autores europeos y latinoamericanos han desarrollado esta dicotomía, Grygiel en Europa y Boff en Brasil, por ejemplo. Y la insistencia de la hermenéutica analógica en la racionalidad simbólica, cuya virtud intelectual es la *phrónesis*, pretende “exorcizar” precisamente el espectro de lo “diabólico”: “[...] el símbolo sirve para evitar y conjurar al diábolico, para hacerlo huir. Se hace presente para quitar (o, por lo menos, disminuir) la presencia del que separa, divide (*diá-bolo*). Es para restar la angustia, para hacerla menos” (p. 56).

La unión que realiza el símbolo del ser humano con sus semejantes y con la realidad da sentido a la vida, proeza que otras racionalidades se muestran incapaces de consumir. Por ello es que el autor del presente manuscrito suma sus fuerzas a otras variantes de la *koiné* de nuestros tiempos, como la denominó Gianni Vattimo en la década de los ochentas. La hermenéutica analógica tal como se desarrolla en este escrito se aproxima a la hermenéutica simbólica encabezada por Andrés Ortiz-Osés, alumno de Gadamer que introdujo su hermenéutica en el ámbito hispanoamericano.

Como es bien sabido, Hans-Georg Gadamer desplegó gran energía por difundir su obra en lenguas distintas a la suya. El patrono de la hermenéutica solía prologar los libros de algunos de sus alumnos extranjeros. “Andrés Ortiz-Osés es muy conocido como estudioso de la hermenéutica en España. Él ha propuesto una hermenéutica simbólica, apta para interpretar el símbolo; y creo que es susceptible de aunarse con la hermenéutica analógica, como la hermenéutica analógica-simbólica, para ese trabajo del estudio del símbolo. Discípulo de Gadamer, Ortiz-Osés fue de los primeros que introdujeron la hermenéutica en el mundo hispánico. Uno de sus libros *Hombre, mundo y lenguaje* (1976) fue de los pioneros; con prólogo de Gadamer, iba autorizado por ese gran teórico de la interpretación” (p. 69). El hermeneuta español, cuya obra también ha revalorizado la metafísica, ha publicado artículos en diversas revistas y libros nacionales.

Otro de los grandes nombres asociados a la hermenéutica ha sido Paul Ricoeur. Una vez que este autor ha fallecido recientemente resulta pertinente el recuento de las características principales de su filosofía realizada por uno de los mejores conocedores de su obra. Sin Ricoeur resultaría ininteligible el auge del símbolo en la actualidad: “La hermenéutica es utilizada por Ricoeur para abordar varios temas conexos, como son el de la culpabilidad, el de la mancha, el del nudo trágico y el del símbolo como algo que da que pensar. En verdad, el símbolo está en la base de todos esos temas, y es donde Ricoeur encontró desde un principio el paradigma del texto que requiere ser interpretado o hermeneutizado” (p. 106).

Ahora bien, la hermenéutica gadameriana y la procedente de Paul Ricoeur han sido empleadas en México para enfrentar problemas nacionales de manera teórica y coadyuvar a su resolución. El nuestro es un país “pluricultural”. “Pluriculturalismo”, “multiculturalismo” e “interculturalismo” constituyen categorías que exigen una conceptualización filosófica, reto que ha sido adoptado por autores a lo largo y ancho del mundo, destacando la “hermenéutica diatópica” de Raymundo Panikkar. Ahora bien, la peculiar conexión entre sánscrito y latín aportada con fines matices por este teórico o el puente entre Oriente y Occidente tendido por los brillantes arquitectos de la escuela de Kioto no responden cabalmente a nuestra pluriculturalidad; pero el pluralismo cultural analógico y la diafilosofía de Beuchot sí han sido expresamente diseñados para enfrentarla.

Sucintamente, la obra en cuestión es rigurosa y contribuye a esclarecer los temas que aborda. Será de gran utilidad para la comunidad científica abocada a las humanidades y ciencias sociales.

El barroco jesuita

Virginia Aspe Armella

Ramón Kuri Camacho, *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. México, Universidad Veracruzana, 2008. 650 pp.

La obra que aquí se comenta demuestra las influencias y los principios teológico-filosóficos que permitieron que los jesuitas del XVII y XVIII novohispano crearan un nuevo proyecto de sociedad. Kuri parte de Tomás de Aquino y de Escoto para demostrar esta vía transversal de las ideas novohispanas que evolucionan con Ockham y el neoescolasticismo de Soto, Vitoria y Suárez para reformularse en tierras americanas, consolidándose gracias a los filósofos criollos de la Compañía de Jesús.

La obra hace justicia a aquella famosa sentencia de Max Weber que sostiene que detrás de toda nación y cultura hay un principio teológico que incide en los usos y costumbres; a la vez, la obra refuta implícitamente a Alexis de Tocqueville, quien en *La democracia en América* sostuvo que la democracia en México no sería posible por su organización jerárquica vertical fundada en principios del catolicismo con dogmas, con ortodoxia magisterial y una subordinación a Roma y al concepto de autoridad. Kuri Camacho en cambio desmitifica esa trillada interpretación ilustrada probando que el proyecto jesuita novohispano proponía una solución diversa, republicana y democrática, antiilustrada y distinta del liberalismo sajón, propuesta novedosa que no pudo verse plasmada por la expulsión en 1767 y su posterior propuesta de extinción.

En *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible* nuestro autor parte del rescate y traducción de textos inéditos recabados en las Bibliotecas Nacionales de México y Madrid, en los archivos jesuitas de la Universidad Autónoma de Puebla y de archivos en Zacatecas para recibir el premio Nacional de Ensayo Rangel Frías, premio en Filosofía de la Cultura en México en 1998, estudio que Kuri completó durante una década y que es la obra que presenta.

El punto de partida de la investigación está en el tema teológico de la ciencia media o ciencia condicionada en relación con el barroco para probar que el proyecto jesuita de nación abarcó todos los niveles públicos y privados del saber novohispano.

Kuri demuestra que esta propuesta criolla presentó una tercera vía frente a la modernidad, siguiendo el hilo conductor filosófico subyacente en la inteligencia novohispana: una escolástica renovada por la experiencia “del otro”, que aunada a tesis suarezianas y matizadas respecto del molinismo hacía una relectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, respecto del conocimiento práctico y retórico en el primero, y respecto de la soberanía popular frente al tirano en el segundo, planteaba nuevos modos y maneras de emancipación.

Kuri nos explica la diferencia filosófica entre Suárez y sus predecesores, en especial, Aristóteles y Tomás de Aquino, a través de la noción de naturaleza: “La noción suareziana de naturaleza depende de su noción de libertad; pero ésta a su vez, se define en función de la gracia. En ello consiste el teologismo suareziano. Naturalmente, el teologismo impregna la síntesis de Suárez en la misma medida en que la genera” (p. 100).

Nuestro autor considera que es vano el intento de comprender a Suárez a la luz de la doctrina del acto y la potencia ya que estos principios del ser cambiante atañen a las realidades físicas. Es aquí donde Kuri considera que Suárez se separa de la vía aristotélica:

Las *Disputaciones* omiten la presentación y el tratamiento del ser cambiante exactamente por la misma razón que omiten sistemáticamente dar razón de su noción de ente real como pura actualidad. El suarismo se ha atrincherado, históricamente, en este círculo: se llama real a la cosa o ente completo; luego, la composición o distinción real de acto y potencia no sirven para explicar la constitución del ente finito o en cuanto ente, pues, en cuanto tal exige la unidad esencial o constitutiva. A la vez, la distinción real se concibe como distinción entre cosa y cosa, porque, de antemano, no hay una distinción real que sea constitutiva de la cosa en cuanto tal. Esto supone una distinción de ente en cuanto ente; es decir, el lector aborda un tratado de metafísica que verbalmente se declara aristotélico, pero se encuentra desde el principio dentro de un síntesis perfectamente coherente, cuya coherencia se basa en el rechazo de la *physis* aristotélica, sustituida por otro principio no explícito. He aquí la disidencia tácita en las *Disputaciones*: la noción suareziana de la naturaleza que no es aristotélica... Una metafísica doblemente oculta en sus supuestos: la física o cosmología, que es antropología en primer lugar; y ésta a su vez dependiente de la teología molinista de la gracia” (p. 101).

Con ello Kuri marca la pauta del género de la investigación de la obra que escribe y de los teólogos jesuitas novohispanos del siglo XVII: “La libertad de la naturaleza humana, o bien, la naturaleza que obra libremente, ocupa en la filosofía suareziana el lugar propio del cambio en la física aristotélica” (p. 101).

Sostiene que tanto para Molina como para Suárez “el juicio primero” yo soy libre “tiene la misma firmeza y fecundidad especulativa que el *si enim fallor sum* agustiniano” (p. 103) subrayando tanto el agustinismo de Suárez como su parcial tomismo y aristotelismo.

El resultado de esta revisión y propuesta se logra gracias a una metodología frente a los textos que une la vida de autores, sus tesis teológicas e inspiración espiritual, junto con una propuesta ética y política. Kuri Camacho lleva la exégesis de los textos al límite de la interdisciplinaridad, incluyendo poemas, cuentos, sermones, consejos a confesores, incluso imágenes.

Rastrea la evolución del tema de la ciencia condicionada siguiendo su secuencia eidética; el problema lo detectó Matías Blanco quien formula el estado de la cuestión: conciliar a Tomás de Aquino, Escoto y Suárez respecto del arbitrio humano como *topos* de la libertad para hacer una propuesta alternativa de modernidad mostrando cómo toda ella empapa el orden intelectual, político y estético de la sociedad novohispana. Los jesuitas promovieron con esto un cambio en las mentalidades, nuestro autor presenta el estudio para “agudizar en los intelectuales actuales la conciencia de las grandes premisas culturales que subyacen en este país”.

La contribución jesuita –nos dice– consistió en encarar y encarnar la libertad humana en su ejercicio de elección cotidiana frente a la situación concreta de la Nueva España en los siglos XVII y XVIII mediante tres principios filosóficos:

1. El tema de la ciencia condicionada o la relación entre gracia y libertad.
2. El tema del probabilismo y del ficcionalismo en el ámbito de las ciencias físicas así como en las ciencias sociales y sus argumentaciones lógicas.
3. El tema de la soberanía popular y la legítima insubordinación contra el tirano.

Un axioma teológico subyace a esta propuesta: la doble naturaleza del hijo de Dios que hizo posible la diferencia entre ídolo e imagen a la vez que hace posible el conocimiento por la producción visual.

Si el catolicismo es la religión de la encarnación, para los jesuitas la apariencia, el mundo y la carne adquieren una afirmación profunda por el libre albedrío que hace del hombre no sólo imagen sino semejanza de Dios por la libertad.

El desarrollo filosófico del tema del libre albedrío lo desarrollan desde la lógica de la conjetura y de las hipótesis sobre los mundos posibles, separándose del naturalismo aristotélico para poner como centro del hombre la libertad.

Aparece en la obra de Kuri –con esto– una filosofía liberal de corte novohispano soslayada hasta ahora por la intelectualidad mexicana.

La investigación prueba también que esta propuesta es renovada e inclusiva, retoma contribuciones de pensadores tradicionales, reformando sus

tesis y excluyendo sus vicios: los jesuitas mantienen de Aristóteles su retórica, gramática y el desarrollo prudencial de la nicomaquea, excluyendo su planteamiento sustancial. De Tomás, rescatan cuestiones de la ley natural de la I-II separándose del iusnaturalismo. A Escoto lo toman para desarrollar el tema de la voluntad evitando la vía espiritualista franciscana. Tienen lo concreto del enfoque político humanista de Vitoria y matizan algunas influencias molinistas de Suárez. Todo esto para presentar un modelo concreto de ser humano que no es pasivo sino activo frente a la salvación y la gracia.

En una brillante nota a pie de página en la obra, Kuri explica el vuelco operado por los jesuitas novohispanos:

De igual manera, en la medida en que éste es el modo en que Núñez de Miranda, Martín de Alcázar y Blanco filosofan, pertenecen a la tradición escolástica y no a la modernidad. Y en la medida en que, siguiendo a Suárez, su principio de síntesis lleva consigo el rechazo del aristotelismo fundamental (aunque lo conserven en todo lo posible), y cierto primado de lo teológico, de la experiencia interior y de la ética, me parece adecuado hablar de un aristotelismo agustiniano como característica peculiar de su pensamiento, el cual por lo tanto guarda afinidades tan hondas con Duns Escoto como el mismo santo Tomás y, en los temas más serios de la metafísica, con frecuencia la afinidad es 'mayor' con Duns Escoto (p. 252).

Nuestro autor poblano redondea la explicación con esta última sentencia: "En la medida que esta es la forma y práctica que los jesuitas realizan, pertenecen a la gran época escolástica y no a la modernidad. Y en la medida en que su principio de síntesis ayuda a desenvolver todas las mentalidades contenidas en dicha síntesis, pertenecen a la modernidad. La vía intermedia entre libertad e inventiva que regeneran y restituyen será el punto de partida de toda su actividad en América" (p. 253).

El autor de la obra presenta la evolución de esta propuesta cronológicamente:

Pedro de Abarca y Miguel de Castilla establecen en el siglo XVII el problema, Figueroa Valdés propone con ello un cambio en la enseñanza filosófica. Tomás Alfaro prueba la conexión entre dicha pedagogía nueva y los ejercicios espirituales de san Ignacio señalando la necesidad del hombre de "experimentarse a sí mismo" y la necesidad de formar una retórica especial, visual no sólo conceptual, que supla la de la escolástica. Con esto Luis de Villanueva avanza en un lenguaje separado de posiciones metafísicas, nuevo lenguaje que eduque la mirada, la memoria visual y la cultura de este mundo.

Los autores investigados desarrollan con esto lo que devendrá en el *ethos* mexicano.

En la mitad de la obra nuestro autor une el barroco con la propuesta jesuita. Posteriormente presenta los estudios “duros, especulativos” de Núñez de Miranda sobre el tema de los eventos contingentes futuros posibles para mostrar la línea fina y sutil, magnífica, que justifica la autonomía en el quehacer libre del ser humano. Pablo Salcedo y Diego Marín Alcázar penetran en la tesis compatibilista para probar que el saber duro y la acción libre humana no son incompatibles ni excluyentes. Matías Blanco da un paso sobre los fundamentos lógicos de la ciencia condicionada cuando prueba que en el ámbito de la libertad las verdades son contrafácticas, es decir, no tienen nexo causal pues la intencionalidad humana no es natural. Con ello llegamos a un peculiar humanismo católico que une el mundo concreto de los hombres de modo integral: realizándose, autoformándose, configurándose. Filosóficamente podríamos decir que el vuelco jesuita estuvo en poner la noción de ενεργεια o actividad fecunda por encima de la de εντελεχεια y acto completo. Aquí ya no nos resulta tan sorprendente la furia de Domingo de Bañez frente la noción de autonomía moral en estos pensadores.

El barroco aparece como una nueva forma de ver el mundo y de entender a Dios. La acción del hombre en el mundo se vuelve mucho más activa, pues libertad e inventiva se han hilado. Kuri prueba que en la Nueva España la influencia de Escoto y Ockham es mucho más fuerte que la de Molina.

Un tema clave en el libro es la influencia del obispo de México Verney, y sus disputas y sesgo jansenista. La obra refuta tesis simplistas de Octavio Paz y llega a señalar a Miguel Sánchez como el primer guadalupanista. Los nexos de Sánchez entre Guadalupe y la mujer del Apocalipsis 12 no tienen desperdicio, Kuri ata guadalupanismo, barroco y la retórica de Baltazar Gracián en México con unas páginas de análisis que ya valdrían la lectura de esta obra. Señala que debemos a Miranda y Vázquez la estabilidad y equilibrio del barroco gracias al tema de la brevedad en la literatura y de la prudencia en la ejecución. Para consolidar más la tesis de su peculiar filosofía, escribe esta sentencia: “los jesuitas conciben el estado del indio de manera radicalmente distinta: los hombres rudos y bárbaros pueden ignorar inexorablemente la existencia de Dios, sin ser reos de infidelidad o pecado grave (contra la ley natural) pues no tiene conciencia de sus actos” (p. 357).

Hecha esa referencia, que legitima los actos humanos rectos, neutrales y viciosos sin Dios, el autor muestra la pugna entre jesuitas y el obispo Palafox y Mendoza quien canceló sus clases de gramática para frenar su poder de tajo. En contraparte a las pretensiones de Palafox, nuestro autor muestra la grandeza de Puebla con un estudio sobre la oración y el canto gregoriano —quizás el más profundo escrito— de la obra. Sostiene la simultaneidad entre oración y canto

en la Nueva España reiterando la tesis del humanismo jesuita —de que la voz es superior a los instrumentos— a la vez que ajusta cuentas con Fernando Bustillo el palafoxiano y con el obispo antijesuita Lorenzana, para rematar con el tema de la expulsión y sus efectos derivados. En éste ámbito, nuestro autor presenta la carta pastoral y edictos que el arzobispo de México, Francisco Lorenzana, impuso para frenar toda influencia jesuita en América: “En su obediencia mandamos en la parte que nos toca, que en los estudios de esta ciudad, o de otro pueblo del arzobispado no subsista cátedra alguna de la escuela jesuítica pues la declaramos por extinguida por su majestad, sea con el nombre de Suárez o de otro autor de dicha escuela, y prohibimos a todos nuestros súbditos, que expliquen la teología u otras de las facultadas por Suárez, Molina, Marín, Vázquez, Busembaum u otros autores jesuitas” (p. 453); nos señala cómo, en lugar de la teología suarista, el obispo recomendó a autores místicos y ascéticos. He aquí el vacío filosófico de finales del siglo XVIII en la Nueva España y la explicación del vuelco que se producirá al llegar el XIX.

Autoridad de la razón

Andrea Torres Gaxiola

Mauricio Pilatowsky, *La autoridad del exilio, una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*. México, UNAM, FES-Acatlán/Plaza y Valdés, 2008.

En este libro, Mauricio Pilatowsky reúne el pensamiento de diferentes autores que continuaron con el proyecto ilustrado judío. Se trata de un intento de revalorar los ideales de la Ilustración y en particular del ideal de la autoridad de la razón desde una posición esencialmente anti-totalitaria. El autor comienza con el origen etimológico del concepto de autoridad. La palabra autoridad en hebreo –*Samj`uT*–, significa el que asume una responsabilidad, la palabra latina, *auctoritas*, el que tiene el poder gracias a su capacidad de transformar. El concepto judío de autoridad se distingue de la palabra latina en la medida en que establece el reconocimiento del otro, pues el gobernante asume la responsabilidad y está dispuesto a sacrificarse por su pueblo. La filosofía judía retoma este concepto pero le da un nuevo significado a partir de la etimología hebrea. En efecto, lo que se propone hacer el pensamiento judío ilustrado, y más adelante los cuatro autores que analiza Mauricio Pilatowsky, es retomar el ideal de la autoridad de la razón reinterpretando el concepto a partir de la etimología hebrea de la palabra. Se trata pues de un pensamiento que busca hacer coincidir el pensamiento judío junto con los ideales de la Ilustración.

La Ilustración buscaba reivindicar una autoridad que no viniera de dios, sino que tuviera su origen en el hombre mismo. El poder debe venir de la crítica, de la razón, de la capacidad del hombre de autodeterminarse.

La Ilustración se caracteriza por ser universal y totalizadora, en lo que concierne a la política, moral y la religión. Los derechos civiles, políticos y comerciales son universales, esto supuso “un cambio estructural de la relación de poder hacia la minoría judía”, y tuvo como consecuencia que renunciaran a sus particularidades culturales y religiosas, a desconocer autoridades propias, etcétera. Esto llegó hasta el extremo de que: “para ser aceptado como hombre el judío debía dejar de ser judío, pero lo intentaba hacer sin asimilarse, se colocaba en un ‘subgrupo’ humano, juntos con otros ‘subgrupos’ discri-

minados y perseguidos [...] ‘de manera que lo judío pasó a ser un defecto, una anomalía y un vicio’ (p. 70). Los autores judíos buscan reinterpretar el concepto de “autoridad de la razón”, una autoridad que sea inclusiva, que no sea excluyente o represiva.

En este contexto, el autor hace un análisis del pensamiento de cuatro autores: Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber y Frank Kafka, autores que continuaron con el pensamiento del *H'aS'KaLaH'*.¹ Pilatowsky analiza el concepto de autoridad desde tres perspectivas, la relación entre el monoteísmo judío y la filosofía, el ámbito ético y el ámbito político-social. Se trata de mostrar de qué modo puede retomarse la racionalidad práctica propia de la Ilustración desde una perspectiva compasiva, que permita reconocer al otro, al diferente, de proponer una Ilustración que sea universal, no totalitaria, que no reprima las particularidades de pueblos distintos a los que están en el poder.

El primer caso que analiza el autor es Herman Cohen. Propone la comprensión de lo “uno” como algo único, es decir, singular, particular, de manera que en lugar de entender lo universal como totalidad se concibe como una multiplicidad “irreducible”. El sujeto debe concebirse en la práctica como parte de esta multiplicidad.

Por otra parte, Rosenzweig considera que la superación de la angustia de la muerte por parte del individuo no se logra cuando el individuo se identifica con el absoluto, como propone Hegel, sino cuando la muerte se revela como un momento de la vida, cada individuo confirma que su vida es una realidad que les es propia, y singular.

Buber considera que la fe significa dos cosas distintas. Por un lado, para el judaísmo significa persistencia; por el otro, para el cristianismo, significa conversión. El dios de la Biblia hebrea representa la autoridad presente en la inmediatez del hombre consigo mismo, con el prójimo y con el mundo. Por último, Kafka representa en su obra literaria el espacio de la debilidad humana de su época, mostrando situaciones de exclusión o de represión injustificadas y absurdas. Para Kafka la autoridad positiva propone vivir en un mundo en el que no se sufre y que no justifica un mundo represivo o exclusivo.

Más adelante se considera el concepto de autoridad desde el punto de vista moral en los cuatro autores. Cohen propone la compasión como el principio de reconocimiento del otro como hombre. El hombre se identifica con el otro a partir de las pasiones y los padecimientos. El principio de la compasión significa que la pobreza o la carencia son el fundamento de la condición humana, se trata de redimir al otro de su sufrimiento, de combatir la pobreza.

¹ El *H'aS'KaLaH'* es el movimiento de pensadores judíos de habla alemana que retomó los ideales de la Ilustración.

Rosenzweig por su parte considera que el amor es el nexo que une al hombre. De la misma manera que Cohen, Rosenzweig considera que el sufrimiento vincula al hombre. Pero el principio de la relación es el amor, en este caso se trata además de que el que padece pide ayuda y por lo tanto confiere autoridad y responsabilidad.

En el caso de Buber, la relación que establece en el ámbito moral es dialógica. La autoridad se presenta como una manera en la que otro es valorado, si la relación se establece instrumentalmente, el otro no es más que un medio para un fin alterno, entonces ya no hay reconocimiento.

El último autor considerado es Kafka, representa a la autoridad negativa. El autor dibuja personajes que se encuentran en situaciones humillantes que están excluidos, estos personajes no pertenecen ni siquiera al nivel de lo moral, son "infra-éticos", al punto que "no pueden ser considerados lo suficientemente humanos como para ser juzgados moralmente".

Finalmente, se considera el concepto de autoridad desde la perspectiva social y política. En el caso de Herman Cohen, la compasión es el vínculo que plantea a un nivel moral, la pobreza constituye el vínculo social. La razón compasiva es el principio de erradicación del odio y de justicia.

Buber considera que la autoridad basada en el reconocimiento se establece de la mejor manera en pequeñas comunidades, pues la autoridad surge dentro de esta comunidad (p. 187). El reconocimiento de la autoridad se funda en la confianza y lealtad entre el gobernante y los gobernados, esta autoridad es la que prevaleció en las comunidades jasídicas, y que sólo puede mantenerse en comunidades pequeñas.

En el caso de Kafka, las sociedades siempre condenan al prójimo. La autoridad se ejerce cuando se descalifica al individuo.

Para Pilatowsky, estas propuestas representan diferentes concepciones de lo que es el concepto de autoridad desde el pensamiento del exilio judío. Expresan una reinterpretación de los principios de la Ilustración no totalitarios. Para alejarse, estos autores proponen el principio de compasión como posibilidad de reconocimiento del otro, del excluido, del diferente.

El principio compasivo es un principio de justicia distinto al que comúnmente se ha aplicado en Occidente, el principio retribucionista compensa con otro daño. El principio de compasión propone algo diferente: superar el daño gracias al perdón: "corregir un daño haciendo un bien" (163).

Philo-sophía, bio-logos y bio-techne

María Teresa Padilla Longoria

Juliana González V., coord., *Filosofía y ciencias de la vida*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/FCE, 2009. 276 pp.

F*ilosofía y ciencias de la vida*, coordinado por Juliana González, es un libro que reúne catorce artículos relativos al entretrejimiento —hoy por hoy insoslayable— de problemas y temáticas de la filosofía, las ciencias de la vida y la biotecnología. Los catorce textos reelaborados y ahora coeditados por nuestra casa de estudios y el Fondo de Cultura Económica, fueron originalmente presentados y discutidos en los “Entretiens” del Instituto Internacional de Filosofía, celebrados en Cuernavaca en el mes de agosto de 2005. Once de ellos son de los miembros de dicho Instituto y los tres restantes de filósofos y científicos mexicanos invitados a dicho acto.

La obra está dividida en cuatro bloques temáticos:

El primero enfrenta, sin ambages, “Los grandes temas”, a saber: vida, conciencia y razón. Abre con el trabajo de Pierre Aubenque, “¿Lo vivo como modelo? Acerca de los límites de la interpretación biológica en el pensamiento clásico griego”. El filósofo francés presenta un escrito sugerente y estimulante. Su hipótesis de trabajo es que: “Lo vivo es uno de los modelos que el pensamiento clásico griego utilizó para reflexionar en su conjunto sobre la génesis y la organización del universo” (p. 19). Al no ser el único paradigma, permite —a juicio de Aubenque— ponderar sus alcances y límites. Como buen estudioso de Aristóteles, Aubenque nos presenta, principalmente, las críticas que el estagirita hiciera a los arquetipos explicativos presocráticos y las insuficiencias de las que éstos adolecen, a saber, mecanicismo e hilozoísmo. Nos hace notar las ventajas del modelo biológico de Aristóteles —con antecedentes y expresiones más que claras en su maestro Platón—: 1. La proximidad con algo vivo como nosotros y sometido a los mismos procesos de nacimiento y muerte, y 2. La correlación y prioridad teleológica de la biología, es decir, que epistemológicamente —e incluso estéticamente— explica los fenómenos recurriendo a las causas finales involucradas.

El gran mérito de la biología aristotélica es —según nos argumenta Aubenque— el unir esencia y finalidad, es decir, la causa formal y la final de manera interna en su concepción del ser vivo. No obstante, para las ciencias moderna y contemporánea, la teleología está a la baja como forma explicativa de los fenómenos y del conocimiento. Pero el filósofo francés insiste en que el biologismo de Aristóteles culmina en su definición del alma como principio por antonomasia de toda vida entendida como ἐνέργεια, πρᾶξις y δυνάμεις. Pero, se pregunta el propio Aubenque, si esta definición se restringiera al alma humana en exclusiva y no se hiciera extensiva a los demás seres vivos e incluso análogamente a los demás seres físicos, ¿qué valor tendría? Por esto mismo el estagirita nos proporciona una definición más general de la vida referida a los seres naturales como aquellos que contienen en sí mismos el principio de movimiento y de reposo.¹

Aubenque ve en estas generalizaciones y oscuridades definitorias en Aristóteles acerca de lo que debe entenderse por alma y por vida, faltas de rigor en su biología. De hecho, nos esclarece, que ésa es la razón por la que el propio estagirita objetará la extrapolación del modelo biológico (animista) a la cosmología —que parece, a juicio del propio Aristóteles, ser la tesis sostenida por Platón— por haber incompatibilidad entre el supuesto de un alma divina y la eternidad del movimiento celeste. En consecuencia, en relación con la explicación del movimiento del Primer cielo, Aristóteles dará prioridad al modelo explicativo físico-matemático por corresponder mejor al carácter trascendente del elemento astral y por no introducir en el Primer principio características que le son impropias y que nos son más que indicaciones de antropomorfismo. Llama nuestra atención que Aubenque mismo nos dice que Aristóteles seguirá hablando de un Dios como un ser vivo, pero con una vida no biológica, suprasensible y como acto puro.

En conclusión: en conformidad con la hermenéutica de Aubenque, no es posible hablar de un paradigma biológico dominante en Aristóteles que pueda emplearse como explicación universal. Considera que tanto en el estagirita como en su maestro Platón el modelo dominante, aunque no exclusivo, fue el matemático. No por ello, debe dejarse de reconocer —hace hincapié el filósofo francés— que la aplicación del modelo biológico de Aristóteles al mundo de lo moviente constituye un antecedente remoto del paradigma epistemológico de la biología moderna.

A nuestro juicio, y con todo respeto para el profesor Aubenque, la idea griega de la φύσις, con la totalidad del sentido de dinamismo y proceso que entraña una génesis, el proceso mismo y los resultados, nos permite concluir que es justamente el modelo físico-matemático el que debe ser subsumido

¹ Vid. Aristóteles, *Física*, II, 192b 13.

por el biológico y que hay fundamentos para hablar de una *bio-physis* universal en el pensamiento helénico que sería la que los contemporáneos deberíamos recuperar y restituir como base para las investigaciones bioéticas y biotecnológicas.

El segundo análisis es el de Jesús Mosterín titulado “¿Qué es la vida”. El autor parte de la tesis de que la vida es un hecho milagroso. Iniciando con la noción aristotélica de la vida —que a juicio del filósofo español fue el único pensador de la Antigüedad clásica en desarrollar una filosofía de la vida— despliega toda una explicación de la bioquímica de la misma pasando por las ideas de la individualidad paradigmática y elemental de la célula, la complejidad genómica en el problema de la definición de la vida, el carácter teórico-histórico de toda ciencia, las bases alternativas para la vida, el carbono y el silicio como unidades estructurales, el agua y el amoníaco como solventes, los aminoácidos como componentes estructurales de las proteínas, el trifosfato de adenosina como la clave por antonomasia de la vida y la célula eucariota como el eslabón más complejo en la evolución de la vida terrestre. Mosterín concluye con la siguiente afirmación: “La sabiduría requiere de autoconciencia. Para saber quiénes somos, qué clase de lugar es el universo y en qué medida somos milagros únicos con ciclos regulares, necesitamos responder la pregunta acerca de la existencia y el carácter de la vida en otros lugares” (p. 59).

El tercer estudio es el de John R. Searle titulado “La conciencia”. El trabajo es inteligente y proponente. Al comienzo, nos indica cómo el interés por el estudio de la conciencia data, tan sólo, de veinte años atrás. En particular se centrará en la caracterización filosófica de algunos de los problemas neurobiológicos de la conciencia. El problema fundamental se plantea en términos de la correlación entre los procesos cerebrales y la generación de estados conscientes, o más específicamente, en qué consisten los correlatos neurobiológicos de la conciencia y a qué nivel deben explicarse.

Searle pone énfasis, desde un principio, en que la conciencia debe ser investigada y entendida como un problema y, por ende, como fenómeno biológico con un trasfondo constante de problemas filosóficos. Dicho trasfondo filosófico entraña el rigor de definir a la conciencia como una diversidad de estados y de procesos de índole interna, subjetiva, que involucran a la sensación y por lo cual nos percatamos de algo.

A juicio de Searle, la mejor forma de explicar la conciencia es la neurobiológica, pues ésta nos permite mostrar su característica esencial, a saber, la implicación mutua y combinación de su naturaleza cualitativa, subjetiva —ontología de primera persona— y unitaria. O en palabras del propio Searle: “...El problema es explicar cómo es que los procesos cerebrales, que son procesos biológicos, químicos y eléctricos objetivos de tercera persona, producen estados subjetivos de sensación y pensamiento” (p. 69).

Menciona otras características de la conciencia: la intencionalidad de los estados conscientes, la distinción entre el centro y la periferia de la atención, la integración de todas las experiencias humanas conscientes a algún estado de ánimo u otro, a una dimensión placer/displacer, y a una estructura perceptiva coherente de los estímulos (estructura Gestalt) y la familiaridad en las experiencias conscientes.

Para evitar el problema mente-cuerpo propone un naturalismo biológico que explica la conciencia ontológicamente subjetiva y supera los dualismos y materialismos a este respecto.

Concluye con una tesis holística, es decir, que hay un único campo consciente unificado del cual se derivan los diferentes aspectos sensoriales. Censura fuertemente las aproximaciones al estudio de la conciencia que aseveran que ésta no es más que un tipo especial de programa computacional o de procesamiento de información. En contraposición, Searle propone que, con vistas a la comprensión de la naturaleza de la conciencia, es necesario entender el cómo de los procesos cerebrales que originan y realizan la conciencia misma.

A nuestro juicio, el profesor Searle se vería profundamente sorprendido por las aportaciones y luz que a este respecto le podrían dar el retorno a los griegos, en particular, el *Sofista* y *Filebo* de Platón, el *De anima* y *De la memoria y el recuerdo* de Aristóteles y la *Carta a Heródoto* de Epicuro, entre otras obras de la Antigüedad clásica.

El primer bloque cierra con el trabajo de Bertrand Saint-Sernin titulado “La racionalidad científica a principios del siglo XXI”. Con todo respeto para el profesor Saint-Sernin, el título no corresponde a lo que desarrolla. Más bien nos expone qué condiciones externas deben darse para que el trabajo interdisciplinario pueda ser teóricamente consistente y fiable y cómo la producción del saber científico requiere –hoy por hoy– la participación de agentes colectivos. A su juicio, se está constituyendo una nueva racionalidad basada en las relaciones intersubjetivas en donde ciencia, moral y política están entrelazadas profundamente. Dicho racionalismo, por ser de índole colectiva, requiere instituciones para su realización.

El segundo bloque lleva por título “De la filosofía a las biociencias, de las biociencias a la filosofía” y contiene tres análisis:

El primero, de Anne Fagot-Largeault, referente a las “Preguntas que las ciencias de la vida hacen a la filosofía” nos hace ver que el diálogo entre filósofos y científicos no ha sido fácil en lo absoluto. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XX, las ciencias de la vida han originado una serie de interrogantes a los filósofos, las cuales les han exigido que profundicen y aprendan de este ámbito científico. Entre las preguntas de fondo se hallan las siguientes: ¿cuáles son los límites de la utilización del mundo vegetal y animal como objetos de investigación con vistas a las necesidades humanas? ¿Cuál es la misión y la responsabilidad

de la especie humana ante la naturaleza y el proceso evolutivo universal al que pertenece? ¿Se deben poner límites morales a la experimentación?

Fagot-Largeault propone que la filosofía de la ciencia no debe ser concebida como una lógica de la ciencia, sino como una filosofía de la naturaleza. A su juicio, esta nueva filosofía de la ciencia ha recibido un renovado impulso gracias a las ciencias de la vida y al trabajo conjunto –y mutuo afán de aprendizaje y discusión– entre los biólogos y los filósofos.

Finalmente deja planteada la pregunta abierta de si será posible que se constituya una comunidad internacional de investigadores de filosofía de las ciencias de la vida, como ya se da la de investigadores en ciencias de la vida.

El segundo artículo es de Juliana González y se refiere a la “Ontología y ciencias de la vida”. La filósofa mexicana nos hace ver que la época actual constituye una oportunidad excepcional para el reencuentro entre las ciencias y la filosofía y, particularmente, entre esta última y las ciencias de la vida.

Este reencuentro es cuestión de corresponsabilidades, ya que las biociencias no pueden hacer caso omiso de las consecuencias éticas, axiológicas y sociohistóricas de sus pesquisas y alcances tecnológicos, ni la filosofía puede evadir las transformaciones científicas, tecnológicas y ontológicas de tales derivaciones.

J. González indica, atinadamente, que la bioética es el lugar de convergencia multidisciplinaria por antonomasia entre *bios*, *ethos* y *ethiká*. Plantea la gran paradoja que comporta la pregunta por el cómo tener acceso al sustrato ontológico derivado del problema por la φύσις metafísica del ser humano si nuestros tiempos son posmetafísicos.

Es aquí cuando se hace necesario asumir en otros términos no reduccionistas –llámense esencialismo o nihilismo– los hallazgos de las biociencias y comprender la naturaleza de la vida desde su hondura, complejidad y raigambre biológica hasta sus connotaciones metafísicas relativas también a cuestiones fundamentales como la unidad y la diversidad de la materia viva, el porqué de su permanencia y de su cambio, de su ser y devenir y de su impronta a la vez necesaria y contingente.

J. González insiste en el carácter salvador de la biología con respecto a la filosofía, ya que la revolución genética que aquélla generó –por la revelación de la molécula del ADN– hizo manifiesto “el sustrato *universal* de la vida” como principio de unidad y diversidad de todo lo vivo. Pero, por esto mismo, pone énfasis en el carácter plástico, complejo y dinámico del genoma humano que nos lleva a la conclusión de que lo epigenético también cuenta y cuenta mucho. O en palabras de la propia filósofa:

[...] La vida conlleva el misterio de cómo la materia se hace vida sin dejar de ser materia y sin reducirse a pura materia, es decir, el misterio de

ese “salto” que se da sin ruptura, sin quiebra de la esencial continuidad: el radical cambio cualitativo (ontológico) de la materia a la vida que no rompe con su base material y el misterio de cómo la vida se hace cultura, historia, “espíritu”, sin dejar de ser vida natural (p. 129).

Es por eso que J. González apela a la teoría de la emergencia como puente entre la biología y la ontología, a saber, que todo proceso genético es siempre palingenésico. Es a partir de esta nueva premisa que se podría construir un discurso unificador que nos lleve a entender la especificidad de la φύσις humana inmersa en la *biophysis* universal.

La tercera exploración —con la que concluye la segunda parte— corresponde a Evandro Agazzi y se titula “Una nueva oportunidad de diálogo entre ciencia y filosofía”. El filósofo italiano nos muestra cómo, sin duda alguna, la ciencia natural moderna tuvo un impacto innegable sobre la filosofía, pero el ideal de la ciencia físico-matemática como modelo único y definitivo a seguir ha caído por tierra. Esto también se ha derivado de la noción de *emergencia* proveniente de las ciencias de la vida que nos ha mostrado un tipo de realidad ontológicamente diferente y no reducible —si es posible expresarlo así— a la pura materia. Esto ha reabierto el panorama, orientación y vinculación de la filosofía de las ciencias de la vida con y hacia la ontología, la filosofía de la naturaleza y la antropología filosófica y originado, así, un nuevo diálogo entre filosofía y ciencias. Agazzi concluye que el desarrollo de las ciencias de la vida ha llevado también a acabar con la antigua idea de su neutralidad cognitiva y a abrir un diálogo insoslayable sobre cuestiones inéditas con la ética para a hablar, entonces, de un renacimiento de la ética en nuestro siglo.

La tercera parte de la obra trata acerca de las Cuestiones de bioética y tecnociencias y contiene cinco investigaciones:

La primera de Hans Lenk, “Albert Schweitzer como un pionero de la bioética”: tal y como el título nos lo indica, Lenk señala que, Schweitzer, a partir de su famoso lema y principio básico “Ehrfurcht vor dem Leben” (reverencia, profundo respeto por la vida), sienta las bases racionales de la bioética recurriendo a un proceso deductivo para establecer valores y normas éticas. Con un tinte un tanto schopenhaueriano, Schweitzer pone énfasis en la individualización de la voluntad de vivir como experiencia primordial que se hace extensiva y, por ende, adquiere carácter universal para todos los otros seres vivos.

Como bien destaca Lenk: “...la fundamentación de la ética de Schweitzer, es bioética *per se* en el sentido amplio de la palabra” (p.153). Asimismo, el académico alemán, subraya que Schweitzer, no sólo sistematiza el respeto a todos los seres vivos, sino que también pone en evidencia varios de los problemas, principios prácticos y decisiones relativas a la “ruptura en la naturaleza”.

Las soluciones que Schweitzer propone a este respecto, vía la materialización práctica de sus principios, apelan a la conciencia personal bien formada, atenta y crítica con base en los derechos morales de todo ser vivo. O tal y como lo vierte la propia interpretación de Lenk al respecto:

“¡Nadie debe tomar su responsabilidad a la ligera!” La ética no puede ser una lista completa de instrucciones casuísticas para actuar en cualquier situación, tampoco un mecanismo deductivo para derivar consecuencias explícitas de una decisión y acción a partir de los más altos principios éticos, tampoco hay que tomar la responsabilidad y el cultivo de la propia conciencia a la ligera. Por el contrario, de acuerdo con Schweitzer, la ética es una empresa seria para aplicar prácticamente y desarrollar nuestra propia libertad moral, dignidad humana, conciencia ética y empatía con todas las formas de vida, incluyendo las no humanas. Podemos ver nuestra libertad moral y nuestra autonomía en esta responsabilidad personal e individual, en esta siempre vigilante reflexión bajo la máxima de la reverencia por la vida (p. 156).

La segunda pesquisa, de Peter Kemp, “La reciprocidad entre bioética y bioderecho”, destaca la acuñación reciente (década de los noventa) de este último como vocablo –pero en estrecha vinculación y derivación del primero. Por bioderecho se entiende el marco de referencia irrenunciable, tanto legal como administrativo, ante el surgimiento de las nuevas biotecnologías con vistas a la protección de los seres humanos. De esta forma, el bioderecho es una expresión de la filosofía del derecho cuyo propósito consiste en el examen de las cuestiones legales insertas en materia de bioética y biotecnología.

Kemp hace hincapié en que una de las tareas fundamentales de la bioética es proporcionar los cimientos y razones para la protección del cuerpo humano frente a la manipulación biomédica o biotecnológica. Asimismo, es primordial clarificar lo referente al comienzo y fin de la vida humana, no sólo para enfrentar las cuestiones de la eutanasia y del estatus jurídico del embrión humano, sino también para dotar de principios y razones éticas y de marcos jurídicos a la intervención tecnológica y química en el cuerpo de los seres vivos. Sucintamente: ética y derecho, y particularmente, bioética y bioderecho deben trabajar de manera coordinada para el conocimiento, respeto y protección de la naturaleza en su conjunto, con miras a los antiguos, pero no por ello menos actuales, idea e ideal platónicos de la justicia y la del bien vivir.

El tercer trabajo de Gilbert Hottois se titula: “¿Qué papel deben desempeñar los filósofos en los debates bioéticos? Presentación y discusión de *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*”, de Jürgen Habermas.

Hottois expone, con detalle, la posición y argumentos de Habermas, a los que, sin dejar de respetar, terminará calificando como un tanto conservadores. Inicia destacando el peligro que el filósofo alemán ve en las intervenciones genéticas, específicamente, en la posibilidad de una eugenesia liberal o privada, controlada por el mercado, que genere una manipulación *no lingüística* sobre las condiciones mismas de posibilidad de los individuos para tener acceso al estado particularmente humano de “sujetos comunicativos”, con la consecuente capacidad de deliberación y elección individual e intersubjetiva. Ante este riesgo, Habermas propone una defensa de posiciones sustancialistas y un derecho que propugne por una normatividad protectora. La tesis fuerte de Habermas es —a juicio de Hottois— la reafirmación de los vínculos entre moral, derecho y política vía la legalidad jurídico-política de la ética, mejor conocida como su “*Gattungsethik*”, ética de la especie humana.

Habermas ha definido su postura como una reflexión crítica sobre la modernidad con base en las propias condiciones que la hacen posible y cuya defensa es central para ir en contra de los espejismos y falacias que sustentan la manipulación de la naturaleza interna —el cuerpo, el cerebro y el genoma humanos— en aras de una libertad tecnocientífica.

En la segunda sección de su obra, Habermas discute en torno al estatus del embrión humano y defiende una postura continuista y gradualista que reconoce tanto en el embrión como en el feto un valor intrínseco y creciente que va más allá de éticas individualistas o comunitarias.

En la tercera sección de la obra del filósofo alemán, “La inserción de la moral en la ética de la especie” —nos comenta Hottois— reafirma la tesis de que la mayoría de los planteamientos habermasianos son de orden lingüístico, simbólico y hermenéutico-discursivo y que el ser humano tiene el derecho inalienable de seguir siendo un ser vivo simbólico.

Las restantes cuatro secciones de la obra hacen hincapié en lo anterior. Habermas acepta la eugenesia negativa, a saber, la realizada con vistas al “reforzamiento del sistema inmunológico o la prolongación de la vida” (p. 187). O como lo expresa el propio Hottois: “Según Habermas, el hecho de saberse genéticamente programado (incluso aunque no haya determinismo genético) constituye un obstáculo simbólico al advenimiento consciente de la autonomía personal” (p. 188).

En la parte final, Hottois lleva a cabo una discusión crítica, tanto de las tesis, como de los argumentos de Habermas. Indica que tiene un doble desacuerdo con el filósofo alemán: en los contenidos de su filosofía y en el papel que él le asigna a ésta. Piensa, además, que sus argumentos adolecen de ambigüedad, pues recurren a una petición de principio basada en una concepción determinista y vaga de lo que él entiende por genética. Asimismo, ve en los planteamientos habermasianos razonamientos radicales expresados en tér-

minos de todo o nada. A su juicio, es preferible optar por una regulación de la libre investigación, y permitir bajo vigilancia procedimental rigurosa, pública y revisable los experimentos que muchos otros, simplemente, prohíben de manera tajante. Hottois también considera que las ejemplificaciones e intuiciones de Habermas son parciales, pues descalifica —o incluso ignora— de manera sistemática los usos eugenésicos positivos. Aún más: Habermas presenta contraposiciones conceptuales cuestionables, particularmente, entre el condicionamiento genético y el simbólico. Esto lo lleva a apelar a recursos afectivos, emocionales y sentimentales que pueden generar intuiciones y prejuicios discriminatorios sumamente arriesgados.

Hottois también considera que Habermas hace uso recurrente de argumentos de índole psicológica y sociológica y predispone, de esta manera, a generar obstáculos a prácticas —ya legítimas— por considerarlas contrarias a la moral. De ahí que Hottois concluya que el pensamiento habermasiano no sea más que una prolongación de la larga tradición de la filosofía idealista ligada a la metafísica y a la religión. En suma: el discurso habermasiano, aunque muy respetable, es teórico, apriorista y cerrado al diálogo.

La cuarta intervención, “Ciencias, tecnociencias y humanidades”, corresponde a Ambrosio Velasco, quien sostiene la tesis de que es necesario conformar un nuevo modelo epistemológico científico-humanístico y tecnológico que integre *episteme*, *phrónesis* y *techné*. Resalta, entonces, que la revolución de las ciencias genómicas tiene consecuencias filosóficas y establece una unión natural, a manera de continuidad ontológica, entre materia, vida y cultura.

El tercer bloque cierra con el trabajo de Evandro Agazzi, “La tecnociencia y la identidad del hombre contemporáneo”, que es una crítica dirigida a las interpretaciones mecanicistas del ser humano. El filósofo italiano basa su examen en la insuficiencia de la máquina como modelo de inteligibilidad y prototipo de las ciencias naturales modernas que eliminaron la categoría de finalidad.

Esto desencadenó una serie de consecuencias nada desdeñables. Ahora se juzga que los modelos artificiales son de tal eficacia que ya tienen un estatus ontológico que no se puede diferenciar de los sistemas naturales y que por eso nos proporcionan los principios ontológicos explicativos de estos últimos. Por eso Agazzi pone énfasis al respecto:

Si se aplica esta estrategia a la creación de modelos para los sistemas naturales —como los hombres— capaces de realizar actividades llamadas *mentales* que van de la percepción a la memoria, al razonamiento deductivo, a la abstracción y a la comunicación verbal, entonces se puede comenzar a construir máquinas que sean capaces de realizar concretamente las mismas *funciones* que los seres humanos y, por esta vía se puede llegar a afirmar que dichas funciones no requieren la existencia

de una sustancia inmaterial —como el espíritu— para comprenderlas y explicarlas. De esta manera, el espíritu se reduce a un epifenómeno de la materia y ésta, una vez que ha alcanzado el nivel de complejidad necesario gracias a las dinámicas del azar y la necesidad que ahora se han vuelto muy claras, se vuelve capaz de *pensar* (pp. 223-224).

Agazzi es contundente: estos modelos artificiales dejan de lado lo más propiamente humano, a saber, nuestra dimensión interior y, en el seno de ésta, la intencionalidad y la moral. Si todo en el ser humano se reduce a meros *mecanismos* internos o externos y nuestras acciones son simples *comportamientos* condicionados, entonces, ya no es posible hablar de mismidad humana, esto es, de conciencia de la propia libertad y de libertad de acción como vida proyectiva en la responsabilidad y creatividad.

Para escapar de los riesgos de la tecnociencia, el filósofo italiano propone dos vías complementarias entre sí: 1. La recuperación de la visión teleológica, proveniente de la tradición metafísica y teológica, que veía la doble finalidad de la naturaleza misma, tanto la inherente a todo ser individual, proveniente de su propia esencia, como la correspondiente a la confluencia de todas estas finalidades en la armonía de un orden natural universal, y 2. La recuperación, primeramente, de la dimensión de la moralidad *per se*, que comporta una reivindicación de la interioridad objetiva y de proyección hacia la trascendencia y, con base en esto, dirigirla al mundo tecno-científico.

Filosofía y ciencias de la vida concluye con la sección dedicada a la genómica y la biotecnología en México. Contiene los trabajos de dos científicos mexicanos, Gerardo Jiménez Sánchez y Francisco Bolívar Zapata. El primero de ellos, relativo a las “Oportunidades y retos de la era genómica”, se centra en el tema del genoma humano y sus aplicaciones médicas, así como en sus variaciones en las poblaciones del mundo. Culmina con una exposición sobre el desarrollo y las perspectivas de la medicina genómica en México y los retos éticos, legales y sociales que ella implica. Destaca que el desarrollo de las ciencias genómicas y, específicamente, de la medicina genómica, constituye un nuevo arquetipo para la medicina moderna. Considera, por ello, previsible que la medicina genómica origine gradualmente aplicaciones que, a la larga, lleguen a constituir parte de la práctica médica habitual.

El segundo, referente a la “Biotecnología y bioseguridad para el desarrollo global y nacional” expone que debido a la biotecnología es posible reducir el tiempo requerido para verter los descubrimientos básicos en aplicaciones prácticas. A juicio de Bolívar Zapata, con una biotecnología mejorada y responsable se generarán oportunidades de producción ambientalmente solventes. Sin negar ni aminorar los riesgos y malos usos y abusos que entraña la construcción de organismos transgénicos, el científico reitera que si los propósitos de

la misma son definidos, en tanto se hacen con vistas a mejorar nuestro conocimiento, a comprender mejor la naturaleza, a luchar contra las enfermedades y a enfrentar necesidades, los riesgos de descartar su uso son todavía mayores. Sobre todo porque nos condenarían a una dependencia tecnológica y a una pérdida de soberanía con los países en desarrollo.

La comedia central y la destrucción universal de los objetos

Carlos Oliva

Bolívar Echeverría, comp., *La americanización de la modernidad*. México, UNAM/ERA, 2008. 308 pp.

La americanización de la modernidad es un libro sofisticado que reúne a una consolidada vertiente de la academia mexicana *and beyond*. Se trata, en un esfuerzo por sistematizar el estudio multifacético de la crisis civilizatoria, del estudio de la más poderosa identidad histórica que haya servido a la modernidad capitalista: el *americanismo*.

El trabajo muestra, en conjunto, algunas de las falacias de la llamada investigación interdisciplinaria, por ejemplo, la meta utópica de la creación de nuevas disciplinas a partir de un cruce metodológico y epistémico que nos haga perder las identidades tradicionales del conocimiento. Lejos de la dispersión cognoscitiva, este libro nos muestra a una serie de investigadores e investigadoras que trabajan en condiciones muy similares a sus pares mundiales, que cuentan con herramientas heurísticas y epistemológicas decantadas y que se mueven en las vías rápidas del conocimiento. Vemos, en este sentido, que sus asertos interdisciplinarios son muy controlados y entre las humanidades y las ciencias casi nulos, si no es que anecdóticos. Vemos aquí, precisamente, un dato de modernidad americana: los distintos saberes son inconmensurables, ya sea por sus montajes idiomáticos, sus formas de prueba y experimentación, sus estrategias de producción y reproducción o, el dato más importante, por su aplicación tecnológica. Un artículo como el de Carlos Monsiváis no puede ser entendido a cabalidad fuera del español, mientras que por el otro lado, Manuel Peimbert habla del sin sentido de no publicar el trabajo de investigación en inglés. Así, el libro muestra, de forma paradójica, a la americanización filtrada, de hecho apuntalando los intentos críticos de esa propia americanización.

Por otra parte, la interdisciplina entre las propias áreas muestra otra faceta. Podríamos decir que en el acotado contexto de cada área universitaria se puede congeniar. Así, los trabajos donde la filosofía se coliga con la política, la teoría de la cultura, la literatura, el feminismo y las teorías del arte, muestran avances destacados. Lo mismo sucede con los cruces entre economía e historia,

entre historia del arte y filosofía o entre ciencia y política, véase al respecto los textos de Raquel Serur, Rolando Cordera, Manuel Peimbert, Jorge Juanes, Roberto Castro, Pérez Gay y Marta Lamas para mencionar los más importantes ejercicios transdisciplinarios.

El poliedro del libro muestra, en síntesis, las aporías, dubitaciones, contradicciones, pequeñas fugas, militancias y rebeliones que implica pensar en el siglo XXI dentro de un “esquema civilizatorio” que está determinando la misma academia. A la par, si cada trabajo es tomado de manera individual, el libro muestra la irrealidad de cada texto en referencia a algún otro o a varios de los textos del mismo libro y de ahí —sólo un paso— la inverosimilitud de lo escrito frente a ese eufemismo en épocas del capital llamado el “mundo de la vida”. Se ilumina, entonces, de manera positiva, la tensión utópica que mantiene la teoría frente a la crisis actual; visto de manera negativa, trasluce el exilio radical de la academia, incluso la academia crítica, frente a la vida pública... vida pública que incluye a la misma universidad.

Quisiera englobar en tres apartados las formas en que los autores y autoras reunidas refieren y desarrollan el problema del americanismo.

Quizá la postura más sostenida en el libro es aquella que no tiene interés en pensar el problema de la americanización. Esto se debe a lo avasallante del propio proceso, a la mimetización radical que guardan todas las sociedades globalizadas con el fenómeno de americanización o a una honesta filiación con los procesos de progreso técnico que encarna la sociedad estadounidense. Esta postura puede incluso darse en un mismo texto que ha criticado, estructuralmente, al propio americanismo. (Debo de confesar que al leer el texto de Monsiváis y enterarme de las virtudes que producen las nuevas series transmitidas por cable a las que hace referencia, pensé en ir a ver a algún proveedor antes de escribir este texto.) Este abordaje que hacen la mayoría de los autores o autoras convocadas, ya sea encontrando las virtudes del inglés, de la metadifusión de la cultura, de la historia patria de Estados Unidos, de sus sistemas institucionales de investigación, de sus albricias económicas o de sus revoluciones artísticas, tiene la virtud de hacerlos y hacerlas volver la vista hacia los estudios de caso y colocarlos en comparación con un contexto propio, en la mayoría de los casos, con el tema del progreso y la funcionalidad y reificación tecnológica en México. Se trata, podríamos decir, de una crítica ilustrada que no duda, en el fondo, ni de la ciencia, ni de la corrección humanista.

El segundo abordaje es más complejo y se da, en general, a partir de una postura crítica e ilustrada que, sin ser catastrófica, quiere señalar los puntos críticos de enajenación y destacar los procesos de emancipación y desenajenación en la actualización del americanismo, ya sea fuera o dentro de Estados Unidos. Así, las rupturas económicas con un sistema atávico y estructuralmente corrupto, como el mexicano; el impulso de la ciencia; la revalorización de

la industria cinematográfica, el arte pop o el idioma inglés como vehículo fulgente tanto de ficción como de denuncia. En este sentido, es que se puede sostener que pese a los orígenes “enajenados” de Tin Tán, él acaba siendo no sólo el primer mexicano del siglo XXI, sino algo poco común: un feliz *americano* que fracasó.

Esta idea de la desenajenación puede verse en la referencia que ya hacía D. H. Lawrence sobre uno de los íconos de Estados Unidos y del americanismo. Dice Lawrence: “Poe no tiene trato con indios o la naturaleza [...] él está absolutamente ocupado en el proceso de desintegración de su propia psique. Como hemos dicho, el ritmo de la actividad artística americana es dual; por un lado, la desintegración y el abandono de la vieja conciencia; por el otro, la formación de la nueva conciencia que emerge. Poe participa sólo de la desintegración”. En los textos sobre el americanismo o sobre los aspectos populares de la cultura sajona que abordan los autores y autoras, lo que vemos es que ambas vías, la cándida o pueril de creer que se puede generar una nueva conciencia y la formal o sublime que reconoce centralmente el proceso de destrucción, esconden procesos formales de emancipación, negaciones determinadas del propio sistema que sustancian la valorización del valor, que generan la permanencia iconoclasta del capital.

El tercer enfoque está sostenido casi en solitario por el compilador del texto y coordinador del seminario sobre las versiones de la modernidad. Muchos de los autores y autoras acompañan algunas reflexiones que seguramente Bolívar Echeverría habrá alcanzado en el propio proceso del seminario, pero finalmente se inscriben en los anteriores apartados. Otros, pienso en algunas partes del texto de Monsiváis, por ejemplo, son más radicales que el propio Echeverría, pero, de súbito, apelan a una conciencia de la facticidad y hacen parada para mirar el entorno.

Al leer el texto de Echeverría, recordé que un día en Ciudad Juárez, al lado de la barda fronteriza, un poeta me dijo: “te voy a contar algo que vale mucho y un día me has de pagar. Cuando uno ve los cañones de Estados Unidos entiendo un poco a ese mundo... ahí el tiempo crece hacia adentro y perfora la tierra”. Espero que al colocar aquí mi reminiscencia pague y, ojalá, no deba más. El texto de Echeverría, como todo buen marxista, finalmente buen kantiano, procede con base en una serie de síntesis teóricas que le permite iluminar los fenómenos de una forma sustancial sin demérito de la forma. Justo por esta razón, todo lo que he dicho con anterioridad está ya sintetizado por Bolívar Echeverría: la desenajenación como consumo; el republicanismo como modelo de las tecnologías del poder del capital; la vertiente crítica del humanismo subsumido por la valorización; el espontaneísmo de la americanización; todo esto, es el mundo incantatorio de la más ferviente y feroz modernización y estilización del mundo del valor económico y moral que sustenta la pueril civili-

zación occidental. Al ser sólo forma de otra forma y subsumir *realmente* todo a un principio de constitución formal, convierte al mundo, como también lo han visto los modernos, en una única comedia. Una comedia en la que para participar hay que destruir en cada objeto, un objeto universal.

Mar abierto

María Antonia González Valerio

Rebeca Maldonado, *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*. México, Ediciones Sin Nombre, 2008.

El mar, nuestro mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un "mar tan abierto".

Nietzsche, *Gaya ciencia*.

La imagen del mar abierto como trasfondo para hablar del libro de Rebeca Maldonado *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche* me ha parecido idónea para ilustrar la imagen del pensamiento que se construye paulatinamente a lo largo de las páginas. Ciertamente, éste es un texto que trata sobre Nietzsche, sobre el tema del abismo en la filosofía nietzscheana; sin embargo, lo que yo he encontrado allí es sobre todo una imagen del pensamiento construido no sólo en un movimiento vertical de ascenso y descenso por la obra nietzscheana, sino en un movimiento errático que va y viene por todas partes, que se apropia de ella para tomarla como tema en la configuración de una imagen del pensamiento sin la cual la experiencia del pensar no puede comenzar.

Cada pensar configura su propia imagen para poder hallarse, para poder dilucidar el modo en que es y será. A esa imagen se llega tras un largo viaje, se llega a veces sin saberlo y sin pretenderlo; entonces simplemente aparece como una realidad, como algo provisoriamente configurado, algo de lo que se puede asir el pensamiento en sus decursos y que hasta cierto punto decide lo que el pensamiento es o el modo en que procederá. Las imágenes del pensamiento son ciertamente infinitas y son siempre únicas. A veces se trata de describir la unicidad de tal o cual imagen del pensamiento; y a veces esa descripción se apoya en metáforas, en símiles y en otras figuras retóricas que permitan, en la medida de lo posible, hacer visible lo invisible, es decir, las fuerzas del pensar; hacer visible lo invisible porque el pensar no tiene configuración exacta ni tiene figura probable o posible; tiene imágenes que no son visuales y no son visibles.

Con la imagen del pensamiento nietzscheano Rebeca Maldonado juega usando una metáfora, la del abismo, que le funciona como hilo de Ariadna para ir tejiendo una imagen, una figura o un algo que le permita hacerse y asirse de él y apropiárselo. ¿Cómo pintar o describir las fuerzas del pensar nietzscheano, las fuerzas de cualquier pensar que precisamente por ser fuerza en movimiento no conoce límite ni figura, no tiene configuración, no es cosa ni ente sino fuerza?

Metáfora de metáfora. El abismo en Nietzsche es una metáfora o al menos funciona como tal y nombra, entre tantas otras cosas, la ausencia de fundamento. Rebeca Maldonado toma el abismo-metáfora y lo hace a su vez metáfora de la imagen del pensamiento. Eso no quiere decir que abismo funcione aquí como concepto aglutinante y organizador de lo no sistematizable, a saber, el pensamiento nietzscheano. No se ha tratado de buscar un hilo conductor que permita hacer coherente y unitaria la obra, que permita pasarla toda por esa rejilla o ese hilo de filigrana sintetizador y creador de un tejido cerrado y uniforme. *Metáforas del abismo* no nos presenta una versión sistemática y clausa de Nietzsche, nos presenta una imagen del pensamiento nietzscheano creada azarosamente y sin pretensión de unidad; ha sido más bien un juego, un recorrido, insisto, no vertical de ascenso y descenso, sino errático, que al errar ha conectado distintos puntos —como en una tirada de dados y nunca en una subida aséptica de la teoría— hasta construir un itinerario.

Itinerario es una palabra elegida con exactitud, pues el itinerario da retrospectivamente cuenta del viaje realizado, de los puntos en los que se ha parado, y de la relación contingente que se establece entre esos puntos; relación que, vale la pena decirlo, se puede volver a establecer en otros sentidos y de otras maneras. Quizás lo que queda ahí son los puntos del camino: Dionisos, el sí mismo, la muerte de Dios y Zaratustra; y lo que se realiza incesantemente es la conexión entre ellos, no vertical, insisto, sino errática; de Zaratustra a Dionisos ida y vuelta y al revés. Mas los puntos del camino tampoco son fijos, ¿por qué detenerse precisamente en estos?, ¿por qué omitir otros o pasar rápidamente por ellos, como la voluntad de poder? Los puntos son estaciones de tránsito y sólo eso y las estaciones de tránsito son decididas por el trayecto, pues no existen en sí, sino que emergen cuando son halladas-fundadas. Los puntos aquí son momentos en los que las fuerzas del pensar se demoran por un momento, se arremolinan, hacen figura: figura Dionisos o figura del sí mismo; y luego la dejan atrás para seguir siendo fuerzas y no figuras.

El itinerario que presenta *Metáforas del abismo* es además doble; relata dos trayectos: el que Rebeca Maldonado hace con Nietzsche y el que le va sucediendo a ella, pues al tratar de configurar y hacer visible las fuerzas del pensar nietzscheano siguiendo las metáforas del abismo, va generando la imagen de otro pensamiento, el suyo, que yo he tratado de leer, de configurar usando la imagen del mar abierto, que se encuentra regada por todas partes en su texto.

Pero, ¿por qué mar abierto?, ¿por qué la imagen del mar para decir todo esto? Juguemos un poco con las olas del mar, sólo para ver qué sale al final.

Mar abierto; donde los litorales no son visibles, donde no hay tierra y no hay asidero posible, donde no hay quietud; sólo hay movimiento, de las olas, del agua —de lo que se mueve debajo del agua—; sólo la visión de la línea de unión entre el cielo —azul, también abierto— y el mar. Sólo eso, el mar y el cielo, el firmamento limpio, sin nubes, sereno, quieto y luminoso; abismo de luz. La imagen de mar abierto abre lo inconmensurable, lo abismático, lo horroroso, lo infinitamente grande y desmesurado, es decir, lo sublime kantiano. ¿Qué es lo que aparece como sublime? ¿Aquello a lo que se enfrenta el pensar en su experiencia, o la experiencia misma del pensar? ¿A qué corresponde la imagen del mar, al pensamiento o a su otro? ¿Hay “lo otro” del pensamiento, o sólo su espejo, mar-espejo es el pensar y mar-espejo es lo pensado, qué es lo que refleja el mar si no es el cielo abierto y sin nubes como puro abismo de luz? Y si la imagen es la del mar que todo lo abarca y no deja nada más que el cielo abierto y sin nubes es sobre todo por el movimiento, por resaltar el movimiento y las fuerzas que se ven más en el mar abierto que en el cielo abierto.

Si el pensar se siente a sí mismo como el mar abierto o es el pensar el que se enfrenta al mar abierto —sin tratar de nadar y llegar a tierra firme y segura—, de cualquier modo se trata de lo sublime, de lo desmesurado como imagen del pensamiento sin fundamento. El mar como esa inmensidad inabarcable, como esa magnitud inconmensurable —sublime, dinámico y matemático por igual— no cabe en ningún recipiente, no puede ser contenido, ¿quién ha intentado jamás apresar el agua del mar? El mar no es poseíble por alguna estructura rígida de la razón ni tampoco por la estructura incluso móvil del sistema; en el mar no podemos ser causa eficiente del movimiento —como quizás sí a veces en tierra, en un punto estable y seguro, con los pies fijos que pueden ser la causa del movimiento aun cuando éste sea un baile de pies ligeros— sino insertarnos en uno que no hemos causado ni promovido, que viene de mucho antes y llega mucho después (un movimiento que, sin embargo, no se deja subsumir en la historia), del movimiento del mar no disponemos, nos dispone —como señala Deleuze en el caso del surfista, se inserta en la ola y eso es todo lo que puede hacer si lo hace bien.

La imagen del mar funciona como imagen del pensamiento sin fundamento, entre más abierto el mar mayor es la ausencia del fundamento. El mar costero y porteño que avizora constantemente el litoral es aún incipiente y tembloroso. Es el mar abierto, en el que no se intuye ya la costa y el que carece de indicación hacia puerto seguro, el que no tiene fondo y si lo tiene es el abismo sin fondo de la criaturas tétricas y horribosas; allí no hay belleza, falta la luz, falta el ojo solar, falta la figura y la detención del movimiento para que algo pueda ser bello. El mar es sublimemente siniestro.

El fondo del mar, entre más abierto más desfondado y con menos fundamento. Éste es un pensar in-fundado, des-causado, ausente, completamente ausente. ¿Qué es lo ausente o lo que falta en la imagen de mar abierto? Lo ausente es lo quieto, lo ausente es el fundamento. Es quizás el pensamiento de Rebeca Maldonado uno que se ha querido o se ha hecho constantemente a la búsqueda de la ausencia del fundamento. ¿Qué se busca en esta ausencia? Esta ausencia ha sido perseguida por la autora de aquí a allá, de Nietzsche a Kant, de Schopenhauer a Schelling y después hasta en oriente. Pero, ¿qué se busca en esta ausencia del fundamento, qué se pretende encontrar en lo in-fundado? Tal vez la vida. ¿Cuál vida, la tuya, la mía, la vida como flujo continuo y eterno, la vida del organismo vivo, la vida de la forma viva, la vida del cosmos, cuál vida de entre todas las vidas? ¿Por qué la vida como lo in-fundado, como la ausencia del fundamento? La vida como el abismo, como el vacío, como la infinitud. La vida tal vez también como la nada y no sólo como el ser.

Concordancia. Buscar la concordancia con la vida, el acompañamiento, la coincidencia, la armonía. Pensamiento y vida es el motivo que encabeza buena parte de las filosofías del siglo XIX y que se continúa hasta ahora. Aquello que es debe de coincidir con el pensar, el espíritu finito debe encontrar concordancia con el espíritu infinito. Lo finito se quiere como un momento de la infinitud, y se quiere además de manera distensa, sin oposición. ¿Cómo logramos nosotros, espíritus finitos concordar con lo infinito? Hemos de ser como el infinito, como el espíritu infinito. Para ello, habrá que hacer que en esencia compartamos lo mismo, seamos lo mismo. Nietzsche nos quiere en clave de la vida y quiere la vida en clave humana, demasiado humana; armonía que se anuncia constantemente, armonía sustentada o sostenida por la categoría de vida, la cual tendrá el poder y la fuerza de reunión suficiente ejecutada a través de la creación. Afirma Rebeca Maldonado al respecto que “Pensar es ser fiel a ese mundo en creación y en devenir” (p. 22).

La vida es esencialmente creadora al igual que nosotros; es allí, en la creación y no en la idea ni el concepto donde se alcanza la reunión, la cual será expresada en términos de vida y pensamiento o, como lo señala Maldonado, en un “pensar-vivir”, así, sin distinción, porque lo que hay en el pensamiento y en la vida es creación; y la creación está considerada como fuerza, movimiento y devenir, es, en última instancia, a la creación a la que corresponde la imagen del mar abierto.

El itinerario de *Metáforas del abismo* da cuenta de la reunión finito-infinito en sus cuatro estaciones de tránsito. En unas delinea el modo de ser de ese ente que en cada caso somos nosotros mismos, y en otras delinea la vida como fuerza, y después habla del sí mismo creador entregado a la acción de las fuerzas: “Como el marinero ansioso de hacerse a la mar, el ser humano abierto al devenir se arriesga al no saber de las fuerzas [...] ‘a esas fuerzas desconocidas

que modelan nuestros destinos' [...] Las fuerzas, por su condición de fuerza, nos conducen, nos impulsan, muchas veces, a pesar de nosotros mismos, a un lugar desconocido y a un nuevo saber" (pp. 74-75).

Ese lugar desconocido se dice también mar abierto. No se trata, entonces, de apresar el agua del mar en algún recipiente, sino de coincidir con las fuerzas del mar y con sus devenires; coincidir lejos ya de ese territorio-isla llamado entendimiento y del que Kant se asía quizás con desesperación. Al movimiento del territorio-isla hace falta la fuerza de desterritorialización que rompa y que lance hacia el mar. Dice Kant en su conocida metáfora del mar:

No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Este territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.¹

Sin conclusión, la aventura del marinero en mar abierto se lleva a cabo sin vislumbrar y sin ansiar conclusión, se quiere el puro devenir de las fuerzas, el puro movimiento que no pretende llegar a puerto seguro.

Rebeca Maldonado se demora, casi hacia el final del libro, en la obra *Monje junto al mar* del pintor romántico alemán Caspar David Friedrich. No es gratuita ni accidental la aparición de este cuadro en las conclusiones del texto. Es la imagen del pensamiento; es la imagen del monje de pie junto al mar, de ese humano pequeño frente a la inmensidad del mar; esa cosa diminuta, minúscula, y sin embargo humana, y sin embargo pensamiento; pensamiento que se enfrenta, así, solo, de pie, a la inmensidad del mar abierto y del cielo abierto:

El monje está solo ante el vacío en estado de des-posesión, parece rogar para que la desposesión advenga más y nos asista. Los lazos con el mundo están completamente distendidos. Adviene en la invocación del abismo la relación más desnuda con la tierra y con lo que en ella es. Ante el abismo ocurre la apertura máxima del alma, la desnudez del corazón, un alma desprovista y desasida y, sobre todo, el inextin-

¹ Immanuel Kant, *KrV*, 259: A235-236/B294-295.

guible misterio. La visión del abismo desplaza entonces el lugar donde hasta ahora habíamos puesto la felicidad; entraña la destrucción de los absolutos y de los ideales narcisistas. La experiencia de vacío da lugar a una experiencia de lejanía y silencio absolutos, la misma que se experimenta ante la visión de un abismo. Ante el abismo el alma se ha desanclado de todos los lugares donde se fabrican ilusiones. Entonces, no se está abrazado a nada ni tampoco se necesita nada. Se está cobijado, como el monje, por el silencio. [...] La visión del abismo trastoca el lugar donde, hasta ahora, habíamos puesto la felicidad, el sentido y lo divino. Ahora, estamos rodeados de infinitud, y en esa experiencia ocurre algo: la entrega a nada y a todo (p. 140).

Quizás el monje junto al mar, que está todavía parado en el litoral, donde todavía hay visión, donde todavía puede ser eso “monje junto al mar”, y respirar quietud y serenidad, tenga todavía marcado en su itinerario un descenso más. El monje junto al mar ha de zambullirse en las fuerzas, insertarse y ser el que se arroja, el que arremete contra las olas, que se deja llevar por el movimiento, que le sacude, le golpea, le azota hacia abajo, hacia la arena, hacia el fondo, hacia lo oscuro, le da vueltas y después..., después le hace emerger, sin saber cómo ha sucedido, no es él quien se empuja hacia arriba, quien se hace emerger, sino el mismo mar, es el mismo movimiento el que lleva hacia abajo y, súbitamente, tras los golpes, la confusión, la desesperación, la desazón; lleva hacia arriba, y sin saber cómo ha sucedido todo aquello, sin saber cómo se ha desarrollado el acontecimiento, se ve de nuevo, de vuelta, con la cabeza emergida tomando grandes bocanadas de aire desesperado, de cara al cielo; al cielo luminoso, sin nubes, sin tonalidades, sin nada, a ese puro cielo, azul puro que le acoge en la luz, en la visión. El monje en medio del mar siendo llevado por las olas, sin barcaza, sin puerto. El monje devenido azul del mar y azul del cielo. El monje en su ausencia.

Arrojarse al mar aun cuando éste sea también lo terrorífico, sea también la tempestad que lo hace aparecer en el imaginario colectivo como *la fuerza* que rompe. El mar todo lo rompe, lo destruye, se lo lleva. No hay que ir mar adentro, hay que quedarse cerca de la costa, antes de que jale la corriente, de que nos lleve la fuerza de la corriente. Mar adentro, en el mar abierto nadie sabe lo que hay, nadie sabe lo que pueda suceder. Nadie está a salvo de la fuerza destructora que en el romper de la ola deshace los asideros, deshace también los huesos, los esqueletos, las estructuras, los armazones. Se naufraga mar adentro. El monje permanece en el cuadro junto al mar tal vez para no naufragar como en ese cuadro de Géricault, *La balsa de la medusa*, en el que aparece un grupo de hombres y mujeres sobre una balsa tras la embestida de la fuerza de las olas del mar al haber naufragado. Sobreviven algunos y

se les ve llenos de esperanza ondeando harapos al viento mirando a lo lejos; otros yacen muertos y otros más como si lo estuvieran, con la mirada perdida y desesperanzada, no quieren saber más nada. Han hecho la experiencia del mar. Y tras ella regresan con esperanza o con desesperación, ansiando algunos el litoral, lo seguro, la costa, la casa, la familia; es decir, lo humano, lo construido, lo con-figurado y la visión. El que regresa ansía y se alegra y ondea sus harapos con la visión de la orilla tras haber sido roto, despedazado, resquebrajado por el mar.

Y así pasamos del naufragio al paisaje, de nuevo aparece el monje junto al mar. Allí todavía hay mar, todavía hay monje, hay cielo y hay litoral. Todavía hay visión. Todavía hay paisaje. Aunque difuso lo hay aún. Pero puede no haberlo, puede darse un movimiento hacia el infinito, hacia el caos, hacia el abismo que haga otra vez que el monje aparezca en su ausencia. Puede haber más dislocación, una línea de fuga hacia el cosmos, hacia el azul, hacia el azul que es solamente azul, azul puro, azul vacío que lleva de lo finito a lo infinito abismal; azul monocromo de Klein:

Y cuando la pintura quiere volver a empezar partiendo de cero, construyendo el percepto como un mínimo ante el vacío, o acercándolo al máximo al concepto, procede por monocromía liberada de cualquier casa o de cualquier carne. Particularmente el azul, que es lo que se encarga del infinito, y que hace del percepto una “sensibilidad cósmica”, o lo más conceptual que hay en la naturaleza, o lo más “proposicional”, el color cuando el hombre está ausente, el hombre convertido en color; [...] siguiendo un mero afecto que hace que el universo bascule en el vacío, y no deje al pintor por excelencia nada más por hacer. El vacío coloreado, o más bien coloreante, ya es fuerza.²

El vacío y el abismo, las fuerzas y los devenires; ahí se da la creación, la conjunción entre pensamiento y vida, la reunión de lo finito con lo infinito, ahí se da, en el mar abierto, en el azul del mar tan abierto que es espejo del cielo iridiscente y azul. Y así las fuerzas cruzan y nos hacen cruzar del monje al naufragio, al azul monocromo en un movimiento de rompimiento, de ausencia de fundamento, de vértigo desestructurador y descendente.

En el capítulo que se llama “Pensar, un acto de las fuerzas”, Rebeca Maldonado abre con un epígrafe de *Aurora*: “todo es mar, nada más que mar, mar y mar. ¿Dónde queremos ir? ¿Queremos atravesar el mar? ¿Adónde nos arrastra esa pasión potente que a toda pasión se sobrepone? [...] Se dirá algún día de nosotros que navegando siempre hacia el oeste esperamos llegar a unas Indias

² G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 2001, p. 183.

desconocidas, pero que nuestro destino era naufragar en lo infinito” (p. 74). Es eso hacia lo que nos vemos atraídos, el pensar se vuelca en búsqueda de lo infinito; para sentirlo, para hacerse uno, insertarse ahí. Pues el pensamiento no surge sino del enfrentamiento con el caos, con el abismo, con el vacío, con lo infinito. Lejos de la casa, del “estar en su casa”. Hay que pasar de la casa al paisaje, y del paisaje hacia el abismo, hacia el afuera en un movimiento que representa una línea de fuga, una línea de rompimiento, de dislocación, de desestructuración; inactual, intempestiva, súbita como el rayo que rasga el cielo en mitad de la noche oscura. El pensar necesita algo que le permita crear. Porque no se crea en casa, la creación no surge en casa, en la cotidianidad, en medio de los muebles y de los útiles; la creación no surge en la comodidad de la familiaridad. Romper. La casa apunta hacia lo que la rebasa y la trasciende; la ventana hacia el afuera, hacia el cosmos, el infinito, el vacío, el abismo...; lo que sea pero que disloque y desestructure. “Un poco de posible, si no me ahogo...” dicen Deleuze y Guattari. Un poco de vacío, si no me ahogo. Vacío, tiene que haber aire. Pero el rompimiento con la familiaridad, con el estar en su casa no tiene que ser dramático, monumental, momento de clímax en medio de la narración de la vida... El rompimiento no tiene por qué ser “lo grande” —eso grande a lo que alude Nietzsche en el inicio de *Verdad y mentira*—, puede ser, a menudo es el rompimiento de lo pequeño e insignificante, el gusto por lo próximo: “El espíritu liberado de los prejuicios, de los grandes ideales, de las grandes conceptualizaciones y sistemas, se vuelve atento a las perspectivas más pequeñas, se vuelve sensible a los colores, a las formas, descubre al fin ‘lo próximo’, lo vecino, todo lo que tiene color, piel y apariencia” (p. 68). El gusto por lo próximo es ya rompimiento intempestivo que abre otra perspectiva, abre otro espacio de visión. Al final tiene que haber visión y no sólo abismo y no sólo mar.

Al final ha de permanecer el monje junto al mar, porque si no, no hay pensamiento, no hay estructura-armazón que jale del abismo, que jale del fluir de las fuerzas, que jale, como fuerza centrípeta y aglutinadora que cohesiona, que forma, que conforma, que crea y que es visión. El monje y el litoral y el cielo y el mar... El movimiento devenido bloque, devenido arte, devenido algo que se sostiene y que ve, que puede ver el vacío, el abismo, el caos, el infinito. Porque antes no se podía ver nada, no había nada que ver, ni siquiera vacío, ni siquiera aire. Hacer visible lo invisible, pintar las fuerzas es la labor del arte, de la creación, según Deleuze. Eso es justo lo que Rebeca Maldonado ha hecho aquí, ha pintado las fuerzas del descenso y el ascenso, ha narrado el recorrido y el viaje, que no puede ser sólo imaginado, que el espíritu, este espíritu sí tiene que volver a hacer, tiene que volver a hacer la experiencia de lo ya sabido una y otra vez, tiene que descender y ascender, tiene que chocar y ser chocado por las fuerzas, y si lo hace de nuevo, una y otra vez frenética-

mente y sin cansancio es porque el centro está en la experiencia y no en el saber. Es cierto, ya sabíamos acerca de la conjunción o la concordancia o la sintonía entre el espíritu finito y el espíritu infinito, ya sabíamos que al final no se oponen, ya sabíamos que lo infinito permanece en y a través de lo finito. Hemos acompañado este movimiento de acompasamiento entre lo finito y lo infinito innumerables veces, lo sabemos ya y sin embargo hay que volver a hacerlo, hay que experimentarlo otra vez, en eterno retorno, hay que sentirnos —no sólo sabernos— en sintonía e insertos en el movimiento infinito, hay que descender y ascender no una sino mil veces, hay que hundirse en el ocaso, en el mismo ocaso y naufragar en el mismo mar abierto. Gracias Rebeca por este itinerario, por este cuaderno de viaje por tierras lejanas y exóticas en las que el pensamiento se ha extraviado y cual Odiseo ha vuelto a casa reconfigurado y con los pies lavados y renovados, pero sólo para volverse a ir, para mirar por la ventana, para correr al litoral, ver de frente la línea del cielo y arrojarse en un mar tan abierto.

Cultura y violencia y crítica al Estado-nación

Sergio Lomelí Gamboa

Notas sobre *Cultura y violencia* de Carlos Oliva
y *Crítica al Estado-nación mexicano* de Ambrosio Velasco,
en Mariflor Aguilar Rivero, coord., *Sujeto, construcción
de identidades y cambio social*. México, UNAM, 2008.

Esta breve reseña de los textos mencionados en el título, pretende invitar al lector a que se acerque al libro *Sujeto, construcción de identidades y cambio social* coordinado por la doctora Mariflor Aguilar Rivero, como una buena muestra de la producción teórica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Los dos trabajos a los que se hará referencia se encuentran en este volumen colectivo de investigación. El presente trabajo sólo busca dar una probadita de los textos, y no exponerlos ni examinarlos exhaustivamente, de manera que se procura sólo exponer algunas de las tesis filosóficas más relevantes. Vale la pena mencionar que aun cuando se trata de dos textos que abordan temas distintos y desde tendencias filosóficas diferentes, ambos, desde mi perspectiva, responden a una realidad común, a saber: que vivimos tiempos violentos. Presenciamos una época en que la violencia es tan cotidiana que casi estamos acostumbrados a ella, y en muchos casos la consideramos “normal”. A continuación mostraremos lo que estos autores nos dicen al respecto.

El texto *Cultura y violencia* de Carlos Oliva pretende hacer un cruce, como su título lo indica, entre estos dos conceptos. La definición de cultura que propone Oliva tiene tres características de interpretación principales, que son: la distinción entre cultura y naturaleza, la cultura como artificio, y la cultura como una agónica-erótica. Éstas serán expuestas muy brevemente a continuación.

La primera característica de cultura, heredera de la Ilustración, el romanticismo e historicismo establece ciertos procesos: el cultivo de capacidades individuales, el establecimiento de un sistema de artes y la formación de un humanismo. Oliva señala que desde su nacimiento, el concepto de cultura se opone a la posibilidad de interpretación histórica que privilegia el sentido comunitario, poniendo atención sólo, o principalmente, a la formación y desarrollo de capacidades individuales. Oliva observa que si se estudia detenidamente esta definición de cultura se puede entender cómo implica irre-

mediablemente la división entre cultura y naturaleza. División que hoy en día se expresa en la dicotomía ciudad por un lado, naturaleza por otro, donde se presupone que la cuna de la cultura es la ciudad y los ciudadanos, y todo aquel y aquello que quede afuera de la ciudad no puede producir cultura.

La segunda característica de la definición propuesta por el autor, agudiza la distinción entre cultura y naturaleza. Oliva muestra cómo el mismo Aristóteles en su *Poética* establece claramente que toda obra poética es producción artificial. Así, el relato diegético o narrativo platónico se separa del relato mimético o de representación aristotélico. Para Oliva, desde ese momento y en adelante, se puede sostener que toda cultura es artificio, toda cultura es una producción artificial: “De aquí en adelante, incluso la pregunta sobre si hay algo sustancial o natural, previo a cualquier construcción cultural, parecería ser absurdo” (p 78).

La tercera característica es la dialéctica entre la cultura como agónica y la cultura como erótica. Sobre esto Oliva dice: “Si la cultura es ontologizada como un *ser roto*, como ‘un comportamiento en ruptura’, [...] habrá en ella una nostalgia o añoranza radical”. (p. 78) De manera que la cultura se torna en erótica, una erótica muy particular: “Se trata de la violencia extrema de la separación ejemplificada por el arte y, en otra esfera, por el destierro. De hecho, y esto lo ejemplifica muy bien el cristianismo, se trata de la violencia de desprendimiento, una violencia que siempre de forma poética, esto es, artificial, sublima las cosas” (p. 78). Ante la agónica experiencia de la ruptura y la añoranza radical, surge la necesidad erótica de representar artificial y violentamente un mundo.

Una vez establecido esto, Oliva sostiene que esta definición de cultura se puede observar o constatar en muchos de los acontecimientos culturales del siglo XXI: “Desde los procesos de neocolonización que han perdido su atalaya civilizatoria, para revelarse como pragmáticos negocios bélico-energéticos, hasta las formas más cotidianas de la violencia y la crueldad que se enmarcan en el hecho cultural: el resurgimiento de la decapitación como forma de justicia en Brasil, en Irak y en México, los feminicidios, los asesinatos y secuestros de niños y niñas en las escuelas rusas [...]” (p. 80), entre otros.

Oliva afirma que este fenómeno se puede entender partiendo del estudio de las naciones y narraciones imperiales desde el siglo XIX. Para ello comienza a trabajar la relación entre imperialismo y cultura a través de un análisis del libro *Orientalismo* de Said. En éste, el autor se dedica a explorar la tendencia de estos “poetas” occidentales a construir representaciones de las otras culturas. La tesis fuerte, que en este sentido se sostiene, es que la representación que hace el centro, o sea el imperio, de las otras culturas es siempre violenta. Oliva expone y retoma varios ejemplos que de esto hay en el texto de Said. Uno de los casos más viejos de esto, es el de la aparición del personaje Mahoma en

la *Divina comedia* de Dante, en donde el profeta musulmán es puesto en el octavo círculo del infierno cumpliendo una condena terrible. Pero Dante no es la excepción sino un antecedente a lo que en el siglo XIX, paralelo a la consolidación de los Estados imperialistas, fue la regla. Oliva menciona las obras *Mansfield Park* de Jane Austen, *Aída* de Verdi y *Kim* de Rudyard Kipling como ejemplos de manifestaciones culturales donde se muestra la consolidación de una visión imperial.

Uno de los puntos centrales que Oliva deriva del estudio del texto de Said es que toda producción cultural contiene una dimensión política. En el caso de los textos producidos desde las naciones imperialistas, el relato político que se incluye a lado de la representación de los otros como seres inferiores a los que hay que civilizar es la justificación de la dominación. El punto es que una representación cultural *justifica acciones políticas*.

Más adelante, Oliva escribe algunas notas críticas al método de Said y se distancia de la postura poscolonial observando que las condiciones actuales no son las de un imperialismo del siglo XIX. No pretendemos agotar, ni por mucho, el texto de Oliva, sin embargo, para concluir la reseña sobre éste, valdría la pena mencionar solo una de sus muy sugerentes y polémicas “conclusiones violentas o datos culturales”:

La cultura es un proceso violento, porque toda representación implica el distanciamiento de algo. Es un axioma elemental, para representar tengo que mirar y reformar las cosas. Así, cualquier manipulación, incluso visual, ya marca un hito violento que puede ir desde la simple violencia del miedo, hasta el hedonismo occidental de las grandes urbes, donde todo tiende a codificarse como mercancía. Tal violencia puede entenderse como un complejo proceso erótico; en el sentido platónico, como un acto de ruptura (p. 91).

El texto *Crítica al Estado-nación mexicano* de Ambrosio Velasco trata el tema de la nación con relación al conflicto entre el gobierno federal mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Velasco comienza su texto aportando elementos para comprender la forma “Estado-nación”. Ésta es la forma de organización política predominante en la modernidad y rastrea sus orígenes hasta Maquiavelo, quien en *El príncipe* invita a los Medici a unificar Italia para “librarse de los bárbaros”. Así, la promesa con que inicia la forma Estado-nación es la de libertad. Velasco sostiene que a partir de Maquiavelo, el problema que enfrentó la filosofía política moderna fue el de justificar la constitución del Estado.

Para Velasco, la justificación del Estado se ha basado en la apelación a una “nación” y es ahí donde nace el binomio Estado-nación. Sin embargo, hay al

menos dos formas en que se ha enarbolado como bandera el concepto de nación. Por un lado encontramos a un pueblo en busca de autonomía. Desde este punto de vista la apelación a la “nación” reviste una forma emancipatoria. Por otro lado, un Estado ya constituido también puede apelar al concepto “nación” y esto puede ocurrir a su vez en dos sentidos distintos: a) frente a una potencia extranjera imperialista o intervencionista, en cuyo caso la apelación a la nación toma la forma de una lucha de resistencia y reivindicación, y b) frente a un pueblo, comunidad, cultura o etnia subnacional, en cuyo caso la apelación a la nación toma forma de proyecto de conservación del Estado-nación ya constituido y niega las pretensiones de autonomía de dichos grupos subnacionales (pp. 186-187). Así, apelar a la nación justifica proyectos políticos muy distintos, según desde dónde se haga.

Bajo esta perspectiva, Velasco destaca que los movimientos indígenas latinoamericanos de las últimas décadas son casos originales, pues en ellos no se busca una independencia y construcción de un nuevo Estado-nación, sino su redefinición incluyendo el derecho a las autonomías locales. En el caso del EZLN específicamente, Velasco sostiene que la demanda es por “la transformación de una nación homogénea y excluyente, en una nación multiculturalista e incluyente de la diversidad de pueblos y grupos sociales que integran la sociedad mexicana” (p. 187).

Para analizar el conflicto entre el gobierno federal mexicano y el EZLN, Velasco analiza las dos concepciones de nación arriba mencionadas. Una sería la “nación estatal”, más común en la modernidad y afín a una postura liberal, donde la “nación” se impone desde el poder político ocupado por algún grupo social, y a veces, por una etnia. La otra sería la “nación cultural”, más común en la Antigüedad y más afín a una postura republicana, donde la “nación” surge desde movimientos sociales contestatarios.

Velasco utiliza a diferentes autores para hacer una crítica a la “nación estatal”. Por ejemplo, con Gellner, el autor sostiene que la nación moderna es excluyente: “Gellner subraya que la identidad que promueve el nacionalismo como ideología legitimadora de un poder estatal es excluyente de la diversidad originaria [...]” (p. 189). Regresando al caso de México, Velasco nos recuerda que aquí, los excluidos son y han sido los indígenas. Esta situación de exclusión, nos dice el autor, empezó desde la Constitución de Cádiz y la influencia de la ideología de la Revolución francesa en la construcción de una ciudadanía homogénea. Sin embargo, la política de exclusión continuó y se exacerbó a través de los gobiernos independientes, por ejemplo, con las Leyes de Reforma y los proyectos educativos del porfiriato.

En este sentido, el autor sostiene que el EZLN puede entenderse como un movimiento que cuestiona la nación estatal, con el objetivo de promover la

construcción “desde la sociedad civil [de] otra nación en la que las diferentes etnias y pueblos indígenas puedan vivir juntos” (p. 192).

De la lucha del EZLN el autor trabaja especialmente los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (sobre el reconocimiento de los derechos y cultura indígena) entre dicha organización y el gobierno federal. Velasco relata cómo estos acuerdos firmados por ambas partes en 1996 y transformados en propuesta de ley por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), son rechazados por el entonces presidente Ernesto Zedillo. Éste en cambio, elabora una contrapropuesta que no incluye el derecho a la autonomía de los pueblos y minimiza los derechos especiales. Para Velasco, la diferencia entre ambas propuestas de ley, es que los Acuerdos de San Andrés promovían la transformación de la nación de homogénea, excluyente e impuesta a una incluyente y plural. Asimismo, Velasco destaca que el argumento del gobierno federal para rechazar la propuesta de ley Cocopa, fue que ésta y los Acuerdos de San Andrés debilitaban la identidad nacional y propiciaban un proceso de balcanización. El autor muestra así como el argumento del gobierno federal favoreció una concepción de nación estatal liberal.

Velasco relata que en 2001 se formuló otra ley indígena que otra vez tenía un carácter liberal y excluyente y esta sí fue aprobada por el congreso. Sin embargo, también cuenta el proceso de construcción de la autonomía en las comunidades zapatistas con instancias tales como las Juntas de Buen Gobierno cuya función es: “ejerce[r] la autonomía comunitaria para gestionar el desarrollo social con equidad” (p. 196).

La propuesta central de Velasco es la reconstrucción de la nación y con ello la del Estado: “Este esfuerzo por construir una nueva nación mexicana no conduce a una abolición de la democracia ni a la destrucción de la soberanía de la nación. Por el contrario, conduce a la conformación de una auténtica democracia republicana donde la soberanía de la nación es al mismo tiempo la soberanía popular que ha de incluir a todos los pueblos de México” (p. 198).

Ambos textos, como se anunció desde un inicio, tocan el tema de la violencia, uno desde la filosofía de la cultura, otro desde la filosofía política. Tal vez podríamos hallar una coincidencia entre ambos textos. Habría que tomar en cuenta dos cuestiones: a) Oliva nos menciona cómo las manifestaciones culturales de las naciones imperialistas hacen violencia a las otras culturas representándolas de cierta forma para justificar un determinado proyecto de dominación, y b) Velasco muestra cómo la concepción de nación estatal se construye desde el poder del Estado para imponerse sobre los grupos subnacionales en forma, por ejemplo, de una ciudadanía única, provocando, al menos en México, un conflicto violento. Podemos notar que la violencia de la cual ambos textos hablan, tiene una direccionalidad específica: Es ejercida

por los centros de poder hacia los subordinados. Tal vez al preguntarnos sobre la cotidianidad de la violencia en nuestra vida moderna, habría que preguntarnos por cómo están construidas las estructuras de poder. Creemos, en fin, que ambos textos son una valiosa aportación para reflexionar sobre nuestra realidad, ya que sin duda invitan al debate.

Abstracts

“Revolution and repetition” (Kojin Karatani). This paper is a translation of the lecture given by Kojin Karatani at the Philosophy Department of UNAM. The author proposes a scientifically treatment of history, founded in the study of the repetitive structures, he especially shows the Modes of Exchange cycle, trying to complete Marx’s work, that concentrates on the Modes of Production cycle. The author holds the state is a subject along with capital, it has to be considered as autonomous, because it is an active agent in the capitalism repetitiveness. In addition, he makes a proposal to face the current stage, that has been located inside the repetitive structure, as well as the revolutionary movements of revolution against state and capital.

“Mobility: conflicting rights” (Mariflor Aguilar). Mobility, people displacement, dizzy or not, wished or forced, achieved or dreamed, sign our time, and even its motivations are diverse, I choose two of them to make this reflection. One is related to the so called ‘turism’, and the other one to forced mobilities. What I propose is that even these two forms of mobility are not related to one another, sometimes they keep a complementary/antagonist relationship which means that on it turism and plundering are directly related.

“Bioethics in México: the scope of the seculars philosophical perspectives” (Lizbeth Sagols). Beside being a discipline, bioethics is a social phenomenon closely linked to development of democracy, with repercussions on the theoretical field that influences its practice. There is a larger dissemination and incidence of reflection on the bioethical endeavor worldwide and in our country. In this article I will show critically the vitality of bioethics in Mexico in its social dimension and as well as in secular philosophy. I will name briefly, some historical background of the discipline and the creation of mexican institutions advocated to practical and theoretical aspects. Then

I shall explain some of the most concern issues to society that constitute a detonator to the pending jobs of philosophical bioethics. I shall concentrate on the laity reflection of philosophers over some items that have affected equally in mexican social awareness and in the fields of medicine theory: AIDS, abortion and euthanasia, and in the biomedicine fields: eugenics and cloning. My main idea is that secular philosophical bioethics affects in different ways the social conscience, nevertheless there is much to do about it. At the end I raise some considerations about certain aspects that in my opinion could shorten distance between theory and practice.

“The philosophy’s vertigo” (Crescenciano Grave). This essay is an interpretation of Eugenio Trías’ Filosofía del futuro as an proposal of tragic contemporary thought. To do that, the author, protects himself in the idea of tragic trip, develops the conception of the becoming as a recreated repetition of the singular being that challenge himself in his facing with the structure of the dominion and the promotion of the synthesis of production and desire in the political and ethical ambit.

“A strange friendship identification ‘friend/enemy’ in Nietzsche’s thought” (Paulina Rivero Weber). It is well known the way Nietzsche’s thought identifies a friend as an enemy, and it might be the most polemical aspect of his conception of friendship. In this paper I refer some ideas of two thinkers who had some influence on Nietzsche about this subject: Emerson and Schopenhauer. Then I analyze in which sense the friend can be an enemy for Nietzsche, and I analyze also some ideas about Jacques Derrida and Paul van Tongeren’s thought on this subject, and mark the difference between the distinction of the friend as a camarade and the friend as an enemy in Nietzsche’s philosophy. Finally I will question the meaning of the absence of the compassion in Nietzsche’s thought.

“The awareness of the nihilism in Contemporáneos poetry” (Rebeca Maldonado). This paper tries to find the ontological resonances in Muerte sin fin by José Gorostiza, in Muerte de cielo azul by Bernardo Ortiz de Montellano, and in Nostalgia de la muerte by Xavier Villaurrutia. In mexican poetry, a desubstantialisation of being occurs because of death, and being finds itself at the same time than nothingness. In this process, the extinction of “Ego” occurs. This poets deal with the problems of being in relation with nothingness, of the relations between life and death, from a non-dualist perspective, but one that focuses in interrelations.

“Tranquility of soul and poetry in *De rerum natura*” (Óscar Martiarena). *After showing how the essential features of the thought of Epicurus are deployed along the De rerum natura, the author argues that in the poem, as well as staying true to his master, Lucretius invites us to dwell poetically nature, always as an exercise philosophy designed to achieve the peace of the soul.*

“Ottmar Ette: Life in literature and literature in life” (Josu Landa). *This article is the result of a critical dialog with Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft (Literary theory as life’s knowledge) which is the “programmatically text” (Programmschrift) written by the German philologist Otmar Ette, with regard to the reflections and debates on the proclaim of 2007 as the Year of Humanities.*

After the summarized study of Ette’s thesis, this writing gives away a series of theoretical considerations about its urgency and pertinence, considering the epistemological actualization of the “philologies” in this era of “accelerated globalization” and the intertwining of relative knowledge in literature as well as in philosophy and the natural sciences. For that reason, the limits of life’s concept that operate in biological sciences are outpointed, as well as the possibility to outcome the complexity based on the relations between this sciences, literature and literary theory. Therefore, the new ways of sense making are restructured through the bonds between the representation of reality, life and truth.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 20-21, editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 28 de diciembre de 2010 en los talleres de la Editorial Grupo Edición, S. A. de C. V., Xochicalco núm. 619, Vértiz-Narvarte, 03600, México, D. F. Se tiraron 250 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Elizabeth Díaz Salaberría, tipos Palatino 17 puntos e ITC-Garamond 12:14, 9:11 y 8:10 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas, y el diseño de la cubierta fue realizado por Víctor Manuel Juárez Balvanera.

CONTENIDO

ARTÍCULOS

Revolución y repetición

Kojin Karatani

Movilidades: derechos en conflicto

Mariflor Aguilar

*Trazos de la bioética en México:
el alcance de las perspectivas filosóficas laicas*

Lizbeth Sagols

El vértigo de la filosofía

Crescenciano Grave

Una extraña amistad: la identificación

"amigo/enemigo"

en el pensamiento de Nietzsche

Paulina Rivero Weber

FILOSOFÍA Y LITERATURA

*La conciencia de la nihilidad en la poesía
de Contemporáneos.*

*Para una hermenéutica de la muerte
en la poesía mexicana*

Rebeca Maldonado

*Ottmar Ette: vida en la literatura
y literatura en la vida*

Josu Landa

Tranquilidad del alma y poesía

en De rerum natura

Óscar Martiarena

ENTREVISTA

Una mirada a los estudios hegelianos en México.

Entrevista con José Ignacio Palencia

Efraín Lazos

RESEÑAS Y NOTAS