

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Núm. 32 JUNIO 2017

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 32 | JUNIO DE 2017
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directora

Dra. Rebeca Maldonado

Secretario de redacción

Dr. Jesús Carlos Hernández Moreno

Consejo editorial

Dr. Txetxu Ausin, Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Ana Cuevas, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Teresa Oñate, Dr. Tomás Pollán, Dr. Jacinto Rivera de Rosales, Dra. Concha Roldán, Dr. Ambrosio Velasco.

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dra. María Antonia González Valerio, Dr. Crescenciano Grave, Dr. Ricardo Horneffer, Dra. Miriam Jerade, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols.

Agradecimiento especial: Dr. Luis Armando Hernández Cuevas.

Junio de 2017

D.R. © 2017 UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

ISSN en trámite

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 2017. 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

- Jesús Carlos Hernández Moreno, *A propósito de mundus est fabula: Descartes y la confección de mundo* 11
- Crescenciano Grave, *Deleuze: la potencia de la literatura* 31
- Greta Rivara Kamaji, *La alteridad en María Zambrano* 45
- Gustavo Ortiz Millán, *¿Cuándo entra el alma al cuerpo?* 53

Filosofía y política

- Luis Armando Hernández Cuevas, *Anacronismo, stásis y el olvido de la democracia: las Erinias al pie del Areópago* 73
- Alfonso Vázquez, *La recepción de Althusser en México: el caso Carlos Pereyra* 87
- Sergio Lomelí Gamboa, *Valor de uso, capitalismo y política en Bolívar Echeverría* 97

Reseñas y notas

- Rebeca Maldonado, *La filosofía como el imposible esfuerzo de nombrar el fundamento originario* 117
- Josu Landa, *Ser y comer* 125
- Emiliano Rodríguez Cassigoli, *Sobre Filosofía, arte y subjetividad* 133
- Emiliano Castro Sánchez, *La filosofía japonesa en español* 141

- Abstracts** 151

Artículos

A propósito de mundus est fabula: Descartes y la confección de mundo

Jesús Carlos Hernández Moreno

Introducción

Hacia 1647 el pintor neerlandés Jan Baptist Weenix retrató a René Descartes sosteniendo en sus manos un libro abierto que permite ver sólo una página, que es la que está del lado izquierdo y que tiene escrita la frase: *mundus est fabula*. Ahora bien, si el retrato fuera el de cualquier otro hombre, dicha aseveración difícilmente causaría el grado de sorpresa que produce cuando sabemos que se trata de Descartes, el buscador radical de la verdad a la que humanamente podemos aspirar. Tratándose del maestro del método que habla ciertamente de la verdad, ¿cuál sería entonces el sentido que encerraría dicha frase? ¿Qué querría decir Descartes con semejante afirmación? ¿Querría sólo confundir a unas autoridades celosamente vigilantes y perseguidoras del quehacer de filósofos y científicos?¹ ¿O se trataría acaso sólo de un gesto de dudosa humildad en una afirmación tan soberbia? ¿O sería quizá la expresión de un hombre francamente consciente de que incluso el resultado definitivo y radicalmente definitorio de *mundo*² en la investigación científico-filosófica no fuera más que humano y perteneciente, por tanto, a cada ser humano para el que éste tuviera lugar como entorno del que *él* se sabe su centro fundante,³ pero nada más? En fin, podríamos seguir

¹ Sabido es que Descartes se contiene de publicar *Traité du Monde* cuando se entera de la condena de Galileo en 1633 por la Inquisición romana que ya en 1600 había juzgado, condenado y ejecutado a Giordano Bruno.

² Adelantamos que *mundo* querrá decir para Descartes lo que implica inmersión de referencial con el que se garantice la certeza ofrecida por el método para cualquier dimensión de cosas en la que éste se construya.

³ Se trata de la referencialidad propia del *mundo* originada por el *yo*, donde el mundo es siempre *mi* mundo, esto es, aquello en y de lo que soy consciente, aunque dicho *yo* origen no sea infundado fuera de su horizonte autorreferenciado que en *él* se funda fundándose.

conjeturando sendas de sentido que nos pudieran aclarar el significado de dicha frase, mas al hacerlo por esta vía, de ninguna manera podríamos aspirar a hacernos más sabios ni podríamos construir propiamente certeza alguna sobre ellas, cosa que, por lo demás, Descartes bien sabía.⁴ Pero nuestra realidad no se reduce a certezas, que no son más que disposiciones metódicas o racionales posibilitadas por la investigación científico-filosófica y que nos reportan gran utilidad. De aquí que el presente trabajo esquive las aguas fangosas de la conjetura y exponga sólo la *fabulación del mundo* en la que Descartes cifra la confección de la lectura y, sobre todo, la escritura cierta o científica de mundo. En otras palabras, sólo hablaremos de la fábula del método que fabula, fundando la dimensión cierta de mundo. La importancia de esta fábula radica en que mediante su aplicación la utilidad que nos presta no es poca, pues pretende hacer de nosotros “dueños y poseedores de la naturaleza”,⁵ lo que desde su formulación se ha hecho contundentemente visible, a tal punto de que ha transformado manifiestamente el mundo que vivimos y, con él, nuestra idea de nosotros y de naturaleza. En efecto, difícilmente se pondría en duda el *éxito* que científicamente han tenido las llamadas *ciencias de la naturaleza*, pues, de mano de Descartes, nos han provisto de un mundo autorreferenciado que es, por lo mismo, altamente cientificista y tecnologizante. De ahí que dicho éxito sea el que, por ejemplo, haga decir optimistamente al profesor estadounidense Richard Watson en su *Cogito Ergo Sum: The Life of René Descartes* que aunque el mundo de Descartes fuera una fábula, de todos modos se trataría de “una fábula muy útil, porque una vez que sabemos que la materia se mueve en conformidad con las leyes eternas de la naturaleza, podemos controlar estos movimientos para el bien de la humanidad [...]”⁶ Así pues, antes que pensar las consecuencias del éxito mencionado y, por tanto, antes de sumarnos (o de restarnos) al aplauso propagandístico que acompaña a la modernidad que dolorosamente siembra esperanzas, aquí sólo queremos saber en qué consiste dicha fábula en la que se teje el mundo.

⁴ Cf. René Descartes, *Oeuvres de Descartes*. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, Jules Vrin, 1897-1913, t. x, p. 424.

⁵ Cf. *infra* n. 23.

⁶ Richard Watson, *Descartes. El filósofo de la luz*. Barcelona, Ediciones B, 2003, p. 159.

El horizonte de la investigación cartesiana o de los presupuestos para su investigación

Nunca concedí una gran importancia a las reflexiones que procedían de mi ingenio.

René Descartes

A la hora de intentar entender el pensamiento de Descartes, lo primero –y lo último– con lo que nos topamos es con un marco referencial ineludible: el *cogito* como lugar de las cogitaciones. Esto no podría ser de otra manera dada la definición omniabarcante que del *cogito* establece Descartes: “Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos”.⁷ Con esto, Descartes hace del ejercicio del pensamiento el lugar del que, pensando, ya no podemos salir, pues todo cuanto así se hiciere, sería cosa ya de una *res cogitans*. Pero también de esta definición se sigue que no todo tiene que ser pensamiento, aunque para la cosa que piensa sólo podría tener lugar como tal. De acuerdo con la definición, el darme cuenta o ser consciente de sus operaciones no implica que voluntad, entendimiento, imaginación y sentidos estén subsumidos en el *cogito*. De hecho, cuando Descartes establece la “regla XII” de las *Reglas para la dirección del espíritu*, lo que podríamos llamar propiamente su teoría del conocimiento, establece la distinción epistemológica de sujeto-objeto: “nosotros que conocemos y las cosas mismas que deben ser conocidas”.⁸ Más, en sentido estricto, esta distinción sólo es válida por lo que respecta a nuestro conocimiento y no en lo que respecta a las cosas según su *existencia real*.⁹

Pero ya en orden nuestro conocimiento, Descartes distingue en nosotros que conocemos dos grupos de facultades que pueden coadyuvar para la confección del conocimiento: las corporales y la espiritual o razón. En esta distinción

⁷ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad., introd. y notas de Vidal Peña. Madrid, Alfaguara, 1977, p. 129. Cf. R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, t. VIII, parte primera, art. 9.

⁸ R. Descartes, *Dos opúsculos. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural*. 2a. ed. Introd. de Luis Villoro. México, UNAM, 1972, p. 142.

⁹ Ahí leemos: “[...] cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia real” (*ibid.*, p. 149).

que el pensador francés establece desde la primera regla de sus *Reglas* está presupuesto otro de los ejes determinantes de su filosofía y que, junto con Dios, ha sido objeto de las principales críticas que le han dirigido: el dualismo. Éste consiste en que, según esta filosofía, existe una cosa que es esencialmente espiritual y que es distinta del cuerpo, pero donde éste, por ser distinto de la cosa espiritual cuyo atributo esencial es el pensamiento,¹⁰ también existe y con un atributo esencial también distinto: ser tridimensionalmente extenso. Según Descartes, en orden al conocimiento, nosotros propiamente somos esa *cosa que piensa*.¹¹ Pero dado que la búsqueda de nuestro ser queda atrapada en las redes del conocimiento *sujeto* al pensamiento en que tiene lugar, por esta vía epistemológica¹² no podemos más que identificar nuestro ser como pensamiento. De todos modos, el que según Descartes seamos una cosa que piensa, no quiere decir que seamos privativamente entendimiento o puramente inteligentes; antes bien, por el contrario, en esta propuesta somos más bien volentes¹³ y la inteligencia es sólo una limitada guía que también es nuestra y que no por ser limitada es despreciable, pues propiamente en ella descansa la ciencia, afán de claridad en las tinieblas de la duda.

El dualismo cartesiano fundado sobre la *vía epistemológica* nos arroja a un escenario de oscuridad donde una débil luz clarifica y distingue¹⁴ y hace de ello su criterio de verdad para erigir en él la ciencia que, según Descartes, es propia de dicha luz.¹⁵ Con todo, cabe aclarar que la ciencia es antes que otra cosa una elección, una cosa de la voluntad. Por eso es que, dada la confusa

¹⁰ Cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*. Trad., introd. y notas de Guillermo Quintás. Madrid, Alianza, 1995, parte primera, art. 53, p. 53.

¹¹ Cf. *ibid.*, parte primera, art. 8, p. 25; R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditaciones segunda y tercera; *Dos opúsculos*, regla I.

¹² Si la investigación de Descartes pretende ser coherente, tiene que ser siempre metódica, pues él mismo establece que es “mucho más satisfactorio no pensar jamás en buscar la verdad de alguna, que buscarla sin método, pues es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras enturbian la luz natural y ciegan el ingenio [...]” (R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla IV, pp. 102-103). Y el “principal secreto del método [consiste en] que todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente [...], sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras [...]” (*ibid.*, p. 112).

¹³ Escribe Descartes que “el alcance de nuestra voluntad es superior al del entendimiento [...]”. Pero no sólo eso, sino que incluso llega en cierto sentido a asociar el atributo que es la oportunidad de Dios con ella: el infinito. Cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 35, p. 42 y art. 39, p. 44.

¹⁴ Cf. *ibid.*, parte primera, art. 45 y 49, p. 48; también el primer precepto del método según su exposición en la segunda parte del *Discurso del método* (R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Trad., pról. y notas de Guillermo Quintás Alonso. Madrid, Alfaguara, 1987).

¹⁵ “[...] las ciencias [...] consisten totalmente en un conocimiento del espíritu” (R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla I, p. 91).

libertad de ésta, propiamente, escribe Descartes: “Algunas personas no llegan a conocer nada”.¹⁶

La utilidad del dualismo, aun cuando éste no sea ontológicamente cierto, radica, según vemos, en que hace del sujeto el origen de mundo y ese mundo algo propio del sujeto. Con ello, Descartes introduce propiamente el referencial sólo mediante el cual es posible la objetividad. El modo en el que éste opera es ejemplificado magistralmente con la geometría analítica. De hecho, podemos afirmar con Jean-Luc Nancy que “ese procedimiento que permite fingir las tres dimensiones sobre un plano, constituye el procedimiento de exposición de Descartes mismo”.¹⁷ En efecto, la fabulación de mundo a la que Descartes llega no puede hacerse más que de manera análoga a como se hace la geometría analítica, que es la aplicación paradigmática del método. Sólo así es que podemos hacernos propiamente un mundo, entendiendo este término en su sentido más original, como orden.¹⁸

En efecto, el mundo, en tanto que se define esencialmente como orden, debe tener un punto origen que constituya su principio de ordenación. Pero dicho principio de ordenación, para ser propiamente tal, tendría que definirse distintamente del mundo u orden al que éste da lugar, así como el plano cartesiano se distingue de su punto origen, pues el plano es extenso y, por tanto, es sujeto de orden, mientras que el punto origen propiamente carece de extensión¹⁹ y, por tanto, no es sujeto de orden sino sólo su principio, una señal que lo permite. Por eso es que el *cogito* puede definirse como principio absoluto de ordenación. Escribe Descartes que el *cogito, ergo sum* es una verdad “tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmovérla” y que, por tanto, “podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo indagaba [...]”,²⁰ que es, por cierto, la filosofía de la ciencia del orden. Y, en efecto, sólo a partir de ella puede tener sentido incluso el sentido mismo, pues propiamente sólo hay sentido donde hay orden y sólo hay orden donde hay principio de ordenación. Así, podemos concluir que, de manera ejemplar, como se hace en la geometría

¹⁶ R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 45, p. 48.

¹⁷ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*. Trad. y pról. de Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 60.

¹⁸ “[...] *mundus*, puro, propio/limpio, bien dispuesto, bien ordenado, mundo. Es lo que, según Plutarco, Pitágoras quiso decir con la palabra *kosmos*: el mundo es un bello ordenamiento, bien nítido, puro y propio/limpio. El mundo, es lo que no es inundo” (*idem*).

¹⁹ El punto es una figura geométrica adimensional y por él pasan infinitas rectas y planos.

²⁰ R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, IV, p. 25. Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación segunda, y también, R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 7, p. 25.

analítica, para hacer propiamente mundo se requiere de un origen arbitrario y libre que lo funde y al cual responda, esto es, que lo muestre referencial.

Decimos desde ya que todo orden que se funda, aunque se trate del metafísico, tiene como principio ineludible este principio, pues en él consiste esencialmente este pensar metódico. De aquí sostenemos, que incluso Dios tiene sentido, esto es, sujeto de un orden, sólo por el arbitrio del *cogito* (y la dimensión científica que funda el método es la teológica, pero esta última no es igual a la religión).²¹ En efecto, ya puestos propiamente en el camino del conocimiento, el único cometido de dicha luz cogital será el ordenar las cosas, con lo cual nos proveerá propiamente de un mundo. Y aunque aparentemente dicho cometido sea autoaplicable a la misma razón, dada la naturaleza de esta luz, en realidad requerirá de algo distinto y extenso para aplicarse. En consecuencia, eso distinto sólo lo podrá ser propiamente la sustancia corpórea que queda definida esencialmente como extensa. Así, podemos decir, que la ciencia de Descartes está orientada a ser, *sensu stricto*, una ciencia del mundo articulada por principios meramente racionales, esto es, lógico-matemáticos,²² supuestos idealmente en el *cogito*. Por eso es que Descartes la presenta en el *Discurso del método* como la panacea para el hombre. En efecto, escribe Descartes:

[...] tales nociones me han hecho ver que pueden lograrse conocimientos muy útiles para la vida y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean con tanta precisión como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podamos emplearlos de igual forma para todos aquellos usos que sean propios, convirtiéndonos por este medio [como] en dueños y poseedores de la naturaleza (*ainsi nous rendre comme maîtres & possesseurs de la Nature*).²³

Ahora bien, ¿en qué consiste la ciencia de Descartes y cómo confecciona orden?

²¹ Cf. R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, I.

²² “[...] la lógica de entre las partes de la filosofía; de las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra [son] tres artes o ciencias que debían contribuir en algo a mi propósito” (R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, II, p. 14). Tras destacar sus errores, decide usarlas pero ya depuradas: por una parte, establece la lógica de la investigación científica o el método, y, por otra, construye la geometría analítica como aplicación *ejemplar* del método.

²³ R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, VI, pp. 44-45.

La ciencia de Descartes como una fábula muy útil

*Las fábulas suscitan la imaginación de muchos sucesos
como posibles, cuando en absoluto lo son.*

René Descartes

Antes de dar respuesta a la pregunta recién formulada, y que propiamente constituye el tema central de este trabajo, consideramos importante hablar de la caracterización de su ciencia como una cosa meramente humana. Para este efecto, el lugar adecuado de la obra de Descartes no podría ser otro que el del *Discurso del método*, publicado en 1637 junto con tres ensayos de aplicación del método. Además, se trata de la obra donde se presenta confesionalmente su biografía científica y los alcances que prevé para su ciencia. Así, llama la atención que, por ejemplo, no se presente ahí como maestro sino como ejemplo imitable. Pero no podría, en efecto, presentarse como el maestro que enseña preceptos, pues, para él, “aquellos que se atreven a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a los que se dirigen”.²⁴ Más bien, por el contrario, sólo pretende dar dicho *Discurso* como una fábula útil, pues considera que éste se puede seguir por todo el que realmente intente hacerlo; y esto sólo puede ser así dado su *supuesto fundamental*, que consiste en que todos estamos igualmente habilitados para ello, pues de entrada establece en dicha obra que “el buen sentido [o razón] es la cosa mejor repartida del mundo”²⁵ a tal grado que, concluye, “es por naturaleza igual en todos los hombres”.²⁶

Descartes considera que la utilidad de su método es tal que tiene que exponerlo con todo y la historia de su proceso de gestación, aunque su franqueza²⁷ no pueda hacerle exponerlo de otra manera más que como lo que podría ser: una fábula.²⁸ Pero hace esto porque tiene la conciencia de que los alcances humanos siempre son limitados, pero también porque “la gentileza de las fábulas despierta el ingenio”.²⁹ Así, presenta su *Discurso del método* como una fábula donde “entre ejemplos que podrán imitarse, irán acaso otros también que con razón no serán seguidos”, y concluye esta caracterización de su obra

²⁴ *Ibid.*, I, p. 5.

²⁵ *Ibid.*, I, p. 3.

²⁶ *Idem.*

²⁷ “[...] todo el mundo agradecerá mi franqueza” (*ibid.*, I, p. 5).

²⁸ “[...] yo no propongo este escrito, sino a modo de historia o, si preferís, de fábula” (*idem*).

²⁹ *Ibid.*, I, p. 6.

diciendo: “espero que llegue a tener utilidad para algunos sin que llegue a ser perjudicial para nadie”.³⁰

Sin embargo, como bien señala Jean-Luc Nancy en su apoloético y sugere libro *Ego sum*, no se trata de una pura fábula sino que es la fábula,³¹ pues “el saber cartesiano es la aniquilación del subjetivismo que toma al mundo por una pura fábula”.³² De ahí que esa fábula tenga como moraleja o enseñanza útil la inmersión del referencial, cuya formulación puramente matemática la constituye la geometría analítica.³³ De hecho, Descartes escribe en una carta dirigida a Mersenne en diciembre de 1637 que con su geometría ha demostrado el método.³⁴ De aquí que se trate, entonces, de una geometría que no se queda en lo exclusivamente matemático, sino que puede aplicarse a toda dimensión de cosas. Por eso es que ésta constituye, en tanto su modelo, nuestra base científica en la construcción de los distintos campos de la ciencia.

Dicho esto, ahora sí, ¿en qué consiste la ciencia de Descartes y cómo, al aplicarla, es constructora de orden?

El método o sobre la *mathesis universalis*

*En el oscuro caos de esta ciencia he visto
no sé qué luz con cuyo auxilio creo que se
pueden disipar las más densas tinieblas.*

René Descartes

Entender la ciencia de Descartes implica necesariamente conocer su método, pues sin método no hay ciencia.³⁵ Pero para poder entender su método hay que conocer primeramente sus supuestos. Hemos adelantado ya que el supuesto

³⁰ *Ibid.*, I, p. 5.

³¹ J.-L. Nancy, *op. cit.*, pp. 80-81.

³² *Ibid.*, p. 80.

³³ La paternidad de esta geometría se atribuye a Descartes, pero también a Pierre de Fermat. Sin embargo, es Descartes quien la universaliza, esto es, la establece como el medio de aplicación del método.

³⁴ “[...] i’ay seulement tasché par la Dioptrique & par les Meteores de persuader que ma methode est meilleure que l’ordinaire, mais ie pretens l’auoir démontré par ma Geometrie” (R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, t. I, p. 478).

³⁵ “Es por lo tanto mucho más satisfactorio no pensar jamás en buscar la verdad de alguna cosa, que buscarla sin método, pues es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras enturbian la luz natural y ciegan el ingenio [...]” (R. Descartes, *Dos opúsculos*, pp. 102-103).

primordial de la filosofía de Descartes consiste en el dualismo *res cogitans/res extensa* garantizado en la unidad de sentido de verdad que significa el Dios de su meditación. Todos los demás supuestos tendrán lugar a la luz de éste.

Ahora bien, aunque por definición de su “dualismo epistemológico” se haga una distinción de dos sustancias, ésta propiamente no es ontológica sino solamente epistemológica y, por tanto, filosóficamente hablando, no puede ser suficiente para la filosofía, pues determina a caer de continuo en la red que esta misma vía tiende y que, propiamente hablando, es eso que Descartes establece “firme y constante en las ciencias”.³⁶ Así, fijado este suelo para la ciencia, incluso el recurso de Dios como sustancia propiamente dicha que, con independencia de nosotros, garantizaría absolutamente la certeza, no puede más que caer dentro de la red o de la máscara con la que, dando ejemplo, Descartes avanza en este “*mundi theatrum: ‘larvatus prodeo’*”.³⁷ Por eso es que todo crítico que pretende ir más allá de la máscara de Descartes, cae ya, como señala Nancy, “en la trampa de su máscara”.³⁸ Pero también hay que decir que es a dicho *mundi theatrum* en el que se avanza enmascaradamente (*larvatus prodeo*) al que pertenece la ciencia que, enmascarado, ha fundado este filósofo, y aunque más allá de esa máscara no pueda irse enmascaradamente, eso no quiere decir que “lo desorbitante” pueda reducirse legítimamente a ella. Pero situados ya en su máscara, y sólo en ella, veamos lo que representa.

Hemos dicho que para construir propiamente la ciencia del orden de Descartes teníamos que admitir el dualismo señalado. Hecho esto, ya sólo es cosa de establecer los papeles de cada parte y, con ello, la manera en que éstas se correspondan. Consideramos que, como señala Luis Villoro, “*Las Reglas [para la dirección del espíritu]* son el mejor escrito para estudiar el método cartesiano. [...] el método será a la vez criterio para juzgar de toda pretensión de conocimiento y arte para descubrir verdades por sí mismo”.³⁹

En efecto, en dichas *Reglas* queda fijado desde el principio que la ciencia, propiamente hablando, sólo es una, pues consiste en “la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque [ésta sea] aplicada a diferentes

³⁶ Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación primera, p. 17.

³⁷ Cf. R. Descartes, “Cogitationes privatae, enero de 1619”, en *Oeuvres de Descartes*, t. x, p. 213.

³⁸ J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 49.

³⁹ Luis Villoro, “Introducción”, en R. Descartes, *Dos opúsculos*, p. 20. Consideramos que el término empleado por Villoro, *descubrir*, no se apega propiamente a esta ciencia que restringe la verdad a su dominio y puede inducir al error de querer brincar mediante ella a un territorio ajeno a ella. Nos parecería más apropiado el término *inventar* o *excogitar*, pues el orden se *inventa* o *excogita*. Cf. también, J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 60, donde critica la traducción *excogitar* simplemente como *inventar*: “El *cogito*, en tanto que tiene o hace figura, es *excogitado*”.

objetos [...]”⁴⁰ Dicha sabiduría humana no es otra cosa que la luz natural de la razón (*de naturali rationis lumine*),⁴¹ que, según es definida en la regla XII, es única y “puramente espiritual”.⁴² De aquí se sigue que, *sensu stricto*, la ciencia será cosa sólo de esta luz, aunque su aplicación pueda llevarse a la pluralidad (las cosas) y, por tanto, requiera del concurso del cuerpo, del que ésta, la luz, se distingue en esta fábula esencialmente. Escribe Descartes que aunque “Sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad, [...] debe, sin embargo, ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, a fin de no omitir tal vez alguno de los medios puestos a nuestro alcance [para conocer]”.⁴³ Pero como la ciencia del entendimiento realmente no tendría ningún sentido si no fuera aplicable a las cosas que nos proveen las facultades corporales, necesita auxiliarse de ellas, por oscuras que sean, y suponer que sus operaciones pueden ser aclaradas por dicha luz. Así, el conocimiento queda definido en esta filosofía como la relación metódica de la cosa que conoce con las cosas conocidas.

Respecto a la cosa que conoce, Descartes señala cuatro facultades que entran en juego y que suponen ya la tan controvertida relación de “alma y cuerpo”. En efecto, coherente con el dualismo establecido, dichas facultades quedan divididas en dos grupos distintos: 1. La facultad espiritual que es definida como única (*unicamque esse*)⁴⁴ y 2. Las facultades corporales que son tres y son, según el orden en que colaboran en la producción del conocimiento, los sentidos (sentidos externos y sentido común), la imaginación y la memoria. Mas estas facultades corporales no son capaces de producir conocimiento alguno por sí mismas, mientras que, por el contrario, según escribe Descartes, “se ha de pensar (*concipiendum*) que aquella fuerza por la cual conocemos propiamente las cosas, es puramente espiritual y [...] distinta de todo el cuerpo”.⁴⁵ Dicha fuerza por la cual conocemos propiamente las cosas será llamada por Descartes: buen sentido, razón, espíritu, ingenio o luz natural y será identificada con el entendimiento que percibe.⁴⁶ Pero en esta filosofía dicho entendimiento será caracterizado como siendo a veces pasivo y otras veces activo (*interdum patitur, interdum agit*).⁴⁷ De aquí que sólo cuando es plenamente activo y no está en contacto con los datos de las facultades corpóreas se trataría de un entendimiento puro que propiamente

⁴⁰ R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla I, p. 91.

⁴¹ *Ibid.*, regla I, p. 93.

⁴² *Cf. ibid.*, regla XII, pp. 146-147.

⁴³ *Ibid.*, regla XII, p. 142.

⁴⁴ *Ibid.*, regla XII, p. 146.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Cf.* R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 32, pp. 40-41.

⁴⁷ *Cf.* R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla XII, p. 146.

podría conocer de manera apodíctica, pues estaría más allá de los alcances de la voluntad, que es ése otro “modo de pensar” de *naturaleza*, digamos, oscura en que se desea, se siente aversión, se afirma, se niega y se duda.⁴⁸

Pero la ciencia puede estar orientada al mundo de las cosas, aunque pudiera ser que no las trate propiamente a ellas, sino sólo a lo que entiende por ellas. Para que pueda tener utilidad práctica,⁴⁹ tiene que elaborarse mediante el entendimiento con participación de la memoria, la imaginación y los sentidos, pero siempre subordinadas estas tres facultades corporales a la primera, que, dijimos, es propiamente espiritual. Así, debido al dualismo epistemológicamente sustancialista⁵⁰ que sostiene Descartes, en su filosofía no podemos más que desembocar, tarde que temprano, en el problema crucial de la unión

⁴⁸ Cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 32, p. 93 y art. 35, pp. 95-96.

⁴⁹ En el *Discurso del método*, Descartes habla de las maravillas tecnológicas que su método práctico provee. Pero sobre todo se trata de que se tome como lo que es: una matemática, esto es, un instrumento para ejercitar el espíritu y, mediante esto, conocer según los presupuestos axiomáticos de éste (intuición, análisis, orden y enumeración) y los presupuestos de esos presupuestos.

⁵⁰ Descartes llama sustancias a Dios, la *res extensa* y la *res cogitans*. Dada la definición o concepción de sustancia (que se trata de “una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir” (R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 51, pp. 51-52), “[...] propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder” (*idem*), por lo que atribuir sustancialidad a la *res cogitans* y a la *res extensa* no obedece propiamente al orden de las cosas mismas, sino sólo al de su conocimiento donde se pueden concebir como distintas dado el atributo *esencial* que poseen: “[...] la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa” (*ibid.*, art. 53, p. 53). Sin Dios, dichas *sustancias* carecerían de su “sustancialidad”, pues, en ellas, ésta es relativa, y la ciencia del *cogito* no podría aspirar a un conocimiento absolutamente cierto, sino sólo relativo a su *fallible* y, propiamente, *insustancial* constructor. En efecto, dado que la memoria es definida como corporal, la seguridad de los datos de ésta *recibidos* por el entendimiento, no pueden propiamente alcanzar el grado de certeza aspirada por Descartes, si no fuera supuesta una unión que no puede ser explicable aunque se *conciba* sabida en tanto que es sentida (cf. la carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643, en R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, t. III, pp. 691-692). La garantía de que la *res extensa* sea propiamente objeto de la ciencia de la *res cogitans* sólo es posible mediante el recurso del Dios garante de la ciencia (cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 13, p. 29). Dado que Dios pertenecería a lo que Descartes llama el “quinto grado de Sabiduría” (cf. R. Descartes, “Carta al traductor”, en *Los principios de la filosofía*, pp. 7-19), el recurso demostrativo (deductivo) no lo alcanzaría, pues éste es un recurso de *cuarto grado*. Así, dado que no es posible *demostrar lo indemostrable*, Dios sería cosa, más que del entendimiento (pues éste, que es finito, es, por definición, dramáticamente rebasado por la infinitud pensada en Dios), de la voluntad. Escribe Juan Carlos Moreno Romo que, como bien señala Jeanne

de la mente con el cuerpo. Pero según esta epistemología que cifra la verdad en la certeza del *cogito*, éste no sería un problema. En efecto, cómo sea posible esta unión es algo que Descartes no puede ni pretende demostrar, pues según la carta del 28 de junio de 1643 que le escribe a Elisabeth:

[...] las cosas que pertenecen a la unión de la mente y el cuerpo, únicamente se conocen oscuramente por el entendimiento solo, incluso si el entendimiento es auxiliado por la imaginación, pero éstas se conocen muy claramente por los sentidos. De donde se sigue que aquellos que no filosofan jamás y que no se valen más que de sus sentidos, no ponen en duda en absoluto si la mente no mueve al cuerpo o si el cuerpo no actúa sobre la mente. Ellos consideran que una y otro son una sola cosa, esto es, conciben su unión, pues concebir la unión que hay entre dos cosas es concebirlos como una sola cosa.⁵¹

En efecto, se trata de algo que *sensu stricto* es racionalmente inexplicable.⁵² Pero se trata también de que, para Descartes, ésta es la manera más útil para conocer las cosas. De ahí que escriba: “no creáis, si no os place, que las cosas son así; pero ¿qué impedirá que adoptéis las mismas suposiciones, si es evidente que no disminuyen en nada la verdad, sino que, por el contrario,

Hersch (cf. Eugenio Garin, *Descartes*. Barcelona, Grijalbo, 1989, p. 193 y Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*. París, Gallimard, 1993) o Kolakowski (*Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid, Alianza, 1983), el conocimiento de quinto grado no es comunicable (Kolakowski: “una certeza mediatizada en palabras no es ya más una certeza”, p. 71), por lo que “lo verdaderamente importante en los textos cartesianos, en consecuencia [...], no es lo que en este cuarto nivel, en el que de ordinario se mueven las aguas de la historia de la filosofía, nos comunican, sino a dónde comunican, el servirnos de estímulo y de puente hacia el conocimiento propiamente dicho o ‘de quinto grado’” (cf. Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona/México, Ánthropos/Universidad Autónoma de Querétaro, 2010, pp. 422-427).

⁵¹ R. Descartes, “Correspondance 1640-1643”, en *Oeuvres de Descartes*, t. 1, pp. 691-692; Cf. Zuraya Monroy-Nasr, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*. México, UNAM, 2006; “Doctrina cartesiana del signo y conocimiento del mundo físico”, en José Antonio Robles y Laura Benítez, comps., *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. México, UNAM, 2004, pp. 95-110, y también “René Descartes: Sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente-cuerpo”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIV, núm. 1, 1998, pp. 5-21; R. C. Richardson, “The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism”, en *Mind*, 91(361), enero, 1982, pp. 20-37.

⁵² Dice Descartes: “deseo escribir siempre de tal modo que nada afirme sobre cuestiones que suelen controvertirse, sin antes exponer las razones que me llevaron a mi opinión [...] Pero como esto no es posible, me bastará explicar lo más brevemente que pueda cuál es la manera más útil a mi intento de concebir todo lo que hay en nosotros para conocer las cosas” (R. Descartes, *Dos opúsculos*, p. 143).

hacen todo mucho más claro?”⁵³ Para Descartes estas suposiciones son útiles y se corresponden con las que se hacen en geometría para garantizar certeza.

Ahora bien, manteniéndonos en sus supuestos, los sentidos, la imaginación y la memoria se tienen que concebir como verdaderas partes del cuerpo interconectadas mecánicamente. Los sentidos son lo más externo y “sienten propiamente sólo por pasión [pasividad]”⁵⁴ las figuras y los movimientos de la cosa extensa por acción externa.⁵⁵ Pero cuando “el sentido externo es [modificado al ser] puesto en movimiento por el objeto, la figura que recibe es trasladada a otra parte del cuerpo, llamada *sentido común* instantáneamente [Dicho sentido común comunica a] la fantasía o imaginación [que son una verdadera parte del cuerpo...] las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo”⁵⁶ y para ello actúa como el objeto externo frente a los sentidos externos. La fantasía está en el cerebro y dado que ahí tienen su origen los nervios (fuerza motriz), éstos son movidos por aquella de diversa manera. Así se explica Descartes el movimiento de los animales, a los que judeocristianamente les niega conocimiento alguno,⁵⁷ y de nosotros “sin ningún concurso de la razón”. Por tanto, sólo donde concurre la razón hay conocimiento, ya sea que ésta se aplique a lo puramente inteligible y verdaderamente conozca, o se aplique a las otras facultades y se diga que en los sentidos siente y respecto de la imaginación, cuando esta fuerza es pasiva, recuerde y, si es activa, imagine.

Ahora bien, respecto a lo conocido, la primera precisión que hace Descartes y que ya hemos mencionado es que “cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia real”.⁵⁸ Pero, reiteramos, el camino de Descartes es confesamente el primero: “aquí no tratamos de las cosas sino en cuanto son percibidas por el entendimiento”.⁵⁹

Ya situados en el camino del conocimiento, lo que se puede conocer son las cosas simples que “son o puramente espirituales o puramente materiales o

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁵ “[...] se debe concebir absolutamente [...] que la figura externa del cuerpo que siente es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello” (*ibid.*, p. 144).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁷ La filosofía *occidental* por lo general no ha tenido un buen trato para con los animales. Según entiendo, la verdadera revolución en esta filosofía respecto al conocimiento en los animales y su reivindicación sintiente es llevada a cabo en Europa por Arthur Schopenhauer, con lo que al ensayar el descentramiento del hombre pone en cuestión el significado del sentido de existir.

⁵⁸ *Cf.* con nota 9.

⁵⁹ R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla XII, p. 149.

mixtas”.⁶⁰ En éstas recae propiamente el conocimiento porque son conocidas por sí mismas y no contienen falsedad. Para conocerlas recurre al concepto de *intuición*.⁶¹ Aceptadas estas cosas, ellas pueden conjuntarse necesaria o contingentemente. Pero también queda el conocimiento reducido a ellas. En efecto, escribe Descartes que “nada podemos entender jamás, fuera de esas naturalezas simples y cierta mezcla o composición de ellas entre sí”.⁶² De aquí se sigue que las naturalezas compuestas o las experimentamos⁶³ o las componemos. Pero sugiere también que, en esta vía epistemológica, no se debe juzgar si “la imaginación reproduce fielmente los objetos de los sentidos, ni que los sentidos reciben las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que las cosas externas son siempre tales como aparecen; pues en todas estas cosas estamos sujetos a error [...]”⁶⁴ Ahora bien, aceptado esto, la composición, según Descartes, sólo la podemos hacer de tres maneras: por impulso, conjetura o deducción. El camino de la ciencia sólo debe aceptar la *deducción*, en la cual sólo erramos cuando de “una cosa particular y contingente juzgamos que puede deducirse algo general o necesario”.⁶⁵

Con lo dicho hasta aquí, creemos que ya está completa su teoría del conocimiento y sólo hace falta explicitar en ella el método.

Pues bien, según Descartes, sólo el método puede conducir al conocimiento.⁶⁶ Pero el conocimiento, como hemos visto, es cosa del entendimiento y,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 150. Ejemplo de las primeras: el conocimiento, la duda, la ignorancia, la volición, etc. Respecto a las segundas, se trata sólo de lo que se conoce en los cuerpos y que, en sentido estricto, se reduce a extensión, figura y movimiento. Las terceras se atribuyen tanto a los cuerpos como a los espíritus: existencia, unidad, duración, etc.

⁶¹ “Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no queda en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos [...] una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción [...]” (Cf. *ibid.*, regla III, pp. 99-100.) Dicho esto, ya excluye la necesidad (y la posibilidad) de demostrar (deducir) las naturalezas más simples e indubitables: *res cogitans*, Dios y *res extensa*. Pero, por tanto, son sólo supuestos. Arthur Schopenhauer, por ejemplo, precisa en su tesis doctoral, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, que Descartes confunde razón de conocimiento con causa, lo cual le permitirá abrir la puerta al argumento ontológico, y estamos de acuerdo.

⁶² *Ibid.*, regla XII, p. 153.

⁶³ A esto pertenece “todo lo que percibimos por los sentidos, todo lo que oímos de otros y, en general, todo lo que llega al entendimiento, bien de fuera, bien de la contemplación refleja de sí mismo [...] el entendimiento no puede jamás ser engañado por ninguna experiencia, si se ciñe exclusivamente a la intuición precisa del objeto, tal como lo tiene en sí mismo o en la imaginación [...]” (*Ibid.*, p. 154).

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, regla IV, pp. 102-110.

además, para ser propiamente tal, requiere ser cierto y evidente. Esto sólo es posible mediante los actos del entendimiento llamados *intuición* y *deducción*.⁶⁷ Lo demás en el método ya sólo es cosa de matemáticas (análisis, orden y recuentos o enumeraciones suficientes y ordenadas).⁶⁸ Descartes es consciente de esto, pero también de que la aritmética y la geometría no agotan la esencia de las matemáticas, pues esta última sólo quiere decir disciplina.⁶⁹ Así, puede concluir que todo lo que sea disciplina, esto es, todo lo que pueda ser ciencia, tiene que ser matemáticas y obedecer su método. Escribe:

[...] debe haber una ciencia general, que explique todo aquello que pueda preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial, y que esa ciencia [...] es llamada matemática universal (*mathesim universalem*), porque en ella se contiene todo aquello por lo que otras ciencias se llaman partes de la matemática.⁷⁰

Así pues, su método no pretende ser más que esta *mathesis universalis* en la que consiste propiamente la ciencia y su aplicación es la que produce la pluralidad de campos de la ciencia o las *ciencias* que, si son tales, tendrían que estar “todas entrelazadas entre sí”⁷¹ por ser propiamente partes de una sola. En efecto, la ciencia de Descartes es arbórea y consiste en múltiples series interconectadas entre sí por puntos que en ellas son relativos o absolutos, según la posición que ocupen en la serie o series, a las que pertenezcan pero que, independientemente de esto, tienen como punto absoluto de todas ellas al *cogito* que las ordena y por el cual tienen lugar. Incluso en su “Carta del autor al traductor” de *Los principios de la filosofía* este filósofo presenta una imagen científica de la filosofía donde la describe como un árbol “cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la medicina, la mecánica y la moral [...]”⁷²

¿Cómo se aplica entonces el método para la producción de cada una de estas series que en su conjunto conforman en general este árbol? La respuesta de Descartes será propiamente su geometría analítica que, como ya hemos dicho, según sus mismas palabras, demuestra el método. Sin embargo, la exposición metódica de la misma no se encuentra en ese ensayo que acompañó la publicación del *Discurso del método*, sino en las *Reglas*, donde destaca

⁶⁷ Cf. *ibid.*, regla III, pp. 97-102 y regla IV, pp. 102-110.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, regla II-VII; y *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, II.

⁶⁹ Cf. R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla IV.

⁷⁰ *Ibid.*, regla IV, p. 109.

⁷¹ *Ibid.*, regla I, p. 93.

⁷² R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, p. 15.

la regla XIV. En ella escribe Descartes que: “Se debe saber [...] que inventar (*excogitando*) el orden cuesta no poco trabajo, como se puede ver por todo este método que casi no enseña otra cosa; pero conocer el orden, una vez descubierto (*postquam inventum est*), no lleva consigo, en absoluto, ninguna dificultad”.⁷³

Pero, ¿cómo se *inventa* científicamente el orden? Siguiendo a Descartes, sólo tres cosas son útiles para ello: la dimensión, la unidad y la figura. La dimensión consiste en:

[...] el modo y razón según la cual algún objeto se considera mensurable; de suerte que, no sólo la longitud, la latitud y la profundidad sean dimensiones del cuerpo, sino también la gravedad sea la dimensión según la cual los sujetos son pesados, la velocidad sea la dimensión del movimiento, y así de infinitas cosas de este jaez. Pues la división misma en varias partes iguales, ya sea real o sólo intelectual, es propiamente la dimensión según la cual contamos las cosas, y la medida aquélla que constituye el número, es llamada propiamente una especie de dimensión [...]. De lo cual se deduce que pueden ser infinitas en el mismo sujeto [*subjectum*] las diferentes dimensiones, y que no añaden nada en absoluto a las cosas mensurables, sino que son comprendidas de la misma manera, ya tengan un fundamento real en los sujetos mismos, o bien hayan sido inventadas por arbitrio de nuestra mente.⁷⁴

Descartes considera que para hacer ciencia sólo se deben considerar las cosas bajo esta razón de dimensión, pues así se hace en las disciplinas matemáticas, ya que si acaso tienen fundamento real, eso es cosa que compete a los físicos.⁷⁵ Pero también cabe decir que, para él, sólo cuando la física es reducida a la matemática es que ésta puede ser propiamente ciencia.⁷⁶ Y, de hecho, no sólo se tratará de la física, sino de todo cuanto pueda ser ciencia, o sea, de todo lo que permita la construcción de orden según una dimensión establecida y adoptada una unidad, esto es, de prácticamente todo.

Ahora bien, respecto a la unidad nos dice que ésta consiste en “una naturaleza común en la cual [...] deben participar igualmente todas aquellas cosas

⁷³ R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla XIV, p. 182.

⁷⁴ *Ibid.*, regla XIV, pp. 178-179.

⁷⁵ *Cf. Ibid.*, p. 179.

⁷⁶ En una carta a Claude Mydorge escribe: “Consideraría que no sé nada de física si tan sólo fuese capaz de expresar cómo deben ser las cosas, pero fuese incapaz de demostrar que no pueden ser de otra manera. No obstante, habiendo logrado reducir la física a las matemáticas, la demostración es entonces posible, y pienso que puedo realizarla con el reducido alcance de mi conocimiento”.

que se comparan entre sí”.⁷⁷ Pero, aclara, “si en una cuestión no existe alguna unidad ya determinada, podemos tomar por ella, bien una de las magnitudes ya dadas u otra cualquiera, y ésta será la medida común de todas las demás [...]”⁷⁸ En otras palabras, necesitamos tener o establecer una unidad de medida que nos permita comparar mediante ella las demás cosas pertenecientes a dicha dimensión instituida, comparación por la cual estas cosas quedarían en dicha dimensión conocidas.

Por último, en relación con las figuras, hay que tomar en cuenta que, según establece Descartes, “por medio de ellas solas pueden formarse las ideas de todas las cosas”, pero, dado que tienen innumerables especies, “sólo utilizaremos aquí aquellas con las que se expresan muy fácilmente todas las diferencias de las relaciones o proporciones”.⁷⁹ Continúa Descartes: “sólo hay dos géneros de cosas que se comparan entre sí; las multitudes y las magnitudes; y tenemos también dos géneros de figuras para proponerlas a nuestra representación [que se trate de figuras continuas o discontinuas]”.⁸⁰ Ahora bien, dado que “todas las relaciones que puede haber entre seres de un mismo género se han de referir a dos tipos: o al orden o a la medida [y, además] que la dificultad tocante al conocimiento de la medida sólo depende, después de todo, de la consideración del orden [...]”,⁸¹ se concluye en esto la utilidad y los alcances del método.

Resumiendo, el orden requiere de, primero, establecer una dimensión de cosas; segundo, establecer la unidad de medida, y tercero, conformar figuradamente la relación entre el orden y la medida. En otras palabras, lo que enseña la geometría analítica. Por tanto, esta geometría sería, más que una ciencia particular, la ciencia que, como herramienta metódica, nos muestra cómo hacer las ciencias.

Para terminar, baste mencionar que ya Descartes le había escrito a Mersenne que el “método consiste más en práctica que en teoría”,⁸² además de que, según mencionaba ya en sus *Reglas*, su alcance es tal que no sólo debe aplicarse a las cosas que tratan los geómetras, sino a cualquier otra materia.⁸³ De hecho, Descartes continúa diciéndole a Mersenne acerca de su método y sus aplicaciones mostradas en los ensayos que acompañan al *Discurso del método*:

⁷⁷ R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla XIV, p. 180.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ *Idem*.

⁸² Cf. La carta al padre Mersenne del 27 de marzo de 1637, en “Correspondance 1622-1638”, *Oeuvres de Descartes*, t. I, , p. 349; véase la edición de Ferdinand Alquié, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, pp. 521-523, data del 27 de febrero.

⁸³ Cf. R. Descartes, *Dos opúsculos*, p. 183.

[...] llamo a los tratados siguientes Ensayos de este Método, porque pretendo que las cosas que contienen no han podido ser encontradas sin él, y que por ellas puede conocerse lo que él vale [...e, incluso, remata Descartes] también he insertado alguna cosa de metafísica, de física y de medicina en el primer Discurso, para mostrar que se extiende a toda clase de materias.⁸⁴

Conclusión: la inmersión del referencial

The first, and typical example of the application of mathematics to the indirect investigation of truth, is within the limits of the pure science itself; the application of algebra to geometry; the introduction of which, far more than any of his metaphysical speculations, has immortalized the name of Descartes, and constitutes the greatest single step ever made in the progress of the exact sciences.

John Stuart Mill

La filosofía de René Descartes instaaura en una dimensión explícitamente epistemológica la ciencia de la cantidad como ciertamente la ciencia del mundo alumbrada por una luz natural de la razón que puede operar intuitiva y deductivamente y, por tanto, en todas las dimensiones de cosas a las que ésta se aplique, dimensiones donde destaca la física y el éxito mecanicista de las tecnologías que se le asocian. Y es que la ciencia queda aquí, en esta filosofía, definida como un hacer humano mediante esa capacidad de distinguir y comparar magnitudes y multitudes de cosas según principios mediante parámetros tradicional y arbitrariamente definidos. Por medio de la duda, esta filosofía reduce todo a relaciones de certeza establecidas por un esquema epistemológico basado en un sustancialismo mundano y dualista cuyas relaciones quedan garantizadas por la sustancia en sentido estricto, esto es, por Dios. Dicho dualismo está caracterizado por lo que conoce y lo conocido, esto es, por el *yo* que es pensamiento y que, por tanto, es origen de mundo y la *res extensa*, esto es, la cosa que reducida a extensión en movimiento sólo es cuantificablemente objetivada y, por tanto, mecanizada y ordenada, esto es, hecha mundo. La cima de esta conquista reductora, la física reducida a matemáticas, permitió la instauración de las matemáticas unificadas de Descartes, la geometría analítica, como escenario multiplicante de certeza de mundo.

⁸⁴ Cf. la carta al padre Mersenne referida en la nota 82.

Para Descartes, la geometría enseña en su método cómo debe hacerse ciencia. De aquí que la geometría no sea propiamente ciencia, sino la forma de la ciencia. En consecuencia, toda explicación que pretenda hacerse ciencia tendrá que hacerse en clave geométrica, o sea, sólo según el método de la geometría de Descartes, que demuestra su método y muestra cómo pintar científicamente cualquier dimensión de cosas. De tal manera que cualquier dimensión, si quiere ser ciencia, esto es, conformar orden, tiene que estar condicionada por un marco referencial que, bajo ciertos presupuestos definidos previamente, exigirá la articulación cierta de todo cuanto en él caiga. Pero dado que las distintas dimensiones conforman múltiples órdenes, éstos sólo pueden ser organizados de manera radical a partir del lugar metafísico desde el que, en última instancia, tienen lugar: el *cogito*. Por esta razón, ya sólo se tendría que autofundar el *cogito* explicitándose como punto origen que inventa el orden según la razón que elija y que, estableciendo unidades en éstas, pueda, ahora sí, a razón de aquélla, conocer todas las cosas que conforman dicho orden según la dimensión establecida. En efecto, la tarea de tal luz ordenadora, según Descartes, era proveernos un mundo, o sea, algo ordenado y, en consecuencia, seguro. Lo logra al establecer un orden que, bajo el ideal de la geometría analítica, tiene al *cogito* como punto origen de coordenadas (pienso, soy) que, en la *res extensa*, despliega mundo: el mundo será eso que desde el *cogito* se ordena autorreferencialmente y que, por tanto, tiene garantizada la certeza que es relativa a su origen.

Pero no podemos confundir la ciencia del orden de Descartes, que está construida con vistas al conocimiento útil, con una ciencia total de la totalidad. En efecto, si hubiera tal cosa como un orden allende el *cogito*, este último ya no podría ser principio de ordenación. Sin embargo, para poder hablar propiamente de ese orden, tendríamos que conocerlo instaurado y desplegado a partir de un centro-origen del mismo. Pero eso implicaría ponerlo ya en aguas del *yo* que, pensando, evidencia la existencia.

La ciencia, según esta filosofía, es antes que otra cosa una matemática, un instrumento que permite modelar idealmente lo que en su aplicación moldea y que sólo así puede propiamente llamarse mundo. Por eso insiste Descartes en que se trata de una ciencia práctica que, en su activar el pensar, hace mundo, no que describe realísimamente el mundo como si éste estuviera ordenado aunque sin tener claro ni distinto, o sea, propiamente, ningún principio de ordenación. Pero ¿qué mundo puede haber sin principio de ordenación y qué principio de ordenación puede haber que en última instancia no sea *cogital*, esto es, autorreferente?

Así pues, la filosofía de Descartes nos provee de la ciencia, esto es, de la articulación de las cosas en nuestro horizonte, el horizonte del yo, por vía de nuestro conocimiento y no de su existencia real. Las preguntas acerca de la

posibilidad de conocer científicamente la existencia real definida al margen de nuestro conocimiento están destinadas al fracaso, pero incitan a confundir el orden que Descartes cautamente enseña a *excogitar*, el orden de nuestro conocimiento, con, si acaso lo hubiere, el orden de la existencia real, habituando a la investigación a presuponerle *a priori* un orden a esta última y que tendrá entre otras tantas de sus consecuencias la especulativa identificación de lo real con lo racional y viceversa. Mas, ¿qué criterio nos permitiría hacerlo, si todo aquello con lo que juega la duda y el método es sólo cosa de nuestro conocimiento que, para ser tal, debe inventarse en el orden que como ciencia enseña, orden que siempre forma parte ya de nuestro horizonte humano y no de un supuesto horizonte allende nosotros que sólo bajo supuestos humanos (de nuestro horizonte) y no de la existencia real se comportaría de manera análoga a nuestro horizonte enyoizado?

En conclusión, me parece que ésta sería la manera en la que Descartes, mediante la inmersión del referencial, nos ha enseñado a confeccionar, según su fábula metódica, propiamente el mundo.

Deleuze: la potencia de la literatura

Crescenciano Grave

Pensar suscita la indiferencia general. Y no obstante no es erróneo decir que se trata de un ejercicio peligroso [...] Uno se precipita en el horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu.

Gilles Deleuze

La escritura es el instrumento del fuego, el conocimiento desquiciado que anhela bastarse a sí mismo; sí, se quiere más fuerte que el destino, pensando, imaginando y rememorando todo, soberbia y autónoma.

Bruno Morelia

Uno de los rasgos más notables de la prosa de Gilles Deleuze —ese gran talento filosófico como alguna vez lo presentó Jean Wahl— es su capacidad de provocar desconcierto en la misma medida en que ahuyenta el letargo convocándonos a hacer nuestra la perturbación de lo que nos da a pensar. Esta cualidad opera en sus grandes obras, como *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, en las que su autor acometió la tarea de renovar el pensamiento; no deja de asomarse en sus monografías en donde desde el autorretrato filosófico con sus figuras tutelares —Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson— convulsiona la historia de la filosofía, y con luminosidad concentrada, esa turbación también destaca en sus ensayos menores. Las tareas de renovar el pensamiento y convulsionar la historia de la filosofía irrigan y, a la vez, se nutren de tentativas, síntesis, resúmenes, reseñas, polémicas en donde la experiencia del pensamiento deviene con una gran fuerza crítica proveniente de la admiración, la afirmación y la alegría.

Si no se admira algo, si no se ama algo, no hay razón alguna para escribir sobre ello. Spinoza y Nietzsche son filósofos cuya potencia destructiva y crítica es inigualable pero esa fuerza procede siempre de la afirmación y de la alegría, de un culto a la afirmación y a la alegría, de una exigencia de la vida contra quienes la mutilan y mortifican. Para mí se trata de la filosofía misma.¹

La filosofía es un modo de pensar que se distingue de la ciencia y el arte por crear conceptos y por ejercer la crítica. La creación del concepto se realiza desde un plano de inmanencia —referido, sin aprehenderlo, por la imagen de lo que significa pensar que cada filosofía asume—, y esta creación se realiza más en la medida en que el concepto alcanza a posicionarse y a plantearse a sí mismo.² Independizándose de su autor, el concepto adquiere una dimensión autopoiética conservando en sí la expresión de una forma de pensar que se alza en referencia a lo que se piensa en ella. Correspondiendo a lo que (nos) pasa, la filosofía crea nuevas concepciones de lo que significa pensar y, en este sentido, “es inseparable de una ‘crítica’”.³

Deleuze considera que, *grosso modo*, hay dos tipos de crítica: la crítica falsa que desmorona un falso origen del conocimiento y la moral para poner en su lugar la fundamentación del verdadero ideal del conocimiento y de la vida moral,⁴ y la crítica verdadera que confronta “la verdadera moral, la verdadera fe, el conocimiento ideal a favor de otra cosa, en función de una nueva imagen del pensamiento”.⁵ Los dos tipos de crítica evidencian dos formas de crear y ejercer el pensamiento filosófico. Estas dos formas no se suceden en la

¹ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*. Trad. de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2005, p. 188.

² Cf. G. Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1993, p. 17.

³ G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, p. 180.

⁴ Esta provocadora caracterización de la crítica falsa se refiere obviamente a Kant. Sin embargo, para una apreciación más justa del asunto, no hay que perder de vista lo que el propio Deleuze dice a continuación sobre el autor de la *Crítica del juicio*. “Kant es la perfecta encarnación de la falsa crítica: por este motivo, me fascina. Ocurre que, cuando uno se encuentra ante una obra de semejante genio, no basta con decir que no se está de acuerdo. Hace falta, ante todo, aprender a admirarla; hay que rescatar los problemas que plantea, su propia maquinaria. La verdadera crítica se alcanza a fuerza de admiración. La enfermedad del mundo actual es la incapacidad para admirar: cuando se está ‘en contra’, se rebaja todo a la altura propia, escudriñando y cacareando. No es así como hay que proceder: hay que elevarse hasta los problemas que plantea un autor genial, hasta lo que *no* dice en aquello que dice, para extraer de ahí algo que se le deberá siempre, aunque se pueda también volver contra él. Hay que estar inspirado, poseído por los genios a quienes se denuncia” (G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, p. 181).

⁵ *Idem*.

historia sino que coexisten en el devenir. “La filosofía es devenir y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas”.⁶ El plano de inmanencia no se identifica con “un concepto pensado ni pensable” sino que es imagen que el pensamiento “se da a sí mismo” respecto a lo que significa pensar.⁷ Dándose a sí lo que ella misma constituye, la filosofía lleva el acontecimiento al pensamiento creando y asumiendo su tipo de crítica. Deleuze compone así una estirpe de verdaderos filósofos críticos —“la de Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, es un prodigioso linaje filosófico, una línea quebrada, explosiva, volcánica”—⁸ de los cuales se declara heredero por intentar hacer en su tiempo lo que aquéllos hicieron en su época.

Cultivando las virtudes del ensayo filosófico, la inquietante densidad del pensamiento de Deleuze se pone a prueba al vislumbrar las potencias de la resistente sintaxis de la literatura. *Crítica y clínica* reúne una serie de ensayos en donde Deleuze invade y deambula entre los lindes de la literatura y la filosofía. El primero de ellos, “La literatura y la vida”, ofrece una síntesis de la manera en que su autor considera a la escritura literaria como una serie de procedimientos cuyo proceso desencadena un acontecimiento de lo venidero. Los elementos de esta síntesis se despliegan en el análisis de obras y autores concretos: Platón, Spinoza, Kant, Nietzsche y Heidegger desde el lado de la filosofía y, desde el lado de la literatura, Proust, Kafka, Melville, Beckett, Jarry, D. H. Lawrence, T. E. Lawrence, Carroll, y aunque no son objeto de un estudio específico sino que se recurre a ellos en distintos nudos problemáticos al grado de aparecer como una referencia ineludible, Kleist y Artaud. Por otra parte, en *¿Qué es la filosofía?* —texto escrito en colaboración con F. Guattari— Deleuze confronta la filosofía y el arte —pintura, música y literatura— como dos formas distintas de pensar. “No es que el arte piense menos que la filosofía, sino que piensa por afectos y perceptos”.⁹ Desde aquí lo que intentamos es seguir algunos rastros dejados por Deleuze para sugerir la potencia de la literatura.

I

Socavando el lugar común —la literatura es darle forma escrita a lo vivido—, Deleuze va a defender no tanto una teoría general de la literatura como a ciertas maneras de asumir a ésta, las cuales se inclinan a la composición de lo informe e inacabado llevando su expresión lingüística hasta el límite. Esto es detectable particularmente en la obra de algunos novelistas modernos. Escribir es un

⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 61.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 41.

⁸ G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, p. 181.

⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 68.

proceso de la Vida que traspasa lo vivido y lo desborda; es un proceso cuyo devenir es múltiple: la escritura siempre en curso es inacabada y escribiendo se deviene esto y aquello hasta devenir-imperceptible.¹⁰ La literatura —así como la pintura y la música con sus propios medios— lleva al extremo la consideración deleuziana de que, más que estar en el mundo, devenimos con el mundo.¹¹ Deviniendo con el mundo se experimentan las visiones transformadoras de todo salvo —como observa A. Beaulieu— el tránsito que lleva de una identidad a otra: devenir es un proceso que no responde a ningún diseño que lo dirija ni sigue la orientación de ninguna finalidad.¹² Expresando el devenir, la literatura misma deviene una lengua extraña que irradia un complejo bloque de sensaciones cuya experiencia en la lectura atenta nos transforma llevándonos a devenir más allá de nuestras afecciones y percepciones ordinarias.

Deleuze, con una tonalidad y unas inflexiones propias, reanuda la constelación disonante de la modernidad que en Schelling, al pensar la vida primordial como una voluntad sin fondo, como un eterno retorno del caos que por sus propias potencias se ve impelido a verterse en el tiempo, y en Nietzsche, para quien la vida es la totalidad dionisiaca; una totalidad desmembrada a la que, no sin conflicto, es posible afirmar en la creación y la celebración temporales y singulares, tiene a dos de sus más lúcidos náufragos. En efecto, para Deleuze la Vida sólo puede ser pensada recurriendo a caracteres negativos como lo informe, lo asignificante, lo no-orgánico, lo indefinido, lo in-humano, caracteres que abren lo ilimitado como potencia que desborda todo cosmos o mundo.¹³ “La vida es el nombre genérico del movimiento que escapa a toda representación. Es lo que nunca termina de metamorfosearse, sin evolucionar jamás verdaderamente. En ella, los momentos más negadores del punto de vista de la representación contienen la mayor vitalidad”.¹⁴ En el fondo de todo abunda lo virtual, cuyas potencias lo abren como realidad creadora desde donde todo orden puede ser subvertido.

¹⁰ Cf. G. Deleuze, *Crítica y clínica*. Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 11.

¹¹ Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 171.

¹² “Para Deleuze, devenir pertenece al orden de un proceso. Pero un proceso particular que transforma aquello que lo experimenta o a quien lo experimenta, sin estar guiado por una forma preexistente. Así, la expresión de los devenires equivale al descubrimiento de una zona de indiscernibilidad o indiferenciación entre dos cuerpos atravesados por fuerzas que crean con ellos medios estéticos inéditos (composición pictórica, estilo lingüístico, etc.) que no refieren a ningún modelo preexistente” (Alain Beaulieu, *Cuerpo y acontecimiento. La estética de Gilles Deleuze*. Trad. de Agustín Kripper y Luciano Lutereau. Buenos Aires, Letra Viva, 2012, p. 71).

¹³ Cf. Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Trad. de Julián Fava y Luciana Tixi. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, pp. 149-150.

¹⁴ A. Beaulieu, *op. cit.*, p. 59.

Esta idea imposible de ser precisada es recuperada en la comprensión de la escritura como proceso en el cual se expresa el devenir de la Vida traspasando todo cosmos o mundo y, por tanto, todo lo vivible. El devenir de lo inconmensurable e inmarcesible no puede ser contenido bajo ninguna forma definitiva, pero la escritura como proceso sí puede expresar la Vida que deviene lenguaje y convulsionar a la lengua misma mediante una composición que la saca de sus quicios habituales haciéndola delirar hasta alcanzar sus propios confines vislumbrando desde el reverso de éstos a las ideas.

II

La literatura es un acontecimiento: enlazando lo finito y singular con lo informe e indefinido el texto se enrosca sobre sí mismo trazando una línea de fuga en la que el autor mismo se disuelve a la vez que, paradójicamente, deshace la tristeza de considerar a la enfermedad mental como fecunda para la creación convirtiendo al proceso de escribir en un impulso por el cual el escritor se convierte en “médico de sí mismo y del mundo”.¹⁵ Esta conversión se consigue arrojando el momento crítico y resistiendo la amenaza clínica: en la acometida se puede arruinar todo y fracasar; el procedimiento de la literatura está constantemente asediado por la locura.

¿Cómo es que combatiendo los embates de la locura, el escritor desbroza el campo para la lucidez hilarante? El orden del mundo puede devastar hasta la aniquilación a los que se abandonan dentro de su laberinto o puede ser reproducido ventajosamente por aquellos que, oficiando alguna variante del carcelero, del juez o del sacerdote, se empeñan en levantar todavía más las paredes del dominio. Entre unos y otros se ubican aquellos que, como el escritor, poseen una pequeña salud cuya fuerza los constriñe a enfrentar los muros del orden laberíntico y, hendiendo en ellos sus potencias creadoras, abrir intersticios que los resquebrajen para que los agujeros del lenguaje dejen pasar los vientos caóticos de la Vida. Recurriendo al anti-psiquiatra R. D. Laing y, sobre todo, a K. Jaspers, Deleuze habla de dos aspectos presentes en la locura: una abertura y un hundimiento. La abertura es “una suerte de iluminación súbita [...] la ocurrencia de algo para lo que no se tiene siquiera la expresión” y esto formidable que “resulta difícil de decir” está tan reprimido por nuestras sociedades que lleva el peligro de “coincidir [...] con el hundimiento”.¹⁶ El artista resiste esta amenaza: al atisbar “la Vida en lo vivo o lo Vivo en lo vivido”¹⁷ el

¹⁵ G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 14.

¹⁶ G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, p. 306.

¹⁷ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 174.

escritor merma su salud, la cual, sin embargo, arrostra el peligro en el devenir creador.

Los artistas son como los filósofos en este aspecto. Tienen a menudo una salud precaria y demasiado frágil, pero no por culpa de sus enfermedades ni de sus neurosis, sino porque han visto en la vida algo demasiado grande para cualquiera, demasiado grande para ellos, y que los ha marcado discretamente con el sello de la muerte. Pero este algo también es la fuente o el soplo que los hace vivir a través de las enfermedades de la vivencia [...] ¹⁸

La fuerza de la pequeña pero irresistible salud del escritor es propiciada por la visión y la escucha de esa Vida cuyos poder y grandeza lo hundan al mismo tiempo que lo impulsan a devenir hasta alcanzar la potencia de la literatura. ¹⁹ Ver y oír lo demasiado grande y lo demasiado fuerte es la experiencia que no anula sino que preña en el escritor la fuerza de devenir confrontándose con lo terrible. “De lo visto y oído, el escritor regresa con los ojos llorosos y los tímpanos perforados”. ²⁰ En su mirada nublada y en los ruidos que lo perturban ruge y se desencadena lo venidero. La visión y la audición de lo inmenso de la vida no recibe actualidad sino en el lenguaje. “Se trata de visiones espléndidas. Acontecimientos puros que se desarrollan en el lenguaje, y que sobrepasan tanto las condiciones de su aparición como las circunstancias de su efectuación, como una música excede la circunstancia en la que se la toca y la ejecución que de ella se hace”. ²¹ La visión de lo sublime se resiste y, a la vez, se expresa en la composición de la obra: hundido en lo inconmensurable, el escritor emerge con una composición del caos.

¿Cómo componer el lenguaje para hacer visibles estas visiones? ¿Qué procedimientos se apoderan de un escritor para abrir la posibilidad de ofrecer sus visiones a través del lenguaje? Ser capaz de exponer recuerdos, inventar cuentos o emitir opiniones usando los medios apropiados que su lengua le proporciona y a las que él fija en una forma hermosa puede llevar a alguien a convertirse en un autor exitoso y valorado como tal por las instituciones y el público. De ese alguien no hablamos aquí. El escritor es un personaje que se construye y se excede a sí mismo en el modo peculiar en que asume el proceso de la escritura: resquebraja las opiniones, se inmiscuye más allá de los cuentos hasta volverlos incomprensibles “porque no se sabe cómo

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Cf. G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 14.

²⁰ *Ibid.*, pp. 14-15.

²¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

soñarlos ni reproducirlos”,²² se remonta a lo inmemorial perdiéndose en ello mismo hasta el punto de diluir su yo y, viviéndose como un flujo en relación con otros flujos “fuera y dentro del propio ser”,²³ se ve afectado a tal grado que los medios que le ofrece su lengua le resultan inadecuados, y esta misma afección externa lo fuerza a subvertir el idioma, liberando una lengua extranjera dentro de la propia hasta que “alcance los límites del lenguaje y devenga otra cosa que escritor, conquistando visiones fragmentadas que pasan por las palabras del poeta, por los colores del pintor o los sonidos del músico”.²⁴ La conquista de estas visiones requiere ineludiblemente de una lucha no contra el lenguaje sino entre el lenguaje, lucha en la cual éste es sacado de sus caminos trillados y llevado a delirar.²⁵ El delirio literario es una perturbación de la razón no a través de disparates que la denigran sino mediante visiones que ella no puede alcanzar.

Conseguir expresar la visión de lo formidable que se rehúye a ser dicho otorga una marca distintiva; un estilo decisivo de cada escritor. “El estilo es, pues, el modo como la vida atraviesa el lenguaje, el modo como se apodera de él para desbloquearse, para romper un dique o un freno”.²⁶ En la escritura la vida deviene “la forma de una fuga” porque, en la extraña sintaxis del escritor, la vida agrietada y fracturada es la que habla convirtiéndose en lenguaje arrastrado hacia el afuera de sí mismo.²⁷

III

Deleuze distingue la lucha-contra de la lucha-entre: la primera es repelente y destructiva, la segunda es atrayente y apropiativa. “La lucha-entre es el proceso mediante el cual una fuerza se enriquece apoderándose de otras fuerzas y sumándose en un nuevo conjunto, en un devenir”.²⁸ La lucha por la que el escritor se ve transido es la misma cuyas fuerzas lo constituyen: la lucha del lenguaje entre sí por la cual se desencadena lo venidero.

¿A qué se refiere eso venidero que se anuncia con delirios casi proféticos en las obras literarias? “Las formaciones delirantes son como núcleos del arte. Pero una formación delirante no es familiar ni privada, es histórico-mundial”.²⁹

²² G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, p. 18.

²³ G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 76.

²⁴ *Ibid.*, p. 158.

²⁵ *Cf. ibid.*, p. 9.

²⁶ José Luis Pardo, *A propósito de Deleuze*. Valencia, Pre-textos, 2014, p. 301.

²⁷ *Cf. ibid.*, pp. 300 y 302.

²⁸ G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 184.

²⁹ *Ibid.*, pp. 79-80.

La lucha entre las fuerzas del lenguaje propicia la fabulación que define a la literatura —concretamente a la novela— como potencia capaz de individualizar a sus personajes, “pero todos esos rasgos individuales los elevan a una visión que los arrastran a un indefinido en tanto que devenir [es] demasiado poderoso para ellos”.³⁰ La función fabuladora de la literatura, aclara Deleuze, “no consiste en imaginar ni en proyectar un mí mismo”,³¹ sino en alcanzar la visión de lo venidero.

La función fabuladora de la literatura es “inventar un pueblo que falta”.³² Un pueblo que falta no es dominante ni institucional sino un pueblo que Deleuze llama “eternamente menor” porque es inseparable de un “devenir-revolucionario”.³³ Los desadaptados, los marginados, los que, padeciéndolo, nunca se reducen a meras piezas que embonan en los muros del laberinto de dominio, son los que se expresan “en y a través del escritor”.³⁴ Ese pueblo menor, eternamente deviniendo revolucionario, encuentra en el lenguaje visionario de la literatura la expresión convocante de su existencia. “Tal vez sólo exista en los átomos del escritor, pueblo bastardo, inferior, dominado, en perpetuo devenir, siempre inacabado [...] Pese a que siempre remite a agentes singulares, la literatura es disposición colectiva de enunciados”.³⁵ La expresión del artista —o del filósofo— no crea el pueblo que falta; lo llama:

Un pueblo que falta sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente.³⁶

Desde la inmanencia del devenir, la literatura lleva al lenguaje la realidad creativa de lo virtual que se opone a la determinación actual de las relaciones —sociales, económicas y políticas— de dominio. El devenir revolucionario de un pueblo que falta encuentra su expresión en y a través del escritor transido por la lucha entre el lenguaje, lucha que no se resuelve sino que se autoposiciona en una obra alucinada.³⁷ El delirio literario se alza como un modo de salud

³⁰ *Ibid.*, p. 14.

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, p. 15.

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 111.

³⁷ “Pero las alucinaciones y otros estados alterados del cuerpo deleuziano no tie-

cuando en su proceso, y al interior mismo de su procedimiento tensado en la referencia a lo que falta, la invención de un pueblo se manifiesta como una posibilidad de vida.³⁸ Esta posibilidad acontece mediante la des-composición de la lengua haciéndola devenir una isla extraña en medio del océano dominante. “El escritor retuerce el lenguaje, lo hace vibrar, lo abraza, lo hiende, para arrancar el percepto de las percepciones, el afecto de las afecciones, la sensación de la opinión, con vistas, eso esperamos, a ese pueblo que todavía falta”.³⁹ La lengua deviene otra en la creación de una sintaxis y de un estilo que socavan los medios establecidos y las funciones fijadas en la información. La literatura inventa “una nueva lengua dentro de la lengua mediante la creación de sintaxis”.⁴⁰ Destruyendo y a la vez recreando a la lengua, el delirio literario arranca “nuevas estructuras gramaticales o sintácticas”⁴¹ al llevar el lenguaje al límite en donde se ve y se oye lo que queda fuera del sistema de la misma lengua.

El límite no está fuera del lenguaje, sino que es su afuera: se compone de visiones y de audiciones no lingüísticas pero que sólo el lenguaje hace posibles. También existen una pintura y una música propias de la escritura, como existen efectos de colores y de sonoridades que se elevan por encima de las palabras. Vemos y oímos a través de las palabras, entre las palabras.⁴²

Disponer las palabras para ver y oír lo que no es lenguaje pero que sólo éste, tras su límite, puede dejar ver y oír, se consigue gracias a un procedimiento peculiar que Deleuze denomina “una *utilización menor* de la lengua mayor”.⁴³ A fuerza de minorar a la lengua mayor, ésta se pliega en “combinaciones dinámicas en perpetuo desequilibrio”⁴⁴ variando sus términos en una modulación incesante. Con esto las posibilidades del habla quedan rebasadas a la vez que se accede al poder de la lengua haciéndola farfullar, gritar o susurrar en sí

nen nada que ver con la ingesta de sustancias capaces de desregular los sentidos. Más bien, se trata de volverse sensible a las fuerzas y vivir la normalidad como un delirio. Experimentar la vida en un estado de pura extrañeza y seguir instintos fundamentales sin referir a la conciencia. Es entonces que, según Deleuze, nos volvemos plenamente conscientes a las anomalías de la existencia, al tiempo que estamos al control de nuestra velocidad” (A Beaulieu, *op. cit.*, p. 49).

³⁸ Cf. G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 16.

³⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 178.

⁴⁰ G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 16.

⁴¹ *Ibid.*, p. 9.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

misma.⁴⁵ Haciendo suya una observación de Pascal Quignard sobre Sacher Masoch, Deleuze afirma que los distintos procedimientos que el escritor tiende a través de la lengua para encontrar su estilo derivan en una lengua menor, temblorosa y farfullante, en la que el lenguaje en su totalidad es llevado a su límite: a la música o al silencio.⁴⁶ “*Cuando la lengua está tan tensada que se pone a balbucir, o a susurrar, farfullar... todo el lenguaje alcanza el límite que dibuja su exterior y se confronta al silencio*”.⁴⁷ Tensado en la composición de su variación continua, el lenguaje se presiona remitiéndose a su afuera. Concentrada en su dinamismo desequilibrado alcanzando los confines con la música y el silencio, la lengua se convulsiona⁴⁸ y emerge una lengua extranjera en la propia, y en las peculiaridades de este acontecimiento se forja el estilo distintivo de cada escritor.

IV

Lo que se expresa en la literatura es el devenir de la Vida en personajes singulares que sólo se perfilan como tales inundados de aquello mismo que los excede. Para Deleuze, los personajes son figuras estéticas definidas como “potencia de afectos y de perceptos”, pues ellos “rebasan las afecciones y percepciones ordinarias”.⁴⁹ Los personajes son figuras estéticas porque ellos están escritos con sensaciones y, a la vez, devienen sensaciones: componiendo a las palabras en una sintaxis singular, el escritor crea una obra que, independizándose de él, se autopone como un ser de sensaciones, afectos y perceptos extraños. Deviniendo independiente del escritor, la cosa sensible creada adquiere una autoposición que conserva en sí la potencia de conmocionar y rebasar la fuerza de quienes la experimentan. “Las sensaciones, perceptos y afectos son *seres* que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia. [...] La obra de arte es un ser de sensación, y nada más: existe en sí”.⁵⁰ Expresando el paso de la Vida al lenguaje, el escritor estira a éste hasta su límite dejando ver sus visiones a través de la tensión entre las palabras. “Estas visiones no son fantasías, sino auténticas *ideas* que el escritor ve y oye en los intersticios del lenguaje, en las desviaciones de lenguaje. No son interrupciones del proceso sino su lado externo. El escritor como vidente y oyente, meta de la literatura: el paso de

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 153.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 181.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 85.

⁴⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 67.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 165.

la vida al lenguaje es lo que constituye las ideas”.⁵¹ Estas ideas no son formas siempre actuales en las que se contemple la unidad idéntica; son multiplicidades que en sus continuas variaciones propician que las palabras se sobrepasen a sí mismas contando historias de vida.

El carácter paradójicamente perturbador de la propuesta de Deleuze sobre la literatura se pone de relieve cuando afirma que las historias de vida, de amor o de saber que la literatura cuenta no están designadas ni significadas por las palabras ni se encuentran en los vínculos de unas con otras. “Esa historia es más bien lo que hay de ‘imposible’ en el lenguaje y que por ende le pertenece más estrechamente: su *afuera*. Sólo un procedimiento la hace posible, y remite a la locura”.⁵² Expresando el devenir lenguaje de la Vida al hacer visibles las ideas mediante el procedimiento que aminora, la lengua rozando el silencio e insinuando la música en la referencia a la historia imposible, la literatura alcanza el límite de su potencia. Trazando líneas oblicuas, recorriendo caminos indirectos en la composición de la sintaxis “para poner de manifiesto la vida en las cosas”⁵³ percatándose a la vez de que “todo camino indirecto es un devenir mortal”,⁵⁴ el procedimiento de la literatura, por imprescindible que sea, no es más que una condición.

El procedimiento empuja al lenguaje a un límite, no por ello lo traspasa. Destroza las designaciones, los significados, las traducciones, pero para que la lengua afronte de una vez, del otro lado de su límite, las figuras de una vida desconocida y de un saber esotérico [...] Accede a las nuevas figuras quien sabe traspasar el límite [...] Pues el problema no estriba en superar las fronteras de la razón, sino en atravesar como vencedor la sinrazón: entonces se puede hablar de “buena salud mental”, incluso aunque todo acabe mal.⁵⁵

Al darnos a ver lo que se cuenta en el envés del límite del lenguaje, cada escritor nos enseña a leer la Vida no como algo que requiera ser justificado, sino como aquello que justifica.⁵⁶ El propio escritor deviene-imperceptible desarrollando en y desde el lenguaje el acontecimiento externo de las ideas en el cual él mismo se traspasa hundiéndose en la vida. Deleuze parece confirmar esto cuando comentando a Beckett nos dice: “Volverse imperceptible es la Vida,

⁵¹ G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 17.

⁵² *Ibid.*, p. 35.

⁵³ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁶ *Cf. ibid.*, p. 115.

‘sin cesar ni condición’, alcanzar el chapoteo cósmico y espiritual”.⁵⁷ Y, con esto, el propio escritor se convierte en personaje de la lucha entre el lenguaje.

Para recurrir a un ejemplo actual y en nuestra lengua: la alucinada autoconciencia del escurridizo personaje de *Pruebas sobre Iván –Lo siguiente*, trasunto de Bruno Morelia, máscara a su vez de otros rostros, lo dice sin cortapisas:

Aprendo palabras nuevas para contarme una historia, una historia alterada, expandida en la repetición. Modifico mi forma de pensar, de expresarme. Intento otra sintaxis, otros tonos, otros timbres de voz; decido el acento de las palabras, hago inauditas construcciones de las frases. Practico hasta dominar todas las variantes fonéticas de la lengua, sus dialectos.⁵⁸

Desencajado por una mirada miope que reiteradamente construye indicios de una identidad diluida hasta desvanecerse en un rotundo “No me soy”, el inasible escritor-personaje deviene una fuga de lo imposible que a sí mismo se repite en el grito contenido de la vida que, editado y montado, atraviesa las palabras. El “alma tuerta” del escritor-personaje se duplica y hasta se triplica en el eco de una enfermera travestida que, siniestra e inmisericorde, graba en el cuerpo la historia de un resplandor de instantes. Aquí, como diría Benjamin, no se escribe la vivencia sino la vivencia es la escritura; lo único que hay es la idea de una vida indiscernible de su devenir hablándose a sí misma en el lenguaje en el que naufraga. Al final, sólo queda la escritura de una vida aceptándose ante el muro infranqueable de la memoria destrozada a fuerza de recrearla.

Lo que cuenta es ensayar la visión de una posibilidad de vida desde la belleza asida a las verdades terribles soportándolas desde la sonrisa de la lucidez. “Los escritores de más belleza poseen unas condiciones de percepción singulares que les permiten extraer o tallar perceptos estéticos como auténticas visiones, aun a costa de regresar con los ojos enrojecidos”.⁵⁹ Reivindicando “los derechos de un irracionalismo superior”,⁶⁰ el escritor, concretamente el novelista, empuja la potencia de la literatura a perfilar posibilidades de vida en “personajes que se sostienen en la nada, que sólo sobreviven en el vacío, que conservan hasta el final su misterio y que constituyen un reto para la lógica y la psicología”.⁶¹ Compuesta por las ruinas de su yo devastado por la lucha

⁵⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁸ Bruno Morelia, *Pruebas sobre Iván –Lo siguiente*. México, Ediciones sin Nombre, 2006, p. 76.

⁵⁹ G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 162.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 115.

⁶¹ *Ibid.*, p. 116.

entre el lenguaje, la obra del escritor no responde a lo real sino que lo fabrica⁶² en el afuera de la lengua extraña convirtiéndose ésta en una nueva lógica que no reconduce a la razón⁶³ sino a la Vida desmesurada y asignificante. Lo decisivo en la potencia de la literatura es que en ella la lengua extraña lleva al lenguaje a su límite manteniendo el enigma al captar “la intimidad de la vida y de la muerte”.⁶⁴ Intimidad que sólo se refiere al vislumbrarla enroscada como idea inasible entre los intersticios de las palabras.

⁶² *Cf. ibid.*, p. 165.

⁶³ *Cf. ibid.*, p. 116.

⁶⁴ *Idem.*

La alteridad en María Zambrano

Greta Rivara Kamaji

El presente texto pretende explicar sucintamente la noción de alteridad en la filosofía de María Zambrano. La autora española construye su reflexión en torno al tema de la alteridad a través de una categoría central en su pensamiento: la piedad. Zambrano reposiciona el sentido ordinario de tal palabra, de manera que es a través de este reposicionamiento que construye su noción de alteridad; busca hacer de esta noción la condición de posibilidad para construir una racionalidad dialógica desde un terreno distinto al de algunas teorías contemporáneas sobre el diálogo, la alteridad y las distintas posibilidades de una racionalidad que esté pensada en consecuencia con dicha noción. Trataremos de vislumbrar en qué sentido la originalidad del planteamiento zambraniano aporta elementos significativos a las discusiones contemporáneas, ya que su idea de alteridad y la posible racionalidad dialógica que se deriva de ella, incluye una posición intermedia entre posiciones aparentemente antagónicas que suelen nombrarse como la tensión entre normativismo y relativismo o universalismo y contextualismo. Considero que la aportación zambraniana al respecto es sugerente y útil para pensar problemas de primer orden, por ejemplo, los temas relacionados con la diversidad de tradiciones, el problema de la singularidad y especificidad de las mismas, y si es que ello excluye o no cualquier posibilidad de fijar parámetros universales de interpretación.

En *El hombre y lo divino*, Zambrano hace una especie de microhistoria sobre la noción de piedad y la vincula con la de alteridad. Son cuatro los momentos significativos por los que transita para analizar la categoría de piedad, de los cuales se nutre para construir su propia idea de alteridad y para fijar eventualmente los cimientos de una racionalidad dialógica: primero, la religión griega; segundo, la tragedia griega; tercero, la emergencia de la filosofía y, finalmente, el estoicismo latino. Estos momentos, o la reflexión sobre ellos, están engarzados por el horizonte desde el cual la filósofa va a construir su

idea de piedad, es decir, su crítica a la tradición racionalista. A partir de aquella microhistoria construye su propuesta y define a la piedad como un saber: un saber tratar adecuadamente con lo otro. Un saber que, según Zambrano, estuvo ausente en los extremos del racionalismo occidental. De este modo se propone construir una racionalidad que llama piadosa, es decir, una racionalidad que sepa no sólo tratar con lo otro, sino hacerlo adecuadamente. Se trata para la filósofa española de una racionalidad dialógica cuyas características centrales son, por un lado, no renunciar a la universalidad y, por el otro, no renunciar tampoco a la singularidad que toda alteridad expone.

La esencia del racionalismo radica en que éste, a lo largo de su historia, ha excluido, negado, olvidado y desconocido ámbitos de la vida, del pensamiento, por considerarlos no sólo imposibles de racionalizar, sino ajenos a la razón misma y, por tanto, ajenos al reino del conocimiento verdadero. Todo aquello que la razón, en su versión racionalista, exclusivamente discursiva y teórica, consideró extrarracional o bien irracional, quedó desplazado y condenado a la sombra, al oscuro recinto donde habita lo incognoscible, lo soterrado por la claridad del intelecto y la conciencia racionalista. Pues bien, la filosofía de Zambrano se dio a la tarea —siguiendo a pensadores como Nietzsche— de pensar esas sombras, de desenterrar lo enterrado por la razón. Descender a esos ínferos, a esos abismos del ser, constituye el móvil fundamental de nuestra autora. Devolver la razón, el conocimiento y la verdad a todo aquello “humillado” por el racionalismo, a todo aquello que nunca consideró digno de intelección, es “lo otro” del racionalismo que Zambrano pretende pensar.¹

La filosofía racionalista, según nuestra autora, no sólo delimitó y redujo el mundo a la medida de sus categorías, sino que también delimitó y validó los saberes que pueden conocer racionalmente el mundo, sacando del reino del conocimiento aquellos saberes que no consideró, desde su propio tribunal, dignos de otorgar conocimiento. Tal es el caso de la poesía, a la que la filosofía racionalista le dejaría como espacio propio ese reino de sombras que ella misma había generado en su excluyente tribunal. De este modo, el racionalismo construyó “lo otro” de la razón, que desde el punto de vista del conocimiento

¹ Del sentimiento de diferencia, de extrañeza y de fragilidad provienen en el hombre sus acciones, las cuales van desde el conjuro al exorcismo de la realidad, que en un momento debió parecerle lo más hostil e intratable, pues al no tener nombre ni contenido lo desborda, llegando hasta la invención de los dioses como posibilidad de tratar con ella, de hacerla un espacio nominable y habitable. Este tema lo desarrolla Zambrano en su libro *El hombre y lo divino*, en el cual explica que la aparición de los dioses conlleva una función fundamental, hacerle al hombre accesible la realidad, la posibilidad de tratarla y comenzar a nombrarla y a organizarla, de este modo, los dioses representan una especie de vínculo con la realidad, un vínculo que aplaca el terror de no poder pisar una realidad que parece extraña, que no se puede nombrar aún. Cf. María Zambrano, “Del nacimiento de los dioses”, en *El hombre y lo divino*. México, FCE, 1993.

identificó con lo inferior, con lo ininteligible, con lo no susceptible de arrojar verdades. Esto “otro” de la razón, su sombra, su abismo, es también su exclusión, su diferencia, su desconocimiento; es la negación del racionalismo a brindar ser al no-ser, realidad a lo múltiple, discontinuo, ambiguo y plural. Es la exclusión de la alteridad por inapresable frente a la unidad y a la homogeneidad que siempre ha buscado la razón, unidad que se ha constituido como condición indispensable del conocimiento.

En consecuencia, Zambrano afirma que el racionalismo, además de convertir extensas zonas de la vida en “lo otro”, tampoco ha sabido tratar con eso otro; más aún, lo volvió indigno, lo excluyó, lo nombró como irracional y devaluó todo saber que pretendiese reivindicar eso otro que, paradójicamente, es también la vida: el no-ser, el abismo, el cuerpo, los instintos, la irracionalidad, la ambigüedad, la contradicción, los sentimientos, las entrañas, la luz y la oscuridad, lo efímero y lo finito, lo heterogéneo y lo discontinuo. Podríamos contar la historia de la filosofía desde sus exclusiones; por ejemplo, el exilio que hizo de la poesía y en general del arte del reino de la verdad y del conocimiento.² El racionalismo, al sustituir la vida por el concepto, la redujo a aquello que consideró racional; lo demás quedaba oculto, latiendo en los ínferos, desconocido, humillado, mas nunca borrado o desaparecido.

Es en este contexto en el que Zambrano construye la idea de “piedad”, a la que define como “un saber tratar adecuadamente con lo otro”,³ a partir de una reflexión en torno al *Eutifrón* de Platón. No vamos a ahondar aquí en la manera en cómo llegó a su definición, partiremos de ella: piedad quiere decir un saber tratar con lo otro. La piedad funciona en su pensamiento como una metáfora para nombrar la exclusión de todo lo que el racionalismo constituyó como otredad. Precisamente esta idea de piedad como un saber tratar con lo otro es la que opera en la crítica que Zambrano hace al racionalismo en la medida en que éste no supo o no pudo tratar con lo otro. De este modo, la idea de piedad no sólo es importante desde la perspectiva de la crítica zambraniana, sino justamente desde sus propuestas filosóficas. Dichas propuestas pueden resumirse en construir una racionalidad distinta de la racionalista con el fin de poder reconocer, como realidad y conocimiento, todo aquello que para el racionalismo simplemente quedaba fuera del concepto, fuera de la intelección

² Si bien esto ya había sido denunciado por Nietzsche, Zambrano intenta seguir transitando por ese camino.

³ Es importante notar que nuestra autora reposiciona tal idea y la descarga de su significado habitual, es decir, cristiano. La piedad, afirma Zambrano, no es la caridad, forma descubierta por el cristianismo; no es ni siquiera la compasión. “La primera definición propuesta es que piedad es la virtud que hace tratar debidamente a los dioses para acabar en la conclusión de que es lo que trata de lo injusto y lo justo” (M. Zambrano, *op. cit.*, p. 202).

de la conciencia, fuera del mundo reducido a objeto de conocimiento, fuera de la conciencia de un sujeto a quien se redujo el ser del hombre dentro del racionalismo.

La historia del pensamiento —anota nuestra autora— encubre procesos que tienen lugar o han tenido lugar en lo más profundo de la conciencia, lugares donde la misma conciencia encubre las creencias, pero más que eso, más profundo que eso, las formas íntimas de la vida humana; esto es, aquello que define al ser humano “no ya frente a lo humano, sino a toda la realidad que le rodea”,⁴ puesto que la realidad no es sólo aquella que el pensamiento puede atrapar, definir y captar, sino algo otro indefinible, algo que queda al margen de las captaciones racionales y que, sin embargo, rodea a la conciencia, y al hacerlo la destaca “como isla de luz en medio de las tinieblas”.⁵

El racionalismo extremo, como ya lo había señalado Ortega y Gasset en “Ni vitalismo ni racionalismo”,⁶ llega a sus últimas consecuencias cuando asume que la razón accede, capta y define todo, absolutamente todo. El racionalismo moderno, afirma Zambrano, pierde de vista la unidad última del universo, en quien ve sólo la uniformidad que la razón ordena y gracias a la cual puede llegar a tener sentido, y no sólo sentido, sino orden y ser.

Y es que a partir del pensamiento cartesiano la conciencia ganó en claridad y nitidez y, al ensancharse, se apoderó del hombre todo. Y lo que iba quedándose fuera no eran cosas, sino nada menos que la realidad, la realidad oscura y múltiple. Al reducirse el conocimiento a la razón solamente, se redujo también eso tan sagrado que es el contacto inicial del hombre con la realidad a un modo único: el de la conciencia. Quedaba la conciencia en su claridad lunar aislada hasta el propio cuerpo, donde por no se sabe qué azarosa contingencia venía a estar insertada.⁷

De este modo, el hombre, al engrandecerse como centro explicativo del universo, también se reducía a ser únicamente el sustento del conocimiento racional. Esta magnificación y esta reducción provocaron a la par la reducción de la realidad, pues ésta tenía que adaptarse, estrecharse a la medida del conocimiento. Así, señala Zambrano, en la misma proporción en la que el sujeto se magnificaba como centro del universo, la realidad quedaba reducida y empequeñecida a su paso. Todo lo que no podía ser captado racionalmente

⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵ *Idem.*

⁶ *Vid.* José Ortega y Gasset, “Ni vitalismo ni racionalismo”, en *Obras completas*, vol. III. Madrid, Revista de Occidente, 1924.

⁷ M. Zambrano, *op. cit.*, pp. 191-192.

sería sacrificado al desconocimiento, al no reconocimiento. Así, llegó a pensar el sujeto que sólo “es” lo que él racionaliza, ordena, mide y cuantifica. Pero no sólo la realidad se acortaba, sino el ser del hombre, ahora solamente definido por su razón.

La vida es movimiento perpetuo, vivir es estar en movimiento, mas el movimiento genera horror, horror a la multiplicidad que desmiente cada acto del pensamiento. Por eso, el pensamiento ha buscado descubrir presencias puras, transparentes, anular el tiempo para generar la tranquilizadora coincidencia entre su mirada y el objeto mirado: una seguridad frente al horror de todo lo deveniente y efímero. Éste parece ser el signo de toda filosofía racionalista, modificar al mundo y nombrar lo innombrable, dar lugar a quien no lo tiene: el hombre. Situar a partir de él el lugar de todo aquello que no es él. Puede entonces esta clase de saber conocer todo y por tanto controlar, aunque sea por momentos, el inexorable transcurrir de las cosas.

A pesar de ello, del pensar, del pensar de la unidad, la vida humana transcurre diversa y en diversas realidades; esto a pesar de que el pensar “racional” que capta lo que es y cómo es, deje fuera lo que es a medias, lo que es y no es, lo que no obedece a los principios lógicos. De este modo, podríamos decir que para aquel pensamiento no todo lo que hay es ser. Hay aquello que hay y sin embargo no es. No es, pero afecta nuestra vida, constituye nuestra realidad y, sin embargo, ante nuestra mirada no tiene unidad.

Este reino —el de la realidad sin ser— es el de la cualidad simple, y aun el término cualidad parece excesivamente racionalista para sugerir esa condición de lo que no podemos nombrar de ninguna manera. La cualidad es siempre un salto; toda cualidad parece estar rodeada de un abismo, emerge sorprendiéndonos con su misterio [...] La razón, naturalmente, ha pretendido siempre reducir la cualidad a lo mensurable, a lo continuo.⁸

Así, el hombre postcartesiano y posthegeliano es un creyente cuya fe radica en ver que la razón es el único medio para relacionarse con la realidad, anota Zambrano. Frente a esta razón discursiva, el hombre se ve rodeado de cualidades, de “semi-seres” irreductibles a razones. El hombre, engendro del racionalismo, “se ve asechado por cosas que no lo son y que aparecen inconexas; en suma, por ese mundo de lo monstruoso que el arte lograba de algún modo apresar”.⁹ Sin embargo, el “saber absoluto” absorbe e integra a la poesía, al arte, que la razón disolvía en sus mismos procesos. Y el hombre

⁸ *Ibid.*, p. 196.

⁹ *Idem.*

concreto, ¿logra vivir en este saber?, se pregunta Zambrano. ¿No queda acaso perdido, naufragando en aquella isla que parecía salvarle?

Por más que el racionalismo intentó captar cognoscitivamente la realidad, al hacerlo desconoció lo que no se reducía a su sistema, y el desconocimiento no hizo desaparecer todo aquel oscuro ámbito para la razón, de modo que seguía latiendo y palpitando, enfrentando al hombre a una realidad que ya le parecía extraña, abismática y frente a la cual quedaba nuevamente desarmado “pues hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman las entrañas y que son la sede del padecer”.¹⁰ A esto sólo se le puede ocultar pasajeramente, porque la vida humana es entraña, padecimiento, avidez, hambre, esperanza y mendicidad. El hombre es el ser que padece sin tregua su propio ser y no es posible reducir esto a la razón.

El hombre “siente” la multiplicidad, la contradicción, la finitud, la discordia, la discontinuidad, y a pesar de ello pretende acotar la realidad a lo continuo e idéntico, pero “sentir lo que no se dice, es estar condenado al silencio”.¹¹ Zambrano se pregunta si la razón puede ser la voz de aquello mismo que ha condenado silenciándolo. Lo otro de la razón que ha quedado humillado y sin voz en el reino de lo no cognoscible tendría que hablar un día, de algún modo, aun desde la humillación. ¿Trataría la lúcida conciencia con aquello que había convertido en “otro”, en sombra, en silencio, en no-ser (y que sin embargo es vida)? “La vida humana, apetencia inextinguible de unidad, está rodeada de alteridad, lindando con ‘lo otro’”.¹² Por ello eso “otro” irremediamente nos interpela, nos interroga aun cuando nos neguemos a prestarle oídos, a escuchar su lamento, a sentir sus gemidos. Sin embargo, en su paso, la huella dejada por el racionalismo se traduce entonces en un no saber tratar adecuadamente con todo aquello que había convertido en su otro, en la máxima alteridad cuyo ser no es posible elevar a la dignidad de la razón. En resumen, Zambrano considera que no hay piedad en el racionalismo.

Se trata entonces de exigirle a la razón saber tratar con lo otro para construir una racionalidad dialógica, aquella que al reconocer sus límites y su finitud pueda abrir sus horizontes más allá de cualquier absorción de la alteridad en sus propios horizontes en un estéril monólogo autorreflejante. No se trata solamente de una racionalidad teórica que atienda a lo no atendido por la razón racionalista, se trata de una racionalidad social, política, capaz de construir a su vez una idea de persona. En Zambrano, este proyecto nunca está desligado de la vida de la persona, vida que es histórica, social y política. Ser persona es

¹⁰ *Ibid.*, p. 197.

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 198.

lo indispensable para toda racionalidad dialógica, y esto implica el saber tratar adecuadamente con lo otro. Ésta sería su tesis universalista, sin embargo, esta tesis no se entiende ni se sostiene sin una buena dosis de contextualismo: lo otro es singularidad y diferencia. Saber tratar con lo otro implica asumir las realidades diversas y singulares justamente en su particularidad, donde reside la auténtica universalidad.

El trato adecuado con lo otro sería lo universal de una racionalidad piadosa, pero es universal sólo en la medida en que asume el contexto en que cada universalidad puede darse, asume que lo que hay son contextos y diversidades que no pueden reducirse a ningún universalismo abstracto, esquemático y unitario que borre en sus conceptos fijos toda diferencia, todo movimiento, todo cambio. La vida de las diferencias es la vida de la persona, pero su vida en tanto que comparte su ser persona de manera universal. Trato adecuado con lo otro significa comprender antes que nada, comprender y ensanchar los horizontes de comprensión. Significa comprender al otro en su ser y no desde la propia individualidad de quien comprende, ya que esto cierra y limita el horizonte de comprensión de toda singularidad.

Entonces, saber tratar adecuadamente con lo otro significa no identificar la alteridad con la inferioridad, no absorber la alteridad del otro al propio horizonte, impidiendo con ello que el otro sea y se despliegue precisamente en su alteridad. Significa no absorber las alteridades en un todo homologador. Significa que el reconocimiento de la alteridad tampoco puede ser absolutizado para justificar el desconocimiento y la indiferencia o bien el control, el dominio y la opresión. Trato adecuado con lo otro significa, para Zambrano, que lo otro no lo es respecto a algo o alguien que se proclame como la identidad o el parámetro respecto del cual lo diferente a él sería lo otro y desde ahí sería medido.

¿Cuándo entra el alma al cuerpo?

Gustavo Ortiz Millán

Animación inmediata y retardada

Desde los inicios del cristianismo, y a lo largo de toda su historia, se ha dado un debate entre quienes sostienen que el alma entra al cuerpo en el momento de la concepción y quienes afirman que entra después, en algún momento posterior a la gestación. Entre los primeros, los partidarios de la teoría de la animación inmediata, se encuentra Tertuliano, uno de los primeros apologistas del cristianismo, quien en su tratado *Acerca del alma* sostenía: “aceptamos que la vida comienza con la concepción, ya que sostenemos que el alma también comienza desde la concepción, la vida toma su inicio en el mismo momento y lugar que el alma”.¹ El alma está presente en el ser humano desde su origen seminal, o sea, desde el momento de la concepción y, por lo tanto, el aborto constituye el asesinato de un *fetus animatus*, es decir, de un feto con alma. En la misma época, los padres antenicenos (anteriores al Concilio de Nicea de 325 d. C.), como Clemente de Alejandría, Ireneo, Ignacio y Justino Mártir, también eran de la misma opinión y usaban el mandamiento en contra de matar “incluso al feto en el útero”.²

¹ Tertuliano, “A Treatise on the Soul”, en A. Roberts, J. Donaldson y A. C. Coxe, eds., *The Ante-Nicene Fathers*. Edimburgo, T&T Clark, 1980, vol. 3, p. 27. Véase también su *Apologética*, donde llama al aborto asesinato, basado en la idea de que “la ley que una vez nos prohíbe el homicidio, nos manda no descomponer en el vientre de la madre las primeras líneas con que la sangre dibuja la organización del hombre, que es anticipado homicidio impedir el nacimiento. No se diferencia matar al que ya nació y desbaratar al que se apareja para nacer, que también es hombre el que lo comienza a ser como fruto de aquella semilla” (Tertuliano, *Apologeticum*. Trad. de Pedro Manero, 1899. En <http://www.tertullian.org/works/apologeticum.htm>).

² Michael Gorman, *Abortion and the Early Church. Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*. Nueva York, Paulist, 1982; véase también Jane Hurst, *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia católica*. México, Católicas por el Derecho a Decidir, 2002, cap. 1.

Por otro lado están quienes sostienen la doctrina de la animación retardada. Muchos de ellos básicamente han seguido el hilemorfismo de Aristóteles. Esta teoría, que se puede aplicar a cualquier entidad, define al ser humano como una unidad con dos elementos: la materia (ύλη), que representa la potencia del cuerpo, y la forma (μορφή), que representa el acto o el principio realizador del alma. Según Aristóteles, el alma humana entraba al cuerpo sólo cuando el feto estaba formado y tenía una forma reconociblemente humana (aunque pensaba que el alma del hombre entraba al cuerpo a los cuarenta días, mientras que el alma de la mujer a los ochenta).³ De la misma opinión fue san Agustín, uno de los padres de la Iglesia, quien sostenía que el alma no podía vivir en un cuerpo sin forma; el alma sólo entraba al cuerpo después del primer trimestre, cuando el feto ya tenía una forma humana. Afirma Agustín en *Cuestiones sobre el Heptateuco*: “no se puede decir que haya un alma viviente en un cuerpo que carezca de sensación cuando no está formada la carne y por ello aún no está dotada de sensibilidad”, y en otra parte sostenía que “puede probarse que el alma no está presente sin la forma. Y si es infundida en el cuerpo una vez que éste ya está formado, entonces el alma no nace en la concepción”. En el *Enquiridión*, al plantear la cuestión de si los fetos abortados pueden resucitar, nos dice:

Aquí, en primer lugar, se ofrece la cuestión acerca de los abortos, que ya de algún modo han nacido en los senos de sus madres, pero aún no de tal modo que pudiesen renacer. Si dijéremos que todos han de resucitar, podría tolerarse esta aserción refiriéndonos a los ya formados; pero a los aún no formados, ¿quién no se sentirá más inclinado a creer que perecerán, como gérmenes que no fueron fecundados?⁴

Aquellos embriones que no tienen forma son como gérmenes que no fueron fecundados porque son cuerpos en los que todavía no ha ocurrido la animación. Por lo tanto, los embriones no pueden resucitar: no tienen todavía un alma humana.

³ Véase Aristóteles, *Historia animalium*, 583b 10-20. Esto justificaba su posición a favor del aborto: “Y si algún niño es concebido por mantener relaciones más allá de estos límites [nacer con defectos o en el caso de un número muy grande de niños], antes que surja la sensación y la vida, se debe practicar el aborto, pues la licitud y la no licitud de éste será determinada por la sensación y la vida” (*Política*, VII, 1335b). También Platón se manifestó a favor de la práctica del aborto; sus opiniones se encuentran en *República*, V, 460b-c.

⁴ San Agustín, *Questioni Sull'ettateuco*, II, 80, PL XXXIV, 626; San Agustín, *Questiones ex Veteri Testamentum*, XXIII, PL XXXV, 2 229; San Agustín, *Enquiridión*, en *Obras de san Agustín*. Trad. de A. Centeno. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948, t. IV, cap. 85, p. 585.

Posteriormente, otros teólogos también sostuvieron la teoría de la animación retardada. Tomás de Aquino, el más grande teólogo de la Iglesia católica, afirma en su *Suma contra los gentiles*: “Ya que el alma se une al cuerpo como su forma, no se une a un cuerpo del que no es propiamente el acto. Y el alma es el acto (la realización) de un cuerpo orgánico”.⁵ Esa alma se une al cuerpo como su forma sólo cuando éste ya es reconociblemente humano, no desde la concepción, en que no tiene una forma humana. En la *Suma teológica* lo pone en otros términos:

En el hombre hay una sola alma sustancialmente, que, a la vez, es intelectiva, sensitiva y vegetativa. Pero el alma sensitiva se engendra del semen en el hombre igual que en los otros animales. De ahí que no se comience simultáneamente a ser animal y hombre, sino que antes se es animal informado de alma sensitiva, como dice el filósofo en *De Generatione Animalium*. Por lo tanto, también el alma intelectiva es causada a partir del semen.⁶

Siguiendo a Aristóteles, Tomás distingue tres “partes” del alma: vegetativa (destinada a la nutrición y a la reproducción), sensitiva (con funciones de percepción e imaginación) e intelectiva o racional, que es la que verdaderamente le da valor al cuerpo, lo distingue de los animales y le da dignidad. Éstas son fases por las que transita el ser humano en su formación, con la concepción se infunde en el cuerpo el alma vegetativa, luego aparece la sensitiva y finalmente la intelectiva. Además, éstos son tipos de alma que compartimos con otros seres vivos: con las plantas la vegetativa y con los animales la sensitiva. Sin embargo, estos tipos de alma no les confieren ningún valor moral especial a estas criaturas. Este valor sólo lo tiene el ser humano gracias al alma intelectiva o racional que es la que nos hace propiamente humanos.⁷ Esto queda todavía

⁵ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, 2.89. Véase también su *Comentario a las sentencias* (2, d. 18, q. 2, a. 3) y *Cuestiones disputadas sobre la potencia* (3, q. 9, ad 9).

⁶ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1, q. 118, a. 2, ad 2.

⁷ Hay algo que vale la pena señalar acerca de este debate: a pesar de que históricamente se dio en términos de “animación”, la terminología es desafortunada. “Animación” implica que un cuerpo está vivo, que está animado, como en el caso de los animales no humanos. “Animación retardada” parecería implicar que el cigoto, el blastocisto o el embrión no están vivos desde el momento de la concepción. No es esa su posición: el cigoto puede estar vivo y animado desde el comienzo, pero su alma no es todavía un alma humana, sino que es un alma vegetativa o animal. El alma humana o racional entra después. Por eso, como ha señalado el teólogo Joseph Donceel, tal vez habría que hablar de “hominización retardada” (J. F. Donceel, “Immediate Animation and Delayed Hominization”, en *Theological Studies*, vols. 1 y 2, 1970, p. 76). Es bueno tener esto

más claro en el siguiente pasaje de *La divina comedia* de Dante Alighieri, quien por influencia de Tomás también adopta la teoría de la animación retardada, según se lee en el canto XXV del “Purgatorio”:

Convertida la virtud activa en alma, como la de una planta pero con la diferencia de que aquélla está en vías de formación, mientras que la otra ha llegado ya a su término, continúa obrando de tal modo, que luego se mueve y siente como la esponja marina, y en seguida emprende la organización de las potencias, de la cual es el simiente. Hijo mío, la virtud que procede del corazón del padre y desde la cual atiende la naturaleza a todos los miembros, ora se ensancha, y ora se prolonga; mas no ves todavía cómo el feto, de animal pasa a ser infante [...] Abre tu corazón a la verdad que te presento, y sabe que, en cuanto la articulación del cerebro del feto es perfecta [*sí tosto come al feto l'articular del cerebro è perfetto*], el Primer Motor se dirige placentero hacia aquella obra maestra de la naturaleza, y le infunde un nuevo espíritu, lleno de virtud, que atrae a su sustancia lo que allí encuentra de activo, y se convierte en un alma sola, que vive, y siente, y se refleja sobre sí misma.⁸

No es sino hasta que está concluido el cerebro del feto, que Dios (el Primer Motor) le infunde el alma intelectual o racional; antes de eso posee solamente un alma vegetativa, primero, y un alma animal o sensitiva, después.

A pesar de que la teoría de la animación retardada tuvo tan eminentes defensores, por siglos se mantuvo la polémica acerca del momento de la animación dentro del seno de la Iglesia; de hecho, a lo largo de la historia hubo siempre una marcada tendencia a favor de la teoría de la animación retardada y muchos teólogos argumentan hasta el día de hoy que es la teoría más afín a la doctrina católica.⁹ Sin embargo, cuando la Iglesia tomó una posición oficial respecto a este asunto lo hizo a favor de la teoría opuesta, de la animación inmediata, en buena medida basada en la teoría preformacionista que sostenía que había homúnculos (pequeños hombrecitos) en el semen, y que éstos ya portaban un alma propia. Según esto, los seres humanos ya estaban formados desde un inicio y durante la gestación solamente crecían. El preformacionismo se impuso a partir del siglo XVII y hasta mediados del XVIII. Ésta es, por ejemplo, la posición de Leibniz en la *Monadología*: “los cuerpos orgánicos de la naturaleza no son

en mente, aunque aquí voy a seguir la tradición y continuaré hablando de animación, teniendo en cuenta que es el alma humana o racional a la que nos referimos.

⁸ Dante Alighieri, “Purgatorio”, en *La divina comedia*, canto XXV, vv. 52-62 y 67-75. Trad. de E. de Montalbán. México, Porrúa, 2008, p. 190. He corregido ligeramente la traducción.

⁹ Véase J. F. Donceel, *op. cit.*

producidos nunca por el caos o la putrefacción, sino en todos los casos [...] hay alguna *preformación*, se ha juzgado que no solamente el cuerpo orgánico estaba ya allí antes de la concepción, sino incluso un Alma en ese cuerpo”.¹⁰

Sólo en el siglo XIX la Iglesia tomó por primera vez una posición oficial: Pío IX, en su encíclica *Apostolica Sedis* de 1869, hizo la primera condena institucional del aborto. Él partía de la premisa preformacionista y sostenía que el alma entra al cuerpo en el momento de la concepción, por lo tanto había ya un ser humano en ese momento, y debía ser protegido. El aborto, entonces, era un homicidio. Esta declaración fue un respaldo implícito a la teoría de la animación inmediata. Sin embargo, aunque la embriología contemporánea nos ha mostrado que el preformacionismo es falso y desechó esta teoría,¹¹ la Iglesia mantuvo la posición de que el alma entra al cuerpo en el momento de la concepción.

Sin embargo, por un lado, el que Pío IX declarara pecado el aborto desde el momento de la concepción y lo prohibiera, no resolvía realmente la cuestión teórica sobre cuándo entraba el alma al cuerpo (sobre todo si su posición estaba basada en premisas falsas, como las del preformacionismo). Ése no es un asunto que se resuelve a través de una declaración papal. Por otro lado, apelar a la autoridad de Aristóteles, Agustín o Tomás tampoco es una buena estrategia, a menos que uno acepte la doctrina hilemórfica, según la cual todo está constituido por materia y forma, siendo esta última la que constituye la esencia de las cosas. No obstante, muchos filósofos modernos, de los siglos XVII y XVIII, rechazaron el hilemorfismo, entre otras razones, porque pensaban que la materia puede tener distintas formas, o cambiar de forma, sin perder sus propiedades esenciales, otros desearon su esencialismo, y otros más recientemente han pensado que el hilemorfismo constituye una metafísica insostenible que, como afirma Bernard Williams, “es una forma cortés de materialismo, que es incómoda, engañosa y dispuesta a apuntar en la dirección equivocada desde el punto de vista de una comprensión teórica más profunda”.¹² (De hecho, según Williams, se puede representar al hilemorfismo como una negación de que hay algo así como el alma.)

¹⁰ Gottfried Leibniz, *Monadología*. Trad. de M. Fuentes. Madrid, Sarpe, 1985, §74, p. 53.

¹¹ Para una historia de las ideas preformacionistas, y sus alternativas, en la biología y en la filosofía, véase Linda van Speybroeck, Dani de Waele y Gertrudis van De Vijver, “Theories in Early Embryology. Close Connections between Epigenesis, Preformationism, and Self-Organization”, en *Annals of the New York Academy of Science* 981, 2002, pp. 7-49. Véase también Jane Maienschein, “Epigenesis and Preformationism”, en E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005. En <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/epigenesis/>.

¹² Bernard Williams, “Hylomorphism”, en *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*. Princeton, Universidad de Princeton, 2007, p. 225. Es justo señalar que,

La cuestión del momento de la animación es importante para mucha gente porque de ella depende aquello que le da valor a la vida humana: el alma racional. Se afirma que ésta es la que nos hace propiamente humanos y nos distingue del resto de las cosas en la naturaleza; también nos da un estatuto moral diferente, nos da dignidad. Por eso, del momento de la animación depende la permisividad moral del aborto. Pero con el paso del tiempo el asunto se ha vuelto más complicado, porque de él depende no sólo el aborto, sino las nuevas tecnologías de reproducción asistida. Si el alma entra al cuerpo en el momento de la concepción, entonces un óvulo fecundado *in vitro* ya contaría con un alma, y su manipulación parecería estar violando el “respeto al alma del prójimo”, del que habla el *Catecismo de la Iglesia Católica*. Esto iría contra el respeto al alma del “concebido no nacido”, entre otras cosas, porque es un acto *contra natura*, es decir, va contra la forma natural de la reproducción humana —si seguimos la línea argumentativa del derecho natural que sostiene la Iglesia católica. Lo mismo sucede con la criopreservación de óvulos fecundados para su posterior implantación en los úteros de mujeres que de otro modo serían infértiles; se les está manipulando inapropiadamente y no se les trata con el respeto que merecen. De eso también depende la permisividad moral de usar células troncales embrionarias, ya no digamos para fines reproductivos, sino incluso terapéuticos: por ejemplo, al manipularlos para regenerar tejido que se pueda usar para tratar órganos enfermos o dañados, se estaría violando la dignidad de entidades animadas y potencialmente racionales. En todos estos casos estaríamos tratando con seres humanos que ya cuentan con un alma racional, y nos dicen quienes sostienen esta idea, con dignidad —dado que para ellos el alma es la base de la dignidad y de lo que es una persona. Iría contra su dignidad manipularlos como si fueran simples cosas, meros medios para alcanzar ciertos fines, y no seres humanos con un alma racional.

Así, tenemos que tener presente que, para mucha gente, la cuestión del alma tiene que ver no sólo con qué es lo que nos hace humanos, como pensaban los aristotélicos y los tomistas, sino más generalmente, qué es lo que le da valor a la vida humana. ¿Por qué se piensa que los seres humanos tenemos un valor único y superior al de todas las otras cosas en la naturaleza?

aunque es una teoría que no mucha gente sostiene, el hilemorfismo es una teoría vigente en la metafísica y en la filosofía de la mente contemporáneas. En lo que a la filosofía de la mente respecta, véase David Oderberg, “Hylemorphic Dualism”, en E. Frankel Paul, F. D. Miller, Jr. y J. Paul, comps., *Personal Identity*. Nueva York, Universidad de Cambridge, 2004; John Haldane, “A Return to Form in the Philosophy of Mind”, en D. Oderberg, comp., *Form and Matter: Themes in Contemporary Metaphysics*. Oxford, Blackwell, 1999, y William Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*. Oxford, Universidad de Oxford, 2016. Todos ellos defienden el dualismo hilemórfico en contra del dualismo sustancial cartesiano.

Esta pregunta la respondían estos pensadores –así como mucha gente en la actualidad– diciendo que tenemos ese valor porque tenemos un alma que no sólo nos infunde vida, sino que nos hace racionales. Luego se nos dice que es esa capacidad de razón la que nos diferencia del resto de la naturaleza y nos da valor. Por eso resultaba crucial la cuestión de cuándo entra el alma racional al cuerpo, porque eso marcaba la diferencia entre un cuerpo sin valor (una cosa inanimada) y uno con valor, la diferencia entre matar a un ser humano (propriadamente dicho) o matar algo que no tiene valor. La diferencia entre plantas y animales, con almas vegetativas o sensitivas, y el ser humano, con un alma racional. Marca también la diferencia entre la interrupción moralmente justificada de un embarazo y la que no lo está y que, por lo tanto, debería estar penalizada.

Para responder la pregunta de si el alma entra al cuerpo en el momento de la concepción o posteriormente, tenemos antes que responder otras muchas preguntas relacionadas. Primero, deberíamos tratar de caracterizar con más precisión qué es lo que estamos entendiendo por “alma” y, más específicamente, por “alma humana”. Esta cuestión es complicada porque no existe una sola concepción acerca de qué es el alma y cuáles son sus características esenciales. Distintas religiones y filósofos a lo largo de la historia han dado teorías muy diferentes de lo que es el alma y muchas de ellas opuestas.¹³ Incluso dentro de una misma tradición, como la cristiana, ha habido muchas diferencias en el modo en que se concibe. Pero a pesar de que no hay una sola definición general del concepto, hay ciertas constantes que podemos identificar. Aquí me quiero centrar en algunas de éstas particularmente de la concepción cristiana del alma: *a*) en primer lugar, se le concibe como una entidad, sustancia o forma inmaterial o incorpórea que infunde la vida en un determinado ente cuando se “incorpora”, es decir, cuando entra en su cuerpo; *b*) forma parte de una metafísica dualista acerca de la realidad, o sea, una metafísica que distingue entre el cuerpo, como una sustancia material, y el alma, como una sustancia o una forma inmaterial,¹⁴ y *c*) constituye la base para lo que hoy llamamos capacidades cognitivas, fundamentalmente la sensación, las emociones y la racionalidad (que, dentro del discurso del alma, se pone en términos de sus funciones o sus partes).

¹³ Vid. Luca Vanzago, *Breve historia del alma*. Trad. de M. J. de Ruschi. Buenos Aires, FCE, 2011; véase también Owen Flanagan, *The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them*. Nueva York, Basic Books, 2002.

¹⁴ Hay que recordar que, aunque no distingue entre dos tipos de sustancias, el hilemorfismo es una forma de dualismo. Sin embargo, para propósitos de este artículo, me centraré en el dualismo sustancial, entre otras cosas, porque creo, con Williams y otros, que el dualismo hilemorfista termina colapsando en una forma de materialismo e incluso conduce a negar la existencia del alma (véase B. Williams, “Hylomorphism”, en *op. cit.*) Este asunto, no obstante, merece mucha más atención de la que puedo darle aquí.

Con estas tres características bastaría para una caracterización mínima del alma. Así, podemos entender que el alma es una especie de soplo vital inmaterial que da vida a aquellos cuerpos en los que se encarna. Se trata de una entidad supranatural, en el sentido de que no forma parte del mundo material, es incorpórea, y constituye la base para nuestras funciones cognitivas. Esto, nos dicen los partidarios de la animación inmediata, debe suceder en el momento de la concepción.

Según una discusión que se dio paralelamente a la de animación, si el alma es inmaterial, sería cuestionable decir que entra al cuerpo como resultado de un proceso físico, como sería la unión de un óvulo y un espermatozoide. ¿Cómo un proceso material como ese puede generar un proceso inmaterial como es la aparición del alma? Esta posición se conoce como traducianismo, que sostiene que el alma es resultado del acto de la generación o concepción, igual que su cuerpo. El alma de un cigoto deriva de la de sus padres. A esta posición (sostenida por los teóricos de la animación inmediata como Tertuliano y Clemente de Alejandría), se opone una posición denominada creacionismo acerca del alma (distinta del creacionismo acerca del mundo), que sostiene que cada alma es resultado de un acto especial de creación divina. Tomás sostenía este tipo de creacionismo, por eso afirma en su *Suma teológica*:

El alma, como es sustancia inmaterial, no puede ser producida por generación, sino sólo por creación divina. Decir, pues, que el alma intelectual es producida por el que engendra, equivale a negar su subsistencia y a admitir, consecuentemente, que se corrompe con el cuerpo. Es, por consiguiente, herético decir que el alma intelectual se propaga por generación.¹⁵

No se puede decir que el alma inmaterial se genera por un proceso físico como es la fecundación o concepción, eso sería herético. Si esto es así, entonces no habría ninguna razón para pensar que el alma entra al cuerpo en el momento de la concepción, como dicen los traducianistas partidarios de la animación inmediata. Fuera de apelar a un probable designio divino, no parece que ellos tengan ningún argumento para afirmar que el alma entra al cuerpo en el momento de la concepción. Tampoco existe ningún pasaje en la Biblia que afirme que el alma entra en ese momento —esto es sencillo de probar, porque de existir, entonces tal vez nunca se hubiera suscitado la ambigüedad y la disputa a la que me he referido. De modo que este asunto no es palabra de Dios.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica* 1, q. 118, a. 2. Sólo para completar el cuadro, habría que mencionar a la otra teoría en competencia acerca de la animación, el pre-existencialismo, que es la teoría de que las almas existen antes de informar el cuerpo. Platón, en el *Fedón*, ya sostenía esta teoría.

Claro que el inmediatista podría argumentar, contra Tomás, que es voluntad divina crear el alma e infundirla en el cuerpo “desde el momento de la concepción”, en una suerte de ocasionalismo, es decir, que Dios puede hacer que en la ocasión en que ocurren ciertos sucesos corporales, como es la fecundación, ocurran también ciertos sucesos mentales, o sea, la creación del alma. Este argumento, obviamente, no hay modo de probarlo y se trata sólo de una hipótesis *ad hoc*, es decir, postula una entidad teórica sólo para permitirle a la teoría explicar algo que no podría explicar de otra manera. (Claro que así como no hay modo de probar la teoría de la animación inmediata, tampoco hay modo de probar la posición contraria, la de Tomás; y es probable que ahí resida buena parte del problema con el discurso del alma: no se trata de un asunto verificable empíricamente, dado que estamos hablando de algo que está en un plano supranatural.)

El partidario de la teoría de la animación inmediata no tiene ningún argumento conclusivo a favor de su postura, puesto que no hay ningún pasaje en la Biblia, ni ninguna explicación que no sea *ad hoc*, para pensar que su teoría es verdadera. Una prueba de que no tiene ninguna razón conclusiva a su favor es que el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1997), que es la fuente más confiable sobre la doctrina básica de la Iglesia, no especifica que un alma inmaterial y racional está presente desde el momento de la concepción. Este texto dice que los miembros suficientemente maduros de la especie *Homo sapiens* tienen almas inmatrimales, y que existe una probabilidad significativa de que los miembros menos maduros también la tengan. Tal vez por eso en el párrafo 2274 no dice que un embrión humano es una persona desde el momento de la concepción, sino que el embrión “*debe ser tratado como una persona desde la concepción*”.¹⁶ Aquí habría, entonces, otro punto para pensar que la Iglesia católica no tiene una razón fuerte para sostener que el alma entra al cuerpo en el momento de la concepción. Pero para los fines que en última instancia me importan aquí, la diferencia, aunque significativa, puede ser pasada por alto.

La metafísica del alma

Podría seguir argumentando a favor de la posición de que el alma entra al cuerpo de manera retardada, de modo que el aborto que se realiza durante las primeras etapas de la gestación no sea moralmente condenable, pero no

¹⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, en http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html. Las cursivas son mías. Véase también José Antonio Sayés, “El tema del alma en el Catecismo de la Iglesia Católica”, en http://www.mercaba.org/FICHAS/gratisdate/alma_catecismo.htm.

es mi propósito principal argumentar en este sentido —lo cual además nos metería en una verdadera discusión bizantina. Más bien habría que preguntarse: ¿qué podemos hacer ante esta idea de un alma inmaterial y racional, de la que se afirma que entra al cuerpo en un determinado momento? Habría que tomarse en serio esta idea y cuestionarla.

En primer lugar, habría que decir que la idea de la existencia del alma no es una cuya falsedad podamos probar. Según Kant, la existencia del alma está más allá de los límites de la razón, de nuestras capacidades cognitivas. No puede haber conocimiento de la existencia del alma, de la que sólo podemos tener fe o un convencimiento subjetivo y no justificado racionalmente, pero no una prueba científica que demuestre su existencia... pero tampoco su inexistencia. En cierto sentido, ambas proposiciones gozan de la misma validez, que es como caracteriza Kant las antinomias en la primera *Crítica* (A 421, B 449). Podemos tomar, entonces, como punto de partida la afirmación kantiana de que la existencia del alma está más allá de nuestras capacidades cognitivas; pero, con todo, creo que si procedemos por una inferencia a la mejor explicación, tendríamos razones para cuestionar la idea del alma, así como la metafísica en la que está inserta.

La idea del alma forma parte de una teoría acerca de la naturaleza de la mente: el dualismo. Ésta es una teoría metafísica que sostiene que la realidad está constituida por dos sustancias, una inmaterial y otra material: el alma (más o menos lo que hoy llamamos “mente”), por un lado, y el cuerpo, por el otro. A pesar de que encontramos versiones de esta teoría en la filosofía por lo menos desde Platón, e incluso la encontramos en distintas teorías religiosas (casi podríamos decir que es inherente a ellas), la exposición clásica y más completa de esta teoría la hallamos en Descartes, por lo que se le suele llamar también dualismo cartesiano. Para él, cada sustancia tiene atributos y propiedades esenciales. La sustancia extensa (el cuerpo) es material, mensurable, puede dividirse y, por lo tanto, está constituida de partes, o sea, es compleja. Ocupa también un lugar en el espacio. La sustancia pensante (el alma), en cambio, no es extensa, es decir, no es mensurable, no puede dividirse ni tiene partes: es una sustancia simple. Dado que es inmaterial, constituye una unidad que no puede dividirse y, por su misma inmaterialidad, no ocupa ningún lugar en el espacio. Estas características bastan para darnos una idea de los rasgos esenciales del alma, pero podríamos añadir también que dado que alma y cuerpo son sustancias diferentes e independientes, esta teoría abre la posibilidad para explicar la idea de la inmortalidad del alma: el cuerpo, que es material, está sujeto a la mortalidad, mientras que el alma, que es inmaterial y simple, es inmortal.¹⁷

¹⁷ Incluso el dualismo hilemórfico aristotélico sostiene que el alma debe ser inmaterial, porque si fuera material, no podría recibir todas las formas. El alma no puede

Aquí valdría la pena preguntarnos por qué tanto la filosofía como las ciencias fueron abandonando progresivamente la terminología del alma y la sustituyeron por un discurso centrado en el concepto de mente. Creo que la respuesta —que necesitaría mucha más elaboración de la que puedo ofrecer aquí— tiene que ver, por un lado, con la progresiva secularización de las sociedades occidentales, pero, por otro, con que la idea de un alma inmaterial fue perdiendo paulatinamente poder explicativo dentro de la ciencia. Tenía una función explicativa y moral dentro del discurso religioso (incluso para Kant, la existencia del alma es lo que le da sentido a la experiencia moral). En cambio, poco a poco el discurso sobre la *mente* fue ganando terreno y desplazando la terminología del alma —esa tensión ya se ve incluso en Descartes y sobre todo en los empiristas ingleses—, y eso se debía a que éste era un discurso mucho más compatible con el tipo de explicaciones, en términos naturalistas, que ofrecía la ciencia.

Así, la teoría del alma inmaterial ha sido desplazada por la filosofía de la mente contemporánea, que parte de un punto de vista no dualista, sino básicamente monista y naturalista. Pero este cambio no ha sido gratuito, sino que se debe a la gran cantidad de problemas que tiene el dualismo. Al rechazar la teoría dualista, la filosofía de la mente contemporánea, así como las llamadas ciencias cognitivas, han desechado también el concepto de un alma inmaterial y racional. Hoy en día esta teoría se sostiene sólo en el ámbito religioso y sobrevive con distintos usos en el lenguaje común, pero incluso en ese ámbito la gente debería hacerse cargo de los problemas de la teoría. Aquí quiero señalar dos de los problemas más importantes que tradicionalmente se han identificado en el dualismo —aunque hay muchos otros. De nuevo, me enfocaré en el dualismo sustancial, pero creo que estos problemas afectan a otros tipos de dualismo.

a) El problema de la interacción entre el alma y el cuerpo. Dadas las características radicalmente diferentes del alma y del cuerpo, la teoría del alma inmaterial tiene problemas para explicar cómo se relacionan. Tal vez éste es el problema más grave que enfrenta la teoría: explicar cómo sucede la interacción. ¿Cómo algo inmaterial, como el alma, puede afectar o relacionarse con algo material, como el cuerpo? Si son radicalmente diferentes, parece difícil explicar cómo se pueden relacionar. Por ejemplo, ¿cómo explicamos que nuestros procesos mentales afecten nuestros movimientos corporales? ¿Es,

restringirse a un órgano físico, porque sería sensible sólo a un rango de cosas físicas, pero esto no es así; como no tiene un órgano material, su actividad debe ser esencialmente inmaterial. Véase Aristóteles, *De anima*, 429a10-b 9. Por otro lado, el dualismo hilemórfico aristotélico, una vez adoptado por la Iglesia, tendió hacia una forma de dualismo sustancial, por su imposibilidad de conciliarse con la tesis cristiana de la inmortalidad del alma.

por ejemplo, una relación causal, como sostenía el interaccionismo causal de Descartes? Pero el concepto de causa es un concepto que pertenece al ámbito de lo material, y si esto es así, ¿cómo es que algo inmaterial puede tener poderes causales sobre el cuerpo? La causalidad es un atributo de la materia, así que, no es claro que pueda ser una propiedad del alma si ésta es inmaterial.

La teoría del alma inmaterial no puede explicar, por ejemplo, por qué si uno se da un golpe en la cabeza puede quedar inconsciente. ¿Cómo un golpe, que es un suceso en el mundo físico, puede interrumpir las relaciones entre el alma inmaterial y partes específicas del cerebro? Y ya que hablamos de partes, ¿cómo es que podemos afirmar que hay una identificación del alma con el cuerpo?, es decir, ¿cómo podemos decir que el alma reside en el cuerpo? Esto tiene que ver con el asunto de *dónde* sucede la interacción. Si el alma es algo inmaterial, entonces no ocupa ningún lugar en el espacio, de modo que afirmar, por ejemplo, que el alma reside en el cuerpo constituye lo que Gilbert Ryle llamaba un “error categorial”,¹⁸ es decir, aplicar la categoría del espacio a algo que no le corresponde: lo inmaterial, que por definición no es espacial. Si el alma no ocupa un lugar en el espacio, entonces no tiene sentido afirmar que reside en mi cuerpo. En sentido estricto, no tendría por qué haber coincidencia de alma y cuerpo, dado que algo inmaterial no es espacial.

La teoría del alma inmaterial no puede explicar, entonces, cómo es que cuando existe algún daño en el cerebro, éste puede afectar procesos de pensamiento y de personalidad.¹⁹ Por ejemplo, gente que ha sufrido embolias cerebrales suele tener problemas cognitivos, de uso del lenguaje, de habilidades matemáticas o emocionales. Es decir, sus habilidades racionales se ven afectadas. Un proceso neurológico como ese, que es un proceso corporal, no tendría por qué afectar un proceso mental en el alma inmaterial. La teoría tampoco puede explicar fenómenos como el alzheimer o el parkinson, en los que una persona va perdiendo progresivamente sus facultades mentales y de racionalidad al ir perdiendo masa cerebral con la edad; o por qué con la edad se van perdiendo facultades mentales como la memoria. A la inversa, la teoría también tendría dificultades para explicar cómo es que niños muy pequeños van desarrollando facultades cognitivas mientras van madurando los circuitos neuronales que las posibilitan. La teoría que afirma que la mente está constituida por procesos neurobiológicos no tiene problemas para explicar estos fenómenos (aunque todavía nos falte mucho por descubrir); sin embargo, la teoría del alma inmaterial tiene problemas para explicar cómo circuitos neuronales pueden afectar el funcionamiento de procesos mentales propios

¹⁸ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*. Nueva York, Barnes and Noble, 1949, cap. 1.

¹⁹ Este tipo de objeciones se han hecho desde las neurociencias. Véase, por ejemplo, el libro de Antonio Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. Nueva York, Bard, 1994.

del alma. ¿Cómo si son entidades sustancialmente diferentes? Tendría que apelar a explicaciones *ad hoc* (como el ocasionalismo o a un tipo de armonía preestablecida por Dios, como la que postulaba Leibniz) para darle sentido a la idea del alma, pero la ciencia contemporánea ha desechado ese tipo de explicaciones supranaturales.

Una teoría que tiene dificultades para explicar la interrelación entre dos entidades sustancialmente diferentes tampoco podría explicar cómo es que drogas y medicamentos pueden afectar procesos mentales, patologías y estados de ánimo: cómo la marihuana puede tener un efecto tranquilizador en el alma, por qué los antidepresivos pueden ayudar a alguien en una depresión e incidir en su estado anímico, los ansiolíticos en la ansiedad o la aspirina librarnos de un dolor de cabeza. ¿Por qué la aspirina, una sustancia química, va a afectar un alma inmaterial de esta forma?

Finalmente, esta cuestión de la interacción entre un alma inmaterial y un cuerpo material afecta también la explicación de fenómenos como los de las sensaciones, los sentimientos, los apetitos y las emociones, que no pertenecerían ni sólo al alma ni sólo al cuerpo, sino a la unión entre alma y cuerpo. Sentir el cuerpo es experimentar el alma, pero ¿cómo puede haber una unión entre algo material y algo inmaterial? Aristóteles pensaba que era ilógico que el alma estuviera mezclada con el cuerpo (*De anima*, 429a24). De hecho, ése es otro error categorial: supongo que el concepto de unión sólo tiene sentido si se aplica a algo delimitado, y cuyos límites se unen a los de algo más, pero el concepto de límites tampoco se puede aplicar al de sustancia inmaterial. Pero los problemas no se quedan aquí.

b) Argumento de la evolución. Este argumento parte de la aceptación de la teoría de la evolución, que nos dice que los seres humanos hemos evolucionado durante miles de años a partir de formas de vida menos complejas. De hecho, toda la vida en el planeta ha evolucionado a partir de un mismo origen; la mayor comprobación de la teoría de la evolución es que todos los seres vivos compartimos una misma estructura básica, el ADN. Ese origen se encuentra en formas de vida primitivas que, a su vez, fueron producto de reacciones físicas y químicas. Si esto es así, los seres humanos hemos evolucionado a partir de partículas materiales, que no tenían alma, a través de un proceso de creciente complejidad. ¿En qué momento de ese proceso apareció el alma? ¿A partir de qué la forma del cerebro humano evolucionó lo suficiente como para albergar el alma? No le está permitida esa respuesta al teórico del alma inmaterial, dado que eso sería aceptar que el alma está determinada por un proceso físico —lo cual, nos decía Tomás, es herético.²⁰

²⁰ Una posible respuesta a esta objeción sería postular una forma de epifenomenismo. Sin embargo, esta respuesta todavía tendría que explicar cómo el alma, que sería un

Aquí habría que señalar que quienes creen en la teoría del alma inmaterial suelen ser escépticos de la teoría de la evolución, piensan que se trata sólo de “una teoría”, es decir, de una teoría entre otras. A esto responden los defensores de la teoría diciendo que no es una teoría más, sino que se trata de “un hecho”, es decir, que está perfectamente probada. A los escépticos católicos, en particular, habría que recordarles que la Iglesia hace mucho tiempo ha aceptado la verdad de la teoría de la evolución. Por ejemplo, Juan Pablo II se mostraba muy abierto acerca de la verdad de la teoría de la evolución:

En su encíclica *Humani generis* (1950), mi predecesor Pío XII ya había afirmado que no había oposición entre la evolución y la doctrina de la fe sobre el hombre y su vocación, con tal de no perder de vista algunos puntos firmes. [...] Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría.²¹

Sin embargo, si lo que he afirmado aquí es correcto —y contra lo que afirmaban Juan Pablo II y Pío XII—, la teoría de la evolución no es compatible con la teoría del alma inmaterial, simplemente porque esta última no es capaz de explicar cómo es que el alma interactúa con un proceso biológico sujeto a la evolución, ni cuándo aparece el alma en ese proceso. Por eso es que quienes sostienen ambas teorías son inconsistentes. De nuevo, si lo que he dicho aquí

epifenómeno, podría tener efectos causales incluso sobre nuestras acciones. La objeción se debe a William James, pero W. Robinson ha argumentado por la compatibilidad entre epifenomenismo y evolución. Véase W. Robinson, “Evolution and Epiphenomenalism”, en *The Journal of Consciousness Studies*, 14(11), 2007, pp. 27-42.

²¹ Juan Pablo II, “Mensaje del santo padre Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias”, en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione.html. En *Humani generis* (1950), Pío XII afirmaba: “El Magisterio de la Iglesia no prohíbe el que —según el estado actual de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del *evolucioinismo*, en cuanto busca el *origen del cuerpo humano* en una materia viva preexistente —pero la fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios—” (*Humani generis*, en http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html; el último subrayado es mío).

es cierto, entonces la teoría del alma inmaterial sería falsa (o si prefiere, explicativamente impotente) y por eso habría que abandonarla. Sin embargo, si la abandonamos, entonces buena parte —si no es que toda— de la doctrina católica deja de tener sentido: no puede haber religión católica propiamente dicha sin la idea de alma inmaterial. Sin ella, no podemos darle sentido, por ejemplo, a las ideas de inmortalidad del alma, de vida eterna, resurrección, cielo, infierno y purgatorio o de juicio final, entre muchas otras. La idea de que el sacrificio de Jesucristo tuvo como objeto nuestra salvación espiritual, es decir, la salvación de nuestras almas de una condenación eterna después de la muerte del cuerpo, dejaría de tener sentido. Todos éstos son conceptos centrales del catolicismo, sin los cuales ya no estaríamos hablando de religión católica (o cristiana, más generalmente), sino de algo diferente.

Finalmente, si desechamos la idea de alma, entonces también estamos desechando la idea de que en ella se basa la dignidad y el valor absoluto de la vida humana. Por lo tanto, también desaparece la base que le da sustento a la idea de que es moralmente incorrecto abortar, manipular genéticamente las células embrionarias, ya sea para investigación o con propósitos reproductivos. Claro que entonces nos queda la pregunta: si la base para explicar el valor de la vida humana y la dignidad de los seres humanos no está en un alma racional inmaterial, ¿dónde está? Y, ¿nos compromete igualmente a pensar que la vida humana tiene un valor absoluto desde el momento de la concepción?

Mente vs. alma

Hasta aquí he argumentado que la teoría de que existe un alma inmaterial es sumamente problemática y no es capaz de explicarnos cómo es que suceden fenómenos cotidianos como las acciones intencionales o los dolores de cabeza, es decir, es explicativamente impotente. Sus conceptos centrales son insuficientes para dar este tipo de explicaciones, y de hecho crea más problemas de los que resuelve.²² Tampoco es capaz de cuadrar con nuestra mejor teoría acerca de la evolución de los seres humanos, la teoría en la que se basa toda la biología contemporánea. Por lo tanto, deberíamos desecharla como una explicación válida de nuestra vida mental. Aquí cabría aclarar que lo que he tratado de hacer ha sido mostrar algunos de los muchos problemas que tiene la teoría del alma inmaterial. De nuevo, como bien señaló Kant, no se puede probar la existencia o inexistencia del alma. Sin embargo, si procedemos a

²² En su libro *Mind* John Searle argumenta que la teoría también tiene problemas para explicar la libertad de la voluntad, el problema de las otras mentes, la percepción, la identidad personal y la naturaleza del yo, e incluso el sueño. (J. R. Searle, *Mind. A Brief Introduction*. Nueva York, Universidad de Oxford, 2004, cap. 1.)

través de una inferencia a la mejor explicación, tal vez deberíamos inferir que la teoría del alma inmaterial y racional es falsa, y si lo es, entonces el alma no entra nunca al cuerpo. De hecho, así han procedido las teorías neurocientíficas de la mente, que han abandonado completamente la teoría del alma como una teoría incapaz de dar cuenta de cantidad de fenómenos. Si esto es así, entonces la pregunta sobre cuándo entra el alma al cuerpo debería desecharse: es simplemente una pregunta mal planteada porque descansa en premisas falsas. Así, tendríamos que olvidarnos de ese concepto (así como del de “espíritu” entendido en los mismos términos), para cualquier propósito serio, como es la justificación moral del aborto, la investigación en genética y la reproducción asistida. Las neurociencias son teorías naturalistas y rechazan la apelación a entidades sobrenaturales como son las almas y los espíritus.

Sin embargo, hay una cuestión que queda pendiente para quien hace esta pregunta, a saber: si para la teoría del alma inmaterial, ésta es la que constituye la esencia del ser humano y le da un valor especial y dignidad, una vez desechado ese concepto, ¿cómo explicamos qué es lo que da valor y dignidad al ser humano?

Hay varias respuestas a esta pregunta, pero en todo caso la respuesta tiene que hacer referencia a algo que nos distinga de otros entes de los que no pensamos que tienen un valor especial y dignidad. El mejor candidato de un rasgo distintivo así son ciertamente nuestros estados mentales o psicológicos, particularmente la conciencia, pero no entendidos como un alma, sino entendidos en función de nuestros estados cerebrales y de nuestro sistema nervioso central. ¿Por qué esto va a darnos un rango especial? Por varias razones: 1. No sólo porque nos distingue de entes inanimados, como las cosas, sino porque también nos distingue de otros seres vivos, como las plantas. La mera característica de la vida no nos da un valor especial, dado que las plantas también la poseen y generalmente no pensamos que tengan un valor especial igual al de los seres humanos —es posible que tengan un valor especial, pero distinto del de los seres humanos, aunque no voy a discutir esto aquí. 2. Porque los estados mentales o psicológicos involucran la conciencia, es decir, la capacidad de sentir dolor y placer, entre otras muchas sensaciones. Esto ya agrega una primera dimensión valorativa a los seres que poseen estas características: son capaces de darse cuenta de lo que les sucede y del mundo circundante, y esto implica, entre otras cosas, darse cuenta del dolor o el placer cuando se dan las circunstancias que provocan estas sensaciones, es decir, son capaces de sufrir y gozar. 3. Porque los estados mentales posibilitan no sólo el pensamiento consciente, sino también nuestras capacidades cognitivas y volitivas, es decir, la capacidad de conocer y de formar deseos, que son la base para el pensamiento y para las acciones intencionales. 4. Estos estados mentales posibilitan también la racionalidad, es decir, la capacidad de fijarnos fines,

evaluarlos y determinar medios para alcanzarlos, así como de formar de manera coherente nuestras creencias, entre otras cosas. 5. La lista de cosas que posibilita la capacidad de tener estados mentales puede seguir, pero finalmente quiero señalar la capacidad de valorar, no sólo otras cosas, sino a nosotros mismos y a nuestros propios estados mentales. Los seres humanos somos no sólo portadores de valor, sino también creadores de valor—constituimos, junto con los animales, la condición de posibilidad del valor en el mundo. Todo eso nos da ese valor especial que algunos pensadores, como Kant, han denominado “dignidad”; si esto es así, entonces la dignidad no aparece en el momento de la concepción, sino después.

Con la aparición de la conciencia y los estados mentales ciertamente no tenemos a una persona—que es el término que representa mejor ese valor moral que tienen los seres humanos—, pero por lo menos tenemos la *condición mínima de posibilidad* para atribuir la cualidad de persona. Es una condición necesaria, pero no suficiente, hacen falta más características para atribuir la condición de persona.²³ Lo que es cierto es que no somos personas ni tenemos un valor especial porque tengamos un alma inmaterial y racional, sino porque tenemos estados mentales conscientes que posibilitan todas esas características que solemos asociar al término *persona*.

Ahora, las neurociencias contemporáneas piensan la mente en función de nuestros estados neurobiológicos, es decir, del cerebro, sus neuronas y del sistema nervioso central en su conjunto. Sólo así se explican los problemas que señalé que no puede explicar el animista con su teoría del alma: que un golpe en la cabeza provoque inconciencia, que una aspirina nos cure un dolor de cabeza, que drogas psicotrópicas produzcan alucinaciones o un ansiolítico nos tranquilice, entre otras muchas cosas que las neurociencias explican en términos de neuronas, sinapsis, circuitos neuronales, neurotransmisores, etcétera. Es cierto que las neurociencias, las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente contemporánea no han explicado todavía muchos aspectos de nuestras vidas mentales, pero por lo menos son capaces de explicar aspectos básicos de nuestras vidas, como son la acción intencional, las enfermedades mentales, entre otras cosas que la teoría del alma no es capaz de explicar sin apelar a entidades supranaturales o a explicaciones *ad hoc*. Las neurociencias también tienen la virtud, a diferencia de la teoría del alma inmaterial, de ser compatibles con la teoría de la evolución, es decir, con la afirmación de que los seres humanos hemos evolucionado a partir de formas primitivas de vida

²³ Además de que se puedan atribuir estados de conciencia o estados mentales intencionales, Daniel Dennett analiza otras condiciones, entre las que menciona: la racionalidad, la capacidad de comunicación verbal, la capacidad de reciprocidad y la autoconciencia. Véase D. C. Dennett, “Conditions of personhood”, en *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge, Mass., MIT, 1981, pp. 267-285.

que no tenían mente, y que la mente evolucionó en un proceso de creciente complejidad en el que también fue evolucionando el cerebro.

Si partimos del supuesto monista o naturalista (es decir, no dualista) del que parten tanto las neurociencias como las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente contemporáneas, entonces podríamos reformular nuestra pregunta original en otros términos: ¿cuándo aparecen los estados mentales (y la conciencia, que es su rasgo esencial) en un ser humano? ¿Aparecen en el momento de la concepción o lo hacen de forma “retardada”? La neurobiología y la embriología contemporáneas nos dicen que éstos no aparecen en el momento de la concepción, sino hasta las semanas 22-24 del embarazo, sólo entonces se ha formado la placa cortical y la corteza cerebral que posibilitan la aparición de estados mentales conscientes.²⁴ Sólo entonces es que el feto es capaz de tener sensaciones y vida mental. Esto es algo en lo que podrían coincidir con nosotros los teóricos de la animación (o la hominización) retardada: la mente y la conciencia no aparecen en el momento de la concepción, sino bastante después en el desarrollo embrionario.

En resumen, ¿cuándo entra el alma al cuerpo? Nunca, el alma no entra nunca al cuerpo porque la impotencia explicativa de la teoría del alma nos lleva a inferir que la teoría del alma es falsa. Por lo tanto, no debe atribuirse valor a la vida humana sobre esa base. Tampoco se debe usar este concepto como un argumento en contra del aborto, la investigación en células troncales embrionarias ni de la reproducción asistida.²⁵

²⁴ Véase F. Müller y R. O’Rahilly, “Embryonic development of the central nervous system”, y J. K. Mai y K.W. S. Ashwell, “Fetal development of the central nervous system”, en G. Paxinos y J. K. Mai, comps., *The Human Nervous System*. Amsterdam, Elsevier, 2004.

²⁵ Presenté una versión anterior de este texto en un coloquio organizado por Católicas por el Derecho a Decidir, a quienes les agradezco su invitación para pensar sobre estos temas. Agradezco a dos dictaminadores anónimos de esta revista sus sugerencias a una versión anterior de este artículo. Finalmente, agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM por el apoyo que me brindó para escribir este artículo a través de una beca PASPA.

Filosofía y política

Anacronismo, stásis y el olvido de la democracia: las Erinias al pie del Areópago

Luis Armando Hernández Cuevas

Anacronismo histórico

Las líneas a continuación tienen la intención de zanjar una de las tantas problemáticas exploradas en los escritos de Nicole Loraux. La vehemencia de la problemática a tratar es tal, que sus vientos siguen acechando, y a veces parecieran arrancar de raíz instancias que se mostraban inamovibles. Así pues, los vientos a los cuales nos referimos son las corrientes formadas por un olvido generalizado por la democracia: la obcecación de la *στάσις* (*stásis*). Por eso la democracia pareciera instaurarse como el centro; como el ojo de un huracán que ante su pasividad, olvida que su espacialidad sosegada no es más que el epifenómeno de agitaciones intempestivas. Es de nuestro parecer que en ello reside la gran intuición de Loraux. La helenista francesa logró establecer, gracias a su combate permanente con la bestia negra del historiador, es decir, con el anacronismo, un diálogo entre el tiempo presente y la Antigüedad. Un diálogo que obliga a poner en entredicho un olvido generalizado sobre la *στάσις*—el cual implica el establecimiento de un espacio-tiempo político que negando sus características emergentes, de cariz agónico, instaure un pasaje calmo como principio original y fundamento de todo su devenir— que permea y se repite diferencialmente en múltiples épocas.

Junto a Loraux, nos encontramos en una instancia en la que tenemos que perder el miedo al anacronismo. Más allá de la imprudencia bajo la que se podría caracterizar este método, la helenista asevera que “para un historiador de la Antigüedad, el presente es el motor más eficaz de la pulsión de entender”.¹ La audacia del historiador reside en asumir el riesgo del anacronismo. La pregunta entonces es: ¿cómo asumir el riesgo sin abolir la rigurosidad? Para

¹ Nicole Loraux, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Trad. de Ana Iriarte. Madrid, Akal, p. 203.

Loraux, afirmar un determinado modo del anacronismo implica cuestionarse desde dónde es que habla el historiador: ¿cuál es su campo epistemológico?, ¿cuál es la atmósfera?, ¿cuáles son los sentimientos; las afecciones que interpela?, del mismo modo que resulta imperante preguntarse por los campos epistemológicos, por la atmósfera, por las afecciones de lo *otro* en tanto que campo de experimentación. Así, de lo que se trata es del intento por desplegar una práctica *controlada* del anacronismo. Producir prácticas disyuntivas que posibiliten intuir las afecciones dispuestas en las cartografías históricas. Loraux afirma:

Para acercarse a la antigua Grecia, hay que hacer uso del anacronismo, a condición de que el historiador asuma el riesgo de plantearle a su objeto griego precisamente cuestiones que ya no sean griegas. A condición de que acepte someter su “material” antiguo a preguntas que los antiguos no se plantearon o, al menos, no formularon o, mejor todavía, no llegaron a desmenuzar como tales.²

La incursión intempestiva del historiador en el juego del anacronismo requiere de la mayor prudencia, así como de una gran capacidad de movilidad. Capacidad de desplazamiento espacio-temporal. El problema no es resolver, ni esbozar causalmente el plano antiguo estudiado. El problema es experimentar el campo asumido, es volver al presente con problemas antiguos. De ahí que la apuesta de Loraux —la cual acompañaremos— sea reflexionar sobre “los ‘problemas griegos de la democracia moderna’”.³

A todo esto: ¿cuál es el problema central que acecha a la democracia moderna? El problema que acecha a la democracia moderna desde los problemas griegos tiene una fecha marcada: el 403 a. C. En este año, bajo agitaciones propias del devenir intensivo y contingente de esa época, se propició un juramento, tras la victoria de los demócratas contra la sangrienta dictadura oligárquica de los Treinta, que hace eco en muchos y heterogéneos movimientos diferenciales en aquello que, bajo una lógica generalizadora, se denomina como democracia. El juramento es simple, no obstante, su acepción es integral: “hay que olvidar las desgracias del pasado”. La cuestión anacrónica reside entonces en discutir cómo es que este eco retumba diferencialmente en movimientos contingentes y azarosos en la cartografía intensiva que compone la historia de la democracia. ¿A qué se apela con este olvido? Olvidar los asesinados, las proscripciones, los estados de excepción, todo por mor de un espacio-tiempo sereno, de una legitimidad simulada y de una paz asentada en un principio

² *Ibid.*, p. 207.

³ *Ibid.*, p. 203.

ficcional. El olvido diferencial y anacrónico de la democracia pareciera ser la apuesta por una amnistía que, haciendo *tabula rasa*, permite que una determinada población, que un territorio explícito, olvide incluso lo inolvidable. La resonancia diferencial del olvido del 403 a. C. es la autoprohibición significativa de una sociedad que pretende desasirse de los males; de los espectros; de la huellas. Loraux señala que una particular forma de anacronismo es “la atención a lo repetitivo”.⁴ Bajo esta premisa, ¿acaso lo repetitivo no puede ser, en sus múltiples expresiones, una repetición diferencial del espectro; del simulacro; de aquello que es velado en el discurso significativo? Una voz que se suma y que con mayor peso apunta hacia lo hasta ahora inscrito es Benjamin. No es nuestra intención en este ensayo vincular el pensamiento de Benjamin con el de Loraux, por lo que sólo quisiera contrastar lo hasta aquí referido con el fragmento A de la tesis XVIII, así como con la tesis XVI de *Sobre el concepto de historia*:

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico por el mero hecho de ser causa. Llega a serlo póstumamente gracias a circunstancias que pueden estar separadas del hecho por milenios. El historiador que parta de este supuesto dejará de desgranar la sucesión de circunstancias como un rosario entre los dedos. [Por otro lado, la tesis XVI expresa:] El historicismo postula una imagen “eterna” del pasado; el materialismo histórico, en cambio, una experiencia con ese pasado, que es única. Deja a otros malgastarse con la ramera “érase una vez” en el burdel del historicismo, mientras él se mantiene dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre como para hacer saltar el *continuum* de la historia.⁵

Es de nuestro parecer que la apuesta por el anacronismo es la apuesta misma por dejar de ser un historiador que, con un rosario entre los dedos, o con la ramera del historicismo entre sus brazos (con quien por cierto no deja de saciar su carencia en un ciclo constante de gozo y desazón), afirme sin más el *continuum* de una historia del progreso constituida por la obligación del olvido. La afirmación de lo anacrónico es la escucha de la interpelación de lo negado. El anacronismo hace saltar el tiempo; desvela las discontinuidades repetitivas. De tal modo, sin ánimo de prolongar más esta mínima introducción, el “Elogio del anacronismo en la historia” de Loraux concluye con las siguientes palabras:

⁴ *Ibid.*, p. 215.

⁵ Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. 2a. ed. Madrid, Trotta, 2009, pp. 249 y 293.

¿Por qué realizar el elogio del anacronismo cuando se es historiador? Quizá para invitar a los historiadores a que atiendan a nuestro tiempo de incertidumbres, centrándose en todo lo que desborda el tiempo de la narración ordenada: tanto en los desbocamientos como en los islotes de inmovilidad, que niegan el tiempo en la historia, pero que construyen el tiempo de la historia.⁶

Aquello que está depositado en el centro (Λασιμός ἐς τὸ μέσον)

Una vez esbozada la idea desde la cual Loraux despliega su modo de trabajar y de experimentar la historia. Nos quisiéramos ocupar en este apartado de la manera en la que uno de los grandes helenistas franceses, Marcel Detienne, desarrolla uno de los tantos gérmenes que dio pauta a la expresión del régimen democrático en Atenas. Partimos de Detienne por la gran cercanía que tiene con Loraux, esto es, por la manera en que sus estudios influyeron a la helenista, quien de algún modo honra el trabajo realizado por Detienne, así como de toda la escuela de París,⁷ al lanzar tesis que difieren por su novedad. Pierre Vidal-Naquet, otro de los grandes nombres de la escuela de París, llega a afirmar sobre Loraux:

[Nicole] jugó un papel de suma importancia en el desarrollo del ámbito de los estudios griegos durante los años 1980-1995. Cuando la presenté en el EHESS, dije: “somos tres mosqueteros, dennos un d’Artagnan”. Ella podía haber sido la nueva Jacqueline de Romilly, pero prefirió ser Nicole Loraux... y d’Artagnan. Era una mente extraordinaria.⁸

Loraux tenía en miras la búsqueda de una historia política renovada. La historia de lo político excluido. De lo político otro; mujer, esclavo y extranjero. Y dentro de esta historia de lo político excluido, la helenista se cuestionaba por la expresión del poder en sus temporalidades. Por la “presencia múltiple de tiempos y de ritmos heterogéneos en el corazón de las formas culturales y políticas”.⁹ Cuestión que le exigía romper con toda posible aserción de lo

⁶ N. Loraux, *op. cit.*, p. 217.

⁷ N. Loraux, “Back to the Greeks? Crónica de una lejana expedición a tierra conocida”, en *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Trad. de Sara Vassallo. Madrid, Katz, 2008, pp. 29-49. Nos referimos a la escuela iniciada por el fundador de la antropología filosófica, Louis Gernet, y continuada por Jean-Pierre Vernant con la fundación en 1984 del *Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes*.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 215.

Uno significante. De ese Uno que predetermina los acontecimientos y los interpreta a partir de un solo y mismo espacio-tiempo. Tal vez ahí resida la crítica que Loraux realiza sobre todos aquellos que leen el *δασμός ἐς τὸ μέσον* estudiado por Detienne como un modelo a partir del cual toda democracia debe reconocerse. Pero no vayamos tan rápido, refrámonos a la tesis de Detienne sobre el *δασμός ἐς τὸ μέσον*.

En *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Detienne se aboca a realizar una genealogía de la idea de verdad en la Grecia arcaica. Para ello estudia los contextos socio-históricos bajo los cuales portadores de verdad, en procesos aletúrgicos, disponen una zona de subjetivación que da cuenta de una forma de constitución del poder. Sobre ello Detienne afirma: “Nos ha parecido que el contexto socio-histórico podía contribuir a la genealogía de la idea de Verdad”.¹⁰ Es interesante que en la *Obertura* de la obra, escrita posteriormente en 1994, Detienne señale que los estudios realizados por Foucault, en los cuales se hace manifiesta la “voluntad de verdad” diferencial dispuesta sobre las épocas, muy probablemente estén influidos por la investigación del helenista.¹¹ Dejemos hasta aquí este planteamiento de Detienne, el cual nos conducirá a realizar otro análisis, y vislumbremos cómo se vincula el estudio histórico-genealógico de la verdad con la sentencia *δασμός ἐς τὸ μέσον*.

En su investigación, Detienne asevera: “Es posible, pues, preguntarse si la verdad, en tanto que categoría mental, no es solidaria de todo un sistema de pensamiento, si no es también solidaria de la vida material y de la vida social”.¹² Es de nuestro parecer que esta cita es clave para experimentar la investigación del helenista francés. Realizando estudios con aires etnográficos, Detienne vislumbra el vínculo entre la vida material y la vida social con la necesidad de verdad. Así, cursando discontinuidades históricas en la Grecia arcaica, destaca modos diferenciales de expresión de la verdad. No es la intención de este ensayo realizar un recuento de las épocas estudiadas por Detienne, por lo que, en lo que sigue, nos enfocaremos en ese periodo que el helenista dispone como la discontinuidad que le permitió a la ciudad, y al ágora específicamente, disponerse como el nuevo gozne de la verdad.

Así pues, Detienne nos habla de la lucha agonística entre dos espacio-tiempos: el de la palabra mágico-religiosa y el de la palabra-diálogo. Lucha que

¹⁰ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trad. de Juan José Herrera. México, Sexto Piso, 2004, p. 11.

¹¹ Detienne afirma: “En 1970, en *El orden del discurso*, su ‘lección inaugural en el Colegio de Francia’, Michel Foucault descubrió en la Grecia arcaica el punto de partida que rige nuestra ‘voluntad de saber’ y, más exactamente, esta ‘voluntad de verdad’. Muy probablemente, se refería al paisaje de lo verdadero que yo había dibujado en mi investigación” (*ibid.*, p. 14).

¹² *Ibid.*, p. 47.

termina con el predominio de la palabra-diálogo. En el capítulo V, el helenista francés apunta:

Por absoluto que sea el imperio de la palabra mágico-religiosa, determinados medios sociales parecen haber escapado a él. Desde la época más remota están en posesión de otro tipo de palabra: la palabra-diálogo. Estos dos tiempos de palabra se oponen en toda una serie de puntos: la primera es eficaz, intemporal; inseparable de conductas y de valores simbólicos; privilegio de un tipo de hombre excepcional. Por el contrario, la palabra-diálogo está secularizada, complementaria de la acción, inscrita en el tiempo, provista de una autonomía propia y ampliada a las dimensiones de un grupo social. Este grupo social está constituido por los hombres especializados en la función guerrera, cuyo estatuto particular parece prolongarse desde la época miscénica hasta la reforma hoplita que señala el fin del guerrero como individuo particular y la extensión de sus privilegios al ciudadano de la *Ciudad*.¹³

La palabra mágico-religiosa, propia de los individuos excepcionales, y por ende de una verdad eterna e intemporal, estalla ante una acción inscrita en el tiempo. Un modo diferencial de la verdad aparece en el horizonte, y con éste, otro modo de subjetivación crea un nuevo espacio de expresión del poder. Los guerreros, cuyo estatuto va cambiando hasta la reforma hoplita, con sus prácticas (como los juegos funerarios, los repartos de botín y las asambleas deliberativas) rompen con privilegios aristocráticos y constituyen una nueva forma de politicidad donde un nuevo lugar se constituye como el territorio legítimo de decisión, soberanía y verdad.¹⁴ Detienne afirma: “el espacio dibujado por la asamblea no es un espacio informe, sino un espacio centrado: cuando Aquiles trae los premios que, por generosidad de príncipe, pone en concurso, los ‘deposita en el centro’ (ἐς μέσον ἔθηκε). No es casualidad, sino una costumbre muy atestiguada”.¹⁵ El μέσον aparece en esta discontinuidad epocal como el origen y fundamento de la verdad y, por ende, como el núcleo de la

¹³ *Ibid.*, p. 137.

¹⁴ Detienne detalla: “Es la falange, la formación hoplita en la que cada combatiente ocupa un lugar en la fila, en la que cada ciudadano-soldado es concebido como unidad intercambiable, lo que permite la democratización de la función guerrera y solidariamente, la adquisición, por parte de un grupo de ‘escogidos’, de un mayor número de privilegios políticos hasta entonces reservados a la aristocracia. Fundándose en progresos tecnológicos, la reforma hoplita no se lleva a cabo solamente en el orden técnico, es también, a la vez, producto y agente de nuevas estructuras mentales, las mismas que dibujan el modelo de la ciudad griega” (*ibid.*, p. 158).

¹⁵ *Ibid.*, p. 139.

comunidad. Se trata de un reparto legítimo. “El reparto del botín es *δαμῖός ἐς τὸ μέσον*, pues el botín es con toda precisión ‘aquello que está depositado en el centro’”.¹⁶ Dicho reparto no es exclusivo de riqueza material. Se trata de un reparto de soberanía. Un reparto de lo político, de lo común. Sobre dicha representación del espacio Detienne formula:

Desde la Epopeya, esta representación del espacio es solidaria de dos nociones complementarias: la noción de publicidad y la de comunidad. El *meson* es el punto común a todos los hombres colocados en círculo. Todos los bienes colocados en este punto central son cosas comunes [...]; las palabras que se pronuncian allí son del mismo tipo: conciernen a los intereses comunes. Punto común, el *meson* es por eso mismo el lugar público por excelencia: por su situación geográfica, es sinónimo de publicidad. Si la palabra dicha *ἐς μέσον* concierne a los intereses del grupo, se dirige necesariamente a todos los miembros de la asamblea. También el reparto del botín exige publicidad: cada uno va a tomar su parte bajo la mirada de todos.¹⁷

Publicidad y comunidad. Voluntad de expresar la verdadera y soberana fundamentación de lo común. Tal es la expresión del *μέσον* durante la constitución de subjetivación del guerrero. Para apropiarse del botín hay que hablar justamente. Hay que expresar la verdad ante la comunidad. Detienne señala:

En las asambleas guerreras, la palabra es un bien común, un *κοινόν* depositado “en el centro”. Cada uno se apodera de ella por turnos con el acuerdo de sus iguales: de pie, en el centro de la asamblea, el orador se halla a igual distancia de aquellos que le escuchan, y cada uno se encuentra mediante su relación con él, al menos idealmente, en una situación de igualdad y reciprocidad.¹⁸

La palabra como bien común depositada en el centro produce *isonomía*. Turnos entre iguales. Desaparición de jerarquías. Disposición agónica de la palabra. Tales son las prácticas que reconfiguran la voluntad de verdad durante un determinado periodo en los territorios hoplitas. No más rango escalonado para la palabra mágico-religiosa.¹⁹ Para Detienne estamos en la génesis de lo

¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷ *Ibid.*, p. 148.

¹⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹ *Cf.* Detienne escribe: “Instrumento de diálogo, este tipo de palabra no obtiene ya su eficacia de la puesta en juego de fuerzas religiosas que trascienden a los hombres. Se funda esencialmente en el acuerdo del grupo social que se manifiesta mediante la

que posteriormente se constituirá como el ágora, y con ésta, la institucionalización de la ciudad democrática.²⁰ El helenista asevera:

La clase guerrera, grupo social cerrado en sí mismo, desemboca, en el devenir de la sociedad griega, en la institución más nueva, más decisiva: la ciudad, como sistema de instituciones y como arquitectura espiritual. En el medio de los guerreros profesionales se esbozan determinadas concepciones esenciales del primer pensamiento político de los griegos: el ideal de *isonomía*, representación de un espacio centrado y simétrico, distinción entre intereses personales e intereses colectivos.²¹

El ágora, como ese espacio centrado y simétrico, expresa lo común determinado geoméricamente, y con ello, la conformación estratégica de un nuevo modo del poder. Detienne acentúa:

Es, en definitiva, en las deliberaciones de la clase guerrera donde se forja la oposición, capital en el vocabulario de las asambleas políticas, entre los intereses colectivos y los intereses personales. Poner a discusión la conducta a seguir se dice en griego mediante la expresión “depositar el asunto en el centro” (ἐς μέσον προτιθέναι Ὁ χατατιθέναι Ὁ τιθέναι τὸ πρῆγμα).²²

Δασμός ἐς τὸ μέσον aparece como el espacio-tiempo ya no intemporal-eterno, pero sí fundador de un nuevo tipo de ἀρχή, de un Uno otro que termina siendo en su diferencia lo Mismo. Un nuevo gozne para la expresión de la voluntad de verdad. El gozne de la ciudad democrática.

Frente a esta formación de la ciudad democrática que encuentra al ágora como gozne soberano, Loraux se dispondrá a hacer una distinción en cuanto a la manera de realizar estudios se refiere, y en su artículo: “Back to the Greeks? Crónica de una lejana expedición a tierra conocida”, apoyará la interpretación de los antropólogos frente a la de los historiadores:

aprobación y la desaprobación. Será en las asambleas militares donde, por primera vez, la participación del grupo militar funde el valor de una palabra. Será allí donde se prepare el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la ‘publicidad’ y que obtiene su fuerza del asentimiento de un grupo social” (*ibid.*, p. 152).

²⁰ Detienne apunta: “Juegos funerarios, reparto de botín, asambleas deliberativas, en tanto que instituciones que forman un plano de pensamiento prepolítico. El espacio circular y simétrico que transmiten estas instituciones encuentra su expresión puramente política en el espacio social de la ciudad, centrado en el Ágora” (*ibid.*, p. 155).

²¹ *Ibid.*, p. 153.

²² *Ibid.*, p. 156.

Los antropólogos de Grecia, [...] han hecho su elección. Contra la Grecia de los ideales humanistas, que su historia asocia con la ciudad de los historiadores, contra el prestigio de la identidad de lo mismo, que tiene mucho que ver con la política y la razón griegas, quisieron descentrar el objeto “ciudad” y se pusieron a buscar eso que ocupa el lugar del otro en las ciudades de la Grecia arcaica y clásica, a saber: el tiempo suspendido del rito, ese tiempo otro respecto del político, pero sobre todo esas alteridades respecto del ciudadano que son los jóvenes, las mujeres, los esclavos e incluso los artesanos, a la espera de que arqueros y soldados armados de escudos, los otros de los hoplitas, vengan a sumarse al batallón de la alteridad.²³

Ir a la búsqueda de lo otro de los hoplitas será ir más allá de la censura de lo político. Más allá de la interpretación de una ciudad esbozada a modo. Dejar de imponer al ágora, a Atenas y al δασμός ἐς τὸ μέσον como modelo de reconocimiento. Y es que la pregunta que se hace la helenista es: “¿lo político equivalente a la ciudad en paz?”²⁴ En otras palabras: ¿la democracia implica consenso entre iguales a partir de un gozne soberano que determina un solo y mismo espacio-tiempo? Junto a Loraux podemos afirmar que hay un eslabón ausente. Y es que el μέσον y la iconografía referente a éste “parece postular la censura de todo el campo político”.²⁵ Bajo la representación del δασμός ἐς τὸ μέσον lo político mismo está ausente de sí. El δασμός ἐς τὸ μέσον constituye una idealidad de lo político que termina por afirmar un olvido. El olvido de la στάσις. En palabras de Loraux: “Enraizado en el *meson*, lo político se concibe como si hubiera superado los conflictos por así decir de una vez por todas partes”.²⁶

Con Loraux hay que perturbar las certezas del μέσον. Hay que tomar la decisión “de romper el encanto de este modelo. [...]Renunciar], por ejemplo, a la idea de que es preciso atenerse a las palabras de los griegos; sometamos sus enunciados a preguntas que sus discursos callaron”.²⁷ Hay que buscar lo no-dicho en lo dicho; lo oculto en lo des-oculto. Loraux incita a hacer estallar la soberanía del μέσον como figura de lo mismo. Y es que el μέσον aparece como el:

[...] lugar geométrico de una vida política sin choques [...] consiste en reunir a ciudadanos intercambiables en la medida en que todos, en principio, son semejantes unos a otros. Nunca se elogiará lo bastante

²³ Nicole Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Trad. de Sara Vassallo. Madrid, Katz, 2008, p. 44.

²⁴ *Ibid.*, p. 51.

²⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 53.

la potente atracción de ese *meson* isomorfo [...]. Esa atracción, a la vez conceptual y política, se ejerció de entrada sobre todos aquellos que no estaban satisfechos con la institución oficial de la historia griega, con su concepción empírica e incluso anecdótica de la ciudad. Pero en su ejemplar estabilidad, ese modelo ha obstaculizado el estudio de los disfuncionamientos que hacen la historia: así, por ejemplo, nunca repetiremos lo suficiente que como lugar vacío que exige un poder puramente simbólico (como el de la rotación de las funciones y los cargos públicos), el *meson* se convierte fácilmente, a poco que se debilite lo simbólico, en un lugar que es necesario ocupar realmente, es decir, un lugar que debe ser conquistado por un grupo [...]²⁸

Μέσον isomorfo que vuelve a todos intercambiables. Que vuelve a todos semejantes; dispuestos sobre un modelo de analogía simple en donde la oposición sólo se atenúa y declara con los que se encuentran afuera. Por esto que la στάσις deba ser olvidada. La στάσις implica heterogeneidad, rompimiento con la identidad, con el Uno. La στάσις es guerra al interior. Guerra entre los autóctonos. Guerra en el μέσον. La gran atracción conceptual y política que ejerce el μέσον impone un solo ritmo; una sola cadencia de la palabra.²⁹ Con ello, toda multiplicidad expresada en el combate propio de la στάσις es negado. No obstante, la στάσις, por más obcecada y velada que se encuentre, fastidia e incomoda a ese lugar vacío. Como el no-ser en el pensamiento platónico, la στάσις vuelve. Se repite en su diferencia para expresar las heridas del μέσον.

A modo de conclusión. Amnesia y amnistía al servicio de la democracia: las Erinias al pie del Areópago

El μέσον sirve como fundamento de la polis del consenso cuando es interpretado de manera simple. Bajo el μέσον la comunidad es apaciguada por un cimiento. El μέσον ofrece seguridad. Tal es su peligro. Loraux llega a apuntar que la “polis del consenso sirve de ideología a la ciudad dividida ya que su figura tranquilizadora niega hasta la posibilidad de pensar las divisiones reales”³⁰ y,

²⁸ *Ibid.*, p. 52.

²⁹ Loraux señala: “el reparto isonómico se transformará entonces en una *figura*, una figura que la colectividad de ciudadanos desea darse a sí misma bajo el signo tranquilizador de lo intercambiable. Algo así como una utopía para recubrir lo que la ciudad no quiere ver y ni siquiera pensar, es decir, que en el núcleo de lo político, el conflicto existe en forma virtual (y a veces real), y que la división en dos, esa calamidad, es la otra cara de la bella Ciudad-una” (*ibid.*, p. 53).

³⁰ *Ibid.*, p. 29.

más aún, lo político afianzado en el reparto igualitario neutraliza lo político mismo, volviéndolo inmóvil. La ciudad misma se estratifica. Está en reposo. El ámbito consensual recubre el conflicto, la vehemencia misma de lo común. En el μέσον, el político es quien consensualmente asiente el olvido. Bajo el Uno democrático, el político es quien consiente olvidar la στάσις, Loraux afirma: “la democracia deniega su historicidad pero logra con ello echar raíces en un origen inmemorial tan noble como natural”.³¹ La democracia entonces dispone en el μέσον una fundación inmemorial.

Como se entrevé, se trata de un juego entre la amnesia y la amnistía. La memoria se vuelve peligrosa para la identidad de la ciudad, para su sobriedad y detención. La memoria identitaria de la polis está al servicio del olvido de la στάσις. De la concordia. La στάσις debe ser silenciada. Loraux asevera que se trata de una “memoria negada, pero memoria al fin”.³² Bajo la acepción simple del μέσον hay que jurar que no se recordará. Se trata de un juramento por la identidad, la semejanza y la analogía. Jurar por lo Mismo. Jurar por quien se es. La paradoja entonces reside en que no se puede olvidar no olvidar.

Pero detengámonos un momento en esta ilación y, junto a Loraux, veamos el acontecimiento griego desde el cual se propicia el olvido de la στάσις. Sobre ello la helenista nos refiere:

En su comienzo, nuestro proyecto era comprender un hecho político, es decir, qué es lo que llevaba a los atenienses en el año 403 a. C. a prestar juramento de “no recordar los males del pasado” [...]. En el comienzo, pues, el proyecto era comprender un momento clave de la historia política de Atenas: después de la derrota final en la guerra del Peloponeso, después del golpe de Estado oligárquico de los Treinta “tiranos” y sus exacciones, se produce el retorno triunfante de los resistentes demócratas, que se vuelven a encontrar con sus conciudadanos, adversarios de ayer, para jurar con ellos olvidar el pasado de común acuerdo.³³

Nos colocamos entonces en el 403 a. C., tras la tiranía de los Treinta, los demócratas ganadores prestan el juramento de *no recordar los males del pasado*. Aristóteles en el apartado titulado: “Pacto entre los ciudadanos de Atenas y las gentes del Pireo” de su *Constitución de Atenas*, afirma que los demócratas aceptan pagar la deuda de guerra solicitada por los Treinta a Esparta para solventar los gastos de la στάσις, ello para sortear la división. De igual modo, Aristóteles asevera que, a partir de la victoria demócrata: “Nadie podrá exigir

³¹ *Ibid.*, p. 61.

³² *Ibid.*, p. 146.

³³ *Ibid.*, p. 15.

represalias contra nadie por las actuaciones que haya tenido en el pasado”,³⁴ y cuando en una ocasión un individuo se puso a proclamar represalias contra los Treinta, Trasíbulo consiguió que “a ese tal lo condenaran a muerte sin juicio, argumentando ante el Consejo que había llegado al momento de demostrar si querían conservar la democracia y ser fieles a los juramentos que habían presentado”.³⁵

El 403 a. C. se revela como una manifestación, entre otras muchas, del modo en que los griegos trataban la στάσις. Loraux señala:

La guerra civil es, para un griego, la abominación de la desolación [...] *stásis* [...] el término no designa, etimológicamente, otra cosa que una posición, el hecho de que la posición se convierte en partido, que el partido se constituye necesariamente con fines de insurrección, que una facción exige indefinidamente la existencia de otra facción y que, por consiguiente, la guerra civil se enardece.³⁶

La στάσις como guerra al interior, como fragmentación de lo común, no es intuitiva como lo político en devenir, sino como una enfermedad; como un castigo.³⁷ En *La ciudad dividida* leemos:

[...] conviene observar, aunque se lo olvide en general, que cuando condena la *stásis* (como suele hacerlo regularmente), el pensamiento griego de la ciudad debe borrar a toda costa su origen *político* –por ejemplo cuando asimila a una enfermedad, *nósos*, caída funestamente del cielo– para preservar esa instancia política consensual que sería lo político propiamente dicho.³⁸

La ciudad griega democrática deniega el conflicto. Huye a pensar que el conflicto es connatural a lo político, pues, de algún modo, abre la posibilidad a que una identidad fija, fundadora, se desfragmente.

³⁴ Aristóteles, “Constitución de Atenas”, en *Constituciones políticas griegas*. Trad. de Antonio Guzmán. Madrid, Alianza, 2007, p. 93-[39-6].

³⁵ *Ibid.*, p. 95-[40-2].

³⁶ N. Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, p. 23.

³⁷ La helenista apunta: “la stásis es parte integrante de lo político griego –y me atrevo a decir: su parte más importante–, incluso si los propios griegos intentan regularmente negar la dimensión política de la guerra civil, tratándola como una calamidad meteorológica o epidémica, pero siempre caída del cielo, o sea, extraña al funcionamiento normal de la ciudad, el cual sólo podría ser pacífico desde esta perspectiva” (N. Loraux, *La guerra civil en Atenas*, p. 87).

³⁸ N. Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, p. 25.

Para ir cerrando estás líneas, traigamos a colación de nueva cuenta la noción de anacronismo. Recordemos: ¿por qué realizar el elogio del anacronismo cuando se es historiador? Para atender las incertidumbres de nuestro tiempo. Y es que hoy se renueva diferencialmente ese movimiento democrático instaurado en el μέσον que obliga a repetir el olvido. A exigir “un esfuerzo colectivo para ir hacia delante y superar los momentos de dolor”. Amnistía amnésica. La ciudad como sujeto sólo puede existir si se le atribuye una sola y misma identidad. Loraux apunta: “Que la reconciliación existe en la Atenas de los últimos años del siglo v a. C. lo muestra con suficiente claridad. Pero eso no quiere decir que se pueda olvidar impunemente el conflicto. Quisiera mostrar ahora, justamente, cuál fue el precio que la democracia restaurada tuvo que pagar por ese olvido”.³⁹ ¿Cuál es el precio que pagamos por el olvido? ¿A qué se debe esta necesidad por un mito fundacional? ¿Qué condiciona la identidad de la ciudad? ¿Por qué repetimos constantemente esta amnistía cívica?⁴⁰ ¿Qué intensidades y espacio-tiempos nos conllevan a hacerlo? ¿Por qué recubrimos constantemente las desgracias por ficciones dispuestas como verdades históricas?⁴¹

Para finalizar, dejando abierta esta indagación, traigamos de la mano de Loraux el final de las *Euménides* de Esquilo, poeta trágico que nos da cuenta de cómo es que las Erinias se transforman en Euménides, es decir, de cómo es que se recubre trágicamente la στάσις. La helenista nos señala:

Leamos una vez más a Esquilo. Lo que él relata ocurre, o se supone que ocurre, al comienzo de la ciudad. Las Erinias siguen amenazando aún a Orestes con su cólera y con “ese vínculo para el pensamiento” [...] en el que encierran a sus víctimas. Pero ya se prepara el momento en que, vencidas y convencidas por Atenea, se instalarán al pie del Areópago, para que la ciudad ateniense se compenetre con ellas y olvide luego lo que son. De ahora en más el espíritu de στάσις vigila y se controla. Desde ahora llamamos Euménides (“benevolentes”) a las Erinias.⁴²

Así pues, la “instalación de las Erinias al pie del Areópago simboliza [...] la presencia del terror y de la cólera en una ciudad domesticada pero siempre

³⁹ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁰ La helenista nos señala: “Mi hipótesis es que, más allá de todas las denegaciones y todos los olvidos, lo que es preciso olvidar o denegar es el hecho de que la στάσις sea connatural a lo político griego. Olvidar el pasado sería entonces, en el contexto de cada amnistía cívica, repetir un olvido muy antiguo” (*ibid.*, p. 64).

⁴¹ Loraux apunta: “la ficción diría: en el principio era el conflicto, después vino la polis, que instituyó la paz para los ciudadanos... Y sin fin, la amnistía restablecería, dicen, la ciudad protegiéndola de las desgracias recientes” (*ibid.*, p. 155).

⁴² *Ibid.*, p. 119.

amenazada”.⁴³ El olvido de lo político, por parte de la democracia, domestica a la ciudad a través de lo Uno ficcional. Y cuando el relato de lo Uno se deshilacha, se solicita de la manera más atenta, que se vuelva a afirmar el olvido. Esa amnistía amnésica que se repite. Ante tal problemática Loraux señala:

A la inversa de la construcción clásica de un paradigma de ciudad que toma al Uno como modelo, el relato insistirá cada vez en sacar a la luz, por debajo de la belleza de la construcción, las líneas de un pensamiento que el discurso oficial sobre la comunidad recubre y quizá reprime. Por debajo de la expulsión de la *stásis*, se comprueba con temor que la guerra civil es connatural a la ciudad y hasta fundadora de lo político en la medida en que es, precisamente, común.⁴⁴

El anacronismo histórico se presenta entonces como una manera de hacer saltar el *continuum* ficcional de lo Uno. Lo que se recuerda es el temor connatural de pertenecer a lo común. Tal vez sea afrontándolo, afirmándolo, que se llegue a constituir otra perspectiva de la política. Una política de lo múltiple. De la diferencia. Que ya no predetermine su devenir. Una política fuera de toda lógica identitaria. Política sin μέσον.

⁴³ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

La recepción de Althusser en México: el caso Carlos Pereyra

Alfonso Vázquez

La influencia del pensamiento de Louis Althusser fue decisiva en América Latina durante las décadas de los años setenta y ochenta. En el caso de México, ese influjo se manifestó en la obra de filósofos como Adolfo Sánchez Vázquez y muchos de sus jóvenes discípulos como Cesáreo Morales, Carlos Pereyra, Mariflor Aguilar, Luis Salazar y otros más.

Cesáreo Morales, por ejemplo, en su ensayo “El althusserismo en México”, publicado en 1984, en los números 13 y 14 de la revista *Dialéctica*, indica que fue precisamente Sánchez Vázquez el primero en realizar una recepción crítica de la obra de Louis Althusser y en mantener con ella un diálogo polémico que no acabó sino hasta 1978 con la publicación de la obra *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, pero yo mencionaría que ese diálogo se mantuvo constante e ininterrumpido hasta bien entrados los años noventa y quizá hasta la muerte del decano del marxismo en México, acaecida en 2011.

Morales refiere también que la recepción del althusserismo en México se puede clasificar en al menos tres etapas: una primera, de aparición y difusión, que va de 1965 a 1974, que abarca, entre otros eventos, la posesión de los primeros libros de Althusser en manos de Sánchez Vázquez y la traducción de *Pour Marx* por la editorial Siglo XXI bajo el título ya clásico de *La revolución teórica de Marx* en 1966; otra más, de planteamiento de problemas que comprende los años de 1975 a 1978, y que se caracteriza por el seguimiento del ritmo de la política y la proliferación de seminarios y centros de reflexión sobre la cultura; y una tercera, denominada por el propio Morales, aunque enfatizada por Gabriel Vargas Lozano en su *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)*, como “secularización del marxismo”,¹ que va de 1978

¹ Gabriel Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. México, Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León/UANL, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, p. 109.

a 1981, y que se caracterizó por “pensar el marxismo en otra forma, no como una religión sino como un pensamiento estricto”,² es decir, por el empleo de éste como una herramienta analítica y explicativa de la realidad social que, a su vez, abonó en el planteamiento de nuevas problemáticas teóricas que desembocaron en un profundo y riguroso estudio del Estado y la democracia, entre otros temas.

Así pues, el periodo que comprende la recepción y el desarrollo teórico del althusserismo en México mediante la asimilación, discusión, problematización y desarrollo de sus tesis abarca casi quince años: desde 1965 hasta 1981.

En esos años, como quizá en ningunos otros más de la filosofía en México, se desarrolló un pensamiento creativo que desde las coordenadas del marxismo crítico abrió el camino a nuevos campos problemáticos y nuevas formas de abordarlos, cuyas aportaciones y alcances aún están por ser evaluados, de acuerdo a lo que Gabriel Vargas Lozano indica en su libro ya mencionado.

Por otro lado, los acontecimientos políticos que en ese momento marcaron dicha etapa del pensamiento filosófico en nuestro país fueron fundamentalmente tres: 1) la movilización estudiantil de 1968 y su represión; 2) la reforma política de 1977 que legalizó la actividad del Partido Comunista Mexicano (PCM) y abrió los espacios para la participación política de muchas organizaciones que hasta ese momento realizaban su trabajo en la clandestinidad, y 3) la unificación de buena parte de las izquierdas en una organización partidaria de tendencia socialista que integró al propio PCM en el año de 1981: el Partido Socialista Unificado de México (PSUM).

Es decir, como bien indica el propio Morales en su ensayo ya citado, publicado posteriormente en 2007 como Louis Althusser (1918-1990) en su libro *Fractales: pensadores del acontecimiento*: “marginal o importante, el pensamiento de Althusser en México sólo encuentra su lugar en el interior de la producción intelectual que siguió al movimiento de 1968, enriquecida más tarde por el exilio latinoamericano”.³

Aunque habría que explicar también cuáles fueron las causas que llevaron a una movilización política como la de 1968 y, sobre todo, especificar la dinámica propia de la producción intelectual en esos años, ya que muchas veces se suele pensar de manera errónea que el movimiento del 68 surgió casi por generación espontánea sin ningún tipo de determinaciones y sobredeterminaciones que lo configuraran.

Sobre lo primero, habría que mencionar que en ese momento se vivía en México una importante efervescencia política que no sólo fue decisiva para

² Cesáreo Morales, *Fractales: pensadores del acontecimiento*. México, Siglo XXI, 2007, p. 79.

³ *Ibid.*, pp. 76-77.

la gestación del movimiento estudiantil, sino que también es explicable por factores tanto internos como externos.

Entre los factores internos destaca el reflujo de las luchas populares y sindicales que sostuvieron los ferrocarrileros, los médicos y los maestros en los años cincuenta y sesenta, además de los procesos de oposición y resistencia a los cacicazgos regionales en estados como Morelos y Guerrero, a través de los liderazgos de Rubén Jaramillo, asesinado en 1962 durante el periodo de gobierno de Adolfo López Mateos, y de Genaro Vásquez y Lucio Cabañas, muertos respectivamente en 1972 y 1974. Además, habría que sumar el contexto geopolítico de la Guerra fría y el triunfo de la Revolución cubana en 1959.

Todo ello impactó en el proceso de concientización política de buena parte de la población mexicana e impulsó el trabajo organizativo de los estudiantes que desembocó en la gran movilización de 1968. También hay que recordar que las principales demandas del movimiento eran, entre otras, la liberación de todos los presos políticos del país, particularmente de los dirigentes ferrocarrileros Demetrio Vallejo y Valentín Campa, así como la derogación del delito de “disolución social” que criminalizaba toda posición política socialista.

Esto es importante señalarlo, ya que plantear al movimiento estudiantil del 68 como un acontecimiento fundacional sin otras determinaciones que lo expliquen es abonar indirectamente a la idea de una supuesta *pax priísta* que se resquebraja casi de manera inexplicable en el año de la movilización estudiantil, sin tomar en cuenta que desde la década de los cuarenta por lo menos ya existían distintas expresiones de descontento social hacia el sistema político priísta que se desarrollaron en forma diferenciada y desigual a lo largo y ancho de la República, conformando diversas dinámicas de lucha y resistencia política que muchas veces se llevaron a cabo de manera simultánea.⁴

Ahora bien, en lo que concierne al ámbito de la producción intelectual de aquellos años, particularmente en lo que respecta al “campo filosófico”, habría que valorar la importancia que tuvo la aparición de *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez en el año de 1967. En lo particular, pienso que la publicación de esa obra, sumada a la experiencia política decisiva que dejó la movilización estudiantil en muchos universitarios y la lectura de los libros de Althusser por algunos dirigentes del movimiento recluidos en Lecumberri, explica en buena medida el proceso de evolución de una producción teórica formidable en el ámbito de la filosofía y el pensamiento social como quizá nunca antes se había dado en el horizonte de la cultura mexicana del siglo XX.

En lo que respecta a esto, el propio Morales señala, como ya se mencionó, que en el proceso de difusión del althusserismo fue fundamental la recepción

⁴ Para tener un panorama más amplio de lo que aquí se expone, consúltese el libro de Fritz Glockner, *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943-1968)*. México, Ediciones B, 2007.

crítica que de ella hizo Adolfo Sánchez Vázquez, ya que fue el primero en tener en sus manos un ejemplar de Louis Althusser, además de ser también el primero en mencionarlo en un trabajo de investigación como fue su libro *Filosofía de la praxis*, que cuestionaba los principios de la interpretación althusseriana del marxismo, a la par que se deslindaba de todo indicio de *humanismo teórico* en su propia propuesta interpretativa.

En efecto, a lo largo de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez se manifiesta una recurrente referencia al pensamiento de Althusser, ya sea para analizar y criticar sus tesis o bien para contrastar su interpretación del marxismo basada en la categoría de la *praxis* y en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* con la concepción cientificista y anti-humanista del filósofo francés.

De cualquier modo, como también indica el propio Cesáreo Morales en otro trabajo titulado “La investigación filosófica en la UNAM: los años ochenta”, es evidente cómo Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución*, “con paciencia y hasta con una simpatía intelectual inocultable, emprende una exposición crítica del althusserismo: desde su estructura conceptual misma, como se debe; clarificando sus axiomas y teoremas y mostrando sus naturales insuficiencias”.⁵ Quizá con ello, Sánchez Vázquez le daba la razón a Althusser cuando indicaba que “toda filosofía está como habitada por su antagonista, por el *espectro* de su contrario”.⁶

Del magisterio de Adolfo Sánchez Vázquez, como ya se señaló al principio de este trabajo, se formaron importantes personalidades teóricas e intelectuales que bajo su influjo, pero también bajo el de las principales corrientes del marxismo teórico de la época, como el althusserismo, desarrollaron una obra significativa que removió las inercias en ese pensamiento que se concebía muchas veces como clausurado y definitivo.

Justo es el caso de Carlos Pereyra, un brillante discípulo de Adolfo Sánchez Vázquez con quien, a pesar de su cercanía, igualmente no dejó de polemizar y sostener posiciones críticas a lo largo de su vida.

Carlos Pereyra ingresa a la Universidad en el año de 1959, justo el año del triunfo de la Revolución cubana, y vive como estudiante el movimiento de 1968, a la par que milita en las juventudes del PCM y posteriormente en la Liga Comunista Espartaco.

Además, en los años setenta se vincula orgánicamente con la Tendencia Democrática del Sindicato Único de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (SUTERM), encabezada por Rafael Galván, y milita en el sindicalismo universitario. “Posteriormente —indica Arnaldo Córdova— fue miembro fun-

⁵ C. Morales, “La investigación filosófica en la UNAM: los años ochenta”, en *Omnia. Revista de la Coordinación General de Estudios de Posgrado*. México, UNAM, diciembre, 1987, núm. 9. en <http://www.posgrado.unam.mx/es/omnia-num-9>.

⁶ Emilio de Ípola, *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 166.

dador y dirigente del Movimiento de Acción Popular; fue miembro fundador del Partido Socialista Unificado de México, a cuyo Comité Central perteneció después de su último Congreso, y fue miembro fundador del Partido Mexicano Socialista".⁷ Muere el 6 de junio de 1988, un mes antes de llevarse a cabo las emblemáticas elecciones presidenciales de aquel año en donde por primera vez la izquierda política a través de un amplio bloque de fuerzas históricas agrupado en el Frente Democrático Nacional, se encontró en posibilidades reales de arrebatarle el poder gubernamental al PRI.

Es decir, nadie quizá como Pereyra puede ilustrar con su biografía la trayectoria de las distintas etapas de lucha política de la izquierda mexicana en el último cuarto del siglo XX. Simultáneamente a su actividad política, desarrolló una importante obra teórica que no puede concebirse sin la realidad histórica de la que surge ni de las consecuencias prácticas que se le derivan.

Por esa razón, acaso el pensamiento de Carlos Pereyra sea uno de los más emblemáticos de la recepción del althusserismo en México, en primer lugar, porque con su investigación teórica contribuyó a esclarecer conceptos fundamentales que tuvieron una repercusión en el plano ideológico y en la lucha política de las izquierdas de los años setenta y ochenta en nuestro país. En segundo lugar, porque la asimilación del pensamiento de Althusser nunca fue dogmática ni exenta de crítica, sino que supuso una revisión problemática de cada una de sus tesis y un riguroso proceso de análisis de cada uno de sus conceptos.

En ese sentido, el trabajo teórico de Carlos Pereyra es uno de los más originales no sólo dentro de las coordenadas del marxismo crítico, y del althusserismo en particular, sino también dentro del panorama de la filosofía contemporánea en México. Uno de los méritos de Pereyra es abandonar al marxismo como un sistema de reiteraciones y en cambio asumirlo como un sistema explicativo que sólo puede desarrollarse a condición de problematizar sus propios supuestos teóricos.

De ese modo, en uno de los ensayos de *Configuraciones: teoría e historia*, quizá el libro en donde se manifiesta de una manera más marcada el influjo del pensamiento de Louis Althusser en su obra, plantea que "el marxismo presenta la paradoja de ser la única teoría capaz de dar cuenta del movimiento de la totalidad social e intervenir en su curso y a la vez prolongar su estado de inacabamiento".⁸ Desde luego que esta premisa era también aplicable al propio marxismo de Louis Althusser.

⁷ Adolfo Sánchez Vázquez *et al.*, *En memoria de Carlos Pereyra*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1989, p. 12.

⁸ Carlos Pereyra, *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*. México, FCE/UNAM, 2010, p. 95. Cabe aclarar que en esta edición se compilan, por Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe, los tres libros que Pereyra publicó en vida. Se trata

Aquí conviene hacer una aclaración: si bien es cierto que el pensamiento de Louis Althusser es decisivo en la obra de Carlos Pereyra, sobre todo en la primera etapa de su desarrollo, también hay que decir que éste no es su única influencia: desde sus primeras obras aparecen ya los nombres de marxistas críticos como Lukács, Kosik, Gramsci y otros más. Además, no debemos dejar de mencionar que el magisterio y la obra de Adolfo Sánchez Vázquez fue igual de decisiva para que asumiera una forma distinta de asimilar el marxismo en México, elevando el nivel de análisis y propiciando un rigor teórico que no se había llevado a cabo antes con tal claridad y precisión, todo ello sin olvidar la vinculación orgánica con la práctica política.

Desde esta perspectiva, en su primer libro *Política y violencia*, publicado en 1974 por el Fondo de Cultura Económica en la colección Testimonios del Fondo, Pereyra realiza una puntual y rigurosa reflexión en torno a la violencia desde el enfoque de la teoría política. Para Pereyra no se puede hablar del papel de la violencia en la política sin especificar antes la función del Estado.

En ese sentido, siguiendo el pensamiento de Louis Althusser y Nicos Poulantzas, entre otros, plantea que el Estado no debe pensarse como un mero aparato concebido explícitamente para el dominio de una clase social en particular, sino más bien debe plantearse como una estructura que al expresar la correlación de fuerzas y las tensiones existentes entre los grupos y clases que conforman una sociedad determinada, tendrá como principal función, más allá de las tareas propias de la administración pública, mantener y reproducir el orden social vigente, y no tanto mantener y reproducir la dominación de una clase social específica.

Es decir, si las clases sociales dominantes mantienen el control político del aparato del Estado, esto se debe fundamentalmente a que el Estado posibilita tal estructura de dominación en la medida en que es expresión de las relaciones sociales existentes, y no porque haya sido hecho a modo para una clase social en particular; de ahí que si esa estructura de las relaciones sociales cambia, también se modificará necesariamente la configuración del propio Estado.

De tal forma que siguiendo el pensamiento de Louis Althusser señala que el Estado para conseguir su principal objetivo, que es el de mantener y reproducir las relaciones sociales existentes, distribuye su función en dos grandes aparatos que son los aparatos represivos e ideológicos del Estado.

Por aparatos represivos, Pereyra concibe todas aquellas instituciones en donde se organiza y administra la violencia física y que son fundamentalmente la policía, el ejército y las prisiones. Mientras que por aparatos ideológicos refiere a todas aquellas instancias encargadas de producir “un efecto ilusorio

de los libros: *Política y violencia* (1974), *Configuraciones: teoría e historia* (1978) y *El sujeto de la historia* (1984).

de desconocimiento del sitio que ocupan los dominados en las relaciones sociales establecidas”⁹ y de difundir cierto tipo de ideas para mantener el control político de la población, aunque no estén necesariamente vinculadas con el aparato estatal y conserven una relativa autonomía, y entre las que se encuentran los centros educativos, las Iglesias, las universidades, los sindicatos y los medios de comunicación, entre otras.

Cabe mencionar que su concepción del Estado, en tanto instancia que distribuye su función en esos dos aparatos, se modificará en cuanto incorpora a su pensamiento las aportaciones teóricas de Antonio Gramsci, según las cuales las instituciones del Estado son aquellas en donde se ejerce y distribuye el poder político como los órganos de gobierno, las magistraturas, el parlamento o el ejército, mientras que las instituciones de la sociedad civil serían instancias de articulación de los intereses privados de los distintos grupos que conforman a ésta como los sindicatos, las universidades o los organismos empresariales, aunque la idea de una concepción no instrumentalista y reduccionista del Estado como estructura benéfica de una clase social específica prevalezca.

De cualquier forma, en *Política y violencia*, la relación entre ambos aparatos no es una relación de articulación simple, sino una relación de articulación compleja y complementaria, es decir, uno no actúa cuando el otro deja de funcionar, sino que la acción de ambos se desarrolla simultáneamente, ya que la ideología para Pereyra no es más que “la continuación de la violencia por otros medios”,¹⁰ aunque nunca aparece de manera aislada.

En ese sentido, otra de las sugerentes y lúcidas aportaciones que Pereyra establece en este libro fundamental es aquella que refiere a la relación entre legitimidad y violencia. Para Pereyra la legitimidad no es la esencia de un gobierno, sino el poder. Y el poder no puede concebirse sin el papel de la violencia en su estructuración, de tal modo que cuando se pierde legitimidad en un gobierno determinado no se está perdiendo sólo el reconocimiento o la aprobación de un sector significativo de la población, sino se está perdiendo fundamentalmente poder.

Por tal razón, cuando se pierde legitimidad, el gobierno que la pierde tiende a usar en mayor medida los aparatos represivos del Estado, es decir, incrementa el uso de la violencia política, y cuando un gobierno tiene una legitimidad alta, el uso de la violencia disminuye. De tal modo, para Pereyra, a mayor legitimidad menor violencia, y a menor legitimidad el uso de la violencia es mayor.

Otra tesis que establece, tomando como referente el pensamiento de Lukács, y que está relacionada con la anterior, es aquella que señala la relación existente entre conciencia fáctica y conciencia atribuida, planteando que la

⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

primera es aquella conciencia que en los hechos es asumida por una clase social específica, mientras que la segunda no se refiere a la conciencia que una clase debería asumir, es decir, no es una categoría con una pretensión normativa, sino que alude a la correspondencia entre esa conciencia y el lugar o el papel que la clase social desempeña en el proceso de producción.

De tal modo que, para Pereyra, a menor distancia entre conciencia atribuida y conciencia fáctica, el uso de la violencia política de carácter represivo es mayor, ya que la conciencia que se le atribuye a las clases dominadas deja de ser un mero supuesto teórico y se convierte en una realidad efectiva, es decir, esas clases actúan conforme al lugar que ocupan en el proceso productivo y, por lo tanto, delinear con firmeza una estrategia destinada a romper con las relaciones de dominación; mientras que cuando sucede lo contrario, es decir, cuando es mayor la distancia entre conciencia atribuida y conciencia fáctica, el uso de la violencia política de carácter represivo es menor o nulo.

Otra de las aportaciones fundamentales de Pereyra es su análisis en torno al concepto de ideología que desarrolla en el libro *Configuraciones: teoría e historia*, publicado en 1979. Para Pereyra, el término ideología se caracteriza por su ambigüedad y por su multivocidad, es decir, por ser una palabra que es usada “como vehículo de dos conceptos diferentes pertenecientes a marcos teóricos distintos”.¹¹ Por tal motivo lo más conveniente es “distinguir con precisión su significado en cada caso y evitar la ambigüedad por la vía de una rigurosa determinación contextual, es decir, dejando que el tipo de discurso decida en cada caso de qué concepto se trata”.¹²

De esta manera, lo primero que establece Pereyra es que estos dos conceptos a través de los cuales puede ser usado el término *ideología* son el concepto epistemológico y el concepto sociológico. El concepto epistemológico de *ideología* refiere al conjunto de ideas, representaciones y creencias que no se encuentran justificadas teóricamente, y que son expresadas a través de enunciados que no están debidamente sustentados en razones suficientes; concebidas las primeras y formulados los segundos por razones extrateóricas, es decir, por razones ajenas al plano del conocimiento: razones políticas, económicas, de clase, raciales, nacionales, etcétera.

De tal modo que si se califica a un discurso de ideológico, desde esta perspectiva, no sólo se deben mostrar las razones por las cuales se encuentra insuficientemente sustentado, sino también las causas por las que ese discurso se impone como verdadero a través de la función social que cumple.

Por otro lado, el concepto sociológico del término *ideología* se refiere a la manera en que un discurso es capaz de articular los intereses o aspiraciones

¹¹ *Ibid.*, p. 83.

¹² *Idem.*

de una clase o grupo social de acuerdo al lugar que ocupan en el conjunto de las relaciones de producción; de esta manera, el concepto sociológico de *ideología* se usa para describir “la relación existente entre un discurso, sin importar la verdad o falsedad del mismo, y sus usuarios (receptores o emisores), en virtud de los propósitos y aspiraciones de una clase o grupo social históricamente condicionados por el lugar que esa clase o grupo ocupa con respecto al poder y al conjunto de las relaciones sociales”.¹³

Así pues, la teoría de la ideología en Pereyra va más allá de lo que plantea el propio Althusser, puesto que describe una necesaria relación entre la producción de conocimientos y el plano social en el que esa producción se lleva a cabo. Además, la ideología en ninguno de los dos conceptos a los que se refiere, de acuerdo con Pereyra, se presenta sólo como una representación falsa de la realidad, sino que, ya sea desde el concepto epistemológico o sociológico, la ideología siempre va a ser algo más que una concepción errónea de la realidad, ya que en el primer caso se asume como verdadera por la función social que cumple –independientemente de la insuficiencia de las supuestas razones en las que se encuentra sustentada–; y en el segundo, la ideología, al referirse al discurso a través del cual las aspiraciones y anhelos de ciertas clases o grupos sociales se articulan con objetivos políticos precisos, se coloca más allá de lo verdadero o de lo falso.

De tal modo, que hablar de la ideología burguesa como falsa y de la ideología proletaria como verdadera carece de toda pertinencia, puesto que son sólo discursos que articulan los intereses de esas clases en función del lugar que ocupan en el proceso de producción, y por esa razón no son ni buenas ni malas, ni mucho menos verdaderas o falsas; al caso serán eficaces o adecuadas en función del éxito o fracaso de sus objetivos.

Así pues, como indica Adolfo Sánchez Vázquez, Pereyra “al introducir sus dos conceptos –epistemológico y sociológico– de ideología puede superar el foso abierto por Althusser entre ideología y ciencia”,¹⁴ ya que para Pereyra el conocimiento al ser un producto social, presenta necesariamente una dimensión ideológica en la medida en que puede o no ser producido o apropiado por distintos grupos o clases que conforman la estructura social.

O sea, “pertrechado con estos dos conceptos de ideología –que no entrañan dos tipos de ideología– Pereyra logra desenredar algunas de las cuestiones en las que Althusser se había enredado”.¹⁵

También convendría hablar de la reivindicación que hace Pereyra de conceptos althusserianos como “sobredeterminación” y “causalidad estructural”

¹³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴ A. Sánchez Vázquez *et al.*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵ *Idem.*

que le permiten desarrollar una explicación de la historia no basada en premisas reduccionistas como el economicismo o cualquiera de sus derivaciones, y que le llevan a continuar problematizando la tesis althusseriana de que la historia es un proceso sin sujeto.

Todo este desarrollo teórico lo encontramos en la primera etapa de su pensamiento, particularmente en los libros *Política y violencia* (1974) y *Configuraciones: teoría e historia* (1979), y todavía se hallan sus resonancias en el libro de madurez *El sujeto de la historia* (1984), aunque en éste la influencia del pensamiento de Antonio Gramsci comienza a tener ya una importancia decisiva.

Posteriormente, con la asimilación y la recuperación crítica de los clásicos de la filosofía política, particularmente de los teóricos de la democracia como Toqueville, Macpherson, Rawls, Apel o Habermas, entre otros, Pereyra planteará la necesidad de pensar el socialismo en clave democrática, ya que no podía concebirlo sin la vinculación con un proceso político en donde las masas participaran abiertamente en la toma de decisiones.

Este interés por conceptualizar la democracia y por comprender la naturaleza y función específica del Estado, es decir, por enriquecer el marco teórico de un campo problemático tan fundamental como es el de la filosofía política, no provenía de una actitud meramente académica, sino que se enmarcaba en el primer plano de los problemas que le planteaba su vinculación con la práctica política misma.

Si como dice Cesáreo Morales, “se consumó el ciclo del althusserismo”¹⁶ en México, entonces, los problemas que propició, las reflexiones que sugirió y, sobre todo, la estela de pensadores que como Carlos Pereyra de una u otra forma abarcó, mantendrán su vigencia en la medida en que remuevan “las incertidumbres y certidumbres de cada día”.¹⁷

En ese sentido, y sólo en ese sentido, seremos entonces “post-althusserianos”, es decir, herederos de una tradición de pensamiento que nos permita seguir problematizando el presente y planteando nuevas alternativas ante sus limitaciones. Tal como fue el caso de la intervención teórica de Carlos Pereyra en nuestro país, y que ahora es un legado del que podemos valernos para seguir pensando con rigor los problemas de nuestro nuevo tiempo mexicano.

¹⁶ C. Morales, *Fractales: pensadores del acontecimiento*, p. 87.

¹⁷ *Idem.*

Valor de uso, capitalismo y política en Bolívar Echeverría

Sergio Lomelí Gamboa

I

El propósito de este texto es llamar la atención en torno a la lectura que Bolívar Echeverría hace de Marx. Sería pertinente ver en ella una continuación, o bien, un prestar oído, al esfuerzo inaugurado por Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica*, por repensar y abrir los horizontes de reflexión del pensamiento que se asume como marxiano.

Es conocida la historia de la difícil relación entre el existencialismo y el marxismo, sobre todo el pasaje que de esta relación se encarna en la trayectoria filosófica de Jean-Paul Sartre. Esa relación atraviesa toda una gama de situaciones: desde los años de abierta oposición, en el periodo de *El ser y la nada*, hasta un momento de abierta complicidad con la publicación en 1960 de la *Crítica de la razón dialéctica*. Hay una transformación evidente en la forma en la que Sartre asume su visión del marxismo. El abismo inaugural entre estos pensamientos se puede comprender por el hecho de que una sección importante y hegemónica de las corrientes de pensamiento que se agrupaban bajo el término *marxismo*, no asignaba a la libertad un papel relevante para la comprensión de la condición y la realidad humanas, era una filosofía determinista.¹ Mientras que el existencialismo pretendía ser una de las defensas más radicales de la libertad como condición humana. Así, por ejemplo, en la sección final de la conferencia *El existencialismo es un humanismo* se puede leer una discusión aguerrida entre Sartre y Naville, donde este último le dice al primero: “Se deduce con todo que su concepción de la situación

¹ “Los marxistas contemporáneos sostienen, generalmente, que estamos cultural y económicamente condicionados; no dan cabida a la libertad”. La traducción es mía: “Contemporary Marxists generally hold that we are culturally and economically conditioned; they leave no place for freedom” (Hazel E. Barnes, “Introduction”, en Jean-Paul Sartre, *The Problem of Method*. Londres, Methuen, 1963, p. viii).

no es del todo identificable, ni remotamente, con una concepción marxista, porque niega el causalismo [...] [p]ara nosotros, una situación es un conjunto construido, que se revela por toda una serie de determinaciones del tipo causal, incluida la causalidad de los tipos estadísticos”.² A lo que Sartre responde:

Me habla usted de causalidad de orden estadístico. Esto no quiere decir nada. ¿Quiere usted precisarme claramente qué entiende por causalidad? El día en que un marxista me lo haya explicado, creeré en la causalidad marxista. Ustedes se pasan el tiempo, cuando se les habla de libertad, diciendo: “Perdón, lo que existe es la causalidad”. De esta causalidad secreta, que sólo tiene sentido en Hegel, ustedes no pueden dar cuenta. Sueñan con la causalidad marxista.³

Sin embargo, quince años después, en 1960, Sartre dice en el prólogo de su *Crítica* que “consider[a] al marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos y [...] que la ideología de la existencia y su método ‘comprensivo’ están enclavados en el marxismo, que los engendra y al mismo tiempo los rechaza”.⁴ Evidentemente, Sartre no se refiere a *toda* la filosofía de la existencia. Se distingue explícitamente del existencialismo de Jaspers y de “cierta burguesía que quiere justificar los privilegios por medio de una aristocracia del alma, escapar de su objetividad por medio de una subjetividad exquisita y fascinarse con un presente inefable para no ver su porvenir”.⁵ El existencialismo suyo, reconoce Sartre, se ha desarrollado al margen del marxismo pero no en su contra; tal vez, y en gran medida, debido a un desconocimiento del trabajo de Marx.

La transformación en Sartre, sin duda, tiene que ver con un acercamiento, tardío pero minucioso, a la obra del filósofo comunista. En el ensayo que da inicio a su *Crítica*, relata cómo su generación filosófica no había sido formada en Marx, al menos no de forma seria, dice:

[...] cuando yo tenía veinte años, en 1925, no había cátedra de marxismo en la Universidad, y los estudiantes comunistas se cuidaban mucho de recurrir al marxismo y hasta de nombrarlo en sus disertaciones; no habrían aprobado ningún examen. Era tal el horror a la dialéctica que hasta Hegel nos era desconocido. Desde luego que nos permitían leer a Marx y hasta nos aconsejaban su lectura: había que conocerlo “para refutarlo”. Pero nuestra generación, como las precedentes y

² Pierre Naville, “Discusión”, en J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Folio, 2007, p. 61.

³ *Idem*.

⁴ J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 2004, vol. 1, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

como la siguiente, sin tradición hegeliana y sin maestros marxistas, sin programa, sin instrumentos de pensamiento, ignoraba todo el materialismo histórico.⁶

El hecho es que esa realidad francesa, en la que la academia no consideraba a Hegel o a Marx, iba a ser transformada fuertemente en el curso de las siguientes décadas. En principio, el triunfo de la Revolución bolchevique y la construcción de un bloque de intelectuales comunistas a lo largo de las décadas de los años veinte y treinta, entre los cuales estaban Lukács y Bloch, por ejemplo, iban a volver a situar a Hegel y Marx en el centro de las discusiones académicas. La derrota del nazismo por parte de la Unión Soviética, también tuvo un impacto fuerte sobre los círculos académicos e intelectuales. Lo mismo iba a suceder con el ambiente radical posterior al final de la Segunda Guerra Mundial y los movimientos revolucionarios, por ejemplo en Cuba, Vietnam y Argelia, en los años cincuenta y sesenta —estos últimos con un fuerte impacto en la sociedad francesa. Todo ello participa en el acercamiento de Sartre a Marx. La transformación de la realidad parece exigir el concurso de una filosofía que tenga la capacidad de responder por los procesos sociales amplios y no sólo por la situación del individuo arrojado en el mundo.

Sin embargo, es notable que a pesar de este acercamiento, Sartre no renuncia a la concepción de libertad humana que había defendido desde su primer existencialismo, sino que, a la inversa, la reafirma desde la perspectiva y herramientas del materialismo histórico. Sartre encuentra en Marx la tematización de la libertad humana, y lo expresa así:

[Marx] afirma que el acto humano es irreductible al conocimiento, que tiene que *vivirse y producirse*; [...] hace de ello el tema inmediato de la totalización filosófica y lo que pone en el centro de su investigación es el hombre concreto, ese hombre que se define a la vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia y por la naturaleza de su trabajo [...]⁷

La clave de la cita está en que Sartre describe al ser humano de Marx como uno que tiene que “vivirse y producirse”, un ser que tiene responsabilidad de darse forma a sí mismo. Sartre afirma inmediatamente que Marx es “el primero en afirmar la especificidad de la *existencia* humana”.⁸ Especificidad que tiene que ver, precisamente, con la condición de ser su propio productor. Sartre, pues, encuentra en Marx lo que el existencialismo había defendido como

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 24.

bandera: el problema de que el hombre se produce a sí mismo y que es en el ámbito de la producción en el que el ser humano se da forma. En su versión clásicamente existencialista, esto lo había formulado así: “El existencialismo ateo que yo represento [...] [d]eclara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre [...]”⁹ El ser humano, dice Sartre que dice Marx, es el productor de sí mismo y de su mundo, y en tanto eso, es libre.

Sartre encuentra que los marxistas hegemónicos se habían equivocado y se lanza a repensar el marxismo, desde su perspectiva, la filosofía que tematiza por primera vez la condición humana. En ese repensar encuentra, sobre todo en Marx, pero también en Engels,¹⁰ aciertos que no estaban en los marxistas franceses que le eran contemporáneos. Desde la perspectiva de Sartre, ese nuevo marxismo estaba estancado. Sartre lo dice así: “El marxismo se ha detenido; precisamente porque esta filosofía quiere cambiar al mundo, porque trata de alcanzar ‘el devenir-mundo de la filosofía’, porque es y quiere ser *práctica*, se ha hecho en ella una auténtica escisión, que ha dejado a la teoría por un lado y a la *praxis* por el otro”.¹¹

Cuando Bolívar Echeverría revisa la relación entre Sartre y el marxismo, retoma el pasaje de la *Crítica* en que el filósofo francés reflexiona por qué el existencialismo conserva su autonomía frente al marxismo, al que ahora consideraba “la filosofía insuperable de nuestra época”. Echeverría explica cómo Sartre percibe que el marxismo se había detenido desde el momento en que dejó la vocación crítica para convertirse en doctrina.¹² Echeverría plantea que el proyecto de Sartre, frente a esta situación, es desatorar al marxismo. Él lo pone así:

[...] ayudar al “marxismo” a salir de su marasmo teórico, y de hacerlo introduciendo en él lo que el existencialismo puede mejor que nadie: la exploración de la dimensión concreta, es decir, singular de aconteci-

⁹ J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 14.

¹⁰ “No es, pues, como se quiere imaginar, aquí y allá, por simple comodidad, un efecto automático de la situación económica; por el contrario, los que hacen la historia son los hombres, pero en un medio dado que les condiciona, con base en unas condiciones reales anteriores entre las cuales las condiciones económicas, tan influidas como puedan estarlo por las condiciones políticas e ideológicas, en última instancia no dejan de ser las condiciones determinantes, que condicionan de una a otra punta el hilo rojo que sólo él nos permite comprender” (Carta de Engels a Plekhanov, *apud* J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, p. 37).

¹¹ *Ibid.*, p. 29.

¹² *Vid.* Bolívar Echeverría, “Sartre a lo lejos”, en *Modernidad y blanquitud*. México, Era, 2010, p. 171.

mientos a través de las “instancias de mediación práctico-inertes” que conectan a los individuos con sus entidades colectivas y con la historia. Las condiciones objetivas determinan, sin duda, la realización de todo acto humano, pero ese acto no es el producto de esas condiciones, sino siempre el resultado de una decisión humana libre.¹³

Echeverría cuenta cómo a pesar de que el esfuerzo teórico de Sartre en la *Crítica* es “descomunal” y profundamente creativo, con conceptos y argumentos nuevos (entre los cuales menciona “praxis e historia de la escasez”, la “serialidad” y lo “colectivo”, el “juramento” y el “grupo en fusión”, la “mediación” y lo “práctico-inerte”), la repercusión que tuvo fue apenas marginal, si no es que nula.¹⁴ El problema, dice Echeverría, es que el “‘marxismo’ tenía razón al no querer enterarse de la obra de Sartre [...] y es que, en verdad, el aporte de Sartre resultaba para él un regalo envenenado”.¹⁵ Sartre, según Echeverría, discutía con tres tipos de marxismos, el de la segunda internacional, el del marxismo soviético y, finalmente, el marxismo del socialismo realmente existente. En cualquiera de estas tres configuraciones, el proletariado era considerado cósicamente: como un objeto que se tenía que sumar al proyecto político establecido previamente. Es decir, que en cuanto a participación política, la esencia precedía a la existencia del proletariado revolucionario. Echeverría lo expresa así:

[...] la conciencia de clase del proletariado sólo podía consistir en la suma de aquiescencias individuales de los proletarios a un proyecto histórico global anti-capitalista existente de antemano, heredado de la social-democracia alemana por los bolcheviques [*sic*] leninistas, y radicalizado por ellos; un proyecto que cada uno de los proletarios recibía inmediatamente adjudicado, en la medida en la que era un ejemplar singular más, perteneciente a la clase obrera dentro del conjunto de la realidad masiva de la sociedad moderna.¹⁶

Ese marxismo no podía aceptar una teoría revolucionaria que implicara la coincidencia de proyectos de sujetos singulares, actuando y realizándose libremente.

Pensar, siguiendo el aporte de Sartre, que la “conciencia de clase proletaria” pudiera consistir en el “compromiso” generalizado, en la

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Vid. ibid.*, p. 172.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

coincidencia de las innumerables iniciativas singulares individuales de los proletarios, dirigidas a la construcción del proyecto histórico anti-capitalista, era algo estructuralmente imposible para ese “marxismo”, implicaba su autonegación.¹⁷

Echeverría señala que el aporte de Sartre resultaba problemático para la corriente hegemónica del *marxismo*, pero no ocurría lo mismo con otras configuraciones de la teoría marxiana. El problema para Sartre no era, pues, con Marx, sino con *ese marxismo*. Echeverría afirma que: “Hay, sin duda, un marxismo distinto, que sí habría podido enriquecerse con el aporte de Sartre; es el marxismo que había comenzado a formularse mucho antes, en los años veinte [...]”¹⁸ Echeverría se refiere a los trabajos de Lukács, Bloch, Korsch, Marcuse, Horkheimer y Benjamin, y construye con esa enumeración la tradición que suscribe. Así, como Dante, desfila en el infierno detrás de la escuela a la que pretende sumarse en la posteridad.

Es notable que Bolívar Echeverría insista en recurrir al aporte teórico de Marx en un tiempo en el que, después de la caída del bloque soviético, todos (academias y académicos) habían abandonado el barco. Sin embargo, su recurrir a Marx dista mucho de ser cómodo para el autodenominado pensamiento marxista.

Justamente no se encuentra en él una autoafirmación en el “marxismo”, sino alguna vez una afirmación y suscripción de la veta crítica del pensamiento inaugurado por Marx;¹⁹ otras veces por el pensamiento “revolucionario” o “comunista”,²⁰ y otras veces, más en general, por las lecturas y posturas “marxianas”.²¹ En su lectura de Marx, Echeverría encuentra, al igual que Sartre, la

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹⁹ “[...] los aspectos del discurso marxista que pueden tener interés hoy tienen que ver más bien con lo específico del discurso de Marx, es decir, con su carácter crítico [...] Por ello en *El capital* se presenta la estrategia discursiva de la crítica, es decir, la estrategia de arribar a la verdad a través de la desconstrucción del discurso establecido” (B. Echeverría, “Enajenación, materialismo y praxis”, en *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*. México, Ítaca, 2011, pp. 62-63).

²⁰ Echeverría, en su tesis de licenciatura en 1974, dice a propósito de las *Tesis sobre Feuerbach*, que constituyen “el momento teórico de la revolución comunista” y más adelante: “la cuestión central en torno a la cual se organiza[n] las *Tesis* —y que hace de su mensaje un aporte original, es decir, esencialmente complementario dentro del sistema teórico marxista— puede ser explicada en estos términos: ¿cómo es posible un discurso teórico propiamente comunista?” (*ibid.*, pp. 13-14).

²¹ Echeverría es profundamente escéptico del término marxista. Por ejemplo, donde dice: “Resulta sumamente difícil hablar de un marxismo en general puesto que ello implica una suposición que puede ser cómoda, pero que carece de una base real, la de que existe algo así como un conjunto estructurado de ideas [...] que sería compartido por

tematización de la libertad, como fue expuesta, en su momento, por la filosofía de la existencia. Ya dije más arriba por qué esta lectura no fue popular en su momento. El problema no es que no haya una tradición marxista-existencialista, más bien es que desde el “marxismo duro”, “oficial”, el del “pensamiento obrero” y esos muchos etcéteras, cualquier lectura de Marx existencialista peca de pequeño burguesa. Al “marxista duro” le parece que Marx no habla de la libertad, sino de su opuesto, de la opresión; que no habla de autonomía, sino de su opuesto, la enajenación. Flaco favor le hacen al pensador dialéctico al no reconocer en su producción teórica la tematización del otro lado de la contradicción. De Echeverría suele asustar, desde una perspectiva más bien ortodoxa, la influencia de lenguaje y pensamiento ontológico retomado de los existencialistas. Desde los púlpitos de la ortodoxia se opina que si es “marxismo”, entonces no puede usar lenguaje ontológico. Por eso mismo, también suelen asustar las constantes referencias que Echeverría hace a Heidegger, aunque sobre ese tema, sería necesario escribir un libro.²²

En el mismo ánimo de la *Crítica* de Sartre, Bolívar Echeverría hizo una lectura que invitaba al marxismo a salir del estado de estancamiento en el que se encontraba durante el periodo de hegemonía soviética e incluso después de su caída. Echeverría señala que Marx deja, si bien proyectado, inacabado, su desarrollo teórico:

toda esa serie de posturas y aproximaciones que se dicen (o se decían) marxistas —o de las que se dice que lo son o lo fueron— y que justificaría incluir todas ellas en un ‘ismo’ teórico, el ‘marxismo’. Es una suposición que no se sostiene porque la invocación del nombre de Marx que hacen esas posturas y aproximaciones teóricas sirve para identificar elementos y estrategias teóricas que en muchos casos no sólo son ajenos sino incluso incompatibles y hostiles entre sí” (B. Echeverría, “Marxismo e historia, hoy”, en *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 2012, pp. 37-38).

²² En la relación entre Echeverría y Heidegger, hay una historia compleja, de encuentros y desencuentros. De ella habría que decir, al menos, que si había reconocimiento de genio al autor de *Ser y tiempo*, también había una crítica acérrima a su *hiper-nazismo* (término que Echeverría usaba en sus cursos y seminarios). En el texto trabajado más arriba, “Sartre a lo lejos”, Echeverría señala que es injusta la comparación entre la conferencia de Sartre sobre el humanismo, una reflexión en tiempo vivo, y la carta que sobre el mismo tema escribe Heidegger, “todo un autoexamen filosófico”. Aun así, la conferencia del francés queda mejor parada a los ojos de Echeverría que la carta del alemán. Del segundo dice: “Interesante de anotar es que Heidegger, al ubicar su pensamiento en ‘el plano del ser’ y diferenciarlo del existencialismo, que ‘se quedaría’ en ‘el plano del hombre’, parece haber dado un paso atrás de sus planteamientos en *Ser y tiempo*. Debilita subrepticamente la idea [...] de la falta de sustento y contingencia propias de la condición humana, y reconstruye una necesidad metafísica para esa condición humana, un sustento que provendría de una relación meta-eksistencial del ser humano con el ser, con un ser al que este Heidegger tardío tiende a sustancializar e incluso antropomorfizar y ‘personalizar’, con fuertes aunque imprecisas insinuaciones teológicas” (B. Echeverría, “Sartre a lo lejos”, en *op. cit.*, p. 166).

[...] más que tratar del “marxismo” en nuestros días, de una entidad inexistente, quisiera explorar lo que puede ser el destino de algunas posibilidades reflexivas, que desde mi punto de vista, se abren en y desde los textos concluidos o dejados truncos, publicados o dejados en estado de manuscrito, por Marx en el siglo pasado.²³

En ese sentido, Bolívar dedica parte importante de su obra a desarrollar y profundizar la “forma natural” del objeto mercantil, también llamada “valor de uso”. “Pensamos, sin embargo, [dice Echeverría] que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una asimetría o unilateralidad [...]”²⁴ Mientras la forma valor está analizada y desarrollada hasta sus últimas consecuencias en *El capital*, “no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del ‘valor de uso’ y su reproducción”.²⁵ Si bien en el primer capítulo de *El capital*, Marx expone la ontología del objeto mercantil como un objeto constituido por una contradicción entre la lógica del valor y la lógica del valor de uso, no desarrolla la problemática de esta segunda forma hasta sus últimas consecuencias. Esto puede tener múltiples razones, entre las que se podría sugerir que para los economistas con los que Marx quería discutir, lo que importaba era la forma valor, aun cuando, para Marx, ésta no encerrara ninguna dificultad.²⁶ En todo caso, el preguntarse por qué Marx desarrolla eso y no lo otro es un ejercicio especulativo, el punto es que favoreció la exposición de la forma valor y dejó un espacio de oportunidad para completar el horizonte teórico abierto. Me interesa sostener que es principalmente la aportación de Bolívar Echeverría, el reflexionar privilegiadamente sobre la forma valor de uso.

II

En el prólogo a la primera edición de *El capital*, Marx advierte de lo difícil que es el comienzo de toda ciencia y afirma que lo mismo sucede con su obra. “La comprensión del *primer capítulo*, y en especial la parte dedicada al *análisis de la mercancía*, presentará por tanto la dificultad mayor”.²⁷ En esa sección

²³ B. Echeverría, “Marxismo e historia, hoy”, en *op. cit.*

²⁴ B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 155.

²⁵ *Idem.*

²⁶ “La *forma de valor*, cuya figura acabada es la *forma de dinero*, es sumamente simple y desprovista de contenido” (Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 2001, p. 6).

²⁷ *Ibid.*, p. 5.

del capítulo, Marx expone la doble naturaleza del objeto mercantil, el factor cualitativo-concreto del valor de uso y el factor cuantitativo-abstracto del valor. La diferencia es simple de establecer: por un lado la mercancía *sirve*, por otro lado la mercancía es *intercambiable*.

Marx explica cómo estas propiedades responden a características absolutamente diferentes, nada de la utilidad de la mercancía afecta su intercambiabilidad; mientras que nada de la intercambiabilidad de la mercancía la hace útil. La *utilidad* de la mercancía es *concreta* en la medida en que responde a un metabolismo entre las características materiales del objeto y las posibilidades de consumo que el ser humano hace de ellas. Por ejemplo, el mesoamericano interpretó la utilidad de la dureza y el filo de la obsidiana para usarla como punta de flechas y lanzas, y así la consumió. La *intercambiabilidad* de la mercancía es *abstracta* en tanto que está anclada al *valor* que contiene, es decir, a la cantidad de *trabajo abstractamente humano* gastado en su producción. Así, cualquier par de trabajos, no importa qué tan disímiles sean, son comparables-intercambiables en ese nivel de abstracción, como trabajo carente de determinaciones concretas.

La dualidad de la mercancía encierra una contradicción que en su despliegue será la contradicción específica del modo de producción capitalista. Por ello, Marx inicia su crítica del capital con el análisis del objeto mercantil.²⁸ “Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía* [...] es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias* y *sutilezas*. Se trata en efecto, de *minucias* y *sutilezas*, pero en la misma medida en que es a ellas a que se consagra la *anatomía micrológica*”.²⁹ El objeto mercantil, nos dice Marx, contiene el *micro-logos* del modo de producción capitalista, ahí dentro, está contenida la lógica de la totalidad, lo mismo que la lógica de la totalidad se puede encontrar en el ADN de una célula. Así como para Heráclito el *logos* era la racionalidad o legalidad que regía al universo, así también, en Marx la racionalidad o legalidad que rige el modo de producción capitalista es comprensible a través del análisis del objeto mercantil: éste muestra la totalidad del capitalismo. En el despliegue de la contradicción entre valor y valor de uso se muestra la contradicción entre la reproducción del capital y la reproducción de la vida humana. Mientras la lógica del valor persigue la reproducción de la abstracción por la abstracción

²⁸ Esto no es accidental, en el “Epílogo a la segunda edición”, Marx nos dice cómo el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. Mientras la investigación se apropia como puede del objeto que estudia, la exposición debe seguir un orden lógico de necesidad que dé cuenta idealmente de la vida real del objeto para que al observador se le presente como una construcción *a priori*. (Vid. K. Marx, *op. cit.*, p. 19.)

²⁹ *Ibid.*, p. 6.

misma, la lógica del valor de cambio encierra en sí la posibilidad de la producción y reproducción de la vida humana concreta.³⁰

Si asumimos este punto de vista, es decir, el de que la contradicción contenida en las dos lógicas del objeto mercantil expresa el micro-logos del capitalismo, resulta patente por qué la reflexión que hace Echeverría sobre la forma valor de uso es medular para la ampliación de los horizontes teóricos de reflexión en torno a la obra de Marx. Es una reflexión que se inserta en el corazón contradictorio del modo de producción capitalista y se pregunta por la otra cara de la moneda, la cara humana. El desarrollo que Bolívar Echeverría hace de ello está diseminado en su obra, principalmente ensayística; sin embargo, en “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” Echeverría aborda de forma privilegiada y profunda el tema en cuestión.

El argumento de ese ensayo que me interesa recuperar inicia con el esfuerzo de Bolívar Echeverría por establecer la especificidad de lo humano-social frente a lo animal-natural. Éste es, tal vez, el tema más transitado por la antropología filosófica. En la versión marxista-existencial de Echeverría, en diálogo con Aristóteles, se parte del hecho de que la diferencia no es meramente específica,³¹ sino que implica una diferencia cualitativa. Para establecer el punto, Echeverría analiza tres niveles de concreción de la existencia: empieza con el nivel más general y abstracto, la *forma vida*; en segundo lugar distingue la especificidad de la forma *vida animal*, ante la forma vida en general; y finalmente distingue la cualidad diacrítica de la *reproducción social-humana* frente a la forma vida animal en general.

Echeverría afirma que la finalidad u objetivo del comportamiento de vida es la reproducción, en una especie, de un principio particular de organicidad que se repite incansablemente de un ciclo reproductivo a otro, de un milenio a otro, como manifestación de la estrategia óptima de supervivencia que se halla congelada en dicho principio.³² Si bien esta descripción es válida para cualquier organismo vivo, en el caso de los animales, el principio de organicidad implica por necesidad “un criterio especial de repartición, ubicación o individuación diferencial de todos los miembros o ejemplares del sujeto gregario dentro del sistema de funciones necesarias para la reproducción global”.³³ El punto puede ser explicado así: para toda especie animal gregaria hay un sistema

³⁰ Marx desarrolla este punto en el capítulo dedicado a la *ley general de acumulación capitalista*, ley que muestra la directa proporcionalidad entre acumulación de capital y acumulación de miseria. (Vid. K. Marx, *op. cit.*, cap. xxiii, sobre todo pp. 803-805).

³¹ “No se trata solamente de una *diffentia specifica*: el ser humano no es sólo un animal especialmente dotado —de razón, de lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso etcétera” (B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 164).

³² Vid. *ibid.*, p. 165.

³³ *Idem.*

de funciones necesarias para su reproducción global. Esas funciones están cubiertas por individuos del sujeto global. Es el caso que distinguimos a los individuos de la especie justo por la ubicación y repartición de las funciones necesarias para la reproducción de la última. Finalmente, también es el caso que distinguimos y definimos a la especie por el conjunto de relaciones entre individuos de la especie y sujeto global. Esto último quiere decir que, en lo que toca a los animales gregarios, el principio de organicidad bien puede ser reducido a, o descrito como, la organización de los individuos *intra* especie para la ejecución de las funciones necesarias para su reproducción.

La distinción cualitativa del comportamiento de vida social-humano, dice Echeverría, se pone de manifiesto cuando se analiza el “principio de identificación global y de individuación diferencial”.³⁴ La diferencia cualitativa de lo humano-social radica en que si bien el principio de organicidad es necesario para la especie (por tener un comportamiento de vida), *su forma concreta está entregada a la libertad*: “En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural”.³⁵ Es decir, el ser humano tiene también un sistema de funciones necesarias para su reproducción que tienen que ser ejecutadas por individuos de la especie, y el conjunto de las relaciones entre esos individuos y el sujeto global los define como especie; sin embargo, ese principio no se repite incansablemente de un ciclo de reproducción y de un milenio al otro, sino que se modifica no por causas o influjo externo, sino debido a modificaciones internas a la propia socialidad.

En este argumento, confluyen tanto el existencialismo como el marxismo de Echeverría. Por un lado muy evidente, si hay una modificación en el principio de organicidad que no obedece a un condicionante biológico evolutivo, entonces quiere decir que el ser humano es libre en el sentido de autónomo. Por otro lado, si la definición de la especie depende del principio de organicidad y éste se describe como la repartición de funciones necesarias para la reproducción de la especie, nos encontramos con la conocida aproximación marxiana a la sociedad a partir de las relaciones sociales de producción. Además, si éstas se modifican, quiere decir que la especie no se puede definir *supra* históricamente, y en ello se juega el materialismo histórico.

Echeverría afirma que hay dos modos, formas o fases para abordar la peculiaridad del sentido del comportamiento reproductivo social-humano, y éstas son la fase de la *subjetivación* y la de la *objetivación*.³⁶ La sujetividad del sujeto social-humano radica en su capacidad de construir la concreción de la socia-

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 166.

³⁶ *Ibid.*, p. 168.

lidad. Una concreción, que como se mencionó arriba no está preestablecida, es modificable y modificada en la especie humana.

La sujetidad del sujeto social reside en su capacidad de dar forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce, fundamentalmente, al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de *co-laboración* y *co-disfrute*.³⁷

El ser humano como especie es un sujeto social en la medida en la que produce las relaciones sociales internas, es decir, en la medida en la que produce y asigna papeles para la ejecución de las funciones necesarias para la reproducción de la especie. El conjunto de funciones necesarias para su reproducción se puede clasificar en dos categorías, las de labor y las de disfrute, o lo que es lo mismo, las de producción y consumo. Es a través de ese proceso dual, o procesos paralelos, que el ser humano construye su identidad como especie. “El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto”.³⁸ Esto quiere decir que el sujeto se hace a sí mismo; se da su ser; su identidad.

Bolívar Echeverría desprende de este desarrollo la politicidad de la especie humana. La libertad diacrítica que tiene y le condiciona, le obliga a tener que producirse a sí mismo, a tener que reproducir o inventar formas de organización interna para la ejecución de las funciones vitales. Eso es, en sentido estricto, lo político: la capacidad y hecho de dar forma a lo social. “Dar forma a la socialidad implica, por tanto, instaurar –más allá del acoplamiento puramente natural– un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo”.³⁹ Habría que mencionar que la aproximación de Bolívar Echeverría, si bien no es convencional u ortodoxa, es consistente con la producción teórica de Marx, para quien la acción política radicaba justamente en la posibilidad de fundar un nuevo criterio o principio de legalidad en cuanto al sistema de necesidades de disfrute y capacidades de consumo. Ejemplo de ello es lo que afirma en su *Crítica al programa de Gotha*, donde propone lo que para él sería un criterio liberado de organicidad reproductiva:

³⁷ *Ibid.*, p. 171.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibid.*, pp. 171-172. Habría que notar el uso del término compromiso en Echeverría, que no es casual, y que está tomado de Sartre.

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!⁴⁰

En la lectura de Echeverría, el pensamiento de Marx es intrínsecamente político. En ello se distancia definitivamente de las lecturas economicistas tan comunes entre los marxistas de la segunda y tercera internacional, y de la lectura “estructuralista” de Althusser. El pensamiento de Marx, en este sentido, no sería “meramente económico”, ni carecería de una teoría política; sino que por el contrario, todo desarrollo, incluso en los textos de madurez, sería inmediatamente político. Echeverría lo pone así:

La “politicidad” del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa “armonía” entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la determinación del *acceso* efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global.⁴¹

Lo político, pues, propiamente hablando, no está limitado a las instituciones que se construyen para monopolizar la capacidad de respaldar con la fuerza la forma de lo social, sino está en la forma en que los seres humanos se organizan para transformar la naturaleza en algo útil y en cómo se organizan para repartir ese algo útil entre los miembros del sujeto social, para transformarla en vida humana. Lo nodal, en cuanto a lo político se refiere, está en la capacidad organizativa, reproductiva o fundacional del principio de organicidad de la especie. “Producir y consumir objetos resulta ser, para el sujeto social, un constante reproducir –instaurar, ratificar o modificar– la forma de las relaciones de producción y consumo”.⁴² Echeverría deduce de su argumento que si la especie es política, entonces los individuos que la conforman también lo son.

⁴⁰ K. Marx, “Crítica del programa de Gotha”, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. II. Moscú, Progreso, 1955, p. 16.

⁴¹ B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 172.

⁴² *Ibid.*, p. 173.

Si el sujeto social tiene que hacerse a sí mismo, en el sentido de que debe darse una identidad “política” que no ha recibido por naturaleza, los individuos sociales que lo componen son también, necesariamente, partícipes de ese destino [...] En el sujeto social (*polis*), todos sus miembros son sujetos (*polites*) por cuanto viven su reproducción individual como un transformar recíproco y necesario de sus respectivas identidades y como un transformar colectivo de la identidad social global.⁴³

La fase de subjetivación, como facultad de dar forma a lo social, y por ello autofundante, es un proceso activo-consuntivo.⁴⁴ Es en el consumo de las formas sociales que se forma el sujeto. Esto es, en la medida en que el sujeto social incorpora en sí mismo las formas producidas es que se da forma a sí, y no sólo al mundo. Es por ello que el proceso de construcción de subjetividad tiene que ser activo y consuntivo. Este proceso tiene su contracara, paralela y simultánea, en la fase de objetivación.⁴⁵ Por objetivación se entiende la producción de objetos, el hacer objetos o el hacerse objetos. Si en el análisis del aspecto subjetivo no se había manifestado la relevancia del desarrollo en torno al valor de uso, en el análisis de la fase de objetivación, se vuelve evidente.

Para cualquier organismo vivo, la naturaleza está integrada como medio para su reproducción, ésta es incorporada de una manera específica, desde la perspectiva de este o aquel organismo: “La objetividad del objeto reside en su practicidad; en su carácter de elemento natural integrado en un peculiar proceso de reproducción vital que, al mismo tiempo que es físico, es también ‘político’”.⁴⁶ Sin embargo, cuando el organismo o pseudo-sujeto animal-natural se apropia de la naturaleza para (trans-)formarla, lo hace como ejecución de una forma o un principio que le antecede y le determina, de la misma manera como se hizo y se hará siempre, en los ciclos reproductivos previos y posteriores. En esa transformación, el organismo o pseudo-sujeto, produce “objetos” favorables u hostiles para su propia reproducción.⁴⁷ En cuanto al ser humano se refiere, la producción de objetos es la realización de un acto de autonomía. “La forma en que aparece esta (trans-)formación, y que en el proceso puramente animal es simple plasmación de un programa de actividad inherente a la estructura instintiva del ‘sujeto’, es en cambio, en el proceso de reproducción social, el vehículo del proyecto de auto-realización del sujeto”.⁴⁸ En la cita de

⁴³ *Ibid.*, pp. 173-174.

⁴⁴ *Vid. ibid.*, p. 168.

⁴⁵ Habría que señalar que diferenciar entre los procesos de subjetivación y objetivación es un esfuerzo meramente analítico-explicativo de lo que en realidad es uno solo.

⁴⁶ B. Echeverría, *El valor de uso y utopía*, p. 174.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

Echeverría, las comillas alrededor de la palabra *sujeto*, implican que no son tales realmente: “sujetos” pero sólo en sentido equívoco o imperfecto, eso que acá se ha llamado pseudo-sujetos. O bien, individuos, sociales o singulares, que no son políticos, es decir, que no tienen la capacidad de ratificar o fundar nuevas relaciones sociales. Para el proceso de reproducción social se requiere de sujetos cabales. La diferencia radica en que el “sujeto” o pseudo-sujeto al (trans-)formar la naturaleza, lo hace obedeciendo un principio que le rebasa, que no es proyecto de sí, del cual no se puede distanciar. El “sujeto” animal es la realización de *ese* principio y no otro, tiene el principio que realiza en su acción como un mandato de necesidad impuesto en su ser, es siervo de dicho principio; mientras que el sujeto humano, realiza la (trans-)formación de la naturaleza de manera contingente a su existencia; no es necesario que lo haga de esta u otra forma, no hay un referente externo a la propia subjetividad que le obligue a actuar de forma determinada, es en este sentido que el sujeto al (trans-)formar se auto-realiza. Justamente ésta es la posibilidad abierta para el ser humano social en la producción de valores de uso. Objetos en los que el sujeto pone parte de sí, inyecta subjetividad, y los entrega al mundo hechos objeto para que otros al consumirlos e incorporarlos a su propia existencia se construyan subjetivamente.

El problema está en que si bien el ser humano atraviesa por un proceso de reproducción social y no meramente animal, y por ello no tiene una identidad que anteceda a su existencia, el hecho es que la producción de objetos y sujetos humanos está condicionada por el principio de organicidad imperante en cada momento histórico dado. Echeverría dice: “Lo que ella fue en un ciclo reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior”.⁴⁹ De forma tal, que hoy por hoy, mientras no se revolucionen las relaciones de producción y consumo que forman a la especie en su fase capitalista, la identidad que se reproduce y ratifica es la capitalista. Éste es el núcleo del análisis.

Si bien el ser humano es libre frente a los animales, no es necesariamente así frente a su propia organización social. Dado que la forma social no es natural, no es necesaria; sin embargo, no por eso es inmediatamente autónoma. Para Echeverría, la capacidad productiva que tiene el ser humano, la capacidad de producir valores de uso en los que el sujeto se auto-realice, está, en el modo de producción capitalista, hecha ajena, entregada a otro. Lo que sucede es que la posibilidad, o potencia, de auto-realización a través de la producción y consumo de valores de uso se ve afectada por la forma concreta de la socialidad en cada momento histórico. En el modo de producción capitalista, la forma concreta del proceso de reproducción social implica la subsunción de

⁴⁹ *Ibid.*, p. 166.

la forma valor de uso a la forma valor. La contradicción fundante del modo de producción se resuelve generalmente a favor de la forma abstracta de valor. Es decir, que la posibilidad de autorrealización de toda concreción humana es desplazada de fin a medio, para dar paso a la realización y autorrealización de la forma valor. Este proceso se llama *enajenación*: algo que es propio de la socialidad humana, se entrega en esta configuración social concreta, a un pseudo-sujeto que asume las potencialidades humanas como propias y se empieza a autorrealizar en el mundo. De manera que lo que se realiza y autorrealiza no es la concreción de valores de uso y subjetividad humana sino la abstracción de valor. Ese pseudo-sujeto es el capital, el valor que se valoriza.

En la base de la vida actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la “lógica del valor de uso”, el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de “los bienes terrenales”, a la “lógica” abstracta del “valor” como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y sólo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de “valor de cambio”.⁵⁰

Echeverría considera que ése es el tema filosófico de Marx, en torno al cual gira toda su producción teórica: “Podría decirse, en términos concentrados, que [la] aproximación [teórica al fundamento material de la modernidad capitalista] consiste en una crítica del proceso de enajenación en calidad de hecho determinante del conjunto de la vida moderna. El concepto de enajenación es el concepto central de la crítica de Marx a ‘este modo de vida’”.⁵¹

III

Así como hay, sin duda, un marxismo distinto, que habría podido enriquecerse con el aporte de Sartre y su *Crítica*, ese marxismo que inicia en los años veinte con *Historia y conciencia de clase* y *Marxismo y filosofía*,⁵² recorre los penosos años que dan fin a la primera mitad del siglo XX con *Tesis sobre la historia*⁵³ y del cual participa Sartre en los años sesenta; hay también un marxismo actual que debería prestar oído al aporte de Echeverría. Ése que

⁵⁰ B. Echeverría, “Modernidad y revolución”, en *Valor de uso y utopía*, p. 63.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁵² Vid. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. México, Grijalbo, 1969 y Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*. México, Era, 1977.

⁵³ Vid. Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. Ed. y comp. de Bolívar Echeverría. México, Contrahistorias, 2005.

supo ver una tradición crítica, en el uso pleno de la palabra, con la intención con que fue usada por Marx.

La aportación de Echeverría al pensamiento marxiano, o al menos, una de las más notables, tiene que ver con la cara concreta del objeto mercantil, el valor de uso. Es central, porque centra su atención en el desarrollo de una de las dos partes de la contradicción micrológica del capitalismo. No había habido un pensar sobre las posibilidades reales del valor de uso, sobre su despliegue hasta la construcción de la posibilidad de autonomía. Lo que hace Echeverría es mostrar, o señalar un camino. Hasta antes se había hablado de una fotografía revelada, las consecuencias enajenadas del desenfreno de la forma valor, pero también es posible pensar en las posibilidades de su contraparte, esa fotografía que antes de ser revelada también contiene las potencialidades de la autonomía. Tal vez por ello, Echeverría da a la colección de ensayos en la que reflexiona privilegiadamente sobre estos temas el atinado título de *Valor de uso y utopía*.

Reseñas y notas

La filosofía como el imposible esfuerzo de nombrar el fundamento originario

Rebeca Maldonado

Crescenciano Grave, *Naturaleza y existencia: Schelling y el naufragio de la metafísica*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2015. 280 pp.

Este libro es una invitación a lo más inusual, un amor por las cosas perennemente más extrañas, un amor que no descansa de presentir aquello que no es inmediatamente dado pero de lo cual todo proviene, incluso en el pleno destierro del misterio que caracteriza a esta planicie de la modernidad sin fisuras, sin pasado ni futuro. El autor de *Naturaleza y existencia: Schelling y el naufragio de la metafísica* ha creado un libro filosóficamente perturbante, pues al “recibir los ecos distorsionados” del pensamiento de Schelling, intenta sin descanso a su vez la propia recreación y la rememoración del comienzo. Si no fuera el intento de Crescenciano Grave conducirnos a la experiencia trágica desde la increencia en el ente para devolvernos a cambio lo inhabitual de las cosas, su carácter renovadamente extraño; si no se dirigiera a esos buscadores hastiados ya del ente, este libro únicamente sería un libro de filosofía sobre un estante. Sería una mera exégesis de Schelling. Pero mi propuesta es que este libro no cae en esa categoría porque la materia gris, maleable, pastosa del caldero del ser burbujea en cada una de las páginas de este libro. Mi lectura no puede más que mantener y reavivar, junto con Crescenciano, el recuerdo del fondo originario burbujeante y vivo, y amartillar el cemento conceptual que impide ese recuerdo para recibir las señas que irradia *Naturaleza y existencia. Schelling y el naufragio de la metafísica*. Crescenciano Grave considera que los textos de Schelling –*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* y *Las edades del mundo*– constituyen la propuesta anti-idealista del filósofo y son una propuesta intempestiva de filosofía, de una filosofía contra su hoy porque piensa Crescenciano que el idealismo moderno no soporta la resistencia del fondo inescrutable, anulando más bien, “la resistencia activa a todo pensamiento” al disolver “lo incomprensible en el entendimiento alzando la filosofía como mera representación” (p. 116).

Así, una pregunta que puede orientar la lectura de este libro es ¿por qué ante todo y ante nada emerge en el ser humano esa enorme insatisfacción a lo largo y a lo ancho de esta modernidad arrasadora, después de una onto-teología y un apego desmedido a lo ente y la pronta desaparición de todo lo sagrado? Reconocer ese descontento me parece que permite colocar la brújula hacia el comienzo, desde la enorme distancia que nos separa de él. Nostalgia irredenta que habita en el hombre ¿de qué? y ¿por qué? *Naturaleza y existencia. El naufragio de la metafísica* me parece que lo que hace es re-abrir un camino, una trayectoria, hacia el comienzo. Porque nuestra nostalgia es del comienzo en medio de la iterabilidad del ente. Crescenciano Grave Tirado: “escenifica el drama [del pensamiento de Schelling...] poniendo en los claroscuros de su lenguaje diferentes tentativas por acercarse [...] a esa verdad inaprehensible: el ser de los comienzos” (p. 11).

Dice Crescenciano Grave:

La ausencia de lo originario —su no aparecer como tal— en lo presente lleva al espíritu que lo busca a volcarse sobre sí mismo [...] Lo originario no se muestra como tal y esta ausencia lleva al espíritu a buscar lo insondable descubriendo con espanto que el presente formado y claro está sustentado en un pasado caótico que radicalmente lo precede (p. 109).

Una y otra vez, Crescenciano Grave otea en las profundidades schellingueanas, otea más allá, hacia el principio sustraído a representación y conceptos, porque Schelling señala la visión primera que reclama rememoración insistente, señalando así la única tarea pensante, ajena a las búsquedas de esto y lo otro, que emerge ahí donde el ente fracasa esencialmente: la tarea filosófica de reavivar el comienzo como búsqueda filosófica y del propio ser. Es urgente avistar el fondo originario. Es urgente atisbar lo que hay tras el principio de no contradicción y acceder a la contradicción misma.

De manera que la tarea del pensamiento originario schellinguiano es avistar tras el tiempo rectilíneo una temporalidad otra, “el tiempo del silencio y la quietud” a través de la evocación-rememoración, pues el ser humano mismo, a través de ella, es vínculo inmarcesible con el comienzo, sin embargo, pese a ello, “no puede expresar lo que encierra” (p. 105).

Lejos de la idea de logro y de éxito que acompaña a un pensar que impunemente ha establecido como criterio la evidencia, verdaderamente más allá, se alza un pensamiento para el cual uno sabe del carácter esencialmente fallido del pensar, porque el pensar es el intento, y digo intento, de expresar una y otra vez lo inexpressable, porque tal vez sea en contacto con lo IN- o con lo UN-, que aparece como en lo *Unheimlich*, entendido como un no estar

esencialmente en casa, que el pensamiento nace. De este libro brotan otras tentativas, otros caminos, otras veredas dejando completamente caer toda idea de evidencia, claridad, distinción.

Para el pensar del comienzo schellinguiano, cálculo, deducción, claridad y distinción, son inútiles, este pensar lo inexpresable reclama antes bien rememoración y evocación. El ser humano es vínculo como señalaba con la naturaleza originaria y, por serlo, al remontarse hacia el origen, como Schelling lo hace, despierta o se alza, desde él mismo, la rememoración de lo que precede a lo acontecido.

Esta rememoración, que se alza desde el origen, sin embargo, “concentra el comienzo de los tiempos”, y en ella lo que se muestra es lo “que no se puede distinguir”. En dicha esencia indistinguible se cierra “el tesoro del pasado” y, sin embargo, la esencia no puede expresar nada. Si la rememoración es vínculo co-originario con el principio de todo, los principios contradictorios y en escisión de la oscuridad y de la luz, en su pugna alternativamente: uno intentará volver al saber originario y el otro pugnará por recibirlo y acogerlo en el saber. Así, el recuerdo de lo originario es lo que se aviva en el principio de la luz gracias al deseo que se despierta desde el principio inferior de volverse a la oscuridad, de cerrarse y replegarse en sí. De manera que el cerrarse, no inhibe el paso hacia la luz, lo reanima.

El pensar rememorante, señala Grave Tirado, requiere de la conversación interior, de la perseverancia en la búsqueda filosófica, es decir, de la dialéctica y de la historia, porque sabe narrar lo descubierto en el diálogo del alma que es “donde se avizoran las señales o las huellas del proceso que lleva desde el fondo más abismal, a la emergencia de la naturaleza organizada cuya clave [...] se encuentra en nosotros mismos” (p. 108).

Ir a lo insondable permite descubrir otros abismos como lo señala el autor y es que lo insondable no se muestra nunca como tal, lo cual lleva a su vez a su búsqueda y si es así es porque “el hombre comprende, no sin una especie de horror [...] que el] ser primigenio hubo que poner algo como pasado antes de que fuera posible el tiempo presente, que esto pasado sigue estando oculto en el fondo y que el mismo principio que [dice Schelling] en su inoperatividad nos porta y sostiene, en su operatividad nos consumiría y aniquilaría” (pp. 109-110).

Así piensa Crescenciano Grave que el fondo originario no se anula sino que está presente sosteniendo al cosmos y que el organismo oculto sólo se revela como formación temporal, porque la forma se delinea desde el fondo. El principio de todo se expresa temporalmente. “La historia del ser no tiene un principio meramente ideal; [...] se expresa y presenta temporalmente” (p. 113).

Sin embargo, es necesario el arrebató contemplativo o la experiencia de la unidad indescriptible o la experiencia de lo indistinguible, aunque para

expresarla sea indispensable separarse, porque el contenido de la experiencia inexpressable es expresable desde el entendimiento, al que le es propio “la separación y la distancia” y la rememoración.

En el pensar de la historia del ser de Schelling afirmar la desgarradura entre naturaleza y existencia, entre arrebatado contemplativo y expresión, permite entender que el sistema “se sustenta en una resistencia cerrada al despliegue que, superada pero nunca suprimida o anulada, sostiene –funda– el desarrollo de toda existencia” (p. 114). Cierre y apertura, negación y afirmación, expresante y expresión se encuentran continua y circularmente en juego. El autor sostiene que “la continua rotación de todo lo existente se sostiene [...] en la contracción que se cierra a toda revelación” (p. 117).

El principio se describe como “unidad absoluta de sujeto y objeto”, sin embargo, desde otra perspectiva, no debemos perder de vista la oposición eterna entre lo corporal y espiritual, luz y tinieblas, fuego y agua, masculino y femenino. El principio superior en Schelling descansa en el inferior, la conciencia en la inconciencia, lo alto en lo bajo, la luz en la oscuridad, el espíritu en la materia, que en su profundidad permanece incomprensible.

Lo que emerge desde la máxima tensión connotativa es el fondo infundado e incondicionado, sólo desde la confrontación con lo carente de límites, con ese enigma, el pensamiento se refiere a lo que precede a la razón y al concepto: a lo im-pensado. Él no está ni antes ni después del tiempo porque es lo que “en cada instante es por encima del tiempo” (p. 119). Es lo im-pensado mismo en su máxima radicalidad.

El tiempo está constituido contradictoriamente, por un principio que mueve al desarrollo y otro que se le opone. La oposición temporal es constitutiva de la realidad en devenir. Y esta dualidad que tiende hacia atrás y hacia delante, se manifiesta como voluntad, por un lado, de recogimiento y, por el otro, de exteriorización. Todo quiere permanecer en sí contraponiéndose, pero también todo quiere salir de sí manifestándose como lo que propiamente es. La tendencia de todo ser al reposo se ve conmovida por la atracción a la actividad. La contracción se opone a la expansión. Disputa interminable que según Crescenciano Grave es signo de la vida, porque sin contradicción, piensa Schelling, no habría vida.

Sin embargo, al ahondar en la paradoja de toda vida, en el sentido que por tender a la inmovilidad se ve conmovida por la movilidad, es que esa contradicción está presente a la vez que lo carente de contradicción. De este modo, detrás de la contradicción que es despliegue de tiempo está algo que no está en el tiempo y está por encima del tiempo. A lo que Schelling llama libertad. Tal es lo eterno, lo supremo e incondicionado. Éste no es ni mero ser ni mero ente, y no están uno fuera del otro, dado que son diferencia en unidad, son mismidad.

Pensar la libertad carente de condicionamiento encuentra como señal el principio de contradicción. Lo incondicionado es la libertad, libertad de existir y no existir, de poder ser algo y no serlo, en tanto que es y no es ente y ser, y eso sólo puede ser voluntad. Esta voluntad es voluntad no decidida. Libertad incondicionada carente de contradicción es la voluntad que nada quiere. La primera idea es afirmación y negación; poder que no se ocupa de sí, poder que nada quiere. Tal libertad no quiere nada porque contiene todo (A y B). Coincidencia de sujeto y objeto, de esencia y ser, que “la razón filosófica, al confrontarse con lo que la excede, lleva su disposición metafísica hasta el límite porfiando por aludir [...o apuntar] al fondo inaccesible e insondable desde donde emerge toda revelación” (p. 129). Y el pensamiento hundándose en el mayor enigma de todos los tiempos “asume que sólo puede considerar cómo es que [lo infundado] alteró su sereno silencio interior” (p. 129). La interioridad del infundamento es *Gelassenheit*, absoluta dejadez, pero es ahí en lo absoluto de su serenidad que surge el deseo, el “ansia (*Sehnsucht*) de ir, encontrarse y tenerse” (p. 129). Y es que la voluntad que nada quiere “tampoco quiere desvanecerse en la nada y ese no querer ser nada abre en ella el resquicio donde se autogenera el deseo de buscarse a sí misma” (p. 129). Esa ansia es el comienzo de la existencia, es voluntad de existencia. Es el comienzo de lo operante. Es la voluntad eterna. Así: “La voluntad que nada quiere [...] no es el comienzo propiamente dicho” (p. 133). La voluntad de existencia es la que pone finalmente la posibilidad del tiempo, limitando a la libertad límpida de la eternidad. ¿De qué manera? A la manera del abandono de la indecisión, en la distinguibilidad entre necesidad y libertad en el acto. En cada acto, la voluntad de existir reviste de ser a la libertad y “este revestimiento es lo que necesariamente constituye el carácter de uno” (p. 257). El acto determinante del carácter “re-produce su existencia desde la forma singular del conflicto que lo constituye” (p. 257). El conflicto del ser humano es que “cada cual reconoce una libertad que es en sí necesidad”, así “el carácter es nuestro ser más íntimo y, no obstante, las acciones que se siguen de él son libres” (p. 258). El carácter humano y el conflicto que lo constituye se expresa en los actos.

El mismo acto se re-produce en todos y, sin embargo, es distinto en cada caso: la esencia se reviste de ser caracterizándose de forma distinta y singular en la multiplicidad de los seres humanos. [...] Lo tremendo del origen repercute en la grandeza humana porque en ésta el delirio dionisiaco se ha transfigurado efectivamente en conciencia que, sin arredrarse ante lo ineluctable del carácter, lo inviste de sentido transfigurándolo en destino (p. 258).

Las fuerzas contrapuestas primordiales se reproducen en cada individuo bajo una determinación individual. Pero, como dice Crescenciano Grave: “Lo que da el carácter a nuestra existencia es un fundamento exterior a nosotros mismos; lo que nos determina se nos escapa porque no disponemos de él” (p. 259), sino que más bien nos dispone anímicamente, encerrando en él el enigma de lo que somos.

Las edades del mundo a través de laberíntica coherencia confronta la modernidad y al pensar y cualquier idea de nosotros mismos sostenida en una claridad diáfana. Schelling nos confronta así a “un in-fundamento oscuro y caótico que ocultándose en tanto tal, sustenta eternamente el devenir de un cosmos y de una dispersión existencial” (p. 13). Este libro propone al principio originario como un conflicto entre fundamento y existencia, dando lugar, ya en el ámbito del pensamiento, a una metafísica trágica que reproduce una y otra vez el conflicto originario.

La tensionalidad entre la palabra portadora de la idea y la imposibilidad de nombrarla, hace a la metafísica un pensamiento aporético y paradójico, que deja tras de sí, vestigios y ruinas.

Crescenciano Grave coloca bajo sus propios términos el conflicto que en la actualidad nos atraviesa: decidirse a entregarse a la resolución transfiguradora o petrificarse en el mantenimiento del dominio contractivo. Y ¿qué es el dolor? El repercutir de la propia existencia conflictiva, el choque del ser consigo mismo que abre la posibilidad de la transfiguración.

Schelling, desde su tradición filosófica más olvidada, Boehme, Maestro Eckhart, Cusa, logra a su vez repercutir en los más grandes creadores filosóficos de nuestro tiempo, como Heidegger, Nishitani, Nishida, constituyéndose en un hito en el camino al pensar originario que Crescenciano Grave una y otra vez está determinado en señalar como lo hizo en *Metafísica y tragedia*¹ o en *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*² desde un pensamiento lúcido, el cual, aspira al concepto, pero sin renunciar nunca a la oscuridad que nos constituye. El pensar que Martin Heidegger presenta en *Das Ereignis* o *Sobre el comienzo, La historia del ser* no es más que un seguir las sendas del autor de *Las edades del mundo* y de *Las investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* y que se expresa en sus conceptos de comienzo, historia del ser, fundamento, in-fundamento, decisión/indecisión. La escuela de Kioto pasó por los abismos schellinguianos como un auténtico interlocutor que permitiría a su vez dilucidar la propia vacuidad budista en esa anterioridad que no es ni sujeto ni objeto. Gracias al libro de Crescenciano

¹ Vid. Crescenciano Grave, *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*. México, Ediciones sin Nombre/UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008.

² Vid. C. Grave, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*. México, UNAM, 2011.

Grave comprendemos que es Schelling el pensador que ha contribuido en gran medida a desfondar la modernidad y su instancia subjetiva refiriéndola a algo mucho más amplio e inaprensible. La contribución que Crescenciano Grave ha hecho a la filosofía en español abona a la gran tarea de la filosofía de hacer oscilar nuestros sí mismos y nuestro tiempo, des-endurecer los marcos vigentes de pensar, des-entumecernos, permaneciendo en el insoportable *entre* de lo expresante y expresable lugar de la esencia del dolor. Éste no es un dolor casual, soportar la escisión del ser, es el *pathos* del filósofo.

Lo aquí dicho sobre *Naturaleza y existencia: Schelling y el naufragio de la metafísica* ha sido si acaso una señal, una invitación, de lo que en él es inagotable e inexpresable. Quiero terminar brevemente con unas palabras de Meister Eckhart: “Para quien haya echado una mirada, aunque sólo sea un instante, sobre ese fondo, cien marcos acuñados en oro es moneda falsa”.³

³ Maestro Eckhart, “Vivir sin porqué”, en *El fruto de la nada*. Madrid, Siruela, 2008, p. 49.

Ser y comer

Josu Landa

Félix Duque, *La comida del espíritu en la era tecnológica*.
Madrid, Abada, 2015. 118 pp.

En este puñado de poco más de cien páginas, el filósofo español Félix Duque –autor de *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana* (1995), *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis* (2000), *La fresca ruina de la tierra. Del arte y sus desechos* (2002), *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología* (2010)... entre muchos otros libros– expone algo como una teoría de la gastronomía en una época que él mismo designa como “era tecnológica”.

Acaso el mayor mérito de este nuevo libro de Duque estribe en esa retematización del comer y sus nexos con lo humano, que ya se deja ver desde su título. No le falta razón al filósofo, cuando en las primeras páginas de su escrito repara en el desdén que la tradición filosófica en Occidente ha mostrado ante la satisfacción de las necesidades básicas del cuerpo humano. Esa actitud se traduce en un “olvido”, en algún grado equivalente al “olvido del ser” consignado, como es bien sabido, por Heidegger. De hecho, Duque imputa incluso al filósofo alemán esa omisión, en los términos siguientes:

Es curioso que Heidegger insistiera [...] en que, en nuestro ser, nos va nuestro propio ser y más: el ser. Que a nosotros, siendo, nos *importa* ser y seguir siendo, en tanto que somos seres *existentes*, *proyectos* de futuro. Pero no pareció caer en la sencilla cuenta [...] de que, para ello, era necesario respirar, comer y beber, defecar, orinar y sudar. [...] puede decirse que toda la metafísica occidental comparte con él ese olvido (olvido del comer y del ser comido) (p. 21).

Pero también cabe dejar sentado que, aun cuando este asunto de la comida y sus implicaciones en general ha sido preterido por la tradición filosófica, sería exagerado denunciar una ausencia total de aquél en ésta. El propio Duque abre su libro con el contenido de una conferencia centrada en una antiquísima idea

que, en su momento, actualiza Ludwig Feuerbach con miras a fincar alguna deriva de su materialismo: *Der Mensch ist, was er isst*: “El hombre es lo que come”. La frase evoca a otra que ya había plasmado Anthelme Brillat-Savarin, el más renombrado pensador moderno de la gastronomía, al comienzo de su célebre *Fisiología del gusto*: “Dime lo que comes y te diré lo que eres”.¹ Y si se mira todavía más lejos hacia atrás, daremos con las obsesivas inquietudes de Pitágoras sobre el tema, las críticas del Sócrates de *Gorgias* contra el arte de los cocineros más influyentes de las *poleis* griegas, la perspicua reivindicación platónica del *sympósion* —la reunión de bebedores donde puede acontecer la verdad, bajo el patrocinio de Baco—, las orientaciones dietéticas incluidas por Platón en *República*, así como el recurso a las grandes comidas en común de hombres y mujeres, en *Leyes*, en reconocimiento del efecto de ciertos hábitos alimentarios en la cohesión de la sociedad.

Asimismo, las escuelas y corrientes filosóficas de la época helenística (cirenáicos, cínicos, epicúreos, estoicos, neoplatónicos...) se distinguen por establecer y promover ciertas éticas de la alimentación humana —en ocasiones sustentadas explícitamente en algo como una física u ontología de la nutrición—, en consonancia con determinadas ideas de la filosofía entendida como forma de vida. Un tratado como *Sobre la abstinencia*, de Porfirio, donde por ejemplo se prescribe: “abstenerse [...] de ciertos alimentos que por su propia índole pueden despertar las pasiones de nuestra alma”,² hace patente una conciencia clara y sólida de las determinaciones del comer en la vida intelectual y moral de cada quien.

Puede comprobarse, entonces, que el olvido de la gastronomía y la fisiología advertido por Félix Duque más que total, de cara al conjunto de la tradición filosófica, es un hecho especialmente notorio en el largo periodo que va desde la patristica cristiana hasta nuestro tiempo. Aun así, no sería lícito preterir intuiciones como las de L. Feuerbach —consignadas por el propio filósofo español, según se ha visto— o las de Arthur Schopenhauer sobre la existencia de los humanos y de los seres animados, en general, como el estrecho campo acotado por los afanes constantes por satisfacer el hambre de alimentos y los apetitos sexuales.³ También conviene tener en cuenta, entre otros textos, *L'usage des plaisirs* (1984), donde Michel Foucault se aplica en asentar la incidencia del régimen alimentario en una subjetividad sustentada en el cuidado de sí. Menos aún se justificaría omitir una obra como *Le ventre des philosophes* (1989), en

¹ Anthelme Brillat-Savarin, *Fisiología del gusto*. Versión y notas de Luis Hernández Alfonso. Madrid, Aguilar, 1987, p. 7.

² Porfirio, *Sobre la abstinencia*. Trad., introd. y notas de Miguel Perriago Lorente. Madrid, Gredos, 1964, p. 61.

³ Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid, Trotta, 2003, pp. 399-400.

la que Michel Onfray examina las apetencias de los paladares de una ristra de filósofos que incluye a Diógenes de Sínope, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche y Jean-Paul Sartre, además del utopista Jean-Baptiste Fourier y al poeta futurista Filippo Tomasso Marinetti, como referencias de “una gaya ciencia alimentaria”. Poco a poco han ido apareciendo libros que responden a la convicción de la pertinencia de pensar las dietas operantes en las sociedades de nuestro tiempo, de acuerdo con los procedimientos heurísticos de la filosofía. Entre tales obras pueden mencionarse, por lo menos –aparte de la del propio Duque, que aquí se comenta–, *Filosofía en la cocina. Pequeña crítica de la razón culinaria* (2001), de Francesca Rigotti, y *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía* (2002), de Carolyn Korsmeyer.

Además, allende las líneas que demarcan las civilizaciones erigidas en el mundo helénico y la Europa posthelénica, existen antecedentes de cariz filosófico-religioso, que por cierto muestran algunos puntos de coincidencia con la tesis central de Duque, que en su formulación más general sostiene que se ha dado un proceso de espiritualización de todo lo relativo a la ingesta de alimentos por parte de los seres humanos, hasta llegar al actual momento en el que la “realidad virtual” configurada y promovida por la tecnología cibernética determina un nuevo modelo altamente simbolizado de alimentación. Por ejemplo, como destaca Alain Daniélou, en los *Upanishad* indios queda sentado que “el Creador es un dios cruel que quiso un mundo en el que nadie pudiera vivir sin destruir la vida, sin matar a otros seres vivos. [...] Éste es el aspecto fundamental de la naturaleza de lo creado. Toda la vida del mundo, animal o humano, es sólo una interminable matanza. Existir significa comer y ser comido”.⁴ Por su parte, en ese mismo contexto espiritual, el gran dios Shiva advierte que “no existe nadie en el mundo que no mate. Quien camina, mata con sus pies innumerables insectos. Aun durmiendo pueden destruirse vidas. Todas las criaturas se matan entre sí. Nadie puede vivir sin matar. Nadie escapa al Destino”,⁵ que nos impone esa terrible “ley de hierro”.

Para el género humano, resulta muy difícil asumir la terrible verdad formulada en las líneas precedentes. Acaso sean el propio Shiva y sus frenéticos adeptos los únicos capaces de encararla frontalmente. El resto, lo que ha hecho a lo largo de milenios, ha sido o bien ignorarla, aceptando con aquiescencia e indiferencia “naturales” comer y beber lo que llegue a sus bocas o bien sublimar el acto de ingerir alimentos y bebidas –tras matar y destruir inevitablemente– sacralizándolo, bajo el supuesto de que toda devoración –de vegetales, animales e incluso seres humanos– lo es del cuerpo del dios al que se ofrendan

⁴ Alain Daniélou, *Shiva y Dioniso. La religión de la naturaleza y del Eros*. 3a. ed. Trad. de Manuel Serrat. Barcelona, Kairós, 2006, p. 233.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 233-234.

los sacrificios del caso o bien, finalmente, configurar estructuras simbólicas, asignando trascendencia a actitudes, costumbres, usos y tendencias que resultan abominables en sus manifestaciones más elementales y silvestres. Según Daniélou, “el sacrificio está estrictamente vinculado a la sacralización de la función alimentaria, al hecho de que la vida se nutre de la vida”.⁶ La Eucaristía cristiana, en tanto que ceremonia “caníbal” trascendida, es quizá el ejemplo más llamativo de lo dicho, en nuestro orbe cultural e ideológico, como señala el propio Félix Duque con insistencia. Esto, sin olvidar casos como el de los misterios en torno a Dioniso, lugar y momento de emancipación espiritual, por medio de la sublimación del componente mortal que yace en la raíz misma de nuestras vidas. Los barbáricos rituales shivaíta-dionisiacos, en procura de la redención del pecado de “nacer” individuándonos, escindiéndonos de la unidad originaria, se alambican en una sublimación múltiple: la apolinización del dionisismo, especialmente en lo relativo a la deglución de la carne cruda y al acto de sorber la sangre caliente de animales desgarrados con las manos; la configuración del éxtasis dionisiaco —esto es: la experiencia de la posesión del *mystés* (iniciado) por parte del dios— como base de la invención del alma; la generación de la tragedia y la comedia griegas, así como de la poesía ditirámbrica, la música de viento y la de percusión; la tradición simposiaca —a la que se adscriben los “banquetes” de Platón y Jenofonte, por caso—; las festividades de gran significación social, como las *dionisias* e incluso expresiones culturales, hoy en día tan polémicas, como las corridas de toros.

No sobra recordar que la filosofía ha desempeñado una función relevante en la sublimación de los elementos, en primera instancia más nefanda, de toda esa historia. Pero eso es algo que no se le puede reprochar a Félix Duque, pues sus intereses y afanes corren más por la senda de una impugnación crítica y una denuncia de ese proceso de “espiritualización” y de creativa reconversión simbólica de la necesidad humana de ingerir alimentos, en su mayor parte, procedentes de seres vivos que hubieron de ser sacrificados para poder surtir la mesa del comensal.

Haciendo gala de una erudición ilimitada y deslumbrante, Félix Duque se esmera en dar cuenta de algo como una larga “gesta del Espíritu”, en virtud de la cual las prácticas alimentarias más primarias y brutales (como la antropofagia) terminan cediendo espacio a lo que el filósofo denomina “alimento espiritual tecnológico”: aquel que se presenta como constituido por “imágenes que nos entran literalmente por los ojos” más que por los dominios de nuestro aparato digestivo y, menos aún, por los de una sensibilidad ética que debería estar dispuesta a percibir “el olor podrido y aun nauseabundo de la carne

⁶ A. Daniélou, *op. cit.*, p. 241.

lacerada de quienes sufren violencia, de quienes no pueden recibir alimento ni material ni espiritual, del sufrimiento del anciano enfermo”.

En ese prolongado y complejo proceso de sustitución de “lo real” por “lo simbólico”, de lo matérico por lo icónico, Félix Duque demarca y diferencia analíticamente varios momentos: el de la comunión de la hostia eucarística y sus profundos efectos en la cohesión de las sociedades cristianas de Occidente, el de la asimilación de la circularidad de ese alimento sagrado en la redondez de la moneda, con la consiguiente deriva en la forma circular no sólo de la mascable hamburguesa, sino también de algo tan ajeno a un bolo digestivo como los discos compactos. A ello se le sumaría el movimiento de transformación del círculo monetario en la cuadratura del billete bancario y de la tarjeta de crédito: en el fondo, el modelo de la geometría de las pantallas: en último término, el basamento de las relaciones interhumanas operantes en “la era tecnológica” de la que habla el filósofo y que están regidas por los medios de comunicación masiva y por la cibernética, cuya dinámica y sentido es indisoluble de esa focalización rectangular de lo real.

No se pueden negar los enormes alcances de la imaginación simbólica de Félix Duque, su capacidad para detectar e interpretar una serie de signos a los que confiere la condición de fundamentos de lo humano, en una actualidad definida por un modelo hegemónico de alimentación concordante con una innovación tecnológica desenfadada, con la celeridad demencial del despliegue mismo de la existencia y de los relatos que cimientan su sentido. Esa audaz lectura del presente, que por momentos parece tomar a la gastronomía como literal pre-texto del que parecerían derivar las interpretaciones de un ser histórico-social signado por un devenir vertiginoso y por completo incierto, sin rumbo determinable, es marcadamente sugerente y brinda una innegable fecundidad teórica. Ahora bien, aun ciñéndose a las lindes de una filosofía social, la empresa heurística de Duque es pasible de la objeción de eurocentrismo: del empeño por considerar como universal lo que ha modulado cierta historia de Occidente. Por ejemplo, sólo por obra de la imposición heterónoma de una visión hegemónica de la alimentación puede influir la simbólica circular asociada al trigo y a la hostia consagrada, en órdenes culturales derivados de civilizaciones que se han sustentado en la maleabilidad multiforme del maíz. Todavía el México profundo de hoy (ámbito de religiosidad sincrética, con el catolicismo como centro y sustento), más allá de la típica y redonda tortilla, ofrece posibilidades no circulares de “panes” de maíz: huaraches, tlacoyos, tlaxcales, ticombeles, tamales, corundas, molotes, panesques... Pero, sobre todo, lo que no resulta tan claro es si el brillante planteamiento de Duque responde a la implícita pregunta de la que se desprende su libro: ¿somos lo que comemos?

Se diría que, al tratar de dar cuenta de ese interrogante, Félix Duque concentró su mirada en una modalidad de la economía simbólica, que ni siquiera

ha sido objeto de atención significativa por ningún exponente de la mejor tradición filosófica occidental. Eso está bien, pero el decurso del pensar registrado en el libro que aquí se comenta deja de lado relevantes connotaciones ontológicas, antropológicas y también éticas de la pregunta por los nexos entre el comer y el ser.

La ingesta de alimentos pone en movimiento, de entrada, una interrelación física (sin menoscabo de la atmósfera simbólica del caso): la del cuerpo con la sustancia alimenticia. La naturaleza de esta última ¿determina la de nuestra personal entidad?, ¿hasta qué punto incide equis manera de alimentarse en la identidad individual?, ¿se puede proyectar este nivel de vínculo en un orden comunitario?

Asimismo, ¿el supuesto de una alimentación sana para el cuerpo tiene implicaciones en nuestra actividad anímica y en la configuración, consistencia y dinámica de nuestro *éthos*? Por ejemplo, ¿la conformación de un modelo hegemónico de alimentación, que debemos a instancias como las corporaciones McDonalds y Monsanto, entre muchas otras, es neutra de cara a nuestra específica constitución “de carne y hueso”, a nuestra andadura como singular ser-en-el-mundo, al espesor y la urdimbre propios del ser social? A su vez, ¿Pizza Hut y Burger King (cadenas transnacionales de la ¿alimentación? que Duque refiere explícitamente) pueden hacer sus ingentes negocios, en su condición de agentes de un oscuro “gastropoder” que se incrusta a cualquier precio en las vidas de millones de personas, sin asumir un compromiso positivo con su salud física y mental ni con las necesidades y expectativas de la sociedad de que forman parte? ¿Cómo habría de asumirse desde la filosofía el hecho evidente de una neoliberal economía alimentaria sustentada en una enajenación poco menos que total de quien come ante lo que come?

Y claro: no es lícito reprochar a ningún filósofo su preferencia por pensar las implicaciones simbólicas del amplio y diverso ámbito de la “alimentación estándar” impuesta sobre todo por los cruzados del *american way of life*, pero ¿dónde quedan sus aspectos rudamente matéricos, entre otros: los descomedidos intereses crematísticos de esos mismos gastropoderes que han logrado y fomentado tan compleja simbólica de la “nutrición”, cierta devastación de ecosistemas estratégicos, una brutal y descomedida aniquilación de seres vivos, un despilfarro irracional de los dones de grandes fuentes de vida, cuantiosas ganancias de unos pocos a costa de la ignorancia y la precaria economía social de países que han perdido su cultura y personalidad gastronómicas, la intoxicación de miles de millones de personas (en especial, niños) por medio de una sistemática y afanosa imposición de productos ahitos de azúcar, saborizantes artificiales, harinas refinadas, grasas saturadas y demás ingredientes insanos? En fin: ¿de qué modo debe la filosofía hacerse cargo de una antropología, una ética y una política de la alimentación; es decir, una teoría, una “razón”, que

se ocupe de la insoslayable práctica de alimentarse cotidianamente, como parte del proceso de constitución permanente del ser-humano-en-el-mundo para sí y para los otros?

El libro de Félix Duque intenta ser una respuesta a esta última pregunta, en el entendido de que no habrá de ser la única. Por el momento, cabe recibir con beneplácito esta “comida del espíritu” que nos ofrece el filósofo español: un verdadero “abrebocas”, para quienes gusten de reflexionar en serio sobre el comer y el beber: una dimensión literalmente vital de la existencia de los humanos y demás seres vivos.

Sobre Filosofía, arte y subjetividad

Emiliano Rodríguez Cassigoli

Alberto Constante y Ramón Chaverri, coords., *Filosofía, arte y subjetividad: reflexiones en la nube*. México, UNAM/Paraíso, 2016.

En un célebre pasaje de *Las partículas elementales*, Michel Houellebecq habla de las “mutaciones metafísicas” como “transiciones radicales y globales de la visión del mundo adoptada por la mayoría”.¹ Singulares, implacables, las mutaciones metafísicas significan un cambio radical en la captación de lo real, la imposición de un nuevo horizonte de significatividad; socavan los juicios estéticos, las jerarquías sociales, los sistemas políticos y las estructuras económicas. “No hay fuerza humana que pueda interrumpir su curso [dice Houellebecq] salvo la aparición de una nueva mutación metafísica”.²

Hoy diríamos que la gran mutación metafísica de nuestro tiempo ha sido la Revolución digital. La frase es exagerada. Sin embargo, no carece del todo de cierto fundamento: hoy, más que nunca, parece necesario pensar en la aparición de internet con una singularidad radical; tan extrema ha sido su influencia en nuestra subjetividad, nuestra sensibilidad, nuestra forma de participación y organización y, en suma, en nuestra forma de vivir, que toda categorización a su respecto reclama para sí un trabajo conceptual y analítico tan específico como delicado. En efecto, quizás nunca antes en la historia de nuestra conciencia se habían operado alteraciones tan profundas en un lapso tan breve de tiempo. Esto ha generado en nosotros un cúmulo de fascinaciones, miedos, incógnitas y elucubraciones que es aún incalculable. Por esto mismo, la filosofía se ha tornado en una disciplina de particular vigencia. Es éste el marco donde se sitúa *Filosofía, arte y subjetividad: reflexiones en la nube*, coordinado por Alberto Constante y Ramón Chaverri.

En el primer artículo que compone el libro, “Tecnofilias y tecnofobias del mundo actual”, Leticia Flores Farfán aborda el tema de las distintas expresiones

¹ Michel T. Houellebecq, *Las partículas elementales*. Trad. de Encarna Castejón. México, Anagrama, 2006, p. 5.

² *Idem*.

cinematográficas en torno al tema de la tecnología, la máquina y el futuro. A través del cine, explica Farfán, se despliega como tema recurrente nuestra relación con lo tecnológico. La tendencia particularmente acentuada a escenificar este tema en los últimos años no debe generar en nosotros la idea de que se trata de una preocupación exclusiva del nuevo siglo; baste recordar que *Viaje a la luna* de Melies, una de las primeras cintas en la industria, versa justamente sobre un evento que pone en el centro de la discusión el lugar que ocupa la tecnología en el universo humano. Flores Farfán considera estas cintas, junto a innumerables otras, la expresión de una ambivalencia profunda y expresiva en torno a la tecnología, y más concretamente, internet: una admiración que se conjuga con un secreto horror, una fascinación devota que tiene el potencial de convertirse en tragedia. Tecnofilia y tecnofobia.

Lo que nos evoca esta ambivalencia es una contradicción mucho más arcaica, cuyo objeto es el ser humano mismo, y que fue tratada con maestría en el *Frankenstein* de Shelley. El terror de la máquina es el terror al hombre mismo, erigido en su artificialidad sobre la prístina e inviolable pátina del mundo natural. La conciencia tomada como artificialidad en contraposición a lo natural es el mayor prodigio, y simultáneamente, el mayor y primer crimen que carga la humanidad. En efecto, la máquina es terrorífica en un nivel demasiado básico para ser confesado; terrible, sí, por su fría circunspección, por su absurda y sorda inmutabilidad. Pero terrible, también, porque nos recuerda nuestro propio absurdo, nuestra propia repetición, programada e inútil, frente a la perfección de lo natural. La fobia y la filia que introduce Flores Farfán marcan el tono de todo el libro: fobia a la reproducción misma de lo vivo, a su representación exterior y virtual donde todo es engaño y no hay brillo tras los ojos ni resplandor sordo que emerge desde dentro; filia, no obstante, de la inconmensurable posibilidad que nos abre la extraña resistencia a ser tragados por la cruel ecuanimidad de lo natural, a la capacidad de mostrar y abrir lo siempre prohibido.

¿Cuáles son las configuraciones en que se cifran esta fobia y esta filia? ¿En qué ámbitos puede internet mostrarnos su terrible potencial destructivo o su deslumbrante capacidad para abrir horizontes y nuevas posibilidades? Sin duda es el arte uno de los terrenos donde este debate ha adquirido las proporciones más monumentales y las categorías más elásticas. ¿Qué nuevas formas de producir, exhibir y experimentar el arte ofrece internet? ¿En qué sentido se modifican nuestras categorías tradicionales y hasta qué punto vale la pena conservarlas? Es éste el tema de “El fantasma en la máquina: arte producido por *software*”, de Elisa Schmelkes.

Para problematizar la discusión en torno a cuestiones como el autor, el público, el proceso de creación y la subjetividad en el arte digital, Schmelkes toma el arte hecho por *bots*, aplicaciones que ejecutan comandos automáti-

camente, en el más pleno sentido mecánico. La activación del comando del *bot* puede ser azarosa o en respuesta a un estímulo previamente programado. Dentro de la amplia gama de posibilidades que ofrece un *bot* —entre las que se encuentran entablar conversaciones con usuarios hasta editar páginas de *Wikipedia*— se halla, pues, la no menos sorprendente posibilidad de hacer arte.

Uno de los fascinantes ejemplos tratados por Schmelkes es *Pentamétron*, *bot* que se dedica a buscar *tweets* en pentámetro yámbico para reordenarlos posteriormente de manera aleatoria en la composición de un poema. El resultado es generalmente un absurdo, que revela metafóricamente “la esquizofrénica personalidad del sitio en su totalidad”. Lo extraordinario en este punto es la sofisticación que los procesos de creación han desarrollado, y hasta dónde pueden comprometer la subjetividad: en un proceso de modificación artística de imágenes, por ejemplo, puede suceder que un *bot* seleccione una imagen, la mande a otro *bot*, cuyo trabajo es generar en ella un *glitch*³ y devolverla, tras lo cual el primer *bot* repite el proceso del anterior. De estas “conversaciones” o “diálogos” entre máquinas, el usuario humano es mero espectador y juez.

La nueva poética del *glitch* aquí establecida cambia diametralmente el valor artístico de la imagen; se trata de una alteración más o menos azarosa de la información genética de la imagen, que posteriormente será expresada, diríamos, fenotípicamente. El resultado es irrisorio, inverosímil o esperpéntico. En todo caso, se trata de un nuevo horizonte estético, donde la obra —en una especie de triunfante regreso del futurismo y el surrealismo— es más una celebración del error y lo efímero que una producción intelectualmente elucubrada. El *glitch* de una imagen es el anverso de la información ordenada y plenamente programada; es, por decirlo dramáticamente, el lado inconsciente e incalculado de la información, el sueño de la máquina. La pregunta aquí, en todo caso, no es cómo ni qué sueña, sino quién sueña.

En el mismo tenor se halla “Del net.art al locative media art” de Paola Uribe y Alejandra Mosig. Tomando como partida el poderoso impulso por desmaterializar la obra de arte en el siglo XX, las autoras explican el surgimiento del media art, como medio e instrumento de nuevas estrategias de distribución de la producción artística. El media art se caracteriza llanamente como la exhibición artística fuera del museo o la galería. Este movimiento se sitúa en una nueva era de reproducción de la obra, donde reina “la reproducción telemática, una distancia cero entre la obra y su copia”(p. 66), algo ya preconizado por Walter Benjamin. Se trata de un viraje hacia la esfera pública en la exhibición, distribución y producción del arte.

Lo que permite esta nueva forma de producción y exhibición no es sólo una conectividad cada vez más cercana y eficiente entre artista y usuario, sino

³ Un *glitch* es un error informático del *software*.

la virtual desaparición de esta distinción. Las relaciones de producción de arte se transmutan: ya no hay autor, sino comunidad; ya no contemplación, sino participación. Tan solo un concierto de manifestaciones plurales, singulares y descentralizadas. Internet, en este sentido, sería rizomático.

Ahora bien, esta nueva configuración, como resulta claro, no se restringe a la esfera estética, y tiene alcances políticos de notable profundidad. Con esta preocupación es que las autoras introducen el tema del *hacktivismo* y la ética del *hacker*, refiriéndose a la insurgencia emancipatoria de ciertos agentes en la red, cuya consigna principal es la lucha contra la vigilancia planetaria; la información debe producirse y compartirse libremente, a través de un desarrollo democrático y colectivo. Quizá el ejemplo más ilustrativo de esta nueva lógica política es el caso de la *Transborder Immigrant Tool*, que en 2007 *hackeó* el sistema de posicionamiento global de *Motorola 455*, con la intención de utilizar la información geográfica para otorgársela a migrantes, incluyendo señalizaciones de *border patrols*, cuerpos de agua y localización de centros de atención. Fue desmantelado en 2012, por ser considerado ilegal.

En “El arte entre los espacios virtuales y las comunidades imaginarias”, Rafael Gómez Choreño defiende, por su parte, la idea de pensar a internet no sólo como instancia virtual, sino también plenamente material. Cuestión para nada insostenible si consideramos el efecto afectivo que sobre nosotros ejerce. Lo virtual de internet, dice Gómez Choreño, estriba únicamente en la reducción de una distancia y en el establecimiento de un *disenso* (en el sentido en que lo utiliza Rancière, es decir, como una nueva organización de la sensibilidad en la que no se postula ni significado oculto bajo el fenómeno, ni una univocidad en la interpretación de lo dado). Con respecto a la discusión artística, Gómez Choreño distingue dos posibilidades: las imágenes artísticas pueden ser secuestradas por el consumo publicitario —desde el fetichismo hasta la réplica y la imitación—, o pueden, también, abrir paso a la intervención poética, a la creatividad y a la intervención emancipadora. Dado que internet libera a la obra de arte de su soporte material (lo que la hace plenamente reproducible), la discusión de la imagen artística en internet no es ya exclusiva de los cánones estéticos, pues la posibilidad de la reproductibilidad implica a su vez las relaciones entre subjetividad, exhibición y discurso. Aún más —siguiendo a Benjamin— la discusión sobre la reproductibilidad es también la discusión sobre las condiciones ético políticas de ésta, así como de las condiciones subjetivas y sensibles que implican el modo de su exhibición.

Rafael Gómez Choreño realiza un esbozo de los cambios determinantes en la producción, exhibición y captación estética de las imágenes a lo largo de las innovaciones tecnológicas, desde la fotografía y el cine, pasando por la masificación y la reproducción masiva de las sociedades de control, espectáculo, consumo y teledirigidas, producidas por el radio y la televisión. Este proceso

opera una transformación radical en la distinción de cuerpo e imagen. En efecto, en internet el cuerpo se torna imagen, a través de su tránsito virtual. Dicha metamorfosis, aparentemente positiva para la estética, conlleva también un anverso parecido al horror mismo: la posibilidad de la exhibición del cuerpo como pura imagen, como espectáculo o huella informática, capaz de ser expuesto hasta en la brutalidad de su miseria. Ulteriormente, esta ambivalencia en las categorías debe reducirse a la posibilidad de un carácter comunitario de internet o de su potencial masificador; de su posibilidad de repensar ética y estéticamente el valor de las imágenes; finalmente, su ambivalencia en el sentido del cúmulo inagotable en el que se juega un uso totalitario, libertario y emancipador.

En la misma línea de Benjamin, José Ezcurdia desarrolla las tesis de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, para posteriormente aplicarlas al análisis de la reproductibilidad en internet. En un artículo titulado “La web: imagen y producción de subjetividades”, Ezcurdia comienza con el desplazamiento de las formas tradicionales del arte con la aparición del cine. Tomando la noción de aura de Benjamin (la develación del fondo metafísico y sobrenatural que envuelve a la obra), y su consecuente análisis de la obra de arte instrumentada por la política; Ezcurdia analiza el cambio de valor de las imágenes en la red, sobre todo a partir de su exhibición masiva.

No hay duda de que, para Benjamin, la reproductibilidad técnica mata la esencia de la obra. Al responder a la lógica de la reproducción del capital al servicio de la política, la obra “encuentra una nueva orientación: satisface las exigencias estéticas que supone la emergencia de una sociedad de masas” (p. 88). De este modo, la obra misma se inoculara del canon que la osifica. Esto significa al par la masificación de la sociedad, pues la reproductibilidad que responde al capital no solo no le permite una experiencia auténtica de la obra, sino que reproduce a su vez, parasitariamente, la lógica de la enajenación; enajenación, de hecho, cuyo objetivo, es la guerra. Concretamente, el funcionamiento de la web y las categorías con las que se ejecuta sirven sólo como instrumento de la economía capitalista de producción de subjetividades que reproducen la estructura económica. A la pregunta ¿puede provocar la epifanía de lo singular? Ezcurdia responde con Bolívar Echeverría: la web incapacita para la experiencia mística estética irreplicable. “El capitalismo en su fase neofascista encontraría en la web un dominio de renovación” (p. 99).

En “El comercio de los afectos”, Francisco de León analiza los efectos que comprenden las nuevas formas de relación virtual en la intimidad, la privacidad y las relaciones afectivas.

Como señala al inicio del artículo, parece ser que con internet lo más íntimo y personal ha quedado subsumido en la lógica de la oferta y la demanda. No se enriquecen las experiencias vitales, sino que se engorda la lógica del

mercado, del tráfico y el aumento del capital simbólico. Ante la intimidad genuina, en este sentido, queda el puro aparecer, el llano fenómeno de lo expuesto deliberadamente como imagen virtual; la identidad como historia compartida, como detalle, queda reducida a la huella informática del usuario, incapaz de respaldar la imagen.

El tema de la virtualidad en los medios —y la conflagración en la que sumerge a la identidad— puede ser rastreado desde Platón hasta Kafka y su definición de la relación epistolar como “comercio de fantasmas”. Con él, lo que se introduce de manera subrepticia es la relación que con la identidad y el afecto guarda la distancia y la oscura paradoja: la fijación incontrolable por acortar la distancia que caracteriza a la modernidad, se ha tornado, a la par, en una profunda lejanía (Roland Barthes denunciaba que el teléfono, el acortador de distancia por excelencia, causaba inmovilidad, pues vuelve al usuario esclavo de la angustia ante su insistencia desencadenable en cualquier momento).

Como corolario, Francisco de León analiza la problemática de la transparencia y la exposición individual en la red. La obsesión con la biografía, así como la difusa línea divisoria entre la intimidad y el derecho a la privacidad, son sólo dos de los problemas que pueden pronto tornarse en tragedia (dos temas bien representados por Heinrich Böll en *El honor perdido de Katharina Blum*). Hoy, más que nunca, la información individual se haya registrada y a disposición del mejor postor. El espacio de emancipación por excelencia ha resultado ser el espacio de mayor vigilancia en la historia de la humanidad. En internet, todo deja una huella, como decía Deleuze.

En “Habitar el mundo digital”, Ramón Chaverry rescata la idea heideggeriana del habitar como producción del mundo; a diferencia del animal, que se adapta al mundo, el humano lo habita, es decir, lo hace habitable en el pleno sentido del hacer, de llevar a cabo como producción. En un sentido más amplio, crea el mundo. Si esto es cierto, el mundo digital no puede ser pensado únicamente como una plataforma en la que opinamos, contemplamos y ocasionalmente participamos; en el mundo digital, primero y ante todo, habitamos.

En este nuevo mundo, dice Chaverry, la subjetividad se reduce a su expresión matemática, al dato como expresión unívoca y al mismo tiempo fugaz del lenguaje binario. Esto significa un aparente viraje hacia la transparencia, donde el flujo informático deja siempre su huella, marca o hendidura, capaz de ser registrada y contrastada. La condición de transparencia, señala Byun Chul Han, no es la transparencia misma, pues aunque pueda parecer que en la red se halla todo dispuesto del modo más inmediato y público, su expresión está ya cifrada en un lenguaje codificado y desconocido por el usuario: el lenguaje matemático. Esto quiere decir que el medio de transparencia se halla él mismo encriptado en el lenguaje binario; su prístina claridad alcanza hasta las coordenadas —ocultas y, sin embargo, definitivas— del lenguaje informático

que la constituyen. En sentido estricto, este lenguaje nos permite navegar, pero no crear: con ello se cancela la posibilidad del crear como dimensión constitutiva del habitar.

Además, el código cifrado del lenguaje matemático —que funciona como una arquitectura invisible de la red— establece una nueva organización del poder a partir de la exclusividad del código, de la restricción que respecto a las coordenadas de participación tiene el usuario. Dicha situación genera un totalitarismo sutil a través del exilio del lenguaje codificador de la nueva realidad virtual; las implicaciones son de alcance biopolítico, en sus más diversas y obscenas presentaciones.

El artículo “La *deep web*, futuro de la subjetividad” de Alberto Constante comprende el análisis de la región mítica y opaca que guarda internet en tanto que producción humana. A modo de un espejo especular, internet funciona como un telón de fondo en el que se proyecta tanto un lado consciente, controlado y sistematizado, como un reverso oscuro e incontrolable, donde se reproduce una voluntad ciega y enrevesada. El espacio cibernético por excelencia en el que se proyecta el anverso inconsciente y obscuro del humano, es la *deep web*. Pantalla del deseo inconsciente, espacio donde desaparece la frágil capa de la transparencia social, en ella se manifiesta la representación intrínseca del humano, donde el reverso de la transparencia se traduce en “la realización exacta de las más codiciadas fantasías del lado oscuro del alma humana” (p. 139).

La *deep web* aparece aquí como la metáfora del desfondamiento del sujeto donde, tras ser derrumbados los muros de la individuación, queda erguido tan solo el deseo secreto, la fuerza destructiva de lo anónimo. No se trata de pensar, en todo caso, que esta lógica nace con internet: Constante nos recuerda que el contrapunto necesario de la verdad es siempre un fondo obscuro, un secreto. Por ello, pensar la *deep web* solamente como una herramienta práctica —tanto de servicios ilegales como de posibilidades emancipadoras en contextos adversos— no es incorrecto, pero sí incompleto; en su misma configuración, contiene un carácter metafísico, envuelve en su lógica la libertad misma de lo incógnito, el universo inconmensurable e incuantificable del fondo sin fondo. Por ello, genera su imaginario, su aura mítica.

Quizá la forma más acertada de reunir las distintas reflexiones aquí tratadas sea recurriendo a Umberto Eco, quien aseveraba que internet es, a un tiempo, un cosa y su contraria. Ante esta paradoja, parece, lo único capaz de evadir una eventual catástrofe es el movimiento, entendiendo que pensar, en toda instancia, revela también un movimiento (quizás el más sutil, el más secreto y el más exhaustivo de todos). La escritura de este libro ha sido un esfuerzo por continuar el vaivén del pensar. Que lo sea también su lectura.

La filosofía japonesa en español

Emiliano Castro Sánchez

James W. Heisig *et al.*, *La filosofía japonesa en sus textos*.
Barcelona, Herder, 2016. 1 352 pp.

La filosofía japonesa

Japón es una tierra que nunca fue colonizada. Al menos no en el sentido en que América, África o India lo fueron. Tal vez por ser una isla o por su accidentada geografía o su propensión a los sismos o por su lejanía, pero de algún modo se salvó del destino de otras latitudes. Esto ha permitido a Japón mantener un ecosistema intelectual muy particular, lleno de conceptos endémicos.

De cualquier forma, este ecosistema siempre ha sido determinado por el diálogo. Desde que tribus nómadas quedaron varadas en la isla al subir el nivel del mar después de la última glaciación, teniendo que vérselas con un nuevo e implacable medio, Japón se ha ido construyendo históricamente como el encuentro con lo otro. Tiempo después, llegaría un nuevo mundo desde el otro lado del mar. En el año 552 d. C. un rey del oeste de la actual Corea envió una embajada al emperador del joven pueblo del sol naciente que incluía monjes y textos sagrados de la tradición budista.¹ Esta nueva tradición introduciría todo un mundo nuevo a Japón. Con el budismo vino toda la cultura de la costa occidental del mar. A partir de este punto, China se volvió un polo de referencia para la cultura japonesa junto con un budismo ya muy teñido tanto por el taísmo como por el confucianismo chinos.

Este segundo encuentro haría que, frente a estos nuevos saberes extranjeros, los japoneses se preguntaran por su propia identidad. De este diálogo con el continente, a partir del budismo, nació una nueva identidad. Ante el camino del Buda traído de ultramar, las creencias locales se fueron agrupando y englobando en el camino de los dioses de la tierra japonesa: el shinto.

¹ Que había llegado desde India a Extremo Oriente, básicamente a China, desde el siglo II a. C. Pero no se consolidaría hasta el siglo V con las traducciones de Kumarajiva.

Tiempo después, el continente traería una nueva revolución en el mundo japonés. En 1223 el monje japonés Dōgen de 23 años decidió cruzar el mar rumbo a China a buscar la verdadera práctica del camino de Buda. Al volver dijo sólo haber aprendido que los ojos son horizontales y la nariz vertical, cuando la mayoría de los “becarios” que viajaban a China desplegaban una larga lista de lecturas, maestros y hazañas para justificar su viaje. Junto con esta enseñanza, Dōgen trajo enseñanzas del budismo ch’an de China, zen en japonés. En los mismos tiempos, otros monjes se rebelaron contra el elitismo del budismo de su tiempo y crearon una nueva forma de budismo para todos, un budismo que no se reducía a la élite de “calvos” sino que enseñaba a los campesinos, y a quien los escuchara, que bastaba con decir con el corazón puro sólo una vez el nombre de Buda para que éste nos llevara a su tierra y nos liberara del sufrimiento. A este budismo se le llama “budismo de la tierra pura”, budismo shin, y es hoy la rama con más adeptos en Japón.

Este enfrentamiento entre el ceremonioso y elitista budismo tradicional y las nuevas escuelas revolucionarias tuvo un correlato político. El emperador fue volviéndose una figura con cada vez más peso cultural que político y fue naciendo una casta de familias guerreras que se hicieron del poder político. El poder político cambiaría ahora de manos cada vez que una familia era desplazada por otra. Poco a poco, esta nueva clase guerrera saldría a buscar su propia identidad en diálogo con las tradiciones intelectuales y culturales existentes.

En el siglo XVII se daría otro gran cambio en la relación entre Japón y el mundo. Durante el periodo Edo, el shogunato empezó una persecución contra el catolicismo al verlo como un peligro para la estabilidad de la nación. Esto llevó a que, en 1644, Japón cerrara sus fronteras. Se impuso el registro de toda la población por medio de las instituciones religiosas y se restringió el contacto con el resto del mundo a chinos y holandeses. Japón permanecería cerrado al mundo casi de manera total, al menos culturalmente, hasta que los barcos militares del comandante Matthew Perry llegaron a las costas japonesas a imponer la apertura comercial en 1853. Este impacto fue tan fuerte que, en poco más de una década, terminó con el gran poder hegemónico del Shogun del periodo Edo y dio inicio a la Restauración Meiji en 1868.

A partir de entonces, Japón entraría de golpe al mundo, incluido el mundo de la filosofía occidental. Una generación de jóvenes fue enviada a estudiar al extranjero, básicamente a Alemania y Francia, y se fue imponiendo la educación universitaria de estilo occidental por encima de las instituciones tradicionales.² Aquí podemos decir que empieza la filosofía japonesa en sentido

² Cosa a la que Nishida se opusó en su juventud al negarse a matricularse en una carrera y, más bien, cursando sus estudios universitarios como lo que hoy llamaríamos “oyente”.

occidental (o sea de esa tradición que empieza en Grecia y llega hasta Kant, Hegel o Nietzsche). Aunque hay referentes anteriores, se suele decir que la filosofía japonesa empieza en 1911, cuando un oyente de distintas clases en la Universidad de Kioto, Nishida Kitaro, publica *Indagación sobre el bien*.

La filosofía japonesa (en el sentido ya aclarado) sería siempre una filosofía también dialógica. Una filosofía en que se pondría a dialogar a los autores occidentales recientemente aprendidos (Kant, Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Whitehead, Marx) con las tradiciones japonesas, particularmente con el budismo. A su vez, los pensadores buscarán responder a los nuevos desafíos planetarios desde este diálogo. Nishitani comenta que Japón empieza a absorber la cultura europea cuando ésta se encuentra en crisis, una crisis que Nietzsche bautizó con el nombre de “nihilismo”. Esta forma dialógica de hacer filosofía se puede ver claramente ilustrada por la llamada escuela de Kioto.

Estas preocupaciones no serían exclusivas de los filósofos. Se generalizará la idea en los círculos intelectuales en la tercera y cuarta década del siglo XX de que la cultura occidental tiene una propensión egoísta e imperialista que devora las otras culturas e impone la suya como universal, simbolizada principalmente por la cultura estadounidense. Frente a esto, la única gran potencia cultural capaz de resistir es la tierra que nunca ha sido sometida por los poderes coloniales, cuya cultura y cuyo linaje real no han sido quebrantados por fuerzas externas. Esta contraposición entre dos proyectos históricos dará para mucha discusión filosófica entre pensadores como Nishida, Tanabe, Watsuji, Suzuki, Nishitani y Miki. Se fue alimentando la idea de que Japón podía crear una esfera de coprosperidad en Asia del este para resistir a la embestida imperialista. Una especie de proyecto decolonial en Extremo Oriente. El problema es que esto sirvió para justificar la invasión de Corea, China y, finalmente, la entrada a la guerra del Pacífico en la Segunda Guerra Mundial. Esta entrada a la guerra terminaría con una apabullante derrota y con la catástrofe de Hiroshima y Nagasaki.

Después de la guerra, Japón se ha ido occidentalizando cada vez más. Esto ha dado nuevos aires a la filosofía japonesa. Desde la posguerra muchos autores reformularon sus planteamientos, otros se volvieron abiertos críticos del pensar anterior y toda una nueva generación entró en escena. En general, después de la guerra, la mira de la filosofía japonesa se amplió, los problemas ya no eran sólo japoneses sino los problemas del presente. La discusión igualmente se amplió para incluir a autores cristianos más abiertamente, buscando un campo de diálogo con Occidente.

En el siglo XXI, mientras los departamentos de filosofía japonesa no se diferencian en mucho de los departamentos de cualquier otro lugar (por ejemplo, no se enseñan a autores budistas o shintoístas), las traducciones a lenguas occidentales han llevado a la filosofía nacida en Japón a abrirse paso al debate

filosófico mundial, haciendo nacer intereses en diversos campos y latitudes. Esos problemas y conceptos que se fueron reproduciendo y evolucionando en el ecosistema intelectual japonés, al calor de los duros diálogos que lo determinaron, han ido abriéndose paso a nuevos territorios y ecosistemas donde han encontrado nuevos desarrollos. Hoy el carácter dialógico del pensar japonés se encuentra en una nueva dimensión al encontrar interlocutores occidentales dispuestos a responder a la interpelación del pensamiento japonés. Esto va haciendo de la filosofía una empresa más incluyente y completa, y más aún, abre un montón de caminos nuevos, nuevos comienzos, para una filosofía occidental sumida en la crisis.

La filosofía japonesa en sus textos

Una prueba de cómo este nuevo episodio del pensar japonés ha rebasado las fronteras de la isla es justamente el trabajo *La filosofía japonesa en sus textos*. En 2011 vio la luz el *Japanese Philosophy a Sourcebook*, un monumental trabajo que agrupó a los más reconocidos especialistas en filosofía japonesa, dentro y fuera de Japón, en un intento de crear un gran catálogo o carta de presentación de la filosofía japonesa para el mundo. Esta empresa tomó siete años y requirió la cooperación de más de 100 especialistas en distintos aspectos de la filosofía japonesa y de todos los rincones del mundo. El texto pretendió ofrecer un mapa de la filosofía japonesa. Divide su exposición en apartados abocados a las más importantes corrientes del pensamiento japonés. Expone a los más importantes autores de éstas a través de una introducción contextual y una selección de fragmentos de sus textos más relevantes.

El texto apareció originalmente en inglés, siendo una primera ventana para el público occidental. Pero también se convirtió en un gran glosario para la traducción de la filosofía japonesa al inglés. Curiosamente, uno de los primeros problemas de la filosofía occidental al llegar a Japón fue el de encontrar traducciones para sus conceptos tradicionales como sustancia, existencia, subjetividad o similares. Lo mismo pasa en sentido contrario cuando se intenta traducir a lenguas occidentales la filosofía japonesa. Una lengua es un horizonte de sentido y la traducción implica el diálogo entre dos horizontes. Esto se ve con total claridad al traducir horizontes tan disímiles hasta en sus escrituras. Así pues, si bien el *Sourcebook* no es la primera traducción de textos filosóficos japoneses al inglés, sí implicó traducir, junto con los fragmentos más significativos, los conceptos más relevantes de la filosofía japonesa y tenerlos todos juntos en una obra. Con ello, las traducciones de conceptos clave de la filosofía en el *Sourcebook* se han convertido en referentes, al menos para la crítica.

Junto con una introducción a la filosofía japonesa, el *Sourcebook* compila toda una jerga para hablar de filosofía japonesa en inglés. En cierto sentido, eso significa introducir la filosofía de un horizonte a otro, traducirla. Y, en ese esfuerzo de traducción, se termina configurando un nuevo lenguaje que ya no es ninguno de los originales sino la jerga del encuentro. El *Sourcebook* ofrece la jerga del encuentro entre la filosofía japonesa y el inglés.

Pero, al aparecer *La filosofía japonesa en sus textos*, que busca ser una versión en español del *Sourcebook*, las y los colegas no se limitaron a traducir la jerga inglesa al español sino que, en un nuevo esfuerzo monumental de traducción, volvieron a confrontarse con los originales. Al hacer la versión del *Sourcebook* en español, tradujeron las introducciones desde el texto en inglés, pero volvieron a confrontar las traducciones de los fragmentos de textos con los originales en japonés. Esto puede parecer una innecesaria repetición del trabajo, pero es justo la mayor y más sorprendente aportación de esta obra. Como dije antes, los lenguajes son horizontes de sentido. Los largos debates sobre la traducción nos han mostrado que traducir no es sustituir una palabra de una lengua a otra. Esto porque ni existe tal equivalencia ni las palabras pueden verse de forma independiente de todo un contexto de sentido. Así pues, vistos a la luz del español, los textos de la filosofía japonesa se transforman, ganan nuevas dimensiones y posibilidades de sentido. Confrontar los textos con una lengua nueva no implica repetir el trabajo, si no abrir un diálogo nuevo entre otros dos horizontes de sentido.

El trabajo de *La filosofía japonesa en sus textos* nos da al español lo que el *Sourcebook* ofreció al inglés, una jerga de diálogo con la filosofía japonesa; cosa que no se habría logrado con una simple traducción del inglés. Esto es de capital importancia para los hispanoparlantes que estamos interesados en el diálogo con la filosofía japonesa. Hasta ahora, quienes no tenemos acceso a los textos originales en japonés, hemos tenido que entablar el diálogo a partir de las versiones en inglés principalmente. El problema es que esto implica una triangulación en que el inglés se confronta con el japonés y luego nuestro horizonte en español con el inglés. Dicha triangulación nos lleva, en cierto sentido, a pensar la filosofía japonesa en inglés, llevándonos incluso a sacar del inglés algo de nuestra jerga para hablar de filosofía japonesa.

Esta nueva jerga en español lograda por *La filosofía japonesa en sus textos* espero nos sirva para ir liberando las posibilidades de pensar la filosofía japonesa en español, con las posibilidades que nuestra lengua y nuestros horizontes abren. Esta nueva confrontación con la filosofía japonesa desde el español nos abre la posibilidad de dialogar desde nuestra lengua materna y ahí encontrar los límites no explorados de esta naciente jerga filosófica española-japonesa.

Sus textos

El libro comienza con una versión en español de la introducción original del profesor John Maraldo. Este texto es una de las más importantes aportaciones al debate sobre la caracterización de la filosofía japonesa. Discute la idea de traducción como encuentro filosófico.

A continuación, se presenta “La constitución de *Shotoku*”, considerado uno de los primeros textos con contenido filosóficos en Japón, de 604. En este texto ya se ve la tensión clásica del pensamiento japonés entre las influencias externas del confucianismo y budismo chinos, y la forma particularmente japonesa de formular las cuestiones.

Después hay un primer apartado dedicado a la tradición budista clásica en Japón. Aquí figura Kukai, fundador de la escuela Shingon de budismo, escuela enfocada a la perfección de prácticas rituales como vías para desdibujar el yo y canalizar en la acción desinteresada a Dainichi, el Buda cósmico. Esta escuela propone una cierta hermenéutica de la vida, ofreciendo una lectura exotérica y otra esotérica de las acciones cotidianas, siendo esta última una vía de mostración de la realidad última en la cotidianidad, a través de las claves interpretativas del ritual.

También se habla de los debates sobre la iluminación original de los seres (es decir, sobre si todos los seres tienen la posibilidad de liberarse del sufrimiento o unos sí y otros no) que dio su identidad a la escuela Tendai. Esta escuela, caracterizada por el énfasis en el estudio de sutras y comentarios, sería la incubadora de muchos movimientos revolucionarios en el budismo japonés. Igualmente, en este apartado figura Nichiren, un personaje algo misterioso para Occidente pero, a la vez, uno de los más importantes y originales del budismo japonés, siendo su enseñanza la base de movimientos religiosos como el *Soka Gakkai*, uno de los que tienen mayor seguimiento e influencia en Japón.

Luego viene un apartado dedicado al zen, una de las corrientes que caracterizan la recepción de la filosofía japonesa en Occidente. Aquí se le dedica un apartado a Dōgen, una de las figuras intelectuales más importantes del pensamiento japonés y fundador de la escuela zen Soto (enfocada en la meditación). Descrito a veces como un Tomás de Aquino del pensamiento zen. Sobresale en este apartado una traducción de “uji”, un texto dedicado a la equiparación de tiempo y existencia. El texto se centra en la polisemia de “uji” que refiere a la vez al tiempo y presencia. Esto hace muy complejo traducir dicho concepto y, con él, el texto. En la traducción que nos ocupa se inclinaron por usar “momento existencia” para traducir “uji”. También en el apartado de zen figuran Ikkyū Sojun (un monje zen heterodoxo, poco apegado a las instituciones y normas monásticas, famoso por el uso del humor y por su gran habilidad literaria) junto con una traducción de “Esqueletos”, un bellísimo

trabajo que explora la experiencia del precursar la muerte como vía para la liberación. Vale mencionar también a Hakuin, un monje zen Rinzai famoso por su radical práctica del koan (acertijos verbales diseñados para deconstruir la subjetividad), y Hisamatsu Shin'ichi, un profesor universitario que durante un retiro alcanzó el despertar y se sumó a la práctica monástica del zen. Hisamatsu es considerado una de las figuras representantes del movimiento contemporáneo de "budismo comprometido" en Japón.

Después hay un apartado dedicado a la tradición de la tierra pura. Otro movimiento budista revolucionario en Japón, orientado en contra del elitismo monástico y dirigido al pueblo. Aquí podemos encontrar a las figuras fundamentales de esta escuela como Honen y Shinran; y podemos leer en ellos la conformación de los cánones de la corriente Shin.

A continuación, hay un apartado dedicado al confucianismo, la gran escuela china de ontología política en Japón. Luego, hay un apartado dedicado al Shinto y los estudios nativos. Se trata de los esfuerzos del pensar japonés por encontrar una identidad en sus orígenes. Aquí sobresale el apartado dedicado a Motori Norinaga, considerado el pionero de los estudios nativos con su *Kojiki-den*, uno de los libros más importantes y difundidos en la historia de Japón, y su búsqueda del lenguaje japonés original y, en él, las señas de los orígenes del pueblo del sol naciente.

Posteriormente, entra en escena la filosofía académica en Japón, conformada al calor de la apertura a Occidente. Aquí veremos las primeras confrontaciones con la filosofía occidental, los primeros intentos de traducirla e incluso la acuñación de *tetsugaku*, el término japonés para filosofía. Éste es el inicio de la irrupción del pensamiento japonés en el panorama planetario.

Adelante se le dedica un amplio apartado a la escuela de Kioto, la primera escuela filosófica en sentido occidental nacida en Japón y que hoy tiene presencia en todo el globo. No abundaré mucho aquí, pues es probablemente esta la escuela más conocida de la filosofía japonesa. Sólo me gustaría llamar la atención sobre personajes como Miki que han pasado en buena medida por abajo del radar de los estudiosos occidentales. Pensadores forjados al calor de la dura situación política e intelectual de Japón en el siglo XX.

En el apartado siguiente, "Filosofía del siglo XX", encontramos un montón de pensadores poco conocidos en Occidente, pero sobre manera interesantes. Por ejemplo, Wátsuji y su respuesta temprana a Heidegger con el "ser en el espacio" y el estudio de lo que llama "paisaje". También tenemos a Kuki, quien dió una de las primeras introducciones a la filosofía japonesa en suelo occidental, un personaje vinculado históricamente con Sartre, Heidegger y Löwith. Otro más es Yusa, con su trabajo sobre la corporalidad como un "entre" ni objetivo ni subjetivo desde la perspectiva de las prácticas performáticas extremo-orientales. También, su trabajo sobre la sincronicidad jungiana da mucho a discutir todavía.

En cuanto al apartado de “Cultura e identidad”, me gustaría resaltar la importancia de “Las discusiones *Chuokorono* (1941-1942)” y “Superar la modernidad: un simposio (1942)”. Estos apartados me parecen particularmente importantes, ya que son las primeras presentaciones en español de los debates en torno al nacionalismo, militarismo y la participación japonesa en la Segunda Guerra Mundial. Estas discusiones casi no han llegado a nuestra lengua y puede ser una interesante discusión. Creo que no hace mucho la Universidad de Columbia publicó el simposio de “Superar la modernidad” en inglés y los textos revelan interesantes debates sobre la globalización occidental, la identidad, la sociedad del espectáculo y el poder. Esperemos que esta nueva ventana al debate en nuestra lengua nos permita adentrarnos en la discusión.

También es de resaltar el apartado “Filósofas”, ésta fue una innovación del *Sourcebook* que ahora *La filosofía japonesa en sus textos* acompaña. Al realizar el *Sourcebook* se comisionó a mujeres especialistas en el pensamiento japonés a buscar a las filósofas más relevantes de la tradición japonesa, hasta ese momento mayormente desconocidas. Este trabajo abrió la caja de pandora de un montón de pensadoras bastante interesantes que hasta ese momento estaban silenciadas por el peso de los hombres en la escena filosófica. Desgraciadamente, este fenómeno de exclusión de la voz femenina se ve en toda la historia de la filosofía, excluyendo a la mitad de la humanidad de la posibilidad de entrar al diálogo del pensar. *La filosofía japonesa en sus textos*, nos ofrece también la primera presentación de las pensadoras japonesas más relevantes al español.

Mucho más podría decir sobre el apartado de estética o el bastante desmitificante apartado sobre el pensamiento samurái; pero lo mejor es dejar eso al lector interesado en asomarse al nuevo mundo de la filosofía japonesa en español. Quiero agradecer de todo corazón a Raquel Bouso y a las y los colegas de la Pompeu Fabra por ir abriendo camino para la filosofía japonesa en español. Acá en México el trabajo está todavía en pañales (exceptuando, claro, los trabajos pioneros de Jacinto Zavala) pero ya ha arrojado grandes resultados. Esperamos que esta nueva ventana hispanoparlante nos sirva para encontrar un diálogo nuestro con el pensamiento japonés y, más aún, sea un medio hábil para encontrarnos a nosotros mismos más allá de nuestros horizontes.

Abstracts

“A propósito de *mundus est fabula*: Descartes y la confección de mundo” (Jesús Carlos Hernández Moreno). René Descartes’s philosophy has been considered by “philosophical modernity” as a watershed in the evolution of philosophy seen as a “historical entity”. This is because it implies a “re-creation” of “science” where science establishes itself as the reading (and writing) of the “world” which is driven by that “human impulse” is seen as the unmoved judge of knowledge: doubt. But this doubt gives a character of finiteness and limitation to knowledge acquired through natural light, that is, through the ability to compare and distinguish what is in accordance with the explicit or implicit assumptions that condition its action. Thus, given that certainty only makes sense in and for natural light, the “world” that is constructed in the science of Descartes will remain limited to natural light and this science to the fable in which it is told.

“Deleuze: la potencia de la literatura” (Crescenciano Grave). This essay explores the way Deleuze thinks the literature, in specific from the point of view of certain modern authors. The literature is an event that expresses the life becoming the language. In this becoming it composes an odd syntax that conserves in itself a block of sensations from where it promotes itself the life’s resistance against the control. That’s how, beyond the lived, the literature, proceed from life and its overtaken for it when it shows, from outside the language, the ideas which overflow itself from their formal expression.

“La alteridad en María Zambrano” (Greta Rivara Kamaji). The text discusses the notion of alterity present in María Zambrano’s *El hombre y lo divino*. This concept is linked to the notion of piety, that is, to know how to deal with the other and that the Spanish author links with the treatment that the Greek religion maintained with the gods, as the correct way to deal with the divine.

Zambrano repositions the ordinary meaning of both concepts, away from their contemporary use, to build a new meaning. This repositioning takes place in the historical context of positivist rationalism, which seeks to be responded with the proposal of the Spanish philosopher of a thought open to the other.

“¿Cuándo entra el alma al cuerpo?” (Gustavo Ortiz Millán). In this article I contrast the two traditional theories about the moment of the animation of the body, which serve as justification for the permissiveness of abortion. I analyze some of the metaphysical commitments of the idea of the soul and present some objections to the metaphysical framework that supports it. Although it is not possible to prove or disprove the existence of the soul, by an inference to the best explanation we should reject the idea and, therefore, claim that the soul does not enter the body at any time.

“Anacronismo, *stásis* y el olvido de la democracia: las Erinias al pie del Areópago” (Luis Armando Hernández Cuevas). Taking into account the anachronistic method embraced by Nicole Loraux, the essay attempts to experience how is that the *δασμός ἐς τὸ μέσον* (“that which is deposited in the center”) is constituted as the hinge that established as foundation, pleads for the forgetfulness of the political as conflict, that is, of the *στάσις*. In this sense, these lines inquire: what does forgetting the *στάσις* imply for democracy?

“La recepción de Althusser en México: el caso Carlos Pereyra” (Alfonso Vázquez). The reception of the thought of Louis Althusser in Mexico took place between 1960 and 1970. The first to assimilate his theory and argue with her was the marxist thinker Adolfo Sánchez Vázquez, who dedicated several essays and a fundamental book: *Science and Revolution (Marxism of Althusser)* (1978), besides always be a benchmark of constant controversy in most of his books where poses a different interpretation of the marxism of Althusser. Also in the decade of the seventies and eighties, a brilliant student and disciple of Sánchez Vázquez: Carlos Pereyra, published several texts influenced by Althusser thought that led him to critically assimilate many of his thesis, but also to question them when considered insufficient. The aim of this paper is to assess the althusserian influence on the work of Pereyra, particularly in his essays: *Politics and Violence* (1974), *Settings: Theory and History* (1979) and *The Subject of History* (1984).

“Valor de uso, capitalismo y política en Bolívar Echeverría” (Sergio Lomelí Gamboa). This article studies Bolívar Echeverría’s development of the ‘use value’ theory, and highlights its Marxian and existentialist influences. In order to accomplish this, in the first section of the paper I review the relationship

between Sartre's and Marx's theoretical productions and point out that the common ground between them, according to Sartre, is that both understand that liberty, understood as self-production, is the basis for the human condition. I posit that Echeverría agrees with Sartre regarding this point. In the second section of the paper, I analyze Echeverría's further development of Marx's take on 'use value', and point out the relationship that Echeverría establishes between use value, liberty and the political realm. I conclude my paper suggesting that Echeverría's contribution opens a possible horizon of reflection, which has been unattended by Marxian political views.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 32, se terminó de editar y producir en versión electrónica en el mes de septiembre de 2018 en la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Se utilizaron en la composición, elaborada por Miguel Barragán Vargas, tipos Palatino de 17 puntos e ITC-Garamond de 12:14, 9:11 y 8:10 puntos. El diseño de la cubierta fue realizado por Alejandra Torales M., y el cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas y Michel Montoya Ávila.

CONTENIDO

Artículos

*A propósito de mundus est fabula:
Descartes y la confección de mundo*
Jesús Carlos Hernández Moreno

Deleuze: la potencia de la literatura
Crescenciano Grave

La alteridad en María Zambrano
Greta Rivara Kamaji

¿Cuándo entra el alma al cuerpo?
Gustavo Ortiz Millán

Filosofía y política

*Anacronismo, stásis y el olvido de la democracia:
las Erinias al pie del Areópago*
Luis Armando Hernández Cuevas

La recepción de Althusser en México: el caso de Carlos Pereyra
Alfonso Vázquez

Valor de uso, capitalismo y política en Bolívar Echeverría
Sergio Lomelí

Reseñas y notas

