



HEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 29 | DICIEMBRE 2015

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



TEORÍA



TEORÍA

**REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 29 | DICIEMBRE DE 2015
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Carlos Oliva Mendoza

Secretario de redacción

Dr. Gerardo de la Fuente

Consejo editorial

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerra, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Roldán, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Ramón Xirau.

Consejo de redacción

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

Diciembre de 2015

D.R. © 2015. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Delegación
Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

ISSN 1665-6415

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

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, diciembre de 2015. 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

- Lizbeth Sagols, *Repensar el patriarcado. ¿Más allá de la condición de víctima de la mujer?* 11
- Helena Chávez Mac Gregor, *Walter Benjamin, la crítica a la modernidad: el arte de la desconfianza* 25
- Cesáreo Morales, *Desigualdad y democracia por venir* 45
- Aldo Guarneros Monterrubio, *Idealismo y fundamentación* 65
- Rebeca Maldonado, *Fundación del Dasein histórico en el arte en México desde el pensamiento de Martin Heidegger* 85

Entrevista

- Pedro Estrada, *Entrevista con José Ignacio Palencia* 105

Reseñas y notas

- Dora Elvira García, *Reconocimiento como hilo conductor* 117

- Abstracts 125

Artículos

Repensar el patriarcado. ¿Más allá de la condición de víctima de la mujer?

Lizbeth Sagols

No hay ningún país en que las mujeres sean tratadas igual que los hombres.¹ En efecto, siguen siendo una realidad mundial la “doble jornada”, el llamado “techo de cristal”, la devaluación económica de los trabajos típicamente femeninos y la escasa participación de las mujeres en los puestos económicos y políticos decisivos. El mínimo indispensable de la igualdad mujeres-hombres en los sueldos y las oportunidades de participación pública, no se ha logrado. Además, en ciertos países (como en México) perduran los feminicidios² y en el mundo entero perduran o han aumentado las violaciones y la violencia física contra las mujeres (en países desarrollados y en vías de desarrollo). En las tendencias fanáticas de los musulmanes impera aún la negativa a ofrecer a las mujeres educación y a concederles libertad sexual: se les niega mostrar la cara y el cuerpo, y si alguna mujer comete adulterio es apedreada en público. Por otra parte, entre los muchos conflictos que ocasiona el cambio climático se ha visto que las mujeres pobres de los países en desarrollo son el sector más afectado, pues se multiplican las dificultades para dar de comer y beber a sus familias y, en consecuencia, crece su pobreza. Salta a la vista que las mujeres no merecen la misma valoración que los hombres, no gozan de las mismas condiciones sociales, se les oprime desde su condición sexual y desde los roles que les ha asignado la sociedad.

No obstante, algunas teóricas feministas se niegan a aceptar que la mujer sea en realidad una víctima del patriarcado: las receptoras de los daños

¹ Paul Ehrlich y Anne Ehrlich, “Can a collapse of global civilization be avoided?”, en *Proceedings of the Royal Society B*, 2013, vol. 280, <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2012.2845>, p. 6. Al hablar aquí de “las mujeres” nos referimos al promedio de la población, aunque es obvio que existen ciertas excepciones en algunos de los aspectos nombrados.

² Según el Observatorio de Feminicidios en México, la ONU registra siete feminicidios al día en este país. Véase <http://observatoriofemicidio.blogspot.mx/2014/11/sabado-15-de-noviembre-de-2014.html>.

ocasionados por un trato desigual, injusto e inferiorizante. Después de que en muchos países los derechos de las mujeres han sido protegidos por la ley y después de que se ha dado una creciente inserción activa de ellas en la economía, en la vida cultural y la política (aunque no en puestos decisivos) a muchas intelectuales les incomoda seguir afirmando la existencia del patriarcado y se niegan a aceptar que éste hace de las mujeres sus víctimas. Según este tipo de feministas, los cambios históricos acaecidos han abierto a la mitad femenina de la humanidad múltiples alternativas y seguir afirmando la condición de víctimas es verlas como débiles y contribuir a victimizarlas en vez de liberarlas.

En este artículo, analizo dos ejemplos sobresalientes de tal forma de pensar: los planteamientos básicos de Gerda Lerner expresados en su Introducción a *The Creation of Patriarchy*, por un lado, y los de Elisabeth Badinter expresados en *Hombres-mujeres. Cómo salir del camino equivocado*, por el otro —aunque existen muchos más casos.³ Mi objetivo es mostrar, con apoyo en la idea del patriarcado como estructura social persistente —idea propuesta por la eticista y ecofeminista estadounidense Karen Warren y por la polémica jurista, también estadounidense, Catharine MacKinnon— que no es favorable negarnos a ver nuestra condición de víctimas del patriarcado, pues tal negación constituye una “ilusión” que desconoce la realidad pasada y presente:⁴ desconoce las determinaciones que nos circundan. Aunque K. Warren pertenece al “feminismo cultural” (centrado en el análisis del “género” y los “marcos conceptuales opresivos”)⁵ y MacKinnon al “feminismo inmodificado” (centrado en el abuso del poder masculino sobre el cuerpo y la sexualidad femenina que nos excluye del poder), ambas coinciden en destacar que el patriarcado es

³ Otro ejemplo es el de la filósofa estadounidense Val Plumwood, quien hace residir el sistema imperante de dominio en el colonialismo y no en el patriarcado, o sea, en la superioridad, no de los hombres sobre las mujeres, sino del hombre blanco, poderoso y colonizador sobre los países en desarrollo. A Plumwood le parece que el patriarcado se reduce a Occidente y que hacer de él un factor histórico universal decisivo conlleva la satanización del hombre, así como la identificación del mal con el macho, y de la mujer con el bien (Val Plumwood y Alicia Puleo, “Introducción”, en *El ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, Cátedra, 2011). Ante esto, por lo menos, hay que preguntar: ¿entonces no existe el patriarcado de los países musulmanes y en la ortodoxia judía, que pertenecen a Oriente? ¿Cómo reducir el patriarcado a Occidente?

⁴ Desde luego que el pensamiento de MacKinnon no se reduce a la que es quizá su afirmación más conocida: “la heterosexualidad, en tanto institución social está fundada en la penetración de la vagina por el pene” (Catharine MacKinnon, *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*. Buenos Aires, Siglo XXI, [1987] 2014, p. 86). Dar una importancia exclusiva a esta afirmación resulta en verdad reductivista. El pensamiento de esta filósofa jurista aporta muchos otros aspectos.

⁵ Vid. K. Warren, “El poder y la promesa del ecofeminismo”, en Margarita M. Valdés, comp., *Naturaleza y valor*. México, UNAM/FCE, 2005.

actual y estructural: conforma un horizonte de pensamiento y de conductas de dominio y exclusión de los hombres hacia las mujeres.⁶

Líneas básicas de las propuestas de Gerda Lerner y Élisabeth Badinter

Para Gerda Lerner, el patriarcado consiste, ante todo, en el “control de la sexualidad femenina y la procreación”,⁷ o sea, en la formación de la familia patriarcal, lo cual trajo un cambio en las relaciones de parentesco, la economía, la burocracia religiosa y las concepciones cosmogónicas.⁸ Ella reconoce que esto ha traído subordinación y ha convertido a las mujeres en víctimas, pero se opone a pasar de este hecho a la conceptualización “esencial” de ellas “como víctimas”, a verlas como inferiores y aceptar que no han contribuido a la formación de la historia de la humanidad.⁹ Para evitar caer en tal concepción, que según ella sería esencialista (aunque no necesariamente es así),¹⁰ Lerner se esfuerza por demostrar que las mujeres hemos sido siempre *actores y agentes* históricos; hemos sido parte fundamental de la sociedad y la historia desde antes del surgimiento del patriarcado: en el neolítico, en donde la religión se regía por diosas: símbolo máximo de la fertilidad y la vida. Y aún después del neolítico hemos participado de forma activa en la construcción histórica, ya que en ciertos ámbitos, como el económico, hemos disfrutado de un gran estatus. Uno de los ejemplos que da Lerner para apoyar esto es el caso de Babilonia en donde a pesar del dominio sexual de los hombres “algunas mujeres disfrutaban de una gran independencia económica, numerosos derechos legales y privilegios y ocupaban cargos de importancia”.¹¹ Por esto, además, es fundamental para el feminismo y el rescate de la mujer, que las mujeres hagan historia de sí mismas.¹²

El periodo del surgimiento del patriarcado que, según Lerner, va del año 3 100 al 600 a. C.,¹³ no trajo una “derrota” de las mujeres ni las dejó fuera de la

⁶ Vid. C. MacKinnon, “Diferencia y dominación: sobre la discriminación sexual”, en *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*, pp. 57-78.

⁷ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*. Nueva York, Universidad de Oxford, 1986, pp. 7-9.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁹ *Ibid.*, pp. 5-6.

¹⁰ Decir que alguien está sufriendo no equivale a decir que sea en esencia sufriente.

¹¹ G. Lerner, *op. cit.*, p. 8.

¹² *Ibid.*, pp. 3-4.

¹³ Estas fechas son aproximadas. No todos los estudiosos del patriarcado coinciden con ellas. El estudio más documentado a este respecto es de la arqueóloga Marija Gim-

historia real, sólo las excluyó del registro y la narración histórica, ya que esta última ha sido elaborada por los hombres.¹⁴ Dicho de forma sintética, tal exclusión comenzó con la elaboración de los símbolos del cristianismo monoteísta que anuló a las diosas dadoras de vida, sustituyéndolas por el “Señor” y “Dios rey” que engendró a su hijo sin contacto sexual con alguna mujer. Las diosas fértiles del neolítico fueron cambiadas por una única divinidad masculina. Y la sexualidad femenina, sin fines reproductivos, se consideró un símbolo del pecado y el mal. Desde entonces, la mujer quedó en un plano subordinado. Lo que hay que hacer ahora es insertar a las mujeres en el propio patriarcado y demostrar que sí han participado en la historia. Por tanto, la comprensión real, viva, del proceso histórico requiere añadir la historia femenina a la masculina; sólo así lograremos la transformación, la visión de fondo y tridimensional de la historia, en donde se manifiesta que hombres y mujeres hemos jugado papeles de igual importancia.¹⁵ Si las feministas ofrecen una visión histórica a partir de los hombres y la exclusión que han hecho de la mitad femenina de la humanidad, están contribuyendo a su desigualdad, exclusión y victimización.

Por su parte, la filósofa francesa Élisabeth Badinter, está preocupada por hacer real el encuentro entre las dos mitades de la humanidad, pues cada vez más, la mayor parte de los hombres y de las mujeres tiene el deseo de vivir juntos y de vivir mejor.¹⁶ Ante esto, la verdadera tarea evolutiva de la humanidad es fortalecer la igualdad entre los sexos y los géneros, sabiendo que somos diferentes pero sin hacer de la diferencia una esencia. Le preocupa que el feminismo francés contemporáneo haya caído en una trampa mortal: querer conquistar la independencia de la mujer afirmando la diferencia femenina por la supuesta liga de la mujer con la naturaleza gracias al embarazo y el cuidado de los niños. En su opinión, esto ha sido regresivo para la mujer, la ha atado a su rol más conservador y la ha excluido de la productividad económica y la interacción social. El resultado ha sido que las mujeres francesas sean ahora dependientes económicas de sus parejas y corran el peligro de que los hombres se harten de ellas y las abandonen.

Sólo que Badinter mezcla los lúcidos razonamientos anteriores con una oposición a seguir acusando al hombre de violencia patriarcal. Ella sugiere que en los comportamientos de la parte masculina de la humanidad ya no operan del todo los esquemas patriarcales, pues los hombres han cambiado: ellos no

butas que ubica el surgimiento del patriarcado en el milenio IV a. C. con las invasiones de los Kurgans.

¹⁴ G. Lerner, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ Élisabeth Badinter, *Hombres-Mujeres. Cómo salir del camino equivocado*. Buenos Aires, FCE, 2003, p. 121.

constituyen una entidad inmutable y, al parecer, han evolucionado.¹⁷ Para Badinter, ha habido un cambio y una diversificación de las masculinidades. No todos los hombres son machos patriarcales desbocados. Por otra parte, las mujeres han dado grandes muestras de ser violentas (Badinter cita ejemplos concretos, históricos, de la vida cotidiana y la vida en pareja.¹⁸ Destaca así que la violencia es característica de la humanidad entera y no sólo de la parte masculina, por ende, concluye: al quejarse reiteradamente de sufrir violencia, las mujeres se enmascaran a sí mismas y abusan del poder que les han dado las leyes de “sentirse víctima” como si la violencia les fuera ajena.

Desde una visión eurocentrista, incluso concentrada en la realidad francesa —si no es que tan sólo en ciertas capas sociales parisinas—, Badinter considera que el patriarcado ha quedado casi atrás; ya no hay dominio sexual del hombre hacia la mujer ni predominio de la figura paterna, antes bien, las mujeres tienen el poder efectivo de ser dueñas de la reproducción; ellas puede decir: “serás padre sólo si yo lo quiero, cuando yo quiera”.¹⁹ Asimismo, el patriarcado se ha visto muy disminuido porque la mujer tiene dominado al hombre con la amenaza de demandarlo ante los tribunales por el delito de “acoso sexual”, apelando a uno o varios de los hechos heterogéneos incluidos bajo la serie: una mirada insistente, el acoso laboral, el acoso sexual, una violación forzada, la seducción fortuita, un mal comentario o un mal tono usado en la casa o en el trabajo. Badinter señala, de forma atinada, que no todos estos hechos pueden ser englobados en la misma categoría y que es preciso distinguir —con claridad y nitidez— entre unos y otros.²⁰

Y más allá de esto, le preocupa que la abundancia de leyes a este respecto haya llegado a colocar a las mujeres en el nivel de víctimas complacidas y las haya alejado del compañerismo y la comprensión igualitaria de las relaciones intersexuales. Ver a la mujer como víctima del patriarcado, señala Badinter, es concebirla como una “menor de edad”, desconocer su participación responsable e igualitaria en los acontecimientos intersexuales. En el contexto del abuso femenino de las leyes contra los hombres y bajo el concepto y la exigencia de la igualdad interhumana, la idea de que la mujer pueda ser considerada como víctima del patriarcado queda descalificada, incluso ridiculizada: quizá “las mujeres no sean víctimas tan impotentes como les gusta decir”.²¹

¹⁷ *Ibid.*, pp. 48-49.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 62-75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁰ *Ibid.*, pp. 17-39. A este respecto cabe señalar la falta de claridad que implica que el Código Penal del Distrito Federal de México considere motivo de cárcel o multa para los varones, una “mirada lasciva”. <http://www.eluniversal.com.mx/notas/841575.html>.

²¹ É. Badinter, *op. cit.*, p. 124.

Análisis de las propuestas de Lerner y Badinter

¿Queda negado el patriarcado y la condición de víctima de las mujeres con los planteamientos anteriores? ¿Podemos desconocer sin más que todos los hechos que nombramos al inicio de este artículo hablan de un grave daño a las mujeres —muchas veces irreparable— y que, por tanto, las deja en condición de víctimas? No creo que pueda procederse de esta manera. Podemos encontrar aquí más bien un razonamiento circular, injustificado, del que pensadoras como Lerner y Badinter no quieren salir, ya que un hecho es ver que alguien es víctima de alguien o algo, y otro caer en la victimización o victimizar a ese alguien: centrar el valor de esta persona en su dolor: “sufre, luego vale”, y de ahí pasar a buscar la protección de esta persona a toda costa. De igual modo, un hecho es que el médico reconozca la enfermedad del enfermo y otro que, al hacerlo, el propio médico esté contribuyendo a la enfermedad o valorando al enfermo por su disfunción. Cuando se cae en este falso temor, se prefiere negar los daños de fondo y se pone énfasis en la ausencia de males. Pero tal énfasis no puede pasar desapercibido, es digno de análisis a partir de las categorías centrales desde las cuales se llega a él.

Quizá no sea injusto decir que tanto Lerner como Badinter caen en este razonamiento circular que les impide ver el peso real del patriarcado como opresor de las mujeres, debido a lo que señala la filósofa estadounidense Catharine MacKinnon. Ella nos dice que, en general, las feministas académicas se niegan a dar peso al patriarcado porque tienen que “dar cuentas a los hombres”, ya que han sido aceptadas en el poder patriarcal. En consecuencia, no pueden ver a las mujeres como víctimas, pues tendrían que reclamarles a los victimarios una justificación, y éstos las han acogido en el reino del poder.²² Al mismo tiempo, y esto es lo más evidente, tales académicas albergan el débil razonamiento de que si aceptaran la condición de víctima de las mujeres, estarían condenándolas a esta condición y contribuirían a su victimización. MacKinnon afirma:

[...] el desfile de horrores que demuestra la condición de víctimas de las mujeres con frecuencia provoca la siguiente crítica: si yo digo que las mujeres son victimizadas, estoy reforzando el estereotipo de que las mujeres “son” víctimas, lo que a su vez contribuye a su victimización. [Pero cabe preguntar] a quienes piensan que no es bueno para las mujeres pensar en sí mismas como víctimas ¿cómo puede ser bueno para nosotras negar lo que nos pasa?²³

²² C. MacKinnon, *op. cit.*, p. 338.

²³ *Idem.*

Sobre la igualdad en Lerner y Badinter

¿Pero en qué nivel se da la igualdad de mujeres y hombres afirmada por Lerner y Badinter?, ¿cómo es que tal idea las conduce a evitar el reconocimiento de la condición de víctima de la mujer en el patriarcado? En fin, ¿cómo podemos concebir al patriarcado y una liberación de él que no desconozca la realidad?

Desde luego, la idea de la igualdad interhumana es en sí misma una guía indispensable para pensar las relaciones entre los sexos y los géneros. Tenemos que partir del hecho de que nadie es más que los otros (otras). En principio, y más allá de los planteamientos de Lerner y Badinter, al pensar en las mujeres parece necesario reconocer la igualdad ontológica y ética entre las dos mitades de la humanidad: es decir, todos los humanos somos iguales en valor, capacidades y condición humana, con independencia del sexo. Pero hasta ahora, la sociedad no ha hecho real tal igualdad, ésta se ha manejado como un postulado teórico al que hay que llegar pero al que le falta mucho para ser real. Como bien dice MacKinnon, las mujeres somos seres humanos de verdad, pero no en la sociedad, ésta nos niega las condiciones de igualdad con los humanos hombres.²⁴ Tales condiciones —según veremos— se refieren al reparto igualitario de bienes materiales, de trato público y privado, de reconocimiento y garantía de respeto a nuestra integridad física y, en fin, de la valoración de nuestro ser y capacidades.

A casi nadie se le esconde que nunca se le han dado a nuestros pensamientos, decisiones, acciones y sufrimientos, la misma importancia que a los de los hombres, nunca se nos ha otorgado “igual poder en la vida social”; las condiciones de existencia son muy distintas para cada una de las dos mitades de la humanidad. Basta con tomar en cuenta que no hay reparto igualitario de bienes materiales, la sociedad estipula sueldos superiores a los hombres; tampoco hay reconocimiento social igualitario para las mujeres y los oficios o las tareas realizadas por éstas; ni hay representatividad paritaria, las decisiones sociales las toman, en la gran mayoría de los casos, los hombres. En la palestra, en los grandes puestos, así como en muchos parlamentos de distintos países, predominan ellos y hay una minoría excepcional de ellas.²⁵ A la vez —como advierte MacKinnon—, la violación y la violencia contra las mujeres, en lo público y lo privado, no es condenada con la misma fuerza y énfasis con que se

²⁴ C. MacKinnon, *op. cit.*, p. 332.

²⁵ Como bien afirma Nancy Frazer, sin reparto justo, representatividad y reconocimiento, no se puede hablar de justicia social ni de mínima igualdad (N. Frazer, “Heterosexism, misrecognition, and capitalism: A response to Judith Butler”, en *Fortunes of Feminism, From State-Manged Capitalism to Neoliberal Crisis*. Nueva York, Verso, 2013).

condena la violación de los niños. No se nos da el mismo valor que a la mitad masculina de la humanidad.²⁶

¿Cómo comprender y ubicar entonces la igualdad a la que se refieren Lerner y Badinter? Estas pensadoras proponen la igualdad como algo que ha ocurrido ya, sin embargo, tal ocurrir sólo se entiende (e incluso se puede aceptar) bajo el marco de los presupuestos de análisis de estas autoras: la presencia de cierta actividad de las mujeres en la historia y la innegable necesidad de tender a un futuro que signifique una real evolución para la humanidad. Podemos admitir, en cierto sentido, la idea de Lerner de que hemos participado en la historia. No hay motivo para oponerse de manera radical. Ello es verdad no sólo por el hecho elemental de que sin nosotras nada hubiera sido posible, sino también porque se nos han reconocido ciertas “virtudes” que han hecho que, a pesar de todo, el propio cristianismo —como señala Lerner, impuso al Dios padre— haya tenido que incluir a las vírgenes y respetar los rituales importantes que se les rinden. Sin la virgen María y sus sucedáneas, la religión cristiana no hubiera adquirido el poder que tiene. Incluso hay que tomar en cuenta que desde hace siglos las mujeres hemos ocupado ciertos puestos públicos: han existido reinas, emperatrices y gobernantes mujeres de diversos tipos. No obstante, nada de lo anterior indica que hayamos sido *actores* y *agentes* históricos —según afirma Lerner. Las gobernantes femeninas han sido siempre, y siguen siendo, una excepción. Asimismo, nunca se ha formado un “consejo de mujeres” que gobierne de acuerdo a decisiones comunes, siempre ha habido consejos y parlamentos formados por hombres, o por una inmensa mayoría de ellos.

Unas cuantas mujeres no redimen a todas las demás, en especial, porque los hombres siempre han buscado los modos y las condiciones para opacarnos y restarnos valía. La realidad es que el patriarcado nos ha mantenido en segundo o tercer plano. Tan sólo si nos detenemos en los símbolos cristianos (en el que se centra Lerner), resulta innegable que aunque las vírgenes tienen un lugar importante —según lo hemos señalado—, este lugar siempre ha estado a la sombra de la santísima y suprema trinidad masculina: Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo. No son equivalentes la autoridad y la jerarquía masculina y la femenina.

En cuanto a la idea de igualdad basada en la evolución y el futuro previsto por Badinter, cabe notar que aunque es una idea que constituye una importante guía de la acción, se trata aún de una idea abstracta, no real, que en la mayoría de los países está quizá en las leyes, pero no se ha plasmado en reglamentos concretos que puedan hacer efectivas esas leyes. Además, tal postulado legal de igualdad carece —en la mayoría de los países— del respaldo de una cultura, una sensibilidad por parte de los jueces para hacerla real. Es posible (aunque

²⁶ *Ibid.*, p. 73.

no seguro) que en la Francia parisina estas deficiencias estén superadas, es posible que si se lleve a la práctica la igualdad de derechos legales y que, en efecto, las mujeres hayan llegado en general a someter a los hombres por la vía de la amenaza legal, pero no podemos conformarnos con esto para decir que el patriarcado está quedando atrás, pues mundialmente no han cambiado de manera generalizada las condiciones de reconocimiento, de reparto y de representatividad para las mujeres, de respeto a su sexualidad y consideración a su integridad por violencia o violación –incluso habría que ver si esto se da en la propia Francia.

La negación de la condición de víctima de las mujeres

En tanto la idea de igualdad se propone en un nivel abstracto, que no se contrasta con los múltiples hechos que hemos aludido al inicio de este artículo, ella puede proponerse como un logro ya realizado. Para Lerner, las mujeres han tenido en la historia las mismas condiciones que los hombres, y para Badinter, la igualdad es un postulado básico de la evolución necesaria de la humanidad. En este contexto, para ambas pensadoras es inadecuado concebirnos como víctimas porque ello impide ver lo ya logrado y de este modo nosotras mismas nos victimizamos. ¿Pero equivale el reconocimiento de la condición de víctima de las mujeres a atribuirles por fuerza una esencia tal y a sabotear con ello la lucha por la igualdad?

Parece conveniente profundizar en la distinción entre reconocerse como víctima y la actitud de victimización. Como hemos indicado más arriba, lo primero consiste en saber que se ha sufrido un daño, lo segundo en creerse siempre perjudicado sin motivo suficiente, en centrar el propio valor en ello y reclamar protección. Es cierto que varias corrientes feministas cayeron en el pasado en este tipo de “victimización”. Pero desde los años setenta y ochenta del siglo XX, diferentes voces como las de Françoise D'Eaubonne advirtieron que el feminismo debería dejar atrás toda queja sobre la situación de la mujer y ver hacia adelante y a los otros: abrirse a los problemas del mundo y a las otras desigualdades e injusticias.²⁷ No obstante, el hecho de no victimizarnos, no implica desconocer que, de hecho, no gozamos de las mismas condiciones sociales de los hombres y que esto nos hace daño puesto que no se nos valora ni se nos toma en cuenta al mismo nivel que a ellos. Y al aceptar esta realidad no estamos reforzando ningún estereotipo, no estamos cayendo en la “minoría de edad”, ni estamos reclamando protección por causa de nuestro sufrimiento.

²⁷ Françoise D'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*. París, Pierre Horay, 1974, p. 10.

Antes bien, se nos impone la necesidad de ver con claridad las condiciones en que desarrollamos nuestras vidas.

Por otro lado, no es deseando la igualdad o afirmándola en la teoría que ella se logra, más bien, dado que el patriarcado sigue siendo una estructura efectiva, hemos de seguir trabajando por cambiar las condiciones sociales de vida: por la verdadera igualdad en el derecho a la educación, en la percepción salarial, en la desaparición del “techo de cristal”, debemos seguir advirtiendo y creando oposición a los feminicidios y a la sumisión extrema de la mujer en los países musulmanes y en cualquier región del mundo, seguir luchando por ser escuchadas y respetadas en nuestras decisiones privadas y públicas por adquirir una representatividad y reconocimiento equitativo con los hombres, y por tener el mismo valor que éstos. Mientras no acabemos con estos hechos, no podemos decir que las mujeres han sido *agentes y actores* de la historia y que se ha logrado la igualdad.

¿Cómo liberarnos del patriarcado?

Acabar con los hechos anteriores se presenta como una tarea inconmensurable. ¿Cómo podemos en verdad “libertarnos” del patriarcado?, ¿en qué consiste éste?

Como bien lo advierte Catharine MacKinnon, el tema de la condición de víctima de la mujer provoca inquietudes “en torno al eje tácito: libre albedrío/determinismo”.²⁸ ¿Si aceptamos que el sistema patriarcal nos causa daño y nos convierte en víctimas quedamos acaso condenadas a él y a cederles todo el poder a los hombres?, ¿tenemos que negar toda determinación para liberarnos?, ¿cómo se juegan aquí la libertad y la determinación?

Hay que reconocer con Gerda Lerner y Elisabeth Badinter que el patriarcado se originó y reside, en principio, en la posesión sexual y reproductiva de la mujer, sin embargo, no se reduce a estos aspectos, él no se limita al ámbito de la familia patriarcal, también son propios de él –según lo han destacado, con fundamento en investigaciones arqueológicas, Erick Fromm y Marija Gimbutas– el surgimiento de la violencia destructiva, la guerra, y el afán de tener, dominar y excluir a los “débiles”.²⁹ Por tanto, el patriarcado no deja de existir porque –en algunas sociedades– la ley establezca que las mujeres pueden decidir el número de hijos y cuenten con medios médicos para hacerlo. Es verdad que ha habido muchos cambios sociales y que, sobre todo

²⁸ C. MacKinnon, *op. cit.*, p. 338.

²⁹ Erick Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*. México, Siglo XXI, 1974 y Marija Gimbutas, *The Kurgans Culture and the Indo-Europeanization of Europe*. Whashington, Ed. Richard Diebold, 1997.

en los países desarrollados, ha habido una liberación sexual y reproductiva de las mujeres (al menos en ciertas capas sociales). Pero el patriarcado se da en muchos otros aspectos y no deja de existir al contrarrestarse uno o varios de ellos, ni siquiera los que le dieron origen. En Islandia, el país que cuenta con la menor brecha de género (según los índices del Foro Económico Mundial) se ha logrado el empoderamiento político de la mujer, y una instrucción y representación política igual a la del hombre, sin embargo, después de muchos años de lucha, no se ha conquistado aún la igualdad salarial entre hombres y mujeres.³⁰ En Suiza, según los reportes de Amnistía Internacional “Una de cada cinco mujeres ha sido golpeada, obligada por la fuerza física a mantener relaciones o sometida a algún otro tipo de abuso en la vida”.³¹ Asimismo en Suecia, donde la mujer decide el número de hijos y donde los padres se ocupan por igual de los cuidados maternos y la educación de los hijos, no se da la colaboración de los hombres en los trabajos de la casa.³² No hay igualdad real entre hombres y mujeres.

Y es que —según lo advierte Karen Warren— el patriarcado es un sistema generalizado de jerarquías inferiorizantes, de dominio (y posesión, cabe añadir) que se da en todas las relaciones sociales porque él constituye un “marco conceptual opresivo”, un enfoque general, una lente construida en la sociedad con prejuicios e ideologías heredadas, una lente a través de la cual vemos la realidad³³ y que se centra en el poder de los de “arriba” frente a los de “abajo”, principalmente la mujer, pero también todos los otros concebidos como “débiles”: extranjeros, homosexuales, enfermos, esclavos, niños, animales y

³⁰ Vid. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/28/iceland-women-feminist-paradise-gender-gap-pay>.

³¹ Vid. <http://www.swissinfo.ch/spa/alto-a-la-violencia-contra-las-mujeres-en-suiza/4866892> y <http://www.swissinfo.ch/spa/desvalorización-de-la-mujer-incluso-también-en-suiza/7260954>. En esta última referencia se afirma: “En Suiza también hay violencia contra la mujer, como en casi cada país del mundo, e incluso, el nivel es bastante alto en comparación con otros países europeos. Las estadísticas no son muy amplias al respecto, pues sólo existen desde hace poco. Sin embargo, muestran que el tema es muy preocupante: casi uno de cada dos homicidios en Suiza ocurren dentro de la esfera familiar. Eso significa, entre comillas, que para las mujeres, la familia no es un lugar seguro”.

³² Beatriz Gimeno, “El debate sobre el trabajo doméstico”, en *Transversales*. Barcelona, núm. 20, otoño, 2010, p. 4). Gimeno apunta: “En Suiza, por ejemplo, mucho de este trabajo doméstico en las casas de la clase media no adinerada lo realizan estudiantes como manera de ganar un poco de dinero extra. Las ventajas de esta manera de entenderlo es que lo desvincula del género y de la explotación de clase sin dejar de liberar a muchas mujeres de esa doble jornada que, en todo caso, desaparecería si los hombres hicieran su parte”.

³³ Karen Warren, *Ecofeminist Philosophy*. Nueva York, Rowman & Littlefield, 2000, p. 46.

vegetales (la naturaleza entera). Tal enfoque se plasma en hábitos, costumbres, creencias, sentimientos, símbolos, imágenes, lenguajes verbales y corporales, temores y expectativas.

En tanto opresivo, el marco conceptual conformado por el patriarcado no sólo involucra una estructura lógica sino, ante todo, un sistema dualista de valores en el que lo tradicionalmente concebido como masculino tiene máximo valor y lo femenino un valor mínimo, y es un sistema cuyo objetivo es explicar, mantener y justificar relaciones de dominación (y posesión) injustificada de las mujeres por los hombres y de los “débiles” por los fuertes. Para ello, el patriarcado refuerza el poder y los privilegios de los segundos sobre los primeros,³⁴ perpetúa la subordinación y le otorga “permiso moral” a esta última al presentarla como natural.

En consecuencia, el patriarcado, en tanto sistema de dominio (posesión) y jerarquía injustificada está en la estructura misma de toda nuestra organización social, en las instituciones públicas y privadas, en la manera de pensar y sentir, de hacer y padecer. Esto no significa que todos los individuos seamos patriarcales con la misma intensidad, ni tampoco que —según nos previene Élisabeth Badinter— todos los hombres sean unos machos irredentos, y las mujeres seamos seres ajenos a la violencia y a la voluntad de dominio. Los individuos podemos tomar cierta distancia crítica respecto del patriarcado. Hay hombres que no son típicamente patriarcales y mujeres que sí lo son, pues el patriarcado no es tanto un fenómeno de los individuos (aunque los involucra en mayor o menor medida) como una estructura de organización social que nos da un enfoque de las relaciones entre los géneros y los sexos. Por ello, sigue existiendo el “techo de cristal” para las mujeres, siguen valorándose como inferiores los oficios femeninos, condenándose la sexualidad femenina, cometiéndose feminicidios, y continúa también la ausencia de una representatividad social justa de las mujeres (ésta sigue siendo menor en el noventa y nueve por ciento de los países —salvo, quizá, en Islandia).

Es preciso reconocer que el patriarcado es una realidad presente y ubicua que aparece a veces aquí y otras allá, ya que reside en la estructura social misma. Tiene razón MacKinnon al decirnos que no podemos conformarnos con mirar un cambio en los síntomas de la dominación patriarcal, sino que es preciso ver cómo persiste en tanto estructura;³⁵ una estructura de subordinación y poca valoración del cuerpo femenino, de su sexualidad, y la importancia del sufrimiento de las mujeres por esta poca valoración. Desde este punto de vista, es imposible decir —con Lerner y Badinter— que las profundas desigualdades del patriarcado quedan atrás al concebirnos como *agentes activos* de la historia

³⁴ *Ibid.*, pp. 46-47.

³⁵ C. MacKinnon, *op. cit.*, p. 11.

y al contar con la proyección de un mejor futuro y contar, en el presente, con el respaldo de las leyes. En diferentes aspectos, todas las sociedades siguen organizadas en todas sus relaciones por el patriarcado. Éste conforma una red de factores profundamente implicados unos con otros. Marilyn Frye advierte de manera muy clara que en el patriarcado, las mujeres “vivimos como pájaros enjaulados en una serie de barrotes que, en conjunto, impiden nuestro movimiento”.³⁶ ¿Cómo encontrar la libertad?

Parece que no nos queda más que asumir el determinismo y aceptar la imposibilidad de trascender aquello que nos circunda, invade y atrapa. Sin embargo, no es así. Todo depende del tipo de libertad que concibamos: una libertad absoluta y desconocedora de la realidad, o una relativa, paradójica, que sabe que su primer y gran impulso es el reconocimiento crítico de las determinaciones y que es justo la crítica incansable, la oposición lúcida, lo que nos permite tomar una distancia y generar alternativas novedosas, portadoras de futuro. Sólo cuando nos alejamos de la jaula, dice también Marilyn Frye, podemos ver en verdad los barrotes que nos limitan y nuestro propio atrapamiento.

Es sólo cuando nos alejamos un poco y vemos uno por uno los barrotes, microscópicamente, y adquirimos una visión macroscópica de la jaula entera, que podemos ver en un instante, por qué el pájaro no va a ningún lado. Esto no requiere ningún poder mental especial. Es perfectamente obvio que el pájaro está rodeado por una red de barreras relacionadas de forma sistemática, ninguna de las cuales puede ser el impedimento definitivo para su vuelo, sino que en relación con todas las demás conforma un confinamiento tan sólido como las paredes de un calabozo.³⁷

La visión crítica es una libertad limitada, relativa y no absoluta, pero que se niega a caer en la creencia de que al postular la igualdad entre mujeres y hombres, ella se hace real. La liberación del patriarcado no podrá darse en muchos siglos, y requerirá la transformación total de la sociedad. Para ello —según afirma MacKinnon—, hemos de afirmar la igualdad como un hecho básico, que no puede ser regateado por la dominación masculina y otorgado sólo al nivel de las leyes en la distribución del poder que hace el patriarcado para dominarnos, sino como algo que es una realidad elemental que ha de consistir en la igualdad de oportunidades, sin que la igualdad sea exaltada como un privilegio.³⁸ También, como quiere Warren, hemos de reelaborar

³⁶ Marilyn Frye, *Politics of Reality*. Berkeley, Crossing Press, [1941] 1983, p. 4.

³⁷ *Ibid.*, p. 5.

³⁸ *Ibid.*, p. 78.

los mitos, símbolos, signos, el lenguaje, la vida espiritual y la cultura entera, aunque habremos de estar conscientes de que quizá antes nos alcance la eventual hecatombe ecológica —provocada por el mismo patriarcado— según lo han asumido diversos pensadores de distintas disciplinas y posturas,³⁹ y en especial, las ecofeministas. No obstante, la lucidez de la conciencia es el mejor de los comienzos y es un signo de una resistencia fértil, sin falsas ilusiones ni parcializaciones de lo real.

³⁹ El primero de estos pensadores que cabe destacar es Murray Brooklin, pero también está la futuróloga Reiner Eisler con su obra destacada *The Chalise and the Balde*. Harper Collins Publisher, 1987, 1995.

Walter Benjamin, la crítica a la modernidad: el arte de la desconfianza

Helena Chávez Mac Gregor

Introducción

Walter Benjamin fue uno de los críticos más grandes de la modernidad. Sin embargo, habrá que notar que en el filósofo esto supone a la vez una continuidad y una ruptura. Benjamin partió de los planteamientos de la modernidad, en específico los postulados por Kant, para realizar una crítica a la experiencia. En esta categoría el filósofo encontró uno de los problemas centrales de su tiempo, una capacidad empobrecida que alienaba al sujeto y lo sumergía en formas arcaicas, generando una especie de ensoñación y pasmo.

En este sentido, si bien Benjamin exploró las posibilidades críticas de la experiencia no se puede plantear que su crítica suponga un momento de superación. Lo interesante, creemos, es cómo logró movilizar ciertos planteamientos de la Ilustración para volver a invocar las posibilidades críticas de su discurso y, desde allí, pensar en cómo enlazar experiencia, arte, emancipación y revolución.

De todos es bien conocida la función revolucionaria que Benjamin encontró en el arte, pero lo que pretende este texto es examinar los posibles políticos que se abren desde el enlazamiento con la crítica a la experiencia que propuso.¹ Además del momento de politización, como está expuesto en “La

¹ El momento más claramente revolucionario del arte en el pensamiento de Benjamin se encuentra en el texto “La obra de arte en su época de la reproductibilidad técnica” donde a partir de la exploración de la transformación técnica del arte, Benjamin supo no sólo cuestionar a la tradición que mantenía la función del arte en el culto y el ritual sino que, a partir de esa crítica, pudo plantear la transformación de la estética, como experiencia, a partir del propio sistema de aparatos. Si bien Benjamin ya veía una función revolucionaria en el cine por la transformación de la percepción que generó, éste propone que para pensar en su politización tendría que rebasar este punto y llevar la

obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, Benjamin exploró una potencia política en el arte cercana a una experiencia de emancipación estética y epistemológica.

Es claro que esta pretensión se encontraba inscrita en los propios fundamentos de la estética como fue planteada por la Ilustración. El propio Kant encontró en la experiencia estética la posibilidad de un común desde la suposición de la igualdad, donde ni la educación, ni la clase, ni el conocimiento limitaban la posibilidad de participar en el juicio de lo bello, que tenía que ser necesario y universal para poder ser considerado como tal. Generando un tipo de experiencia que, más allá de la propia descripción de la operación del juicio de gusto, potencializaría un común.²

En este sentido, si bien es interesante que Benjamin propone una revisión a la noción de experiencia desde el empobrecimiento de ésta por parte de la Ilustración, no deja de ser importante subrayar que su crítica retomó uno de los campos, el arte, que el propio pensamiento ilustrado abrió para asegurar una forma de experiencia, sí racional y dentro de los propios límites del sujeto, pero que se supondría una posibilidad para la emancipación.

Sin duda, una de las líneas de trabajo más fructíferas, y todavía en exploración, del filósofo alemán es justamente la que tiene que ver con la estética. Benjamin encuentra en el arte no sólo la politización desde el aparato estético que vuelve a la masa su radicalidad desde un *sensorium* nuevo, sino la posibilidad de una experiencia emancipatoria donde la desconfianza produce un desencanto desde la que se abre una revolución “copernicana”. En este sentido, creemos que es posible leer en la crítica de Benjamin a la modernidad una noción de experiencia que invoca no sólo a una alianza revolucionaria –como

propia especificidad del sistema de aparatos a la crítica de las condiciones de la propiedad, señalando así una posibilidad de ruptura donde el aparato funciona como crítica y no como ideología.

² No es el espacio aquí para desarrollar esta idea pero es importante señalar esta relación entre la estética y la emancipación. Autores contemporáneos como Jacques Rancière han encontrado en este nudo una de las paradojas que mantienen a la estética como un régimen de lo sensible que permite identificar objetos, modos de experiencia y de pensamiento desde una promesa por una comunidad de iguales que, a la vez que mantiene una esfera de autonomía es capaz de intervenir en la vida. Esta contradicción mantiene la pregunta por la posibilidades políticas del arte. En este sentido es interesante subrayar lo que señala Rancière: “¿Por qué esta suspensión funda en sí misma un nuevo arte de vivir, una nueva forma de la vida en común? En otras palabras, ¿por qué una cierta “política” es consustancial con la definición misma de la especificidad del arte dentro de ese régimen? La respuesta, en su forma más general, se enuncia de la siguiente manera: porque define los objetos del arte por su pertenencia a un *sensorium* diferente al de la dominación. En el análisis kantiano, el libre juego y la libre apariencia suspenden el poder de la forma sobre la materia, de la inteligencia sobre la sensibilidad” (Jacques Rancière, *El malestar en la estética*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011, p. 42).

está expuesta en “la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” o en “El autor como productor”— sino también a un momento de intoxicación, pesimismo y desencanto que activa una ruptura que es tanto estética como política. Es sobre esa línea que trabajará este texto.

Experiencia y *shock*

Hay en el pensamiento benjaminiano una interesante relación con los planteamientos kantianos que, sin duda, fueron decisivos para su revisión de la noción de experiencia. Es claro que el contexto de la tradición filosófica de corte neokantiano en la que estudió, así como su cercana relación al *Die deutsche Jugendbewegung* que encabezó Gustav Wyneken, despertó una investigación en las que el autor ligó aspectos pedagógicos y metafísicos. En textos entre 1912 y 1918 hay una reflexión sobre la herencia kantiana y el programa que la filosofía futura tendría que tener en su corrección epistemológica. Si bien en textos posteriores irá desapareciendo la referencia directa a Kant, es interesante pensar cómo estas reflexiones preliminares permitieron una revisión de la noción de experiencia que desencadenaría posiciones cada vez más complejas y arriesgadas.

En el texto “Sobre el programa de filosofía venidera”, Benjamin planteó la necesidad de una revisión de los errores en la epistemología de Kant, que, según señala el texto, son rastreables en la vacía noción que la Ilustración tenía de la experiencia y que se puede entender por una ceguera religiosa e histórica de la época. El texto plantea la limitación del análisis de la experiencia por la pretensión de un conocimiento verdadero que perdió de vista la importancia de la experiencia pasajera y singular. En este sentido, Benjamin afirma:

El impedimento más significativo para la integración de una filosofía verdaderamente consciente de tiempo y eternidad en Kant es el siguiente: la realidad, a partir de cuyo conocimiento Kant quiso fundar el conocimiento en general sobre certeza y verdad, es una realidad de rango inferior, si no la más inferior de todas. El problema de la teoría del conocimiento kantiana, como sucede con toda teoría del conocimiento, tiene dos aspectos y sólo uno de éstos supo aclarar. En primer lugar, existe la cuestión de la certeza del conocimiento duradero; en segundo lugar, se plantea la cuestión de la dignidad de una experiencia pasajera. Y es que el interés filosófico universal está centrado simultáneamente en la vigencia intemporal del conocimiento, así como en la certeza de una experiencia temporal que es percibida como objeto más cercano, si no único. Pero los filósofos, y Kant entre ellos, no

fueron conscientes de la estructura global de semejante experiencia en su singularidad temporal. Dado que Kant quiso extraer al principio de la experiencia de las ciencias, y en especial de la física matemática, sobre todo en los *Prolegómenos*, también en la *Crítica de la razón pura*, la experiencia dejaba de ser idéntica al mundo de los objetos de la ciencia. Y aun si la experiencia hubiese sido para Kant lo que terminó siendo para los pensadores neokantianos, el concepto así identificado y determinado continuaría siendo el viejo concepto de experiencia, cuyo sello característico se refiere no sólo a la conciencia pura sino igualmente a la empírica. Y de eso mismo se trata; de la presentación de la experiencia llanamente primitiva y autoevidente que a Kant, como ser humano que compartió de alguna manera el horizonte de su época, pareció la única dada y posible. Esta experiencia singular era pues, como ya se insinuó, temporalmente limitada, y desde esa forma que de cierto modo comparte con toda experiencia, y que podemos en el sentido más pleno llamar concepción del mundo, fue la experiencia de la Ilustración.³

La revisión que propuso Benjamin no sólo analizaba críticamente las limitaciones del planteamiento kantiano, sino que planteó la necesidad de re-pensar el tipo de intensidades de otros campos como el arte, el derecho y la historia arrojarían a la experiencia. Esto, según el autor, permitiría, por un lado, mantener la necesidad de un análisis trascendental y no meramente empírico del conocimiento y, por el otro, lograría incorporar una experiencia rica en matices y temporalidades que tendría como consecuencia una noción más amplia de la historia que la que había desarrollado la Ilustración y que había devenido en una estructura de causalidad donde el tiempo sólo podía ser pensado como progreso.

Leer estos textos en relación con su obra posterior permite una serie de reverberaciones que si bien no pretenden condicionar sus argumentaciones, sí nos permiten ver la continuidad y persistencia de ciertos problemas. Muchos años después de este texto de juventud, y ciertamente con una transformación de pensamiento no sólo por la madurez sino por el tipo de producción que tuvo que generar ante la imposibilidad del acceso al mundo académico y la precariedad laboral que eso conllevó, Benjamin escribiría en 1939⁴ una

³ Walter Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía venidera", en <http://revistareplante.com/sobre-el-programa-de-la-filosofia-venidera>. [Consulta: 24 de octubre de 2014.]

⁴ Este texto es uno de los últimos escritos por Benjamin. El 4 de septiembre de 1939 Benjamin fue enviado a Neveres, campo de trabajo para inmigrantes alemanes. Es liberado de éste el 25 de noviembre de ese mismo año gracias a la insistencia de Gisele

reflexión sobre la experiencia, a partir de la obra de Baudelaire, donde distinguiría entre dos tipos de experiencia: la “experiencia vivida” como *Erlebnis* y “hacer experiencia” como *Erfahrung*.

En *Sobre algunos temas en Baudelaire* lo que se plantea, de manera más urgente y más radical que antes —lo cual también nos indica la politicidad de su trabajo intelectual ante el inicio de la Segunda Guerra Mundial y el constante acoso que vivían disidentes y judíos—, es la crítica de la modernidad a partir de la reflexión de la experiencia empobrecida. Benjamin planteó que el hombre de siglo XX se conformó como individuo y sociedad desde la “experiencia vivida” dejando fuera esa otra experiencia, *Erfahrung*, que no sólo es vivencia, sino que implica un caminar, un atravesar y ser atravesado que sólo emerge a través del recuerdo. Ambas palabras se refieren a la experiencia, pero *Erlebnis* tiene un sentido limitado a la vivencia del tipo de conocimiento, es decir, a la experiencia que recoge lo acontecido como datos, como información que no es transmisible mediante la narración. Mientras *Erfahrung* se refiere a “hacer” experiencia, a llevarla, a portarla, a ser parte de ella como ella es parte de nosotros, pero en un sentido casi escondido, inconsciente.

Benjamin, apoyado en su lectura de *Allende el principio del placer*,⁵ texto de Freud que apareció en 1921 en el que se establece una correlación entre la memoria (en su forma inconsciente) y la conciencia, explica que el atesoramiento de las improntas perdurables como fundamento de la memoria es algo que se halla reservado a “otros sistemas” que son diferentes de la conciencia. Para Freud, nos dice Benjamin, la importancia de la conciencia no está en acoger datos mnemónicos sino en la función de servir de protección contra los estímulos. Benjamin afirma que:

La amenaza proveniente de esas energías es la amenaza de *shocks*. Cuanto más normal y corriente resulta el registro de *shocks* por parte de la conciencia menos se deberá temer un efecto traumático por parte de éstos. La teoría psicoanalítica trata de explicar la naturaleza de los *shocks* traumáticos “por la rotura de la protección contra estímulos”.⁶

Freund, Helen Hessel y Henri Hoppenot. Después de su retorno a París, Benjamin sólo tuvo tiempo de escribir las *Tesis de filosofía de la historia*, pues se prepararía para salir, en septiembre del año cuarenta, definitivamente de Europa hacia Estados Unidos por la vía de los Pirineos. Sin embargo, el escape fracasa por problemas de documentación en la frontera española y Benjamin se suicida el 26 de septiembre de 1940 en el puerto de Port-Bou.

⁵ Que es la única lectura que seguimos, ya que no pretendemos más que entender el pensamiento de Benjamin en este contexto.

⁶ W. Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Ensayos escogidos*. México, Ediciones Coyoacán, 2001, p. 12.

Para Benjamin, el hecho de que la conciencia capte y detenga el *shock* es lo que permite que, al hecho que causa dicho *shock*, se le dé el carácter de experiencia vivida. Así afirma: “La función peculiar de defensa respecto a los *shocks* puede definirse en definitiva como la tarea de asignar al acontecimiento, a costa de la integridad de su contenido, un exacto puesto temporal en la conciencia. Tal sería el resultado último y mayor de la reflexión. Ésta convertiría al acontecimiento en una “experiencia vivida”.”⁷ Es tras este análisis que Benjamin encontrará uno de los papeles más importantes de la obra de arte en la modernidad, ser capaz de producir en su experiencia algo parecido a ese *shock*. Uno de los casos que le permiten explorar este tipo de poética que posibilita la integridad del acontecimiento será Baudelaire.

Baudelaire es el poeta maldito que grita y arremete en su poesía en contra de lo establecido, grita de espanto y hace de la palabra la lanza para abrir la herida, es el poeta que muestra la emergencia desde el abismo, que se sumerge en el *spleen*, en el *taedium vitae* que parece envolver a los hombres de la modernidad. Baudelaire desde el genio alegórico trastoca la experiencia vivida y habla de los hombres y de las ciudades, del choque del individuo con la multitud. En vano, nos previene Benjamin, buscaremos en Baudelaire una descripción de la población o de la ciudad; Baudelaire ha renunciado a éstas, y ello le ha permitido evocar a la una en la imagen de la otra. La presencia de la multitud es la que posibilita los *shocks* a los que se enfrenta Baudelaire, ésta es la que condiciona la percepción, el ritmo y el movimiento en que el hombre de la gran ciudad vive su vida.

Es interesante notar que cercanos a la argumentación de la transformación de la percepción del hombre moderno, están los planteamientos marxistas sobre la alienación de los sentidos. En el análisis de la producción y del consumo, como está expuesto en la *Introducción general a la crítica política*, hay un proceso tanto de objetivación –del sujeto– como de subjetivación –de la cosa– donde no sólo el hombre produce al objeto sino que éste produce al sujeto.⁸ Así, uno de los retos del marxismo será, según como lo plantea Terry

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ Es posible pensar que hay al menos tres formas en que el marxismo reinscribe la condición de lo sensible, y al hacerlo abre la cuestión estética desde la propia pregunta por la producción material: el objeto y su transformación a partir del trabajo, el materialismo como formación histórica que inscribe el modo de producción y la producción, donde el objeto no es sólo producido por el sujeto sino que él produce a su sujeto. Esta última línea va a abrir en el campo de la filosofía una compleja investigación sobre el aparato estético y cómo es que el objeto transforma la percepción y, por tanto, las condiciones de experiencia del sujeto. Creemos que apuntes como los que se desarrollan en la *Introducción general a la crítica política* de Marx son importantes, pues marcan los problemas que todo un grupo de pensadores, incluido Benjamin, intentarán responder.

Eagleton en *La estética como ideología*, devolver al cuerpo sus capacidades expropiadas. Al abolir la propiedad privada, un sentido producido por el capitalismo, podrían volver plenamente los sentidos.

Sólo cuando los impulsos corporales hayan sido liberados del despotismo de la necesidad abstracta, y el objeto haya sido restaurado, de modo similar, de la abstracción funcional hasta convertirse en un valor de uso materialmente individual, será posible vivir estéticamente. Sólo subvirtiendo al Estado seremos capaces de experimentar nuestros cuerpos. Puesto que la subjetividad de los sentidos humanos es un hecho objetivo de principio a fin, el producto de una historia material compleja, sólo a través de una transformación histórica puede emerger esa subjetividad material.⁹

Benjamin, cercano a la tradición marxista, también problematizará los sentidos y, por lo tanto, las condiciones de la sensibilidad en la modernidad. Para hacerlo, seguirá de cerca a Baudelaire, que en el pasear ante la multitud produce una crítica de clase que rehúye al optimismo, a la confianza, a lo real.

La sensatez nos dice que las cosas de la tierra bien poco existen, y que la verdadera realidad sólo está en los sueños. Para digerir tanto la felicidad natural como la artificial, hay que tener primero el valor de tragarla, y quizás sean precisamente quienes merecen la dicha aquellos a los que la felicidad, tal como la conciben los mortales, les ha hecho siempre el efecto de un vomitivo.¹⁰

Charles Baudelaire, “descontento de todos y descontento de sí”,¹¹ encarna el conflicto de Benjamin de conformarse con la experiencia vivida que ofrece la modernidad, del descontento de conformarse con la anestesia del sueño que ofrece la razón moderna con mitos que intentan naturalizar una realidad ya completamente desvinculada de la propia naturaleza, donde el mito sin origen posible es sólo ideología.¹²

⁹ Terry Eagleton, *La estética como ideología*. Madrid, Trotta, 2006, p. 272.

¹⁰ Charles Baudelaire, *Los paraísos artificiales*. Madrid, Valdemar, 2000, p. 11.

¹¹ Cf. Ch. Baudelaire, *Las flores del mal*, *op. cit.*

¹² Será importante notar el peso de la reflexión de Benjamin sobre el mito. Desde textos como el *Origen del drama barroco alemán* a los escritos de los *Das Passagen-Werk* es recurrente una crítica al mito donde explora cómo su continuidad en la modernidad genera una tensión con la verdad que sólo podrá salvarse en la destrucción. Confrontar: “The task of criticism, then, is the differentiation of truth from myth, or rather purging and clarification of the mythic element so as to intimate to the true. Benjamin’s criticism

Benjamin, al igual que Baudelaire, buscará transformar los sueños de la razón en imágenes oníricas. Baudelaire es uno de esos “bárbaros”, uno de esos hombres a los que la pobreza de la experiencia los llevó a comenzar desde el principio, a construir con poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra,¹³ que intentó darle, por medio de la mirada alegórica a la experiencia vivida el peso de una experiencia. La obra de Baudelaire, según la crítica que realiza Benjamin,¹⁴ permite que el hombre que se enfrenta a su poesía lírica conquiste una experiencia donde lo que emerge no es el conocimiento sino la singularidad. Este tipo de producción hace posible una experiencia de la desconfianza: de la realidad, de los valores, de la estructura misma de la experiencia. La experiencia del arte se convierte en un arte de la desconfianza que despliega la risa bárbara de los hombres que se disponen a sobrevivir a la cultura misma.

Benjamin buscó desplegar su pensamiento en estas obras, donde la función de la crítica del arte, era, cercana a sus propias investigaciones a la noción de crítica del romanticismo alemán, una manera de desplegar constelaciones de sentido donde la crítica se abría, desde la argumentación filosófica,¹⁵ como apunte urgente sobre la actualidad.

Pero Baudelaire no fue el único que buscó la otra dimensión de la realidad en las visiones oníricas y que encontró en ellas, como mandamiento, la ebriedad que permitía desconfiar de la fortaleza y estabilidad de la estructura racional del mundo. En Aragon –pero también en el surrealismo disidente de Bataille y de Klossowski–, Benjamin cimentó la búsqueda de la experiencia que permitió mostrar la imagen alegórica de la modernidad. Imagen que permite leer el sueño desde la ruina, desde la historia, desde lo que desborda y no pasa por la razón sino por el recuerdo.

is never merely interpretative or evaluative but rather expiatory and redemptive: it is an activity that “destroys” its object only to plumb it from the truth it might contain. This destructive urge is a constant: it marks the earliest and the latest comments on criticism” (Howard Eiland y W. Michael Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*. Cambridge, Mass./Londres, Universidad de Harvard, 2014, p. 166).

¹³ Cf. W. Benjamin, “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos*. Barcelona, Planeta/Agostini, 1994, p. 169.

¹⁴ Es importante señalar que este texto no trata de hacer una revisión de la obra de ninguno de los autores que estudia Benjamin, sino de poder explorar su crítica de arte y entender los elementos que el filósofo propone pueden llevar a una experiencia como crítica a la modernidad.

¹⁵ Aquí también es importante subrayar que la noción de crítica de arte desde la que Benjamin trabaja es cercana a la tradición abierta por Kant, donde la crítica se entiende como una investigación sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia. Este tipo de crítica de arte, si bien no es la más común en la teoría del arte, sigue marcando una trayectoria importante que se distingue, en objetivos y metodología, de la crítica como literatura o historia del arte.

De la mercancía al surrealismo

Al tiempo que la experiencia se empobrecía por su restricción a los límites de la reflexión, los sueños se colocaban en la mente de las colectividades como un encantamiento. Benjamin afirmó que: “El capitalismo fue un fenómeno natural con el que un nuevo sueño se derramó sobre Europa, y a través de él se reactivaron las fuerzas míticas”.¹⁶ Esta cita la podemos comprender desde los planteamientos de Marx con respecto a, por un lado, la mercancía, donde el objeto sufre una transmutación “en cosa sensorialmente suprasensible rica en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas”¹⁷ y, por el otro, a su reflexión sobre los mitos, donde en la *Introducción general a la crítica política*, y en relación con el arte griego, Marx confronta qué puede hacer el mito en la época del ferrocarril y del telégrafo.

Ambos momentos en Marx, lo que apuntan es a un señalamiento de la transformación de las cosas a partir de la mercancía en una representación inestable. En ella, se han reactivado las fuerzas mágicas que buscan el mito como lugar de origen para poder naturalizar las relaciones con el mundo. En la crítica de Marx, al igual que en los planteamientos de Benjamin, el arte tiene que estar acorde con la producción histórica de su tiempo. Olvidar el modo en que se producen los objetos sólo puede generar —siguiendo con la línea argumental de Marx— un infantilismo que no habrá de recuperar la infancia y, por el contrario, tendrá el problema de instalar la metafísica en el objeto. Y ésta se aparecerá en la modernidad como fantasmagoría.¹⁸ Para Benjamin, esta

¹⁶ W. Benjamin, *The Arcades Project*. Cambridge, Mass./Londres, Universidad de Harvard, 1999, (K1a, 8), p. 391.

¹⁷ Confrontar: “A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar” (Karl Marx, *El capital*. México, Siglo XXI, 2001, t. 1, vol. 1, p. 87).

¹⁸ Confrontar: “La idea de la naturaleza y de las relaciones sociales que está en la base de la fantasía griega, y, por lo tanto, del (arte) griego, ¿es posible con los *self-actors*, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts & Co., Júpiter al lado del pararrayos y Hermes frente al *Crédit mobilier*?

categoría, que fue central para su trabajo de los años treinta, señala el modo en que la mercancía capitalista presiona para generar un real que se toma como natural y dado, escondiendo que es un constructo socioeconómico.

A la luz de esta lectura de la mercancía, la operación crítica será encontrar en los objetos, en las imágenes, en la arquitectura, aquella promesa fallida y buscar, como afirma Ricardo Ibarlucía en su análisis sobre la relación entre Benjamin y el surrealismo, “el espacio donde los sueños de una época se inmovilizan inscribiendo sobre el fetiche de la mercancía ‘la palabra *historia* con los caracteres de la caducidad”¹⁹ Benjamin, a finales de los años veinte, escribió a Hugo von Hofmannsthal: “Mientras en Alemania me siento completamente aislado de los hombres de mi generación hay en Francia algunas manifestaciones [escritores como Giradoux y especialmente Aragon, el movimiento surrealista] en cuya obra veo aquello que también me preocupa”²⁰ Lo que le preocupaba era cómo destruir el mito para que emergiera la historia. Sólo desde una revuelta tanto estética como epistemológica podría abrirse paso a la política.

Benjamin buscaba contraponerse a la política poética del capitalismo que apoyaba el surgimiento de los totalitarismos a través de “un mal poema de primavera lleno hasta reventar de comparaciones”²¹ La política del capitalismo llenaba sus discursos de metáforas que evocaban la riqueza y la libertad, con lo que, los socialdemócratas, pretendían infundir la confianza necesaria para la organización de las masas alrededor del fascismo. Ante la estetización de la política que fomentaban los movimientos fascistas con su política y con la utilización de un sistema de aparatos que mantenían el sistema de valores fundados en el culto,²² Benjamin buscaba aliados que permitieran contraponerse

Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación y desaparece por lo tanto con el dominio real sobre ellas, ¿en que se convierte Fama frente a la *Printing house square*? El arte griego tiene como supuesto la mitología griega, es decir, la naturaleza y las formas sociales ya modeladas a través de la fantasía popular de una manera inconscientemente artística. Éste es su material” (K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1989, p. 61).

¹⁹ Ricardo Ibarlucía, *Onirotitsch: Walter Benjamin y el surrealismo*. Buenos Aires, Manantial, 1998, pp. 67-68.

²⁰ *Ibid.*, p. 15.

²¹ W. Benjamin, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid, Taurus, 1998, p. 19.

²² El trabajo de la cineasta alemana Leni Riefensthal se vuelve un ejemplo claro de cómo el fascismo hizo una estetización de la política donde, por un lado, se utilizaba el sistema de aparatos desde una función cultural para resaltar la figura del dictador, como sucede en *El triunfo de la voluntad* (1935). Y, por el otro, cómo se utiliza ese mismo aparato para producir la representación de la masa y su sometimiento ideológico, como en el caso de *Olympia* (1938).

a estos movimientos para acceder al puro ámbito de lo político expulsando toda metáfora moral. Benjamin necesitaba de la imagen pura, sin censura, de la conciencia, necesitaba la ebriedad y la dislocación de la modernidad, y esto lo encontró en el surrealismo.

El surrealismo para nuestro autor no era un movimiento artístico que mantuviera la alianza de clases, sino siguiendo con algunas propuestas de la vanguardia, se trataba de: “manifestación, de consigna, de *bluff*, de falsificación si se quiere, pero sobre todo no de literatura”.²³ El surrealismo, a partir de un inventario psíquico, presentó los sueños y los objetos sin interpretarlos, con el propósito de reunir los materiales para la configuración de una fenomenología onírica que permitiera una revolución a la idea moderna de hombre. El verdadero fin del surrealismo, nos dice Ibarlucía, “no era la de producir obras de arte sino enfrentar las consecuencias de este cambio profundo en las relaciones entre el sujeto y el mundo de objetos de la técnica”.²⁴ El surrealismo, como movimiento, pretendió enfrentar el empobrecimiento de la experiencia a partir de la perversión, en el sentido de su cuestionar la costumbre y orden habitual de las cosas.²⁵

A través de la escritura automática, el hipnotismo y el uso de drogas, el surrealismo encontró otra vía de acceso a aspectos cruciales de la conciencia moderna que permitieran fisurar no sólo la razón sino la naturalización —el mito— que se escondía en las cosas. El surrealismo buscaba la experiencia donde “la vida parecía que sólo merecía la pena de vivirse, cuando el umbral entre la vigilia y el sueño quedaba desbordado como por el paso de imágenes que se agitan en masa”.²⁶ La búsqueda del surrealismo estaba en encontrar una imagen que tuviera precedencia al sentido, y la encontraron en la imagen onírica.

Para la producción de esta imagen onírica es interesante el peso que pudieron tener las drogas como acceso a una percepción distorsionada. Ciertamente, Baudelaire, los surrealistas y el propio Benjamin buscaron, principalmente en el hachís, una manera de romper con la razón para acceder a una percepción más viva de las cosas, para tener una experiencia que debilitara la censura de la conciencia limitada por la tradición, sin embargo, las drogas no son, para estos autores, el acceso a una embriaguez prodigiosa que abre las puertas a un mundo extraño y trastornado. Baudelaire afirma que:

²³ W. Benjamin, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *op. cit.*, p. 45.

²⁴ R. Ibarlucía, *op. cit.*, p. 55.

²⁵ Esta noción de perversión como cuestionamiento del orden es muy importante no sólo para los planteamientos de Bataille, quien encontrará en el erotismo y la violencia un modo de crítica al sujeto.

²⁶ W. Benjamin, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *op. cit.*, p. 45.

[...] no encontrarán en el hachís nada milagroso, absolutamente nada más que lo natural en exceso. El cerebro y el organismo sobre los que el hachís opera no provocarán sino fenómenos cotidianos, individuales, aumentados, ciertamente, en cuanto número y energía, pero siempre fieles a su origen. El hombre no escapará a la fatalidad de su temperamento físico y moral: el hachís será, para las impresiones y los pensamientos familiares del hombre, un espejo de aumento, pero un puro espejo.²⁷

Benjamin aseguraba que el comedor de opio era un iluminado, y esto es porque las drogas permiten ver más, porque la percepción se modifica, sin embargo, las drogas no son, según nuestro autor, sino la escuela primaria de la iluminación. En sentido estricto, éste será el concepto que permitirá acercar la imagen onírica a la emancipación. Si bien, en los argumentos trazados por Benjamin es importante cuestionar y modificar la percepción su punto de inflexión estará en la experiencia del pensamiento.

La noción de iluminación profana es ciertamente un oxímoron, ya que la palabra *iluminación* alude a la revelación de corte místico, mientras que la palabra *profana* significa tanto terrenal como mundana. Con ella, Benjamin quiere garantizar que la conquista del pensamiento que ilumina desde la oscuridad, no está restringido al éxtasis religioso ni al de estupefacientes, pues para Benjamin: “el lector, el que piensa, el holgazán, el *flâneur*, son tipos de iluminados al igual que el consumidor de opio, el soñador, el extasiado. Y más profanos. Para no hablar de la más terrible de las drogas —nosotros mismos— que tomamos en soledad”.²⁸

La iluminación profana es un concepto necesario para no quedarse en la ebriedad que provocan las imágenes, para no quedarse inmerso en las fantasmagorías. Aquel que se “ilumina” gana fuerzas de la ebriedad para transformar ésta en acción. La iluminación profana es la que permite llevar la revuelta de la embriaguez a la revolución, revolución que no implica, o no solamente, una transformación en las condiciones de producción, sino una revuelta en la comprensión. Ésta necesariamente supondría una ruptura con alienación que produce el mundo encantado por una técnica al servicio de un pensamiento que mantiene el culto y la naturalización como formas de sometimiento.

El surrealismo estaba en el centro de la embriaguez, pero según lo señalaba Benjamin, siempre se encontró bajo el peligro de ser seducido por su propia herencia esteticista y confundir la euforia revolucionaria con la praxis

²⁷ Ch. Baudelaire, *Los paraísos artificiales*, p. 25.

²⁸ W. Benjamin, *Surrealism*, en <http://www.generation-online.org/c/fcsurrealism.htm>. [Consulta: 12 de enero de 2014.]

política genuina. La crítica del movimiento, más que apuntar un abandono del espíritu de la revuelta, lo que propone es ganar fuerzas de su intoxicación para la revolución. Benjamin en su crítica a los surrealistas muestra cómo el en-sueño y la embriaguez que provoca caminar fuera de la razón no es suficiente para la transformación. Conquistar la ebriedad para la revolución era un paso necesario que tenía que ganar la revuelta surrealista, y esta conquista implicaba oponerse al tipo de experiencia —alienada y de autocontemplación en la masa— que propugnaba el fascismo, y suponía acercarse a la respuesta comunista sobre la relación entre la política y la moral, lo cual significaba: “Pesimismo en toda la línea. Así es y plenamente. Desconfianza en la suerte de la literatura, desconfianza en la suerte de la libertad, desconfianza en la suerte de la humanidad europea, pero, sobre todo desconfianza, desconfianza en todo entendimiento: entre las clases, entre los pueblos, entre éste y aquél”.²⁹

Benjamin desconfiaba del optimismo de los socialdemócratas, y ésta era la única manera de salvarse de la anestesia que provocaba el discurso lleno de optimismo. La única manera de contraponer la confianza que cegaba a los hombres con la promesa del progreso era desconfiar de él; la única manera de no caer presa de los fanatismos totalitarios era desconfiar, y Benjamin hace de su pensamiento un arte de la desconfianza. En su desconfianza, ve en el surrealismo un pesimismo que se opone al sueño del progreso, que vuelve su rostro hacia la existencia surrealista de la realidad. El surrealismo, así como el comunismo, organizaba el pesimismo, y esto para Benjamin no significaba caer en un nihilismo que negara toda posibilidad de acción positiva.

La organización de la desconfianza en Benjamin tiene un objetivo: “expulsar la metáfora moral de la política para descubrir en la acción política una esfera reservada cien por ciento para las imágenes”.³⁰ La desconfianza permite que:

En el insulto, en el malentendido, allí donde una acción sea ella misma la imagen, la estabilidad de por sí, la arrebatada y la devore, donde la cercanía se pierda de vista, es donde se abrirá el ámbito de imágenes buscado, el mundo de actualidad integral y polifacética en el que no hay “apartamento noble”, en una palabra, el ámbito en el cual el materialismo político y la criatura física comparten al hombre interior, la psique, el individuo (o lo que nos dé más rabia) según una justicia dialéctica (esto es, que ni un solo miembro queda sin partir). Pero tras esa destrucción

²⁹ W. Benjamin, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *op. cit.*, p. 60.

³⁰ La traducción del texto en español nos pareció confusa, así que optamos por la edición en inglés. W. Benjamin, “Surrealism”, en *One-Way Street*. Londres, Verso, 2000, p. 238. La expulsión de la moral que propone Benjamin debe leerse como esa moral que mezclaba el fascismo en su discurso político a través de la estetización de la política.

dialéctica el ámbito se hace más concreto, se hace ámbito de imágenes: ámbito corporal.³¹

La desconfianza destruye la metáfora moral que envuelve el ámbito político instaurado por el fascismo en su estetización de la política, destruye ese halo de cercanía y de culto con las que el fascismo quiso conquistar la confianza de la sociedad para su proyecto totalitario. La desconfianza expulsa la moral y posibilita el despertar. Un despertar en una experiencia psíquica y corpórea en el individuo, en la colectividad. Benjamin afirma que: “[...] cuando cuerpo e imagen se interpretan tan hondamente, que toda tensión revolucionaria se hace excitación corporal colectiva y todas las excitaciones corporales de lo colectivo se hacen descarga revolucionaria, entonces y sólo entonces, se habrá superado la realidad tanto como el *Manifiesto Comunista* exige”.³²

El interior del sueño: los pasajes

Las imágenes oníricas para Benjamin no sólo son una excitación nerviosa en la que aflora la psique reprimida de un individuo. Este tipo de representaciones para Benjamin, sugiere Ibarlucía, “no es un fenómeno intemporal, naturalmente dado en el hombre, sino una forma de experiencia históricamente construida. Los sueños están inmersos en la historia: su forma, contenido y función difieren según la época a la que pertenecen”.³³

Benjamin escribió en 1925 un pequeño texto conocido como *Onirokitsch*, en él Benjamin asegura que: “La historia del sueño aún está por escribirse, y abrir una perspectiva en ella significaría asestar un golpe decisivo a la superstición de su encadenamiento a la naturaleza mediante una iluminación histórica. El soñar participa de la historia”.³⁴ En este texto, Benjamin quiere dejar claro que “el sueño ya no abre la azul lejanía”,³⁵ como lo hizo para Novalis y Jean Paul, en su tiempo, el sueño abre el camino a la banalidad y lo hace porque su tiempo es, de hecho, banal. Una historia del sueño³⁶ establecería aquello que ha sido reprimido por los hombres, significaría un inventario de los obje-

³¹ W. Benjamin, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *op. cit.*, p. 61.

³² *Ibid.*, p. 62.

³³ R. Ibarlucía, *op. cit.*, p. 29.

³⁴ W. Benjamin, “Onirokitsch”, en R. Ibarlucía, *op. cit.*, p. 111.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Es interesante notar la construcción e importancia del sueño en la época. Como señala Didi-Huberman en *Supervivencia de las luciérnagas*, hubo en Alemania un caso muy interesante. Entre 1933 y 1939 Charlotte Bernard recogió los sueños de la gente para producir “un documento psíquico del totalitarismo, del terror político en cuanto

tos que conforman la cotidianidad del hombre, esos que durante la vigilia, y por la protección de la conciencia contra los estímulos, pasan desapercibidos pero que en el en-sueño aparecen, revelando el impacto que tuvieron en el individuo. Las imágenes oníricas no son tratadas por Benjamin en su origen psicológico, sino en relación con las advertencias proverbiales —presagios, presentimientos y señales— que se dirigen sobre el mundo de la vigilia.³⁷ En los sueños, como había dicho Baudelaire, aparecen los objetos con los que se encuentra el hombre durante su jornada, pero el objeto en este estado se transforma completamente.

Desde esta fundamentación se revoca la imagen externa de las cosas, y si se anula lo externo, ¿qué lado ofrece el objeto al sueño? Benjamin afirma que: “Es el lado desteñido por el hábito y adornado baratamente de frases hechas. El lado que la cosa ofrece al sueño es el *kitsch*”.³⁸

En la fenomenología onírica lo que emerge en el sueño es el mundo de objetos de la técnica cuya quintaesencia es el *kitsch*. Este término, nos dice Ibarlucía, viene de *kitschen* que en español significa “chapucear” o “farfullar”, y de la palabra en alemán *kitsch* que significa “baratija”, “imitación” o “cursilería”. El *kitsch*, por tanto, designa toda manifestación de “mal gusto”, cultivada o no, en arte, cine, publicidad, moda, mobiliario y objetos cotidianos. El objetivo básico del *kitsch* es la estetización, lo decorativo, el efecto bello. En ella podemos entender esa sublimidad “mala”, como lo expone Marx en su crítica a la mercancía, donde lo que se establece, en palabras de Eagleton es “una cadena metonímica imparabile en la que un objeto se refiere a otro y éste a otro, hasta el infinito”.³⁹ En este objeto se subvierte toda representación estable y lo que se pasma es la propia capacidad de representación del sujeto.

Ante el objeto “endemoniado” de la mercancía, el surrealismo crea una obra *dépaysé*, ahí la desorientación saca a las cosas de su marco familiar y las traslada a otro no habitual, siniestro. La mirada surrealista saca al objeto de la singular fundamentación de las cosas como útiles, y pasa a segundo plano su valor de uso. Despojadas de su valor de uso, las cosas no resultan más que notas recordatorias de aquellos objetos sobre los cuales, en otro tiempo, se ha posado el deseo.

Del mundo siniestro de las cosas, que aparece en Baudelaire y en las imágenes oníricas de los surrealistas, emerge el más soñado de sus objetos, la misma ciudad de París. Benjamin afirma que tenía que ser París, donde los muros,

proceso obsesivo —obsesionante— hasta en lo más profundo de las almas” (Georges Didi-Huberman, *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid, Abada, 2012, p. 104). Es decir, el sueño —en los varios sentidos que tomó en la época— fue un espacio en el que pareció abrirse una crítica a su tiempo.

³⁷ R. Ibarlucía, *op. cit.*, p. 79.

³⁸ *Ibid.*, p. 112.

³⁹ T. Eagleton, *op. cit.*, p. 284.

los muelles, el asfalto, las colecciones, los escombros, las verjas, las plazas, los pasajes y los quioscos enseñan, en ese mundo objetivo, que las relaciones humanas alcanzan la profundidad de un sueño. Ahí está esperando la visión que revelará el auténtico rostro, el surrealista.

En el trabajo que realiza sobre los surrealistas descubre un mundo de objetos que constituyen y conforman la existencia del hombre moderno, descubre un mundo de fantasmagorías en la que los objetos se convierten en símbolos del deseo, de los ideales. Descubrir el sueño monumental del siglo XIX y leerlo desde el rostro alegórico, surrealista, donde se debilita el mito y emerge la historia desde la ruina es para Benjamin la única manera de despertar de él.

En el interior de las fantasmagorías se abren los pasajes y el pensamiento encuentra su prehistoria. Desde el año de 1927 Benjamin ideó una investigación que correría paralelamente a todas sus preocupaciones, el proyecto fue llamado *Passagen-Werk*, en él buscaría expresar el sentimiento de vértigo que caracterizó la concepción de la historia del siglo XIX, y que “corresponde a un punto de vista de acuerdo al cual el curso del mundo es una serie infinita de hechos congelados en la forma de cosas”.⁴⁰ Por eso, Benjamin va a buscar el carácter expresivo de los primeros productos industriales, de las primeras construcciones en hierro, de las primeras máquinas, de las primeras tiendas y afiches, es decir, de los objetos con los que la modernidad dominó al mundo con sus fantasmagorías. El proyecto de los *Pasajes* acompañó a Benjamin más de diez años, éste se convirtió en su proyecto más grande y esperado por todos sus allegados.⁴¹

Los *Passagen-Werk* es un trabajo de montajes, un trabajo que recoge los sueños monumentales de la razón que se manifiestan en los objetos y que hereda la mirada de los surrealistas.⁴² Benjamin sostenía que “la filosofía no sólo

⁴⁰ W. Benjamin, “Exposé of 1939”, en *op. cit.*, p. 14.

⁴¹ Mucho se ha especulado sobre la suerte de este texto, se cuenta que en septiembre de 1940, cuando Benjamin trataba de escapar de Francia por la ruta de los Pirineos, éste cargaba un portafolios en el que él mismo aseguraba se encontraba un trabajo que resultaba más importante que llegara a Estados Unidos que su propia vida. Tras su suicidio en la ciudad de Port-Bou, en septiembre de 1940, y ante el inminente fracaso de su escapatoria, el portafolio desapareció y nadie sabe si en él se encontraba una versión definitiva o terminada de los *Pasajes*. Sin embargo, algo queda del imposible trabajo de Benjamin, lo que se conoce como *Passagen-Werk* fueron los manuscritos que Benjamin dejó escondidos en la Biblioteca Nacional de París y que salieron a la luz, gracias a Georges Bataille, mucho tiempo después del final de la Segunda Guerra Mundial.

⁴² Sin esta herencia surrealista sería imposible establecer la mirada onírica que Benjamin le imprime a los objetos, que como tales son el resultado de los sueños voluntarios y reflexivos del siglo XIX. El que Benjamin afirme que la filosofía debe ser ella misma surrealista nos permite interpretar su exposición de los sueños como una búsqueda de la experiencia no controlada de la que emerge lo fallido de la historia,

debía recoger el surrealismo, sino ser surrealista ella misma”.⁴³ Y esto quiere decir buscar el estrato onírico de las cosas, ya que éste permite ver, en la relación con la técnica, una historia no natural sino el producto de las condiciones históricas. Esta lectura no deja aposento noble, y lo que emerge es la historia que había sido sepultada por la fantasmagoría del progreso. Adorno afirmó que Benjamin, con el trabajo de los *Pasajes*, “pensaba construir la idea de una época, en el sentido de una prehistoria de la modernidad”.⁴⁴ El argumento que parece delinearse en el texto de los *Passagen*, según señala Ibarlucía, es que: “por debajo de una racionalización creciente, articulado a un nivel onírico inconsciente, el mundo social ha sido plenamente re-encantado. En la ciudad moderna, que el *flâneur* surrealista recorre como un sonámbulo, el ‘amenazador y fascinante’ rostro del mito le sale al encuentro en todas partes”.⁴⁵

Benjamin demuestra con la captura los sueños monumentales del siglo XIX, a partir de las imágenes que dejaron grabadas en la fisonomía del siglo XX, que la modernidad no expulsó al mito con la razón sino que lo ocultó en los ideales. El mito para Benjamin emerge en las arcadas, en esas construcciones que fueron el sueño del capitalismo en las que las mercancías están suspendidas y amontonadas entre sí en tan estrecha confusión que parecen sacadas de los en-sueños más incoherentes. La ciudad se abre en las arcadas como un paisaje primitivo de consumo. Lo que Benjamin quiere anunciar es que la cultura de masas moderna encuentra, en la divinización de los poderes de la técnica, su correspondencia con el mundo simbólico de los mitos. Y aquí está el peligro, el hombre ha construido su realidad sobre la base de los ideales de la razón que se manifiestan en los sueños de progreso que despiertan las fuerzas míticas, aunque éstas sean negadas en su propia estructura racional.

La captura de las imágenes del siglo XIX en los *Passagen* no tiene como intención la creación de un museo para ver lo que ha sido, Benjamin está buscando la imagen dialéctica para romper con la ilusión. Las imágenes que permiten ir más allá de la desconfianza y generar una nueva comprensión son

en la que surge el acontecimiento no desde lo vivido por la reflexión sino desde el recuerdo, desde la huella. Sabemos que nuestra interpretación es arriesgada, que la relación entre el sueño como resultado de la reflexión y el sueño como visión onírica resultado de una experiencia no controlada es susceptible de confusión. Lo que aquí intentamos rastrear es en qué sentido puede ser la filosofía surrealista, cómo este ser modifica la mirada. Sabemos que ésta no es la interpretación “habitual” de los sueños, sin embargo, parece un puente interesante del porqué de la búsqueda de los sueños y, sobre todo, de cómo despertar de ellos. Tampoco queremos reducir a Benjamin a esta visión, ésta es sólo una interpretación posible que esperamos arroje luz o permita pensar lo ya dicho de otro modo.

⁴³ Theodor Adorno, *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra, 1995, p. 24.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ R. Ibarlucía, *op. cit.*, p. 66.

las imágenes del recordar, del en-sueño que embriagan y que permiten ganar fuerzas para la revolución, para el giro copernicano del recordar que nos permite darnos cuenta, que permite iluminar, es decir pensar. La iluminación de Benjamin permite despertar del sueño del pasado y posibilita el encuentro con un pasado no de lo que ha sido, sino con el pasado de lo que es en el ahora de la cognoscibilidad.

Conclusión

Si Benjamin busca la imagen dialéctica es porque para él: “acordarse y despertarse son estados que están íntimamente ligados. Despertarse es, a saber, el dialéctico giro copernicano del recuerdo”.⁴⁶ Despertar es un proceso gradual, que existe tanto en la vida del individuo como en la vida de las generaciones, del cual el dormir es el estado inicial. El siglo XX, para Benjamin, estaba dormido y había que despertarlo y, para ello, tenía que recordar.⁴⁷ El pasado para esta generación empobrecida se convirtió en un mundo de infancia que quedó aislado y disperso. Lo que Benjamin pretende hacer en sus *Pasajes* es un “experimento en la técnica del despertar. Un intento de caer en cuenta (*become aware*) del dialéctico-copernicano-giro del recordar”,⁴⁸ donde la política alcanza primacía sobre la historia.

Formalmente se ha pensado que un punto fijo ha sido encontrado en “lo que ha sido”, y uno veía el presente comprometido, concentrando las fuerzas del conocimiento, en este suelo. Ahora esta relación va a ser volteada y, lo que ha sido se convertirá en el reverso dialéctico —el *flash* de la conciencia despertada. La política alcanza primacía sobre la historia. Los hechos se convierten en algo que nos pasa por primera vez, que por primera vez nos golpean; de hecho, despertarse es el mejor ejemplo de la memoria: la ocasión que nos es dada para recordar lo más cercano, lo gastado, lo más obvio.⁴⁹

⁴⁶ W. Benjamin, *The Arcades Project*, (K1, 3), p. 389.

⁴⁷ Aunque por motivos de espacio no podemos analizar y relacionar las reflexiones que emergen en la crítica al trabajo de Proust es importante señalar que las nociones del recordar y el proceso que éste tiene en la subjetividad y en la temporalidad son planteados por Benjamin en la crítica al autor de *En busca del tiempo perdido*. No será sólo el famoso pasaje de la magdalena el que le permitirá a Benjamin pensar en la potencia de los sentidos para el recuerdo involuntario, sino que también el propio análisis de la subjetividad burguesa le permitirá una crítica de clase para, justamente desarrollar, la dialéctica entre el recuerdo y el despertar.

⁴⁸ W. Benjamin, *The Arcades Project*, (K1, 1), p. 388.

⁴⁹ *Ibid.*, (K1, 2), pp. 388-389.

Recordar para Benjamin supone la posibilidad de renovar las fuerzas del pasado, en no considerar lo sucedido como algo lejano que ya no afecta, el recordar el pasado como se recuerda en el despertar garantiza volver a ser golpeado por él, reencontrar el pasado no desde el pasado sino desde el propio presente.

Y no es que el pasado encuentre su significado en lo que está presente, o lo que está presente encuentre su sentido en lo que es pasado, más bien, es la imagen en la que lo que ha sido se junta, en un *flash*, con el ahora para formar una constelación. La imagen del pasado que entra en el mundo de semejanza con el presente se convierte para Benjamin en la imagen dialéctica. La relación del pasado con el presente no es progresiva sino que se detiene en la imagen que de pronto emerge. Para Benjamin, sólo las imágenes dialécticas son genuinas, esto es, no arcaicas, y éstas evocan el recuerdo que despierta. Para Benjamin, “cada día presente es determinado por las imágenes que le son sincrónicas: cada ‘ahora’ es el ahora de una reconocibilidad particular”.⁵⁰

El pensamiento de Benjamin exploró la posibilidad de una experiencia que permitiera salir de la alienación de los sentidos que el capitalismo había generado. Desde la crítica a la mercancía, Benjamin generó una iluminación profana de fantasmagoría, lo que de golpe, pensaba, rompía el mito para que emergiera la historia. La experiencia, desde este objeto desencantado, no sólo permitía ver el modo de producción sino que, la disolución de la promesa, producía una suerte de intoxicación y revuelta. Con ello, el objeto era devuelto a la historia y la política se abría como necesidad en una experiencia desencantada.

Si bien, la crítica a la técnica permitió a Benjamin pensar el tipo de operación que realizaba en fascismo con la estetización de la política, también le proporcionó un análisis de la transformación en la sensibilidad y, por lo tanto, de las condiciones del aparecer tanto del objeto como del sujeto. Ahí ciertas producciones artísticas pudieron intervenir en provocar una experiencia de emancipación. Con ello, lo que podemos concluir es que Benjamin, al retomar ciertos aspectos de la Ilustración y de la crítica marxista, puso en cuestión formas de la experiencia de la modernidad. Estos planteamientos, todavía, permiten problematizar a la estética para pensar en cómo el arte interviene políticamente. Su crítica del arte todavía nos invita a trabajar en problematizar la experiencia y en entender que la estética, en tanto que condición de posibilidad de ésta, sigue siendo uno de los campos de batalla para pensar lo político.

⁵⁰ *Ibid.*, (N3, 1), p. 463.

Desigualdad y democracia por venir

Cesáreo Morales

Introducción

La razón académica, hecha de razones, se acerca o se aleja de la razón pública. Y la razón pública es tomada o no en cuenta por la razón de gobierno. Aquí, en esa perspectiva, se analizan algunos aspectos de la teoría de las decisiones racionales y la teoría de la justicia de Rawls, cuando, sin embargo, la desigualdad aumenta.

Después de la teoría de las decisiones racionales

Terminada la Segunda Guerra Mundial, la academia estadounidense dio un salto cualitativo en el terreno de la teoría de las decisiones racionales en economía. Su inicio lo marcaron J. von Neumann y O. Morgenstern, con la auténtica revolución teórica propuesta en su libro *Theory of Games and Economic Behavior*.¹

Cuando capitalismo y socialismo todavía no definían sus fronteras territoriales y funcionales, la teoría económica avanza construyendo un sujeto presuntamente soberano en sus decisiones que, si bien, se puede equivocar, también soberanamente corrige sus elecciones y preferencias. Un sujeto para el que, aparentemente, todo está a la mano, aun su ignorancia y su información incompleta, superadas por su decisión.

Antes de la decisión, sin embargo, habrá ecuaciones y axiomas que delimitan la ignorancia o la imposibilidad de lo que no se puede conocer, o la imposibilidad lógica o, simplemente, la imposibilidad. Esta soberanía

¹ J. von Neumann y O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, Universidad de Princeton, 1944.

del individuo sobre su propia ignorancia funda su decisión. Una soberanía que, paradójicamente, en el ejercicio de cierta racionalidad se desintegra a sí misma. Soberanía sin soberanía. Eso son las ecuaciones probabilísticas, formalizaciones de una lotería, aún mejor, de una doble lotería: la de la preferencia, lo que es objeto de la decisión, y la de la decisión misma. Lotería de loterías. Cuando el sujeto cree comprar algo en el mercado se endeuda y entra en un litigio interminable. Y cuando el sujeto se cree libre en su decisión, se pierde. Tan perdido se encuentra y se desencuentra que apenas si es un número cardinal. Un uno más otro uno en el mercado y en otros lugares: ante el recolector de impuestos, frente al policía autoritario, en la fila de votantes en día de elecciones.

Von Neumann y Morgenstern proponen una estructura axiomática matematizada de la decisión llamada racional. La teoría de juegos será la teoría del comportamiento de los individuos en el intercambio económico. Y, según los autores, esta revolución en la economía matemática llevaría, igualmente, a una teoría del poder político y, en general, a una teoría de la "organización social".²

Para alcanzar dicho propósito surge una exigencia mayor: identificar los hechos económicos fundamentales para contar con una base empírica segura. Sucede aquí lo mismo que en física, primero han de construirse teorías limitadas a problemas bien circunscritos, para llegar en un momento posterior, a la integración de teorías de mayor alcance. Los complicados mecanismos de los precios, la producción, la ganancia y el gasto de los ingresos, se referirán a un hecho simple en el que encuentran su fundamento: el comportamiento del individuo en el intercambio económico.³

Sin embargo, otro hecho desbarata la explicación del comportamiento racional de los individuos en el mercado: la desigualdad. Cuando todos deberían tener ganancias de alguna manera comparables entre ellas, pues todos son racionales, ocurre que el mercado no produce igualdad sino desigualdades. Este efecto no se da aislado, afecta a la economía en su conjunto y, precisamente, la teoría de juegos de Von Neumann y Morgenstern pretende refundar la economía en dos vertientes: las decisiones racionales que aseguren a todos utilidades comparables y la estabilidad de la economía ante la memoria de la crisis económica del 29.

² *Ibid.*, pp. 41-43. Vid. Nelson Dresher, *Games of Strategy Theory and Applications*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1961; R. B. Braithwaite, *Theory of Games a Tool for the Moral Philosopher*. Cambridge, Mass., Universidad de Cambridge, 1969; Peter Lindert, *MACRO a Game of Growth and Policy*. Nueva York, Holt, 1970, y Dennis O. Adams, *Simulation Games: an Approach to Learning*. Worthington, Ch. A. Jones, 1973.

³ J. von Neumann y O. Morgenstern, *op. cit.*, p. 8. Vid. Cesáreo Morales, "La matematización en ciencias sociales (¿qué se juega en la teoría de juegos?)", en *Discurso. Cuadernos de Teoría y Análisis*, núm. 7, mayo-agosto, 1985, pp. 7-31.

En términos generales, la economía neoclásica consideró que la estabilización económica se obtenía de manera espontánea y natural en el mercado.⁴ Como prueba de lo anterior, baste con referirse aquí al tratamiento prekeynesiano del equilibrio en el empleo que se obtendría automáticamente a través del juego de la oferta y la demanda.

Keynes echó abajo ese paradigma y propuso el de la intervención del Estado y de los gobiernos: la economía requiere necesariamente de políticas de estabilización. La demanda efectiva es el punto en donde se obtiene un equilibrio estable de la oferta global, del volumen de inversión y de la propensión a consumir.⁵ Desempleo, salarios y “preferencia por la liquidez” exigen políticas que permitan alcanzar el punto de equilibrio y, así, el crecimiento.⁶ La teoría de la estabilidad económica de Keynes fundó el modelo del Estado de Bienestar. Después, H. M. Dobb, expuso el problema de la inestabilidad en una perspectiva marxista.⁷ En 1938, Abraham Bergson diseñó su función de bienestar social a partir de criterios sistemáticos.⁸ Casi diez años más tarde, con una orientación idéntica a la de Bergson, en *Foundations of Economic Analysis*,⁹ libro que se convirtió en texto clásico, Paul A. Samuelson presentó un modelo más acabado. Con una inteligencia crítica y utilizando elementos de la teoría marxista, G. Myrdal expuso nuevos aspectos del desarrollo económico y la igualdad.¹⁰

En todo caso, a partir de entonces, dos corrientes teóricas se cruzan, se entremezclan, se oponen entre sí y se complementan. La primera, considera

⁴ Vid. Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*. Oxford, Universidad de Oxford, 1954, pp. 301-311; F. Drucker, “Toward the Next Economics”, en Daniel Bell e Irving Kristol, eds., *The Crisis in Economic Theory*. Nueva York, Harper Colophon Books, 1981, pp. 3-14; Witold Kula, *Problemas y métodos de la historia económica*. Barcelona, Península, 1977; Mark Blaug, *La méthodologie économique*. París, Economica, 1982; Michel Didier, *Les règles du jeu*. París, Economica, 1985, y Paul Vidonne, *La formation de la pensée économique*. París, Economica, 1986.

⁵ John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Nueva York, Harcourt, 1936, p. 26. Vid. A. Barrière, *Controverses sur le système keynésien*. París, Economica, 1984.

⁶ Vid. Franco Modigliani, “Liquidity Preference and the Theory of Interest and Money”, en *Econometrica*, 12, 1944, pp. 45-88. Véase también: Gottfried Haberler, *Teoría general de Keynes*. México, FCE, 1964, y A. W. Phillips, “The Relation between Unemployment and the Rate of Change of Money Wage Rates in the United Kingdom, 1861-1957”, en *Economica*, 25(100), 1958, pp. 283-299.

⁷ H. M. Dobb, *Political Economy and Capitalism*. Londres, Routledge, 1937.

⁸ Vid. A. Bergson, “A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics”, en *Quarterly Journal of Economics*, 52, 1938, pp. 310-334.

⁹ Paul A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis*. Cambridge, Mass., Universidad de Harvard, 1947.

¹⁰ G. Myrdal, *Political Elements in the Development of Economic Theory*. Londres, International Library of Sociology, 1953.

que el mercado forma parte de un sistema económico cada vez más complejo, la segunda, que una teoría de las elecciones racionales, sean individuales o sociales, habrá de superar, en la práctica, la inestabilidad y los desequilibrios.

Una hunde sus raíces en la economía política clásica y, a querer o no, se acerca a *El capital* de Marx, lo que le permite aceptar funcionamientos estabilizadores que después de un punto se vuelven desestabilizadores.¹¹ La otra afina las ecuaciones relativas a las decisiones racionales que en su conjunto forman un ente supraindividual.¹² Ante los cambios en la economía, sobre todo por su internacionalización, después de Keynes, la primera encontró pronto la regulación a través de las distintas formas de la masa monetaria.¹³ La segunda introdujo variaciones en la teoría de las decisiones, al postular la hipótesis de las expectativas racionales.¹⁴ Y en una vuelta de tuerca sorpresiva, se observa que la oferta juega en la economía un papel más fundamental que el de simple reacción a la demanda.¹⁵

En ese horizonte y en los terrenos de un estricto paradigma liberal, preguntándose acerca de las funciones de utilidad de un conjunto social, Kenneth Arrow se enfrentó al problema de dar con una fórmula legítima racionalmente y democrática de agregación de preferencias separadas en un ordenamiento colectivo. Con un rigor sorprendente demostró que, partiendo de las preferencias y decisiones racionales de los individuos, ese ordenamiento del conjunto social es imposible.¹⁶

¹¹ Sucedió con la curva de Phillips sobre la relación entre empleo e inflación, una vez que se estabilizó la variación de los salarios. Vid. A. W. Phillips, "The Relation between Unemployment...", en *op. cit.*, pp. 283-299. Igualmente: Richard G. Lipsey, "The Relation between Unemployment and the Rate of Change of the Money Wage Rate in the United Kingdom: 1862-1957: A Further Analysis", en *Economica*, 27(105), 1960, pp. 1-31.

¹² Vid. C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*. Madrid, Alianza, 1981 y C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid, Cátedra, 1978. Igualmente: John Dunn, *The Political Thought of John Locke*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1969; J. Dunn, *Rethinking Modern Political Theory*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1985, y John Gray, *Liberalism*. Minneapolis, Universidad de Minnesota, 1986.

¹³ Vid. Milton Friedman, "The Role of Monetary Policy", en *The American Economic Review*, 58, 1968, pp. 1-17; M. Friedman, "The Demand for Money: Some Theoretical and Empirical Results", en *The Optimum Quantity of Money and Other Essays*. Chicago, Universidad de Chicago, 1969, y M. Friedman, *La teoría cuantitativa del dinero*. México, FMI, 1975.

¹⁴ Vid. J. F. Muth, "Rational Expectations and the Theory of Price Movements", en *Econometrica*, 29, 1961, pp. 315-335.

¹⁵ Vid. Lawrence Klein, "The Supply Side", en *The American Economic Review*, 68, marzo, 1979, pp. 1-7.

¹⁶ K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*. 2a. ed. Nueva York, Wiley, 1963, pp. 98-100. La primera edición fue publicada en 1951.

A su descubrimiento lo llamó “teorema de la imposibilidad”, que escuetamente se enuncia así: hay ciertas condiciones de racionalidad que no pueden satisfacer ninguna función de bienestar social. Inicialmente fueron cinco y se reducen a cuatro en la segunda edición de *Social Choice and Individual Values* (1963). Ellas son:

1. El “dominio irrestricto” (condición U). La función de bienestar social ha de incluir todos los perfiles posibles de preferencias individuales, agregándolas en un solo ordenamiento.

2. La “suma de alternativas relevantes” (condición P). Si todos los individuos de una colectividad prefieren x a y , entonces, x es socialmente preferible a y .

3. La “independencia de alternativas relevantes” (condición D). La preferencia entre dos ordenamientos sociales, x y y , sólo dependen de las preferencias individuales en ambos casos.

4. La “ausencia de dictadura” (condición D). Se prohíbe que la preferencia de una persona por x o y resulte en una preferencia social de x o y .¹⁷

El teorema de la imposibilidad de Arrow afirma que, si hay al menos tres ordenamientos diferentes y el conjunto de individuos es finito, no existe ninguna función de bienestar social que satisfaga las condiciones U, P, I y D. En otras palabras, cualquier agregación de preferencias que pretenda fundarse en criterios generales de justicia o igualdad, desfallece racionalmente en cuanto a su legitimidad. Un atentado fuerte viene de la no transitividad de las preferencias individuales al orden social que, a la inversa, sí lo son en la regla de mayoría de la democracia. Si ésta suma votos de ciudadanos separados, de acuerdo al supuesto liberal, la misma operación no es aplicable a la forma de repartición de la riqueza. Se cuestiona, entonces, la posibilidad misma del diseño de reglas para alcanzar una sociedad justa. Sólo sería aceptable la evaluación que cada individuo hace de su posición respecto a la de los demás y la conclusión a la que puede llegar de que, aun en desventaja, estaría peor en una situación de menor desigualdad impuesta.

En la segunda edición de *Social Choice and Individual Values*, el teorema de la imposibilidad se define en términos relacionales puros y coincide con su formalización matemática. Amartya Sen considera “exactamente equivalentes” esta definición relacional y la función matemática de la imposibilidad.¹⁸ De

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ Amartya Sen, *Choice, Welfare and Measurement*. Cambridge, Mass., MIT, 1982, p. 10, n. 23, y todo el capítulo ocho de este libro.

hecho, estas conclusiones remiten directamente al callejón sin salida del utilitarismo liberal frente a la desigualdad social. Los más favorecidos no tienen ninguna razón para aceptar decisiones que disminuyan sus ventajas y los señalados por la mala suerte han de estar satisfechos, a tal punto de no exigir nada que dañe a los primeros. Aquí, la condición P de Arrow, o teorema de Pareto, interviene con toda su fuerza al lado de la condición I, la “independencia de alternativas relevantes”.¹⁹

El teorema de la imposibilidad metió al liberalismo en aprietos y el autor estaba consciente de ello. La neutralidad, por ejemplo, considerada fundamental en la teoría de decisiones, estipula que al adoptarlas no se consideren ventajas que favorezcan a algunos en los ordenamientos de preferencias. Con ello, además de excluir cualquier política de igualdad de resultados, se ponen restricciones mayores a una versión dura de la igualdad de oportunidades. Aunque por razones diferentes, las preferencias de los individuos no desembocan en políticas públicas que impulsen la igualdad. Por un camino distinto, Arrow coincide con el Hayek de *Law, Legislation and Liberty*, para quien la justicia, alentada de manera compulsiva por la vía estatal, se encuentra siempre contaminada por el autoritarismo.²⁰

Amartya Sen hará el milagro teórico de convertir el teorema de la imposibilidad de Arrow en teorema de la multiplicidad de las posibilidades. Esto lo lleva a cabo desde sus primeros trabajos, como se ha anotado un poco antes, hasta los más recientes publicados en su libro *The Idea of Justice* de 2009.²¹ Arrow en persona, en su misma obra pionera, después de su primera versión pesimista del teorema de la imposibilidad, le llamó “teorema de la posibilidad general”.²² A partir de aquí, y respecto de la teoría de la justicia, Amartya Sen enumera algunas de las aportaciones de la teoría de la elección social racional: análisis comparativo en vez de principios trascendentales; racionalidad plural; capacidad de corrección; cambios y reformas parciales; complejidad; razonabilidad pública.²³

En este contexto se concilia la libertad de los individuos y el ordenamiento general elegido por las preferencias de la mayoría. Puesto que un ordenamiento universal a partir de las preferencias de todos es imposible, cada individuo ha de cultivar en sí mismo la tolerancia hacia los otros y hacia el ordenamiento general de preferencias existente, a partir de argumentos racionales y democrá-

¹⁹ Vid. A. Sen, *Resources, Values and Development*. Cambridge, Mass., Universidad de Harvard, 1984, parte IV, sección 14.

²⁰ F. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*. Chicago, Universidad de Chicago, 1976, p. 67.

²¹ A. Sen, *La idea de la justicia*. México, Taurus, 2010.

²² *Ibid.*, p. 122.

²³ *Vid. ibid.*, pp. 135-140.

ticos. La conclusión de Amartya Sen es alentadora y quizá lleva hasta sus límites la racionalidad de la propia teoría de las decisiones sociales: “Lo que es, formalmente, un mero resultado de imposibilidad puede tener entonces implicaciones para varios tipos de razonamiento público”. Y Sen menciona la discusión sobre el fundamento normativo de las preferencias, las exigencias de la libertad y la revisión de las mismas “normas de razonamiento y de conducta”.²⁴

Se mantiene el teorema de la imposibilidad, “un hito en la historia de los estudios políticos y sociales tanto como de la economía”,²⁵ pero inseparable de la posibilidad de distintos ordenamientos no estrictamente racionales para el individuo aislado. Esta posibilidad mantiene su imposibilidad. Amartya Sen explica esta aporía en un artículo en el que hace algunas observaciones sobre la teoría del comportamiento del consumidor de Samuelson.²⁶ La preferencia del consumidor es lo que el observador percibe y cuantifica. Pero, la preferencia observada, que tanto Samuelson como Sen llaman “el axioma débil de la preferencia revelada”, no explica la decisión del consumidor que se da en un entorno por demás complejo.²⁷

Por tanto, se han de distinguir preferencia y decisión. El observador se refiere en primer lugar a la preferencia, pero el consumidor enfrenta primero el proceso de su propia decisión. La preferencia se da en el exterior, la decisión involucra las motivaciones de la voluntad individual y las condiciones de la racionalidad. La preferencia, por eso, es lógicamente transitiva y permite establecer un ordenamiento de acuerdo a las preferencias. Esto es lo que sucede en las elecciones, los votos se suman y ordenan las preferencias por un partido o por un candidato. La decisión, por el contrario, se encuentra en el ámbito individual. Y la intencionalidad guarda sus propios secretos. De aquí que todos los estudios sobre la intención del voto sean engañosos o de resultados falsos, pues lo que en realidad analizan son las preferencias.

Al final de cuentas, si bien las preferencias no explican la decisión, son preferencias.²⁸ En realidad, el teorema de la imposibilidad de Arrow es una versión de la *indiferencia* del individuo racional hacia el ordenamiento de preferencias de una mayoría.²⁹ El individuo sostiene otra racionalidad, pero al final de cuentas opta por preferencias. En las elecciones ningún candidato le satisface, pero vota por el que le parece menos malo. Amartya Sen se refiere al

²⁴ *Ibid.*, p. 141.

²⁵ *Ibid.*, p. 309.

²⁶ P. A. Samuelson, “A Note on the Pure Theory of Consumer’s Behavior”, en *Economica*, 5, 1938. *Apud* A. Sen, “Behavior and the Concept of Preference”, en Jon Elster, ed., *Rational Choice*. Nueva York, Universidad de Nueva York, 1986, p. 60.

²⁷ A. Sen, “Behavior and the Concept of Preference”, en *op. cit.*, p. 61.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

“asno de Buridan”. Este escolástico francés del siglo XIV, para explicar la decisión y la preferencia, relata la anécdota de un asno que, ante dos montones de pasto, mantiene la igualdad de preferencias hasta que muere de hambre. Ésa es la “libertad de indiferencia”. Pero, como sostienen Arrow y Sen, la preferencia del individuo, a final de cuentas, es una preferencia que decide entre varias opciones. El costo de la preferencia es que la decisión racional se da siempre en un contexto de “racionalidad limitada”, concluye J. C. Harsanyi.³⁰ Esto mismo afirma Jon Elster, tanto de la acción colectiva como de los códigos éticos de una sociedad.³¹ De nuevo, las preferencias son aleatorias y sus resultados también son aleatorios: la preferencia, cualquiera sea el proceso de intencionalidad que la acompaña, es una tirada de dados en un juego de lotería.³²

El neocontractualismo de Rawls

En 1971, *A Theory of Justice*,³³ llamó la atención por la solidez de la propuesta de un acuerdo contractual de corte kantiano, más allá del utilitarismo liberal.³⁴ Se reabrió con nuevos argumentos y decisiones técnicas aplicables, la antigua discusión acerca de cómo conciliar justicia y libertades. Los interlocutores de Rawls surgieron de los distintos vértices teóricos vigentes en las dos últimas décadas.³⁵

Desde su artículo “Justice as Fairness”, de 1958,³⁶ hasta *A Theory of Justice*, pasando por “Distributive Justice”, de 1967,³⁷ y en las correcciones

³⁰ John C. Harsanyi, “Advances in Understanding Rational Behavior”, en Jon Elster, ed., *Rational Choice*, p. 85.

³¹ J. Elster, *El cemento de la sociedad*. Barcelona, Gedisa, 1991, p. 64.

³² Vid. J. Elster, *Domar la suerte*. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1991, pp. 105 y 161.

³³ John Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford, Universidad de Oxford, 1972 y J. Rawls, *Teoría de la justicia*. Madrid, FCE, 1977.

³⁴ Vid. Cesáreo Morales, “Una sociedad justa: legitimidad y gobernabilidad”, en *Examen*, 4, núm. 2, 1992, pp. 14-16; “La justicia en las sociedades complejas (1)”, en *Examen*, 6, núm. 65, 1994, pp. 16-19; “La justicia en las sociedades complejas (2)”, en *Diálogos sobre filosofía política*. México, Asociación Filosófica de México/UNAM, 1995, pp. 137-149.

³⁵ El posmarxismo de A. Cohen y J. Habermas; los principales representantes del liberalismo ético como R. Nozick, P. Seabright, R. Dworkin, Th. Angel, T. M. Scanlon y J. C. Harsanyi; filósofos del derecho como H. L. A. Hart y M. Sandel; economistas como Amartya Sen; teóricos de las decisiones y la autoorganización como K. Arrow, A. Buchanan y J. P. Dupuy; hasta Paul Ricoeur y Richard Rorty discutieron sus ideas.

³⁶ J. Rawls, “Justice as Fairness” [1958], en *Collected Papers*. Cambridge, Mass., Universidad de Harvard, 1999, pp. 47-72.

³⁷ J. Rawls, “Distributive Justice” [1967], en *Collected Papers*, pp. 130-153.

posteriores, expuso los distintos aspectos de un contrato social del que deriva una poderosa concepción de la justicia.³⁸ Para hacerla plausible va armando su teoría. La precondition de la “ausencia de envidia”, primero y, luego, en “Distributive Justice”, el “velo de la ignorancia”,³⁹ así como la nueva versión del principio de diferencia, que inicia en ese artículo y completa en *Teoría de la justicia*.

En “Justice as Fairness”, los dos principios de la justicia son enunciados de la siguiente forma: “Primero: toda persona participante en una práctica o afectada por ella, tiene un derecho igual a la libertad más amplia compatible con una libertad igual para todos y, segundo, las desigualdades son arbitrarias, a menos que sea razonable esperar que ellas beneficien a todos, bajo la presuposición de que los lugares y oficios a los que están ligadas o de los cuales provienen, están abiertos a todos”. Rawls agrega: “Estos principios expresan una justicia como complejo de tres ideas: libertad, igualdad y recompensa por los servicios que contribuyen al bien común”.⁴⁰

La sociedad justa rawlsiana superaría los problemas inherentes al utilitarismo, ciertamente, sobre la base de comparaciones interpersonales entre los individuos que participan en el contrato, pero en las cuales no se ponderan utilidades sino efectos sociales posibles a partir de las reglas acordadas. La “neutralidad” de Arrow se convierte en Rawls en un “juego de negociaciones” entre individuos con capacidad moral, es decir, autointeresados y competentes para evaluar con éxito razonable las consecuencias de sus acciones y las de otros. Eso motivaría el acuerdo en torno a los dos principios de la justicia, que en otra versión, en *A Theory of Justice*, se enuncian de la siguiente forma: “Primero: toda persona ha de tener un igual derecho a la más amplia libertad básica con una libertad similar para los otros. Segundo: las desigualdades sociales y económicas han de estar en un arreglo que, a la vez, *a*) se espere razonablemente que contribuyan a las ventajas de todos, y *b*) que dependan de posiciones y oficios abiertos a todos”.⁴¹

Teoría de la justicia busca solucionar los problemas encontrados hasta entonces, articulando libertades y principio de diferencia, en un modelo de

³⁸ Vid. Rae Douglas, “Maximin Justice and an Alternative Principle of General Advantage”, en *The American Political Science Review*, 69, junio, 1975, p. 630. Una amplia bibliografía en “A Rawls Bibliography”, en *Social Theory and Practice*, 3 (1), primavera, 1974, pp. 123-127.

³⁹ Peter Laslett y W. G. Runcimann, eds., *Philosophy, Politics and Society* (third series). Oxford, Basic Blackwell, 1969, pp. 58-82.

⁴⁰ J. Rawls, “Justice as Fairness”, en *Philosophical Review*, 67(2), 1958, pp. 164-194. Publicado posteriormente en P. Laslett y W. G. Runcimann, eds., *Philosophy, Politics and Society* (second series). Oxford, Basic Blackwell, 1962, p. 133. Aquí se cita de *Collected Papers*, p. 48.

⁴¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 60.

*tránsito de la igualdad democrática a la igualdad liberal.*⁴² Hasta se puede pensar que intenta solucionar el “teorema de la imposibilidad” de Arrow, aunque nunca lo señale explícitamente, pues apenas se refiere a él en varias notas. Esto, pese a que, sobre todo, en la primera y tercera partes de esa obra, declara su propósito de superar el utilitarismo. Lo intenta oponiendo a éste una base moral que, sin renunciar a las comparaciones interpersonales, otorga la prioridad a las libertades, primer principio, seguida de algunos criterios de eficiencia y equidad en el espacio de los “bienes sociales primarios”, segundo principio, y añadiendo que esa jerarquía no se debe modificar.

“Una de las ideas más bellas en la historia de la teoría social y política”, la llamó Robert Paul Wolff, quien hizo el inventario de las desilusiones.⁴³ Rawls no convenció a casi nadie. Los amantes de las fundamentaciones racionales se rasgaron las vestiduras y los teóricos de las decisiones sentenciaron que el “maximin” de Rawls era inutilizable. Rawls habría fracasado en su intento de definir las reglas de una sociedad justa a partir de las decisiones libres de sus integrantes. Amartya Sen agregó que, para considerar los bienes primarios y hacer relevante el principio de diferencia, era necesario renunciar, por lo menos, a una de las tres primeras condiciones del teorema de Arrow, dominio irrestricto, independencia o el principio de Pareto.⁴⁴ En la discusión, sin embargo, teóricos de las decisiones y aun otros neocontractualistas advirtieron sobre los límites del consenso.⁴⁵

Para Rawls, la sociedad justa sería una sociedad estable, casi sin conflicto. La estabilidad tiene, para él, la misma importancia que el derecho. El contrato ha de alcanzar dicho propósito. La enemistad será neutralizada mediante instrumentos que permitan dirimir controversias sobre intereses contrarios. Del individuo al conjunto social se cuenta con racionalidad deliberativa, equilibrio reflexivo, ordenamientos sociales, consenso diferenciado de la democracia y el lugar central de la Constitución.

Este proyecto deja ver con crudeza las contradicciones que circulan entre derecho y desigualdad. Aun la antropología implícita que lo sustenta, apunta a otros ángulos de las tensiones de cualquier sociedad y las que se dan entre gobernantes y gobernados. Aunque kantiano, Rawls no deja de mirar a Aristóteles. No le interesa tanto la definición de *animal político*, sino lo que llama “principio aristotélico”: “dadas iguales las demás cosas, el ser humano goza el ejercicio de la realización de sus capacidades (sus habilidades innatas o

⁴² *Ibid.*, cap. II, sección 13, pp. 75-83.

⁴³ Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*. New Jersey, Universidad de Princeton, 1977, p. 16.

⁴⁴ *Vid.* A. Sen, “Behavior and the Concept of Preference”, en *op. cit.*, p. 70.

⁴⁵ Douglas Rae, “The Limits of Consensual Decision”, en *The American Political Science*, 69(4), diciembre, 1975, p. 1923.

adquiridas), y este gozo aumenta más mientras mejor las despliega o es mayor su complejidad”.⁴⁶

En *Political Liberalism*,⁴⁷ integrado por ocho conferencias, Rawls vuelve a revisar los principales conceptos de su propuesta y de su exposición. Ahora le interesan, en particular, el trasfondo filosófico del liberalismo político y, sobre todo, el constructivismo kantiano, el consenso racional amplio, la prioridad de lo justo, la razón pública, la estabilidad, la estructura básica de la sociedad y las libertades básicas. El liberalismo político se define como autocontención de los ciudadanos y limitación del poder político. Este mantiene su carácter coercitivo, pero sólo en correspondencia con lo determinado por hombres libres e iguales que se asocian. Si la razón es pluralista en cuanto a religión y moral, también lo será en cuanto al consenso amplio en torno a los principios de una sociedad democrática, justa e igualitaria. También pueden aparecer doctrinas comprensivas “no razonables e irracionales, y hasta demenciales, en cuyo caso el problema es contenerlas para que no socaven la unidad y la justicia de la sociedad”.⁴⁸

El núcleo duro del liberalismo constitucional es una concepción política de la justicia como paciencia o razonabilidad democrática.⁴⁹ Ésa sería la única respuesta a la pregunta que cada generación se hace en cuanto a la conciliación de los principios de libertad e igualdad. Los principios suscritos llevarían a una sociedad en la cual se garantizan los derechos fundamentales de todos, y se aplican medidas para asegurar, también a todos, la igualdad de oportunidades. La ambigüedad que permanecía en *A Theory of Justice*, “es suprimida y la justicia como imparcialidad es presentada desde el principio como una concepción política de la justicia”.⁵⁰

Se confirma el propósito de Rawls: “generalizar y llevar a un más alto nivel de atracción la doctrina tradicional del contrato social”.⁵¹ A este objetivo es inherente alcanzar una posición conceptual superior al utilitarismo. Se trata del liberalismo igualitario, democrático y constitucional, como una alternativa del utilitarista y el conservador. Se espera que los dos principios de la justicia obtengan un asentimiento racional de los contratantes en un régimen democrático.

⁴⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 426. En la nota a pie de página explica que “el nombre de ‘principio aristotélico’ me parece apropiado, teniendo en cuenta lo que Aristóteles dice acerca de las relaciones entre felicidad, actividad y gozo, en la *Ética a Nicómaco*, libro VII, caps. 11-14 y libro X, caps. 1-5”.

⁴⁷ J. Rawls, *Political Liberalism*. Nueva York, Universidad de Columbia, 1993 (*Liberalismo político*. México, FCE/UNAM, 1995).

⁴⁸ *Ibid.*, pp. XVI-XVII.

⁴⁹ *Ibid.*, p. XV.

⁵⁰ *Ibid.*, p. XVII.

⁵¹ *Ibid.*, p. XV.

Al mismo tiempo, estos dos principios se fundan en intuiciones políticas de la forma deseable de vivir en la democracia, si se han de alcanzar la libertad, la igualdad política y la igualdad de oportunidades. Aquí se concilian el pluralismo de la libertad religiosa, como lo propuso Hegel en *Principios de la filosofía del derecho* (§ 270), y el constitucionalismo liberal, “como descubrimiento de una nueva posibilidad social: la posibilidad de una sociedad razonablemente armoniosa y estable”.⁵²

Al final de cuentas, parecería que Rawls se proclama heredero de la Ilustración. Poner en juego la razón de todos conduce al liberalismo político de las sociedades democráticas.⁵³ La capacidad de razonabilidad de la sociedad llevaría a la estructura moral y razonable del Estado democrático moderno. Sociedad y Estado son producidos por la razonabilidad de los ciudadanos libres e iguales. Las libertades no son puramente formales y la igualdad de oportunidades ha de ser comprobable. Los dos principios de justicia son modificados de acuerdo a este criterio.⁵⁴

“Una concepción política liberal de la justicia”,⁵⁵ tal es la premisa de Rawls. Eso, de acuerdo a la función de la filosofía política: encontrar una base compartida de principios en cuanto a las instituciones que aseguren libertad e igualdad democráticas. Se trata de partir de la cultura pública misma y de las ideas y principios básicos implícitamente compartidos. De ahí la precondition de la justicia como imparcialidad; un “equilibrio reflexivo”.⁵⁶

Rawls insiste sobre la naturaleza política de la justicia como imparcialidad o la concepción política de la justicia, no moral ni metafísica. A partir de los dos principios fundamentales se articulan varios elementos.

Primero. Una concepción política referida a la estructura básica de la sociedad o de una democracia constitucional moderna, considerada en ella misma, sin atención a sus relaciones con otras sociedades.⁵⁷ Contiene ideas implícitamente contenidas en la cultura política pública de una democracia. Comprende la sociedad como sociedad cooperativa a través del tiempo, por lo menos, de una generación a la siguiente.

Segundo. La idea de posición original. Tiene que llegarse a un punto desde donde se pueda dar una negociación imparcial, justa. Ésa es la idea de la posición original que Rawls llamó “velo de la ignorancia”.⁵⁸ La idea de posición original conduce a la de representación democrática. Rawls se de-

⁵² *Ibid.*, p. XXV.

⁵³ *Ibid.*, pp. XXVI-XXVII.

⁵⁴ *Vid. ibid.*, pp. 5-6.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁵⁷ *Vid. ibid.*, p. 13.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 23.

tiene en el pluralismo racional, cuya comprensión es ignorada en la posición original. Lo razonable antes que lo racional da la prioridad a lo justo. “La idea de posición original funciona como medio de reflexión pública y auto-clarificación”.⁵⁹

Tercero. La concepción política de la persona. Fundamentalmente, es la de personas libres. Los ciudadanos se consideran libres unos a otros en la medida en que se ven con “poder moral para tener una concepción del bien”.⁶⁰ En una sociedad bien ordenada, los valores políticos y compromisos más generales de ciudadanos libres forman parte de la identidad no institucional o identidad moral. Esos valores son la fuente de auto-autenticación de reclamaciones válidas. Un esclavo no reclama nada.⁶¹ El ciudadano libre es libre porque asume responsabilidades.

Cuarto. La sociedad bien ordenada. Demanda tres cosas: todos aceptan los mismos principios de justicia, su estructura básica satisface esos mismos principios y sus ciudadanos poseen un “efectivo sentido de justicia”. En esta sociedad, la concepción de justicia públicamente reconocida, establece un punto de vida compartido desde el cual los reclamos de los ciudadanos a la sociedad pueden ser adjudicados”.⁶²

Quinto. En el punto de partida, cada generación evalúa las condiciones en que se encuentra y elabora la agenda plural de acuerdo a los dos principios de la justicia como imparcialidad.⁶³ Se vuelve a validar, entonces, el principio liberal: “el poder político es totalmente legítimo, sólo si es ejercido de acuerdo con una Constitución, cuyos mandatos esenciales es razonable esperar que sean suscritos por todos los ciudadanos en tanto que libres e iguales, a la luz de principios e ideales aceptables a su común razón humana”.⁶⁴

Rawls publicó, luego, *The Law of Peoples*,⁶⁵ honrando así su deuda con Kant, quien, precisamente, termina su *Doctrina del derecho* con un capítulo que lleva ese título. En una mirada al conjunto de su propia obra, Rawls mantuvo siempre bajo sospecha la “sociedad bien ordenada” y abrigó dudas sobre la “posición original” como presupuesto de la racionalidad de las decisiones de sus miembros.⁶⁶ Al final de *Teoría de la justicia* ofrece testimonio de ello. “Por tanto, ver nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta posi-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁶¹ *Ibid.*, p. 33.

⁶² *Ibid.*, p. 35.

⁶³ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁵ J. Rawls, *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass., Universidad de Cambridge, 1999. (*El derecho de gentes*. Barcelona, Paidós, 2001.)

⁶⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 453-459.

ción, es considerarlo *sub specie aeternitatis*; es tener en cuenta la situación humana no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los temporales”.⁶⁷ Su conclusión no puede ser más elocuente: “pureza de corazón, si uno pudiera alcanzarla, sería ver con claridad y actuar con la gracia del autocontrol desde este punto de vista”.⁶⁸ Su propuesta permanece como una referencia ejemplar ante el desastre. Después de largos años de enfermedad y padecimientos, que lo mantuvieron enclaustrado en Harvard, murió el miércoles 27 de noviembre del año 2002.

La resurrección de Kant en la propuesta y los argumentos de Rawls alecciona, pero poco puede hacer el espectro del hombre de Königsberg en este tiempo descompuesto, desajustado y que perdió sus goznes.⁶⁹ Los hombres consideran legítimo vivir en ella, no porque en cada situación sean tratados como un fin y no un simple medio, ni porque reciban un trato igual los intereses de cada uno de ellos, sino porque la consideran perfectible. Lo político se pierde en la espiral violenta de la imposibilidad de la justicia.

De la larga discusión académica a una mayor desigualdad

Como se ve en las dos primeras secciones, durante la llamada Guerra Fría, en la que se enfrentaban un capitalismo en expansión y un socialismo lleno de problemas, con posiciones a favor y en contra en cuanto a sus matices éticos, la igualdad social fue un tema de primera línea en los círculos académicos.⁷⁰ La opinión pública, sobre todo, la estadounidense, llamó “nuevos igualitarios” a los autores más destacados en la reelaboración de ese concepto.⁷¹ En esos mismos años, a través de protestas y organizaciones de ciudadanos, los desiguales de las sociedades capitalistas se movilizaban en torno a sus demandas. Estas avanzadas de la diversidad, además de reivindicar los principios liberales

⁶⁷ *Ibid.*, p. 587.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Vid.* Philippe van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?* Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.

⁷⁰ Para los propósitos de este trabajo hay que agregar: Charles E. Lindblom y David K. Cohen, *Usable Knowledge*. New Haven/Londres, Universidad de Yale, 1979; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Nueva York, Universidad de Cambridge, 1982; Michael Walzer, *Spheres of Justice A Defense of Pluralism and Equality*. Nueva York, Basic Books, 1983; Jean Leca y Roberto Papini, dirs., *Les démocraties sont-elles gouvernables?* París, Economica, 1985; Charles R. Beitz, *Political Equality An Essay in Democratic Theory*. Princeton, N. J., Universidad de Princeton, 1989.

⁷¹ Robert A. Nisbet, “Los costos de la igualdad”, en *Los humanistas y la política*. México, FCE, 1984, p. 50.

de igualdad ante la ley, así como el de oportunidades, luchaban por la “igualdad de resultados”.⁷²

En el campo conservador reinaba el desconcierto y escaseaban los profetas. Popper era ante todo un filósofo de la física y sus incursiones en la teoría política se veían lejanas. *The Open Society* aparecía importante por sus apéndices y pocos aceptaban que Platón, Hegel y Marx fuesen representantes de sistemas cerrados y enemigos de la sociedad abierta, según se sostiene en ese libro. F. Hayek recibía el trato de perro muerto, no digamos de parte de los marxistas, quienes lo habían expulsado de la historia, sino hasta del pensamiento liberal. En su libro de 1971, Rawls no lo cita ni una sola vez, seguramente porque sólo lo consideraba un viejo premio Nobel de Economía, ya por entonces retirado en Suiza. Aún Douglas Rae, en 1981, apenas si lo menciona.⁷³

Con la caída del Muro de Berlín, en 1989, y en la práctica, el fin del llamado “socialismo real”, se despierta una euforia explicable en torno a la democracia liberal.⁷⁴ No la comparten los más aguerridos defensores de la igualdad.⁷⁵ Kennet Arrow, John Rawls y Amartya Sen, continúan produciendo nuevos argumentos para sus propuestas.⁷⁶ El debate se amplía y se vuelve cada vez más consistente, abarcando de manera decidida al Estado.⁷⁷ Los estrellatos

⁷² *Ibid.*, p. 54. En esa dirección aparecieron los libros de Christopher Jencks, *Inequality* (1972) y el de Herbert Gans, *More Equality* (1973). John Rawls con *A Theory of Justice*, en 1971, fue incluido por el propio Nisbet entre los “nuevos igualitarios” o los redentores socialistas.

⁷³ Douglas Rae, *Equalities*. Cambridge/Londres, Universidad de Harvard, 1981, p. 74, n. 6.

⁷⁴ *Vid.* Jacques Derrida, *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta, 1995, p. 70. Véase también: Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. Nueva York, The Free Press, 1992, p. 27.

⁷⁵ Ver los artículos de Walzer y Elster en Emy Gutmann, ed., *Democracy and the Welfare State*. Princeton, N. J., Universidad de Princeton, 1988, pp. 13-26 y 53-78, respectivamente. Véase también: Nathan Glazer, *The Limits of Social Policy*. Cambridge, Mass., Universidad de Harvard, 1988; A. Sen, *Inequality Reexamined*. Nueva York, Clarendon, 1992, y A. Sen, *On Ethics and Economics*. Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1991.

⁷⁶ *Vid.* J. Rawls, “The Basic Liberties and Their Priority”, en Sterling M. McMurrin, ed., *Liberty, Equality and Law*. Salt Lake City, Universidad de Utah, 1987, pp. 1-88; A. Sen, “Equality of What?”, en S. M. McMurrin, ed., *Liberty, Equality and Law*, pp. 137-162.

⁷⁷ *Vid.* Robert Mangabeira U., *Social Theory: Its Situation and Its Task*. Nueva York, Universidad de Cambridge, 1987; M. Kaus, *The End of Equality*. Nueva York, Basic Books, 1992; S. Holmes, *Passions and Constraint on the Theory of Liberal Democracy*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1995; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1992; John Gray, *Liberalism*. Minneapolis, Universidad de Minnesota, 1986; David Held, *Political Theory and the Modern State*. Cambridge, G. B., Polity Press, 1984, y Milton Fisk, *The State and Justice*. Nueva York, Universidad de Cambridge, 1989.

académicos se mantienen y aparecen nuevos, no sólo más jóvenes sino más arriesgados, más cercanos a los problemas políticos de la desigualdad.⁷⁸

En la primera década del siglo XXI la desigualdad económica es más compleja y los modelos propuestos para superarla progresivamente aparecen inaplicables. Después de la caída del socialismo y ante el fracaso generalizado de los mecanismos del Estado de bienestar, subsidios, gasto público y empresas gubernamentales, la globalización económica se extiende sin horizonte alguno de referencia. Las cuestiones de justicia internacional y generacional aumentan su urgencia.⁷⁹ Viejos problemas son repensados y se intentan marcar las coordenadas de los nuevos: hiperpotencia, agresividad de los nacionalismos, minorías étnicas y migración.⁸⁰ El tema de la democracia se vuelve intempestivo, ¿qué democracia viene en la globalización?⁸¹

Cambian las preguntas. ¿La justicia se puede pensar en lo global? ¿Cómo aplicar una política económica global para la igualdad de oportunidades? ¿Qué esperar de la democracia en la globalidad? ¿Cuál podría ser hoy la gramática de la justicia?⁸² La globalización, de promesa se ha cambiado en amenaza. El círculo se ha roto. Sólo queda la complejidad, curvas hiperbólicas del adentro y el afuera.⁸³ “La desigualdad es el más general de los hechos

⁷⁸ Vid. Michael Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, en *Political Theory*, 18(1), 1990, pp. 6-23; M. Walzer, “The Idea of Civil Society. A Path to Social Reconstruction”, en *Dissent*, primavera, 1991, pp. 293-304; M. Walzer, “Exclusion, Injustice, and The Democratic State”, en *Dissent*, invierno, 1993, pp. 55-64; Th. Scanlon, “Promises and Practices”, en *Philosophy and Public Affairs*, 19(3), 1990, pp. 199-226; Allen Buchanan, “Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice”, en *Philosophy and Public Affairs*, 19(3), 1990, pp. 227-252; Brian Barry, “Social Criticism and Political Philosophy”, en *Philosophy and Public Affairs*, 19(4), 1990, pp. 360-373; A. Sen, “Justice: Means versus Freedoms”, en *Philosophy and Public Affairs*, 19(2), 1990, pp. 111-121, y Adam Przeworski, *Democracy and the Market*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1991.

⁷⁹ Vid. Brian Barry, *Theories of Justice*. Berkeley, Universidad de California, 1989, parte II, cap. 5.

⁸⁰ Véase los artículos de Eric Hobsbaum, Alan Wolfe, Norman Birnbaum y Chantal Mouffe en M. Walzer, ed., *Toward a Global Society*. Providence/Oxford, Berghahn Books, 1995.

⁸¹ Vid. Norberto Bobbio, “Democracy and the International System”, en D. Archibugi y D. Held, eds., *Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, M. A., Polity Press, 1995, pp. 17-41; David Held, “Democracy and the International Order”, en D. Archibugi y D. Held, eds., *Cosmopolitan Democracy*, pp. 96-120; Leo Panitch y Colin Leys, *The End of Parliamentary Socialism From New Left to New Labour*. Londres/Nueva York, Verso, 1997.

⁸² Vid. Douglas Rae, *Equalities*. Cambridge/Londres, Universidad de Harvard, 1981, pp. 14, 18 y 47.

⁸³ Vid. Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*. Madrid, Siruela, 2007, p. 26.

sociales”, pronóstico sin concesiones que Douglas Rae hizo con oportunidad sobre la situación.⁸⁴

Paul Krugman, premio Nobel de Economía, al analizar el Informe Económico del Congreso de Estados Unidos, de 2013, trató el tema en su artículo semanal del *New York Times*.⁸⁵ Sus afirmaciones son categóricas: “La desigualdad económica en Estados Unidos aumenta severamente”. Se refiere, de inmediato, al dato más significativo de la situación. “Desde finales de los setenta, los salarios reales para la mitad de la fuerza de trabajo que gana menos, se han deteriorado o caído, mientras que el ingreso del uno por ciento que gana más casi se ha cuadruplicado (y los del 0.1 por ciento se ha incrementado todavía más)”. En México, la desigualdad empeora aún más. Si en Estados Unidos, el ingreso de la décima parte de las familias más pobres cabe 14 veces en el de las más ricas, en México esa proporción es 25 veces mayor.

Una desigualdad inexplicable, en particular, para los que la padecen. Krugman cita el refrán de Upton Sinclair: “Es difícil que alguien entienda algo cuando su salario depende de eso que no entiende”. Pero, Krugman va más allá y se pregunta si habría llegado a su fin la vigencia del libro famoso y clásico de Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*.

¿Cómo interpretar en el contexto del artículo este aumento de la desigualdad? De entrada se comprueba que la *razón académica* está cada vez más lejos de la *razón pública* y ésta de la *razón de la democracia*. La teoría de las decisiones racionales ha sido superada por las teorías financieras del capital virtual y por las estrategias de los derivados en la Bolsa. Nada se puede pensar fuera de esta virtualidad y de la democracia. Todos los reclamos han de dirigirse a estas instancias, aconseja Amartya Sen.⁸⁶ Todos desembocan en la política y, por tanto, en la democracia, según James M. Buchanan.⁸⁷ El paso a dar sería en dirección de nuevas teorías de las decisiones públicas en contextos de alta complejidad.⁸⁸

⁸⁴ Douglas Rae, “Maximin Justice and an Alternative Principle of General Advantage”, en *The American Political Science Review*, 69(2), 1975, p. 630.

⁸⁵ P. Krugman, *New York Times*, 20 de enero de 2014, A15.

⁸⁶ A. Sen, *La idea de la justicia*, p. 424.

⁸⁷ James M. Buchanan, *Constitutional Economics*. Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1991, secciones 1, 2 y 3. Véase también J. M. Buchanan, *Ensayos sobre economía política*. México, Alianza, 1990.

⁸⁸ Vid. Niklas Luhmann, *Political Theory in the Welfare State*. Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1990; sobre todo cap. IX: “The future of democracy”. Véase también de Jon Elster: “Introduction”, en *Rational Choice*. Nueva York, Universidad de Nueva York, 1986, pp. 1-33; *El cemento de la sociedad*. Barcelona, Gedisa, 1991; *Una introducción a Karl Marx*. México, Siglo XXI, 1991; *Domar la suerte*. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1991; *Justicia local*. Barcelona, Gedisa, 1994; *Ulises y las sirenas*.

Perspectivas

Un nuevo ciclo económico en su comienzo. Parece. Se caracteriza por los reacomodos de países y regiones en la globalización y por nuevos factores que inciden en ella de manera directa e inmediata. Durante estas semanas y meses y años, hiperreales e hipervirtuales, tres procesos no se dejan ver ni medir con exactitud.

Primero, aun si lento y vacilante, el de la recuperación de Estados Unidos al frente del nuevo rizo del capital. Segundo, el de los acuerdos para reactivar los movimientos regionales del mercado mundial, principalmente el Gran Tratado del Atlántico de Estados Unidos con la Unión Europea y el Acuerdo Transpacífico en el que, de nuevo, Estados Unidos aumentará su presencia en Asia, y en el que México, si eleva su competitividad, encontrará un motor adicional importante de su crecimiento durante los próximos años. Tercero, el desarrollo científico y tecnológico, no sólo en información y comunicación, sino también en las llamadas ciencias de la vida y en los conocimientos y dispositivos impensables que comienzan a diseñarse a partir de la nueva toma de energía en el universo: computadoras cuánticas, técnicas alternativas de recarga de energía y virtualización de las distintas formas de producir cosas.

Nuevas composiciones de fuerzas atraviesan la vida. Han comenzado a aparecer otros lenguajes. Inician otros modos de interacción en el vivir-juntos caracterizados por su dimensión experimental. Se vislumbra, ya, otra civilización. Se caracteriza por su virtualidad y su velocidad, aunque avanza en medio de la violencia, la dureza, y las desviaciones. Aumenta la aleatoriedad: todo es metaprobabilístico, todo se juega en una superlotería.

Frente a esta avalancha civilizatoria, las viejas preguntas caen por su propio peso, son obsoletas. Naturalmente, las cuestiones concretas deberán resolverse de acuerdo a la máxima intensidad estratégica, pero pronto se convertirían en curiosidades de museo si no vislumbran, también aquí, tres giros. Tienen que ver con el *hacer lugar*. Primero, generación de empleos. Segundo: transformación de los entornos para que favorezcan la velocidad individual. Tercero: giro de la creatividad. Esto exige enlaces y decisiones sistémicos. La economía no puede separarse de la educación, y ambas de lo que se llama cultura: modos de pensar y de ser.

Se trata de imprimir flexibilidad y una polirracionalidad estratégica a la economía. Esto significa introducir en ella axiomas no económicos: éticos y políticos, por ejemplo. El singular de las libertades, al participar en el juego del mercado, no se encuentra en una situación de libertad sino en medio de una

lógica conductista insuperable. Es cuestión de flexibilizar este conductismo, lo que demanda, a su vez, la flexibilización de la estructura social.

La gran tarea de una posible “filosofía de la economía” sería la de dar nueva vida a una vieja idea: la economía es una ciencia política y moral.⁸⁹ Esto exige salir de la filosofía e irrumpir en la política. La democracia está a la orden del día.

En esta dirección se encontrarían las diversas interpretaciones que Amartya Sen ofrece del teorema de la imposibilidad de Arrow. Al transformarlo en teorema de las posibilidades o en teorema de la indiferencia, se acerca a las propuestas de Buchanan de la reconstrucción de la economía a partir de un axioma distinto al de la maximización de la ganancia individual. Se trataría, entonces, de hacer llegar a la economía una racionalidad forjada socialmente. Esta racionalidad pasa por el crisol de la democracia por venir.

⁸⁹ Vid. Bernard Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*. Paris, Galilée, 2009.

Idealismo y fundamentación

Aldo Guarneros Monterrubio

El idealismo es uno de los “movimientos”¹ más sobresalientes de la modernidad por el alcance ontológico de sus investigaciones. Surge, en cierto sentido, a partir de lo que llamamos racionalismo. Asimismo, como origen histórico del idealismo se suele traer a cuento el nombre de Platón. Sin embargo, dicho origen parece hacer del idealismo, a causa de una específica lectura de los diálogos platónicos, un tipo de reflexión que desprecia las apariencias y relega a segundo plano la *ex*-periencia, la ἐμπειρία. Se asume, así, que el único objetivo del idealismo es dirigirse al pensamiento humano, sin auxilio de algo ajeno. Su finalidad, según esto, sería establecer, desde ahí y en sí mismo, los conceptos que dan razón del mundo. La escisión es, pues, lo que suele sobresalir al hablar de idealismo. De acuerdo con este prejuicio, por una parte, están las ideas, cuya autonomía las sitúa en “otra realidad” y, por otra, está el mundo material, concreto, sensible o empírico que queda puesto entre paréntesis.

Las críticas hechas al idealismo a partir del siglo XIX y hasta nuestros días se basan en las distinciones analíticas de los filósofos modernos, las cuales conforman dualismos. Como primero de dichos dualismos, tanto en orden de importancia como desde una perspectiva genealógica de los problemas, se halla la distinción sujeto-objeto. Que el *yo* sea reducido al entendimiento, al alma, a la razón, al intelecto, al espíritu, al pensar o al percibir constituye el fondo de la aparente imposibilidad de diluir el límite entre el hombre y el mundo. Sin semejante disolución no se muestra la unidad y perfección del todo.

De este modo, la indagación acerca de las *ideas*, en tanto “materia” de examen del sujeto, se comprende generalmente como una investigación *pre*-

¹ Hago uso de las comillas porque la pluralidad de pensamientos que pueden caracterizarse como idealismo en la modernidad no serán tratados, en este ensayo, necesariamente como una escuela, sino en un sentido amplio como indagaciones de vario linaje en torno al significado de las ideas.

eminente y *previa* al esclarecimiento de lo ex-sistente. Esto implicaría que lo posterior y secundario es aquello que no tiene el modo de ser de las ideas: la naturaleza, el cuerpo, lo extenso, lo palpable. Por esta razón, se asume que eso que es “secundario” queda en un plano diferente, ya sea porque se deja de lado, ya sea porque se pregunta por ello como un derivado de los conceptos e ideas comprendidas por el sujeto.

Puesto que las ideas se toman como edificaciones subjetivas, comúnmente la crítica consiste en señalar que esas concepciones no tienen asidero concreto ni real. La verdad, por lo mismo, adquiere un sentido científico-positivista, matemático o sólo explicable a partir de la comprensión del sujeto.² Del mismo modo, el principio de unidad se considera fundamento sólo desde un ente específico (el hombre) o se asume como condición de posibilidad establecida fuera o “más allá” de la experiencia. Así, las ideas —y la verdad que reside en ellas— se consideran como un producto allende lo inmediato. En este sentido, decía irónicamente Albert Camus: “Se llaman verdades primeras a aquellas que descubrimos después de las demás, eso es todo”.³

Sabemos de sobra cuán miopes suelen ser los encajonamientos en filosofía. Los “-ismos” de los que nos servimos para caracterizar las meditaciones de algunos pensadores (tales como racionalismo, empirismo, materialismo, existencialismo, nominalismo, realismo, etcétera) no aportan mayor comprensión al pensamiento de cada autor que es así calificado. Por el contrario, la delimitación de un pensamiento, a partir de estas categorías, entorpece la dilucidación de lo que fue meditado y cómo fue desarrollada la reflexión. Sin embargo, el *idealismo* —nombre del que conscientemente se sirvieron varios filósofos para calificar su propio sistema— parece ser una de las denominaciones más prejuzgadas y, por lo mismo, vale la pena esclarecer su sentido.

Esta exposición la llevo a cabo en tres partes. En la primera desarrollo el significado vulgar de idea, sobre el cual se fundamentan algunas críticas. Asimismo, expongo el origen específico del idealismo y el sentido más concreto que la idea adquiere entre los modernos. En la segunda parte reparo, con base

² Es conocida la crítica de Heidegger al sentido de verdad como certeza en la modernidad. Son diversos los escritos en los que la desarrolla. Uno de los más sobresalientes es el ensayo titulado *La época de la imagen del mundo*. En dicho texto elabora con bastante precisión la relación entre conceptos como representación, mundo, verdad-certeza, sujeto, ciencia y matemática. No obstante, cabe señalar que esa crítica permea dos de las obras de Heidegger que muestran la evolución de su reflexión y son tanto resultado como origen de otras obras, a saber, *Ser y tiempo* y *Aportes a la filosofía*. El primero de ellos aborda la crítica a partir del análisis del concepto de mundo y la fenomenología en el sentido de analítica existencial; el segundo la aborda desde el punto de vista del desarrollo histórico que parte del origen de la filosofía y se encamina a mostrar aquello que le subyace y es su condición de posibilidad.

³ Albert Camus, *La caída*. Trad. de Manuel de Lope. Madrid, Alianza, 2007, p. 74.

en la comprensión del idealismo, en aquello que logran fundamentar las ideas y cómo lo hacen. Finalmente, procurando mostrar qué podemos retomar de este proceder, llego a una reflexión sobre el alcance histórico del idealismo.

Génesis de la investigación en torno a las ideas y su crítica inmediata. El sentido del idealismo en la modernidad

Debido al sentido peyorativo del idealismo —que se establece a partir de una comprensión vulgar de la idea— la fundamentación del principio de unidad que los idealistas llevaron a cabo parece adquirir un carácter ajeno a lo existente y deviene plenamente subjetivo. Sin embargo, semejante consideración no atiende al sentido original de la idea, ni a su relevancia para el ser humano.

El concepto griego *ιδέα* se refiere primariamente a la *apariencia*. De acuerdo con esto, lo visible para los “ojos del alma” no es ajeno a lo que presentan los sentidos. Antes al contrario, aquello que se conoce a partir de la experiencia es también lo que, con una mirada depurada, se conoce en sí mismo.

La exigencia metódica entre los griegos no implicaba el abandono de toda sensación. Su énfasis radicaba, más bien, en que se atendiese adecuadamente a lo *manifiesto*. El recorrido filosófico lo comprendían como un adentrarse en lo que es. Esto es bastante claro en Aristóteles, gracias a su distinción entre lo primero por naturaleza y lo primero para nosotros.⁴ Pero igualmente Platón sostuvo ese recorrido desde lo aparente hasta lo que el ente es en sí. En los diálogos de transición y madurez es eminente el esclarecimiento de la dialéctica mediante la reminiscencia que parte no sólo de las ideas en sí mismas, sino que tiene su *fundamento* y alcance a partir de los que se percibe en la *naturaleza*.⁵ Lo que muestran los entes es lo que permite comprender

⁴ Pueden revisarse las distintas formulaciones con que expresa esto Aristóteles en las siguientes obras. De la *Metafísica* (trad. de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 2012), pueden consultarse los siguientes pasajes, el primero de los cuales hace énfasis en el abrirse paso en el ente a partir de éste mismo: I, 3, 984a 18-19; V, 1, 1013a 1-3; VII, 4, 1029b 1-10. En el tratado *Acerca del alma* (trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2003) repite la formulación de la obra anterior: II, 2, 413 11-12. En la *Ética nicomáquea* (trad. de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 2000) encontramos dos formulaciones distintas: III, 3, 1112b 23; I, 4, 1095b 2-3. Finalmente en los *Analíticos segundos* (trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1995), hay una extensa explicación sobre la necesidad de que lo primero por naturaleza sea incluso condición de posibilidad de lo primero para nosotros, aun cuando metódicamente se llega a intuir lo más cognoscible por medio de lo menos cognoscible: I, 2, 71b 20-30.

⁵ Notamos en las siguientes obras la constante referencia a la comprensión de la naturaleza y lo sensible como primer momento —indispensable además— de la dialéctica. En el *Menón* (trad. de F. J. Olivieri. Madrid, Gredos, 2004) la alusión a la unidad de la

su fundamento como algo común a todos. Las sensaciones se *complementan* con las ideas. Por lo mismo, el mal-llamado idealismo de Platón —como sucede con otros pensadores griegos— no se trata de un rechazo a lo que se capta mediante los sentidos. El hincapié reside, más bien, en ejercitar la razón para que aquello que por sí mismo se presenta, *tal como es*, no sea empañado con una percepción errónea del alma.⁶

Así, pues, lo que sólo anacrónicamente puede llamarse idealismo antes de la modernidad es una afirmación de que en lo patente también se muestra algo a la razón que permite una mejor comprensión del principio. Lo que la “simple” experiencia pone de manifiesto es un modo de ser que no es palpable y que, no obstante, tiene igualmente realidad efectiva. Nuestra experiencia incluye, pues, la evidencia de la razón (λόγος), la intuición (νοῦς, *intuitus*) y el entendimiento (*intellectus*), de tal suerte que es necesario comprender el carácter de estas capacidades que se ofrecen como contraparte y complemento de la materia. Santo Tomás expresó bellamente esta necesidad con las siguientes palabras: “[...] para que el universo sea perfecto, es necesario que exista alguna criatura incorpórea”.⁷

Lo incorpóreo, que otrora se identificó principalmente con Dios, viene a ser en la modernidad lo que eminentemente se comprende como la *idea*. La contemplación o teoría que permite comprender la verdad del todo es, entonces, una reflexión fundamentada en las ideas. En la modernidad se busca comprender este fundamento en sí a partir del saber humano. De ahí que, si bien las ideas no siempre se asumen como una simple construcción del alma, el análisis de las facultades del espíritu hace de las ideas un “material” primario del conocimiento.

Habiéndose comprendido las ideas como contenido exclusivo del entendimiento del hombre, se derivan otros dualismos, a saber, lo *interno* del espíritu y lo *externo* de la naturaleza, lo *ideal* y lo *material*, lo *inteligible* y lo *sensible*,

naturaleza: 81b-d. En el *Fedón* (trad. de Carlos García Gual. Madrid, Gredos, 2004) está la importancia de reconocer las ideas por la semejanza que surge de lo sensible: 75a-76a. En el *Banquete* (trad. de M. Martínez Hernández. Madrid, Gredos, 2004) la aproximación desde la belleza presente en el cuerpo individual a la belleza que se concibe mediante el alma: 210a-211d. En la *República* (trad. de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2003) la “ascensión” desde la sombra de la opinión hasta la claridad del *bien* y el regreso desde esta forma intuida hacia aquello que fundamenta: vi, 510a-511c. Por último, en el *Fedro* (trad. de E. Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2004) el anhelo del enamorado por la verdad y la doble técnica de la dialéctica: 249b-e, 265d-266e.

⁶ En los fragmentos B107 de Heráclito y B7, vv. 3-5 de Parménides se advierte claramente la coincidencia de ambos pensadores. Su preocupación radica en la falibilidad propia de los sentidos. Mas el error no se debe a una imperfección de los sentidos en sí, sino al hecho de que se capte sin reflexión lo que estos muestran, al no haber preparación previa.

⁷ Santo Tomás, *Suma teológica II*. Trad. de Raimundo Suárez, Jesús Valbuena y Alberto Colunga. Madrid, BAC, 2010, I, q. 50, a. 1.

lo *teórico* y lo *práctico*, lo *celestes* y lo *terrenal*, lo *nouménico* y lo *fenoménico*, el *alma* y el *cuerpo*, la *libertad* y la *mecánica*, lo *permanente* y lo *cambiante*, el *ser* y el *tiempo*. Las críticas inmediatamente posteriores al idealismo, por lo tanto, consisten en problematizar aquel carácter antitético entre las ideas y lo otro. Al respecto podemos observar, por ejemplo, las críticas de Marx y Nietzsche al idealismo y a la metafísica que esa filosofía sostuvo.

Para Marx, la historia —comprendida a partir de la transformación social y económica, gracias a los distintos medios de producción— influye determinantemente en el desarrollo de la filosofía, puesto que da paso a cierto tipo de ideas que adquieren mayor influencia que otras. Así, escribe en su *Manifiesto del Partido Comunista*: “¿Qué otra cosa demuestra la historia de las ideas si no que la producción intelectual cambia de forma con la material? Las ideas dominantes de una época nunca han sido otra cosa que las de la clase dominante”.⁸ De acuerdo con esto las ideas que *produce* el ser humano en su devenir intelectual no comprenden ningún tipo de autonomía respecto del proceso material. Las ideas no fundamentan la historia, sino que son consecuencia de otra “mutación”. Pensar el mundo —como dice la conocida sentencia— no implica una transformación. En la segunda de sus tesis sobre Feuerbach, Marx critica, por lo tanto, la noción de una aproximación a la verdad desde la mera contemplación de los fenómenos: “La pregunta sobre si el pensamiento humano se acerca a la verdad objetiva no es una pregunta de teoría, sino una pregunta de *práctica*. En la praxis debe demostrar el hombre la verdad, esto es, la realidad y fuerza, el carácter concreto de su pensamiento”.⁹ Las ideas, de esta forma, tienen un carácter diluido; sólo la acción pragmática logra un cambio y, así, la verdad adquiere sentido en su demostrabilidad.

Nietzsche, por su parte, también lleva a cabo una crítica a una larga tradición que culmina con el idealismo alemán por el carácter *meta-físico* del pensamiento, al cual denomina, por ello, *tras-mundano*. A causa del empecinamiento de la tradición en comprender la verdad y el fundamento a partir de lo que no deviene ni se percibe, Nietzsche señala la escisión que crea el hombre entre lo aparente y lo que se concibe “detrás” de ello. En semejante mundo —allende lo aparente— el mayor contrasentido radica en no hallar el fundamento buscado, pues la tradición misma lo ha agotado y aquello que queda como rezago —lo único que puede lograr que el fundamento interpele— sería, en todo caso, el hombre mismo que se empecina en la razón. En *Así habló Zaratustra* escribe lo siguiente:

⁸ Karl Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alianza, 2005, p. 66.

⁹ Georges Labica, *Karl Marx: Thesen über Feuerbach*. Hamburgo/Berlín, Argument, 1998, p. 12. La traducción es mía.

Fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundanos [...] Pero “aquel mundo” está bien oculto a los ojos del hombre, aquel inhumano mundo deshumanizado, que es una nada celeste; y el vientre del ser no habla en modo alguno al hombre, a no ser en forma de hombre.¹⁰

Con la figura del *salto*, Nietzsche ironiza la confianza con la que Platón y Aristóteles dan razón del principio. La esperanza que sostienen estos griegos —la cual se mantiene frente a la ceguera que amenaza al alma (Platón) y el regreso al infinito que no logra explicar las causas (Aristóteles)— es comprendida por Nietzsche como fatiga, agotamiento, acrecentamiento del desierto.

Dos de las grandes críticas a la metafísica en general y al idealismo en particular consisten, entonces, en la *falta de concreción* de las ideas o su *esterilidad* a causa de su impotencia efectiva.

Ahora bien, estas críticas parten de la noción de idea como un modo de pensar que, por su especificidad, no se identifica en absoluto con la realidad de lo existente, es decir, parece no corresponder con lo que está “fuera” de la mente y puesto delante: el *objectum*. Si las ideas no guardan esa relación, pueden darse dos problemas principales: ya sea que la consecuencia consista en que la idea no tiene, por lo tanto, más que un carácter subjetivo y carente de veracidad, ya sea que la idea pretenda portar en sí toda certeza y, por lo mismo, se deje sin examinar aquello que tiene un carácter ajeno. En cualquiera de ambos casos el fundamento ideal establecería una dicotomía y, por lo tanto, no sería propiamente ni fundamento ni principio. Sin embargo, el sentido de la *idea* no ha sido asumido de manera uniforme en la modernidad.

Uno de los primeros idealistas —haciendo un uso más propio del concepto— es George Berkeley. A diferencia de Platón, los neoplatónicos y otros griegos en los que *la idea —o forma— denotaba el aspecto del ente que constituía su propia naturaleza y que, sólo por ello, era comprensible para el alma*, con Berkeley el conocimiento reside en las ideas que tienen lugar únicamente desde la *percepción* del sujeto. Por lo tanto, Berkeley determina una diferencia a partir de la sensación y no a partir del modo en que el objeto que se investiga es captado. En otras palabras, comprende la materia como *sustancia no percipiente* y, por lo tanto, ajena a las ideas que fundamentan la realidad. Escribe en su *Tratado*: “Por materia debemos entender una sustancia inerte e insensible en la que subsisten realmente la extensión, la figura y el movimiento. Pero es evidente [...] que la extensión, la figura y el movimiento son sólo

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2005, p. 61.

ideas que existen en la mente [...]”¹¹ Con esta afirmación, no obstante, aquella empresa que señaló Santo Tomás —siguiendo a la tradición—, de comprender la perfección del todo desde sus diversos ámbitos, queda reducida a uno solo de ellos: el incorpóreo. Así, Berkeley ni siquiera da paso a un dualismo, sino a una suerte de absolutismo escindido, lo cual es, evidentemente, un contrasentido.

A partir de este filósofo comprendió Kant las consecuencias del idealismo y propuso su crítica de la razón como idealismo *trascendental*:

El idealismo —dice Kant refiriéndose a Berkeley— consiste en la afirmación de que sólo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales en verdad no les correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de estos. Yo, al contrario, digo: las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos.¹²

Las consecuencias de la postura adoptada por Kant hacen de las ideas todo lo opuesto a lo que significaban para Berkeley. Para Kant son sofisterías e ilusiones que la razón pura conforma. Su genealogía se da a partir del escaso campo de conocimiento verdadero que la filosofía trascendental admite de acuerdo con los “elementos” que aportan la intuición y el entendimiento a la síntesis de la imaginación. *Lo que es* —lo externo— no tiene su correlato en las ideas —lo interno. A lo más cabría afirmar que las ideas son un intento por aproximarse a aquello que no se puede aprehender mediante el espacio o el tiempo, ni mediante las categorías. Mas la adecuación nunca se logra.

Lo externo y lo interno, que introduce Kant al hablar de la cosa en sí del objeto y del fenómeno que se adquiere mediante la sensibilidad, afirman un dualismo irreductible. Él mismo, incluso, admite sin recelo dicha escisión: “[...] el idealista trascendental puede ser un realista empírico y, por lo tanto [...] un *dualista*; es decir, que puede admitir la existencia de la materia sin salir de la mera conciencia de sí mismo, y sin suponer nada más que la certeza de las representaciones en mí”.¹³ Kant se posiciona, así, en medio de la pugna de dos posturas: por una parte, la aceptación de la existencia independiente de la

¹¹ George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Trad. de Concha Cogolludo Mansilla. Madrid, Gredos, 2003, I, § 9, p. 57.

¹² Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. de Mario Caimi. Madrid, Istmo, 1999, § 13, Ak 188-189.

¹³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Mario Caimi. México, FCE/UNAM/UNAM, 2009, A 370.

materia —a lo que denomina idealismo empírico—¹⁴ y, por otra, la negación, ya sea absoluta, ya parcial, de la subsistencia de la materia independientemente del sujeto —que llama idealismo dogmático y escéptico, respectivamente.¹⁵

La postura kantiana, en este sentido, evita el arduo camino que consiste en demostrar —o reconocer la imposibilidad de demostrar— la existencia de la materia, así como elude la comprobación sobre qué tanto se adecua la idea a aquello que subsiste por sí mismo. Así, pues, la postura dogmática es la que sostiene Berkeley y la trascendental, evidentemente, la que defiende Kant. Líneas después veremos la virtud que esta postura trascendental aporta a la investigación del principio. Sin embargo, antes cabe decir algo más sobre el idealismo en ciernes a comienzos de la modernidad.

Al hablar de dogmatismo, Kant suele hacer referencia a los racionalistas, es decir, al desarrollo de aquella metafísica, próxima a él, que acepta la subsistencia del ente como objeto en sí cognoscible por el sujeto. No obstante, en lo que concierne al *idealismo*, el dogmático es, más bien, aquel que no admite dicha autonomía del ser y de la verdad en las cosas. Por lo tanto, teniendo el idealismo empírico una actitud contraria al idealismo dogmático, cabe considerar que, pese a la moderación —muchas veces inadvertida— de parte de Descartes, Spinoza y Leibniz, es a estos pensadores a los que Kant considera representantes del idealismo empírico. Por lo demás, resulta evidente la preeminencia de Descartes en los impulsos de las variadas indagaciones sobre el origen de las ideas, así como las operaciones que a éstas les corresponden y sus alcances.

Los únicos caminos de investigación que distingue Descartes, en las *Reglas para la dirección del espíritu*, que le sirven a lo largo de su obra para expresar el principio de la filosofía y para desarrollar el criterio de verdad en tanto claridad y distinción, son “[...] la experiencia o la deducción”.¹⁶ La noción de *experientiam* parece entrañar aquí un contrasentido, de acuerdo con la cómoda —y sumamente inadecuada— distinción entre racionalismo y empirismo.¹⁷ Todavía más llamativo resulta dicho concepto, puesto que mienta lo que en otros pasajes denomina Descartes intuición y, en las *Meditaciones*, percepción. Experiencia, intuición y percepción nombran un conocimiento inmediato del principio absoluto, del cual parte la deducción para desarrollar la *mathesis universalis*. En la octava regla afirma Descartes, además, que el *inexperto* es quien no comprende que el entendimiento es lo primero que se

¹⁴ Cf. *ibid.*, A 369.

¹⁵ Cf. *ibid.*, A 377.

¹⁶ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid, Alianza, 2003, regla II, p. 73.

¹⁷ Téngase en cuenta que *empirismo* viene de *ἐμπειρία* que se traduce al latín como *experientia*.

ha de conocer y aquello a partir de lo cual se derivan las demás facultades del alma, del mismo modo que ignora que el examen del entendimiento permite descubrir lo verdadero y lo falso, es decir, todo aquello en lo que puede ahondar el pensamiento sin cometer errores.¹⁸

La denominación kantiana de idealismo empírico (experiencial), por lo tanto, no es del todo inadecuada. Sin embargo, lo fundamental del análisis cartesiano de las ideas no radica en la asunción, sin más, de la realidad objetiva del ente externo al sujeto, sino en que son las ideas mismas las que pueden portar la objetividad. De este modo, en Descartes se identifican el fundamento del ser y del conocer, a diferencia de lo que sucede con Berkeley y Kant.

No pretendo desarrollar los tres tipos de ideas que distingue Descartes ni el origen de cada una de ellas. De momento me resulta más significativa la compleja distinción que lleva a cabo entre los “grados” de realidad de las ideas en la tercera de sus *Meditaciones*. Para desenrollar el nudo gordiano del solipsismo, Descartes afirma la tesis de que la realidad que portan los entes también corresponde a las ideas que de ellos tenemos: “Una cosa está objetivamente en el entendimiento por su idea [...]”¹⁹ Si la objetividad puede hallarse en el entendimiento, la realidad de la idea no consiste sólo en ser una operación mental, sino que le viene de aquello de donde proviene la idea. Así, pues, previa a la diferenciación entre ideas innatas, adventicias y creadas, está la distinción entre ideas mayor o menormente perfectas.

Desde el prefacio al lector, Descartes advertía esa ambivalencia del concepto de idea: “Hay un equívoco en *idea*, pues puede entenderse, o bien materialmente, como operación del entendimiento, y en tal sentido no puede decirse que sea más perfecta que yo, o bien objetivamente, como la cosa representada por esa operación [...]”²⁰ Posteriormente en sus *Meditaciones* –igual que hizo con las nociones de experiencia e intuición en las *Reglas*– Descartes hace una sustitución del concepto de idea en sentido *material*, para hablar de idea en sentido *formal* o *actual*. De esa manera, Descartes añade la siguiente distinción: “El modo objetivo de ser corresponde por naturaleza a las ideas [...] el modo formal de ser corresponde por naturaleza a las causas de las ideas, por lo menos a las primeras y principales”.²¹ *Objetivamente*, entonces, las ideas no conforman la totalidad de la realidad, ni deponen su sentido y concreción ante la independencia incondicionada de la materia, sino que adquieren un vínculo con el ente gracias a que *formalmente* esas ideas tienen su fundamento en la intuición o percepción, cuya causa es Dios.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 111.

¹⁹ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. de E. López y M. Graña. Madrid, Gredos, 2003, p. 38.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

Si comprendemos la génesis del idealismo desde las tesis cartesianas, lo que el idealismo desarrolla no es una simple doctrina del condicionamiento subjetivo de la verdad a partir de pensamientos contruidos sin contenido concreto. Por el contrario, se trata de una aprehensión de la realidad en sus fundamentos, a partir del modo adecuado que tiene el hombre para percibir el principio de unidad. Lo que la idea logra es llegar a aquella razón común que sintetiza (reúne) y analiza (suelta, desenreda) todo conocimiento y toda existencia.

Fue con esa misma idea que Spinoza habla en su *Ética* del tercer género de conocimiento, el más perfecto, denominándolo *ciencia intuitiva*. Este género se trata del conocimiento que parte de lo primero o del principio, es decir, de las ideas que pueden comprender lo simple y absoluto, para llegar paulatinamente a todo otro saber particular que necesariamente está emparentado: “[...] este género de conocimiento progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”.²² El idealismo tiene, pues, el objetivo de esclarecer la correspondencia entre la *cohesión* de los entes en su existir y la *coherencia* de la ciencia en el conocer. *Lo que está a la base es la unidad del todo*. La afirmación de esta unidad, para Spinoza, está de sobra, al ser sumamente clara y distinta: “[...] la *unidad* ni se distingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que sólo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella”.²³ En tanto modo de pensar la unidad no altera sustancialmente al todo que es unitario por naturaleza, por lo tanto, no requiere reiteración. No obstante, a pesar de lo que señala Spinoza, en la interrelación de lo uno y lo múltiple —y su *explicitación*— está una de las claves del idealismo.

Así, el auténtico sentido del idealismo para Hegel —que comprendió la concreción de las ideas y el historicismo de la filosofía— se asentaba en la interrelación entre la unidad y la pluralidad de la realidad en su desarrollo, que implica creatividad y acrecentamiento, así como en el pensamiento e intuición de esta realidad, que no es ni parcial ni unilateral:

El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo en reconocer en qué medida ese

²² Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 2006, II, proposición LX, escolio II, p. 164.

²³ B. Spinoza, *Pensamientos metafísicos*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 2006, I, VI, p. 257.

principio se halla efectivamente realizado [...] Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; [...] lo ideal [...] se trata sólo de un único todo concreto, del cual son inseparables los momentos.²⁴

Viendo al idealismo no sólo como una “doctrina” particular, sino como constituyente del carácter filosófico, su virtud consiste en poseer la apertura de las ideas que permite expresar el principio de unidad —aunque no sea de manera cabal—, el cual, de otro modo, estaría ceñido a la unilateralidad de la simple materia o lo meramente sensible y, por tanto, sería muy limitado. Razón de sobra tenía Hegel para extrañarse de que la verdad siempre quisiese verse como algo palpable, casi espacial, pues la verdad no se agota sólo en esto. Desde luego, tampoco sucede que la verdad trascienda el mundo en un más allá. *La verdad trasciende, más bien, en una inmanencia que da luz sobre la perfección del todo, de lo completo.*

Al dotar de un nuevo significado al idealismo, Hegel buscó deshacerse de los prejuicios que pesaban sobre las nociones de *idea* y *pensamiento* en tanto modalidades exclusivas del ser humano. De esta manera, se aproximó al sentido griego de la idea entendido como aspecto —tanto el aspecto particular del ente como el común— a partir del cual el ente tiene su existencia y el principio puede llegar a *intuirse*. La idea, en opinión de Hegel, no es lo que los hombres *tienen*, sino lo que *son*.²⁵ El idealismo, es decir, la investigación en torno a las ideas, consiste en la comprensión de nuestro propio ser. Esta comprensión no se limita a desentrañar *un* aspecto del hombre, sino el *aspecto* general (*idéa*) que portamos en nuestro ser. Así, pues, *la teoría del conocimiento y otros “campos” de estudio filosófico no se establecen en sí mismos, sino que llevan a cabo, a la par, una decisión sobre el principio de unidad*, el cual es, indefectiblemente, el objeto al que alude toda investigación filosófica.

La fundamentación por parte del idealismo como re-conocimiento

En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant describió del siguiente modo la tarea del idealismo trascendental: “La presente fundamentación [...] no es nada más que la búsqueda y establecimiento del principio

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica I*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1993, pp. 197-198.

²⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza, 2005, § 482, p. 521.

supremo [...], lo cual *constituye por sí solo un quehacer aislado, entero en su propósito [...]*²⁶ La fundamentación, podría creerse, no es más que la fijación o estatismo de la razón pura, lo cual se asienta firmemente en principios no evidentes (en el sentido de no fenoménicos). Pero la fundamentación de la moral, del placer o displacer y del conocimiento no tiene el sentido de una autodeterminación o auto-imposición de los principios. El conocimiento no es caprichoso, sino que se establece en relación con los principios presentes en *lo que es*, aunque no sean materia especulativa.

Llama la atención el concepto que utiliza Kant para referirse al conocimiento en general y, específicamente, al conocimiento por principios *a priori*, a saber, *Erkenntnis*. Este término puede traducirse simplemente como conocimiento, aunque quizá es más significativo traducirlo como *comprensión*. Comprender significa la reunión de lo múltiple. De ahí que a la síntesis la denomine Kant, en la *Crítica de la razón pura*, el *origen primero del conocimiento* o fundamento de la unidad: “Entiendo por síntesis [...] la acción de añadir unas a otras diversas representaciones, y de comprender su multiplicidad en un conocimiento; [la síntesis] es aquello que propiamente recolecta los elementos [...] y los reúne en cierto contenido [...]”²⁷

Además de este significado del sustantivo *Erkenntnis*, el verbo alemán *erkennen* puede traducirse como *re-conocer*. Así, el idealismo absoluto de Hegel hacía una diferencia entre *das bekannt* —lo consabido o aquello que es conocido a medias— y *das erkannt* —lo re-conocido. De acuerdo con Hegel, el problema que presenta el entendimiento vulgar para dar razón del todo consistía en que *lo conocido en general, justo porque se da por consabido, no es reconocido*.²⁸ La dificultad viene, entonces, al no estar atentos a lo común, como señaló Heráclito. *El quehacer de la filosofía no es llegar, al final de la investigación, al descubrimiento de la verdad o del principio de unidad, sino reconocer su comunidad original*. Por lo tanto, el idealismo no lleva a cabo una creación *ex nihilo* de los principios. El dar razón no quiere decir donar o imponer fundamentos a partir del hombre como ente aislado, sino comprender lo dado al hombre por aquello que investiga. El máximo esfuerzo de la fundamentación consiste en reconocer aquello que ya siempre se conoce, esto es, lo común.

²⁶ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de José Mardomingo. Barcelona, Ariel, 1999, Ak 392. El subrayado es mío.

²⁷ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 103.

²⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986, p. 35. La traducción es mía. En alemán dice: “Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*”. Cf. también *Wissenschaft der Logik I*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986, p. 22.

Este trabajo, que bien puede considerarse inútil y fácil es, justamente por su “sencillez”, de lo más complicado. Basta tener en cuenta, como ejemplo de esto, con cuánta reserva hablamos actualmente del fundamento común, del principio de unidad y de la verdad, del mismo modo que observamos con qué facilidad nos dispensamos de llevar a cabo esta fundamentación. En el denominado “progreso” histórico de los quehaceres humanos, entre los que se cuenta a la filosofía, se siguen cada vez más los discursos parciales. Se reniega de lo común (como si lo particular no conformase también el todo). La comodidad de la fragmentación del pensamiento y la disposición de la interpretación hacen de la comprensión algo extraviado. Se considera salvaguardada la filosofía siempre y cuando se limite a modelos metodológicos ajenos. Finalmente, su utilidad se comprende sólo si se encuentran “a la moda” tanto su objeto de investigación como su desarrollo histórico.

Sin embargo, estas tendencias parcializantes sólo pueden darse a partir del fundamento común y gracias a la posibilidad creativa que éste permite. Dicho de otro modo, en el re-conocimiento se da, también, la *ποίησις* como recreación histórica. La fundamentación es, pues, renovación de lo mismo. Únicamente sobre la base de esta recreación unificadora pueden existir corrientes negativas. La historia no consiste en un asentamiento inamovible de doctrinas, sino en el acrecentamiento del fundamento y la verdad. Esto fue lo que advirtió Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: “[...] la sustancia es lo *en-sí* todavía sin desarrollar, o el fundamento y concepto dentro de su simplicidad [...] El conocer (*das Erkennen*) [...] es la conciencia espiritual, a cuyos ojos lo que es *en sí* sólo es en la medida en que es *ser* para el *sí-mismo* y ser del *sí-mismo* o concepto [...]”²⁹ Es necesario comprender que, con estas palabras, Hegel no sostiene el dominio del sujeto —entendido como el hombre— sobre la sustancia, sino la afirmación de la unidad de la filosofía como reconocimiento histórico del propio fundamento sobre *sí mismo*.

Esto quiere decir, por una parte, que el objeto de investigación, en tanto es común, es de por sí fundamento y su ser constituye la verdad en su auto-conformación. Por otra parte, implica que ninguna reflexión y ninguna actividad pueden desarrollarse sin fundamento. Éste no puede desdeñarse porque no es problemático por sí, es decir, no depende de construcciones teórico-científicas que pueden ser malogradas, como sucede con las leyes y postulados axiomáticos. Al contrario, el problema consiste en el modo de concebir y percibir el fundamento. Así, por ejemplo, Nicol mostraba en *Los principios de la ciencia* la diferencia entre fundamento y principio, por una parte, y axioma, por otra parte, pues los axiomas son hipótesis de una razón determinada y finita:

²⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. Madrid, Abada/UAM, 2010, p. 909.

[...] los principios de la ciencia, entendidos como fundamentos [...] no los establece o crea la ciencia misma. A ella le son dados, porque en ella se funda la existencia humana, antes de que la ciencia nazca, y aparte de su discurso: son condiciones o formas del ser en general, no sólo del ser analizado científicamente; y del conocer en general, no sólo del que se organiza con método y sistema.³⁰

En este sentido podríamos afirmar que no hay principios particulares, ni verdades parciales, ni “filosofías de...” que no sean, en rigor, partícipes de la fundamentación del todo. Cualquier indagación forma parte ya de lo común a todo pensamiento. Razón de sobra tenía Descartes para sentirse extrañado de la máxima atención que se le prestaba a los campos de investigación particulares, sin reparar en lo que articula y cohesiona cualquier ciencia:

[...] me parece asombroso que casi todo el mundo estudie a fondo y con toda atención las costumbres de los hombres, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros, las transformaciones de los metales y otros objetos de ciencias semejantes, mientras que casi nadie se ocupa del buen sentido o de esta sabiduría universal, cuando, sin embargo, todas las otras cosas deben ser apreciadas no tanto por sí mismas cuanto porque aportan algo a ésta [...] pues *nada nos aleja más del recto camino de la búsqueda de la verdad que el dirigir los estudios no a este fin general, sino a algunos particulares*.³¹

La *autoconciencia* surge en la modernidad como comprensión de la subjetividad. El idealismo la desarrolla concretamente y bajo diversas formas. Hay, efectivamente, diferencias entre esta autoconciencia y aquella que impregna la filosofía de los antiguos griegos. El significado de *sí-mismo*, es decir, el modo de considerar este fundamento del hombre es lo que permite esclarecer la diferencia histórica. Sin embargo, me resulta de mayor importancia hacer énfasis en lo común de estas épocas históricas, a saber, que en rigor ningún tipo de introspección puede ser absolutamente pura. *La auto-gnosis no se logra sin lo que, análogamente, podríamos llamar allognosis: el conocimiento de lo otro. Mediante uno mismo se comprende el todo*. Esta afirmación no es exclusiva de la filosofía griega; incluye toda la historia filosófica.

Las palabras grabadas en el oráculo de Delfos, γνῶθι σεαυτόν, bien pueden caracterizar los varios esfuerzos por dar razón en la historia. El sentido que

³⁰ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 2001, p. 425.

³¹ R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, regla I, pp. 65-67. El subrayado es mío.

posee el verbo griego γινώσκω quiere decir un experimentar íntimo y carnal. Por lo tanto, se trata de una suerte de re-flexión. Así, pues, esa sentencia —que, según se dice, uno de los siete sabios grabó en el oráculo— podría traducirse incluso como *reconócete a ti mismo*. El conocimiento se fundamenta en el reconocimiento íntimo, en un adentrarse, que no es lo mismo que ir “más allá” de lo que es, sino un volver sobre sí mismo para que el pensamiento se vuelva, a su vez, con mayor atino sobre aquello que es manifiesto para los sentidos. No es gratuito que Hegel, en su *Ciencia de la lógica*, denominase al fundamento —así como al fenómeno— una determinación de la *re-flexión*, pues es una vuelta sobre sí desde la raíz que constituye al ente o, dicho de otro modo, es una comprensión más ejercitada.

El fundamento, como las otras determinaciones reflexivas, ha sido expresado en un principio: *todo tiene su razón suficiente*. Esto, en general, no significa otra cosa sino: lo que *existe* tiene que ser considerado no como un *inmediato existente*, sino como algo *puesto*. No hay que detenerse en general en el ser determinado inmediato o en la determinación en general, sino que hay que volver desde ellos a su fundamento.³²

Con el principio de razón suficiente —al que hace referencia Hegel— Leibniz fundamentó tanto las verdades contingentes o de hecho, como las verdades necesarias o de razón. En esta fundamentación común de la verdad Leibniz elude la imposición de la razón particular del hombre, para dar paso al reconocimiento de la razón intrínseca a todo átomo sustancial. De ahí el concepto de *apercepción*. En *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* describe Leibniz del siguiente modo la operación de esta facultad del espíritu: “[...] es bueno distinguir entre la *percepción*, que es el estado interno de la mónada que representa las cosas externas, y la *apercepción*, que es la *conciencia* o conocimiento reflexivo de este estado interior [...]”³³ Pese a que en estos términos parece haber una escisión entre dos estados ontológicos, uno interno y el otro externo, no es un dualismo lo que se fundamenta, sino la interrelación y unidad entre un conocimiento dado y su reconocimiento mediante la conciencia —con lo cual Kant y Hegel siguieron a Leibniz.

Es notable que, en otro escrito, Leibniz describiese el principio primero de su filosofía sin servirse primordialmente del principio de razón suficiente.

³² G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1993, pp. 81-82.

³³ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón”, en *Escritos filosóficos*. Trad. de Ezequiel de Olaso. Madrid, Antonio Machado Libros, 2003, § 4, p. 682.

Este otro principio consiste en mostrar la *relación* entre lo intrínseco y lo extrínseco. En una carta que escribe a Antoine Arnauld, fechada el 14 de julio de 1686, leemos lo siguiente:

[...] la noción de la sustancia individual encierra todos sus acontecimientos y todas sus denominaciones, incluso las que se llaman vulgarmente extrínsecas [...] puesto que *es necesario que haya siempre algún fundamento de la conexión de los términos de una [posibilidad]*,³⁴ el cual debe encontrarse en sus nociones. *Este es mi gran principio, [...] uno de cuyos corolarios es el axioma vulgar de que sin razón nada hay [...]*³⁵

Lo que expresa el *gran principio* de Leibniz no es otra cosa más que la perfección armónica del todo. De esta simple *idea* surge el fundamento de la razón que permite mostrar la cohesión de aquello que existe, aunque se dé en diversos modos y a partir de distintos principios (como sucede con las causas eficientes y finales, es decir, el “mundo” mecánico y el espiritual).

Igualmente, Spinoza expresó este fundamento de la *multiplicidad* —de modos y atributos— en la *unidad* de la sustancia absoluta: “No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común”.³⁶ No habiendo para Spinoza más que una única naturaleza, es decir, Dios, no hay distintas sustancias sin interrelación, sino una causalidad necesaria que comprendemos por medio de la *intuición*, a partir de las ideas que se derivan de la esencia de los atributos.

Así, pues, si el principio de razón suficiente de Leibniz es un corolario de ese otro principio que podríamos entender como *principio de comunidad*, entonces, el fundamento que expresa la mónada es la *síntesis* —o relación— de percepciones y de ideas mediante las cuales todo átomo sustancial se desenvuelve y deviene en la existencia. En otras palabras, no se trata de un átomo aislado, sino del fundamento de la coherencia entre lo interno y lo externo, lo moral y lo mecánico, lo espiritual y lo físico, el movimiento eficiente y el perfeccionamiento final.

En este sentido valdría la pena aceptar que el idealismo lleva a cabo una fundamentación en tanto reconocimiento de lo que ya siempre se conoce —lo patente y manifiesto— y que se da como asentamiento de la unidad mediante la interiorización en uno mismo y en lo otro. Aquellos pensado-

³⁴ La traducción de Losada dice “una proposición”, mientras que en la edición francesa se puede leer: “[...] *puisque il faut qu’il y ait toujours quelque fondement de la connexion des termes d’une possibilité [...]*”

³⁵ G. W. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*. Trad. de Vicente P. Quintero. Buenos Aires, Losada, 2004, p. 67. El subrayado es mío.

³⁶ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, I, proposición III, p. 49.

res, que a lo largo de la modernidad han meditado sobre el sentido fundamental y unificador de la idea, han denominado este acto de *reconocer* de varios modos: yo pienso (Descartes), amor intelectual (Spinoza), conciencia de las representaciones (Leibniz), apercepción trascendental (Kant), recordamiento espiritual (Hegel).

Notas finales sobre el alcance del idealismo en la historia

La autoconciencia y la introspección que exige el idealismo para comprender la unidad de toda modalidad del crear, hacer, padecer, intuir y conocer es el *método* que permite la comprensión de lo común —del principio de unidad— y que proyecta históricamente cualquier recreación. De esto ya era consciente Platón, quien preguntaba: “¿[...] es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma, si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad?”³⁷ Es evidente que la respuesta es negativa, pues semejante escisión no es siquiera comprensible.

Al investigar lo que es en sí, el idealismo y la filosofía en general no se preguntan por lo escindido, sino por aquello que permite la interrelación. Estando toda la naturaleza emparentada, como decía Platón en el *Menón*, “una investigación parcializada vale tan poco como una opinión cualquiera. La verdad no es ajena al hombre”. Al contrario, si hay algo así como un *a priori*, éste lo constituye la verdad, puesto que es aquello a partir de lo cual el hombre actúa y piensa. La introspección, antes que Hegel, la caracterizó Platón mediante un modo del *reconocer* que parte tanto de lo *sensible*, como de lo *inteligible* (ambos a la vez): “[...] nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar forma humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, *yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento*. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma [...]”³⁸

En esto siguió Aristóteles a Platón. En la *Metafísica*, al caracterizar la filosofía en conformidad con las nociones de sabiduría y sabio, Aristóteles comprendió la filosofía como ciencia que estudia el todo y lo más difícil, es decir, como una ciencia que es capaz de enseñar, comprende de manera exacta, se busca por sí misma y ha de mandar. En otras palabras, la filosofía es la ciencia de lo universal, aquella que muestra cómo el todo se integra a sí mismo en su perfección. Pero todo esto no apunta a lo que está “más allá” de los fenómenos. Al contrario, dice posteriormente Aristóteles, “[...] la sabiduría busca la causa

³⁷ Platón, *Fedro*, 270c.

³⁸ *Ibid.*, 249b-c. El subrayado es mío.

de las cosas *manifestas* [...]”³⁹ No se busca lo oculto, lo supra-celeste, ni lo infra-mundano, sino lo φανερός, lo visible y luminoso. Y esto porque la causa primera es aquella “[...] por la cual actúa todo entendimiento y toda naturaleza [...]”⁴⁰ Es decir, es lo manifiesto en toda teoría y praxis.

Al describir los primeros pasos de la filosofía, Aristóteles señalaba que, “[...] al avanzar, la cosa misma les abrió el camino [a los hombres] y les obligó a investigar”.⁴¹ Líneas después dice con mayor especificidad que los primeros filósofos investigaban “[...] obligados [...] por la verdad misma [...]”⁴² Esto significa que es la naturaleza, lo común, el principio o fundamento, lo que da los impulsos, lo que por sí mismo es el principio del deseo y de la tendencia al saber. La verdad es, pues, el *élan vital* de la filosofía, es decir, no un resultado, sino lo que impele desde el origen a seguir buscando el principio.

En este comportamiento trans-histórico de la verdad podemos dar razón de la fundamentación que lleva a cabo el idealismo. Dicho de otro modo, el idealismo puede ser entendido no sólo como un “movimiento” o “corriente filosófica” de una época determinada, sino como algo presente en distintos momentos. Con esta afirmación no busco establecer anacronismos, ni imponer una moda en el devenir del pensamiento filosófico subsecuente. Lo que pretendo es la comprensión de la unidad histórica en cuyo *integramiento* se muestra la verdad misma y aporta nuevas comprensiones a esta indagación común por el principio de unidad. Esto mismo es lo que han logrado los pensadores gracias a su diálogo con el pasado y a las posibilidades que abren para el porvenir.

En el siglo XX una de las “corrientes” más influyentes ha sido, por ejemplo, la fenomenología. Lo que esta comprensión de la filosofía sobre sí misma ha ganado sirve, igualmente, para examinar el pasado y obtener claridad sobre la *unidad* del principio que se indaga y de la historicidad de esa investigación. Semejante claridad se ha explicitado ya en repetidas ocasiones y puede ser todavía explorada. Cabe mencionar que, en apariencia, algunas posturas de la fenomenología se oponen a los supuestos básicos del idealismo, ya que la fenomenología busca la condición de posibilidad originaria de esas investigaciones categoriales que procuran “apresar” lo absoluto. No obstante, un fenomenólogo, Eduardo Nicol, hizo la siguiente observación sobre las ideas: “El saber de las cosas es indispensable para coexistir con ellas. *El hombre es el único ser que requiere ideas para existir*. Todo lo que existe coexiste [...]”⁴³

³⁹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 992a 24-25. El subrayado es mío.

⁴⁰ *Ibid.*, I, 9, 992a 30-31.

⁴¹ *Ibid.*, I, 3, 984a 18-19.

⁴² *Ibid.*, I, 3, 984b 10.

⁴³ E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007, § 6, p. 67.

En la tarea filosófica —que se repite una y otra vez— las distintas tomas de postura no implican la negación de otras concepciones. La fundamentación y la reflexión filosóficas no pueden ser particulares ni excluyentes. Como investigación de sí misma la filosofía fundamenta el todo y lo hace en todo sentido. En última instancia *el reconocimiento de lo ya conocido no es una especialización, sino la posibilidad de toda reflexión. Esta posibilidad es la del integramiento*. Con este concepto quiero referirme a un movimiento que complementa en un proceso continuo aquello que por sí mismo ya es completo. La reflexión común, *gracias a las ideas*, cohesiona la verdad en la historia, acrecienta el pensamiento sobre *lo mismo* y, en esa medida, se denomina filosofía.

Fundación del Dasein histórico en el arte en México desde el pensamiento de Martin Heidegger

Rebeca Maldonado

*El origen de la obra de arte, esto es, también el
origen de los creadores y cuidadores, el Dasein
histórico de un pueblo, es el arte.*

M. Heidegger

Heidegger, al pensar la obra de arte en la década de los treinta, la piensa como reino de la contienda mundo-tierra-encuentro hombres-dioses (*Streit von Welt und Erde- Entgegnung der Göttes und des Menschen*) o como el esenciarse del ser en su verdad.¹ Y para Heidegger la contienda mundo-tierra-encuentro hombres-dioses, en la que ocurre el arte y todo lo creador, constituye un frenazo a la desertización de la tierra desde la remoción a la indigencia, pues el soportar creador sobre el abismo de la nada es justo lo que puede inaugurar la estabilidad en el ente.

En México el arte se encuentra en una lucha profunda como centro abierto del espacio de la contienda mundo-tierra/encuentro dioses-hombres, la cual va aunada con el encuentro de los antiguos dioses, las antiguas culturas, las

¹ Hasta hace poco los estudiosos de Heidegger en torno al problema del arte tenían un panorama limitado del alcance del arte debido a que los textos póstumos aún no comenzaban a publicarse. Con *Acerca del evento o Beitrege zur Philosophie* cuya publicación en alemán fue en 1989, se ingresa a una comprensión del arte desde la perspectiva ontohistórica inaugurada por Heidegger, donde la contienda mundo y tierra que aparece en el *Origen de la obra de arte*, va acompañada con la réplica o encuentro hombres y dioses, siendo además el arte una de las vías del esenciarse del ser en su verdad o uno de los abrigos de la verdad en el ente, y dentro de estas vías también tenemos: el sacrificio y el acto (véase Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. de Dina V. Picotti. Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger/Biblos/Almagesto, 2003, §§ 136 y 243-245).

antiguas ciudades mesoamericanas, pues todo ese mundo que en una parte prominente del arte mexicano aún pugna por existir, conforma la más poderosa impugnación de esta época que convierte todo ente en algo hacible y organizable, o en materia de explotación, mera *res extensa*, como lo pensó Heidegger. De pronto, en la ciudad de México, desde el fondo de la tierra aparece la Coyolxauhqui o la diosa de la tierra, Tlaltecuhltli, de manera que lo que se pensaba oculto para siempre, emerge.

O, en *Canción del Tajín*, de Mono Blanco, podemos escuchar:

Las pirámides sagradas
 Nos reciben este día
 Herencia ancestral la guía
 A donde bajan los dioses
 Para entregarnos las voces
 Que marcarán el camino
 De lo que será el destino
 Que sólo al final conoces.

O en un fandango escuchamos de “Mitla a Teotihuacan, Tonanzin viene conmigo, y baila en la misma tarima”. Es decir, los espacios abiertos de aquellas ciudades, los mitos y cuentos indígenas, los ritos y celebraciones, los lugares sagrados, continúan permeando la vida cotidiana de vastas zonas del país y también del arte contemporáneo como en Germán Venegas, Francisco Toledo, Adolfo Riestra, O’Gorman, Diego Rivera, la actual literatura indígena, el son jarocho y el huasteco, y la poesía de José Emilio Pacheco y Octavio Paz. Tratemos ahora de unir esta experiencia con el planteamiento de la obra de arte en Heidegger.

Cuando Heidegger piensa la fundación (*Gründung*), o instauración, en términos de modos del abrigo de la verdad (*Bergung der Wahrheit in der Seiende*) en *Aportes a la filosofía*, no lo hace sólo en términos estrictos del arte, de cualquier arte, sino piensa a la obra de arte en cuanto fundación de claros del ser, y piensa que la obra de arte no se inserta meramente en el mundo público y en la naturaleza, sino que la obra es capaz de establecer un espacio que marca una ruptura a la continuidad civilizatoria y en ese sentido es escisiva y decisiva, por ello la obra de arte, entendida de esta manera, es fundación de comunidad en el sentido de posibilidad de su determinación esencial como acaecer de la contienda mundo-tierra encuentro hombres-dioses. Por lo cual, Heidegger, gracias al diálogo poético pensante que sostiene con Hölderlin, descubre en el arte y en la poesía una dimensión histórica-epocal que termina por opacar y destruir cualquier reducción del arte, por un lado, a la esfera de lo estético —es decir, a la experiencia de lo bello—, y por otro, a las vivencias del

artista —esto es, a la subjetividad— o incluso a los instintos, sin dejar de lado, sobre todo, su nivelación en corrientes y escuelas como acontece en la lectura historiográfica del arte, restándole el carácter escisivo y decisivo de la obra.² Heidegger por la vía del arte busca “contribuir a preparar respecto al arte una posición fundamental transformada de nuestro *Dasein*”.³ Al ver al arte como sitio de contienda mundo y tierra, como uno de los modos del abrigo de la verdad, muestra la “superación de toda subjetividad y de los modos de pensar determinados desde aquí”,⁴ pues el arte es fundación del *Dasein* histórico, que es de lo que daremos cuenta en primer lugar aquí.

El descubrimiento histórico y el desarraigo del ser y de la verdad: hacia el abrigo de la verdad en el ente

Con la ayuda de Hölderlin, Heidegger llama a este tiempo “época de la carencia de indigencia” donde el abandono del ser en el ente ha llegado a su extremo y donde ahora el ente como maquinación (*Machenschaft*), como haceduría o lo meramente hacible, no es más que el signo más tardío de la depotenciación de la *physis* (*Entmachtung der physis*)⁵ y del hundimiento de la *alétheia* (*Einsurzes der Aletheia*).⁶ Pero depotenciación de la *physis* y hundimiento de la *alétheia* se encuentran vinculados. En esta época acontece la depotenciación del surgir, del crecer, del brotar desde lo oculto, es decir, de la *physis*, en aras de lo inoculto o de la presencia, en aras de la estabilidad y la fijeza, en aras de lo que es presencia constante: lo ente.⁷ Heidegger habla de la depotenciación de la *physis* precisamente porque después del pensar inicial de los griegos donde “el ente es experimentado y nombrado como *physis*”, como surgir desde sí, fue transformándose en acto puro, luego en ente creado, posteriormente en relación causa y efecto, más tarde en naturaleza, en objeto, en paisaje, hasta llegar a ser imagen; hasta acontecer la completa desaparición de la *physis* en la *Machenschaft* o maquinación o haceduría.⁸ Así, Occidente lleva la marca de ahogar lo “monstruoso del surgir”,⁹ donde quiera que sea y, de continuar

² Cf. M. Heidegger, “El arte en la época del acabamiento de la modernidad”, en *Meditación*. Trad. de Dina V. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2006, § 11.

³ M. Heidegger, “Del origen de la obra de arte. Primera versión”, en *Revista de Filosofía*. Trad. de Ángel Xolocotzi. México, Universidad Iberoamericana, enero-abril, 2006, núm. 115, p. 12.

⁴ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, § 138, p. 213.

⁵ *Ibid.*, § 61.

⁶ Véase *ibid.*, §§ 73 y 110.

⁷ *Ibid.*, § 98.

⁸ *Ibid.*, § 61.

⁹ *Ibid.*, § 95.

desconectando lo desoculto de lo oculto para volver todo hechura humana, todo hacible, vuelve aguas y mares, montañas y profundidades, la profundidad misma de la Tierra, en lo más corriente y habitual. Si Hölderlin es un inicial, es porque ha dado con el inicio, con el inicial ocultarse de la *physis*.

Tierra y el arte y la indiscernibilidad de la naturaleza y lo sagrado en la obra de arte

¿No tiene que buscarse la referencia a lo “viviente” totalmente fuera de la “ciencia”, y en qué espacio ha de mantenerse esta referencia?

M. Heidegger

Nosotros estamos lejos de saber de lo viviente y de su esencia, para nosotros, antes bien lo que se muestra es el silenciamiento de la tierra y su acallamiento y destrucción, cuando es en ella, donde se resguarda lo sagrado y sus señas. La destrucción de la naturaleza es la destrucción de la relacionalidad misma donde hombre, planta y animal pueden acontecer en mutua tensión y armonía para entonces acontecer mundo, vivimos en el inmundado. En un ámbito donde ya no se sabe la diferencia entre paz y guerra. Leemos en *Aportes a la filosofía*: “La naturaleza, [...] ¿qué le sucede a través de la técnica? La destrucción creciente de la naturaleza o, mejor, desplegándose hacia su fin”.¹⁰ Si nos contentáramos con lo que pasa, seríamos nosotros mismos tragados por el aplanamiento o por el horizonte de la devastación. Por eso, es necesario el espanto y hacer un paso atrás, entonces, Heidegger al preguntar lúcidamente ¿qué era la naturaleza para un griego? Contesta: el instante de advenimiento y sitio de los dioses. Y nosotros, en nuestro propio paso atrás, podemos ver justamente, que la naturaleza estaba habitada por dioses, para los antiguos zapotecos y mexicas, había dioses de la lluvia, dioses del maíz, dioses de la tierra, y han dejado el trazo de su imperar en Tamtok o en Montealbán, por eso dice Heidegger: “¿Qué era antiguamente [la naturaleza]? El sitio del instante del advenimiento y de la estancia de los dioses, cuando aún *physis* descansaba en el esenciarse del ser mismo”.¹¹

De manera que naturaleza, no sólo era naturaleza, la palabra naturaleza es ver lo viviente meramente como extensión, en cambio, la naturaleza tanto

¹⁰ *Ibid.*, § 151.

¹¹ *Ibid.*, § 155.

para los griegos como para mesoamericanos era también mundo, ámbito de remisiones esenciales donde se juegan las posibilidades esenciales de un pueblo. Heidegger rechaza la palabra naturaleza y viene a rescatar una palabra desde el fango del cientificismo que nos cubre: tierra en cuanto aquello que se oculta. Lo propio de la tierra es el cerrarse, y se muestra en cuanto que se cierra como mundo. Para Heidegger, la obra como acontecer de la verdad es el lugar del resguardo de la contienda mundo-tierra/encuentro dioses-hombres, así, el arte es una de las vías para advertir lo “monstruoso del surgir”. Pues bien, el creador como atizador de la contienda mundo-tierra es un testigo del ser que desde los templos de ánimo fundamentales, como el duelo sagrado, se hunde en la tierra. Es decir, la verdad del ser para esenciarse reclama hundirse en la tierra, como resguardo de la *physis*, desde la huida de los dioses y el duelo sagrado.

¿Pero qué es lo que tiene que testimoniar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Dicha pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y el aprendiz de todas las cosas. *Sólo que éstas se hallan en pugna. Lo que mantiene a las cosas separadas y en conflicto, pero que por eso mismo también las agrupa y reúne, es lo que Hölderlin llama la “intimidación”*. El testimonio de pertenencia a esa intimidación tiene lugar mediante la creación de un mundo [...] ¹²

En *Los himnos de Hölderlin...* Heidegger piensa que el resquebrajamiento de la tierra consiste en que ella sea meramente usufructo y ámbito de explotación, esto es, que esté sometida a la desocultación, cuando la tierra sólo en el desinterés se revela como lo sagrado.¹³ Y aclara que si la tierra es lo sagrado es porque ella porta el abismo, en ella se desvanecen los fundamentos, y todo se mueve continuamente hacia un nuevo amanecer y un nuevo devenir y señala, además, “que un pueblo se posee al sumergirse en su patria”.¹⁴ Por mucho que Heidegger sea criticado por utilizar estos vocablos como “patria”, la arremetida actual contra la tierra, por empresas globales y gobiernos, se perfilaba desde tiempos de Heidegger como algo que no tiene fin y que correspondería al largo acabamiento de la metafísica, el cual, podría durar siglos, como parece ser. Podemos con ello señalar otra cosa: al resquebrajamiento de la tierra le copertenece la huida de los dioses, por lo cual “en tanto la tierra devenga patria se abre al poder de los dioses”.¹⁵

¹² Cf. M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid, Alianza, 2005, p. 41.

¹³ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin, “Germania” y “El Rin”*. Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger/Biblos, 2010, p. 100.

¹⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵ *Idem.*

La obra en cuanto uno de los modos del abrigo de la verdad en el ente tiene su fundamento en la tierra, está originándose desde ella, en tanto que ella es el resguardo del surgir, del asomarse, del crecer o del brotar mismo, y, al mismo tiempo, del lugar del futuro esencial, del tiempo originario que transporta al futuro, de manera que hundirse en la tierra es ponerse en el tiempo verdadero donde no domina la presencia. Para Heidegger, ser ciegos a la *physis* es en cierto modo ser ciegos al ser.¹⁶ Del alejamiento de la *physis* proviene nuestra ceguera y, a estas alturas, nuestra estupidez. Toda la dimensión de mundo o del sentido, se yergue y mantiene desde la esencia autocerrante de la tierra como resguardo de la *physis*, y vayamos donde vayamos si no somos capaces de advertir lo monstruoso del surgir, seremos incapaces de entrar en la dimensión de la interpelación y del llamado y de la escucha que es el tiempo de la espera, y de mantenerse “en el espacio de un posible encuentro con los dioses”.¹⁷ “Si eso no acontece, entonces los pueblos, a pesar del avión, la radio y la conquista de la estratósfera, avanzan torpemente y sin salvación hacia su fin”.¹⁸

El hombre recibe las señales de la tierra, es de la tierra donde reside la suma posibilidad de acaecimiento de mundo, entendido como sentido y apertura del mismo. El ser humano como Entre, al ser desplazado o ser removido al entre de ocultamiento y de desocultamiento y soportarlo como *Da-seyn*, se transforma en ámbito de la contienda mundo-tierra/encuentro dioses y hombres, mientras que el arte como abrigo de la verdad en el ente, es el resguardo o albergue de dicha contienda y encuentro. La obra de arte es acontecer de la verdad siempre y cuando se entienda a la verdad de la misma manera como un cubrir que aclara, como ocultamiento y desocultamiento, como aclarante ocultación. Es en la obra como obra donde se muestra ese juego de resguardo y apertura, pero ahora como contienda mundo y tierra-encuentro mortales y divinos. Así se abre la tierra desde su silencio en el Espacio Escultórico de Ciudad Universitaria, haciendo relucir los volcanes, el Popo y el Izta; así la fotografía de Ansel Adams del Grand Tetone¹⁹ hace ver el elevarse y plegarse de la tierra, hace verla como *physis*.

Heidegger deja claro que de nuestra relación con la tierra depende todo lo demás, porque en cuanto tierra, es lo omnipresente, lo que estando en todo y en ningún lugar es el resguardo de lo sagrado.

¹⁶ Dice Heidegger: “Así como hay ciegos a los colores también hay ciegos a la *physis* [...] los ciegos a la *physis* son sólo un tipo de ciegos al ser” (“Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física B1*”, en *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001, p. 219).

¹⁷ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin, “Germania” y “El Rin”*, p. 94.

¹⁸ *Ibid.*, p. 96.

¹⁹ Ansel Adams, *In The National Parks, Photographs From America's Wild Places*. Ed. de Andrea G. Stillman. Nueva York/Boston/Londres, Little, Brown and Company, 2010, p. 203.

La contienda mundo-tierra en el arte contemporáneo en México

En México, hay obras de arte señaladas donde reluce la *physis* en cuanto Tierra y, al unísono, el cruce de la réplica de dioses y hombres. En Toledo, la *physis* va al encuentro de la *physis*, el surgir va al encuentro del surgir, y en dicho encuentro se muestran los animales en cuanto dioses.

La obra de Francisco Toledo en la plástica de México es una celebración de ese surgir: en el inmenso pene de la iguana del cual surgen infinidad de semillas,²⁰ en la mujer asida a sus rodillas con una iguana en el sexo,²¹ en las mujeres y hombres animales²² se advierte una pérdida de lo humano y a la vez la dificultad de la tarea, porque nosotros estamos bardeados, tapados por lo humano. Por eso ser un iniciado de la *physis*, tal y como lo es el artista, es lo más difícil en esta época de pleno hundimiento de la *physis*.²³

Se vuelve comprensible el paso atrás que Francisco Toledo necesita hacer para dar testimonio del ser al tomar impulso desde ciertos motivos textuales, para desatar la contienda mundo y tierra en la obra, ya sea desde el *Chilam Balam* o desde ciertos mitos indígenas o desde textos literarios y científicos.²⁴ Esto nos hace pensar que su recurrencia a mitos indígenas obedezca, como piensa Heidegger, a que la poesía sea el lenguaje originario de un pueblo o decir poético de un pueblo histórico. Es por el lenguaje que el hombre realiza su esencial arrojamiento en la verdad. Estos mitos ocasionan la tormenta del ser que “lleva el lenguaje al lenguaje”.²⁵ Las últimas líneas de *Beiträge* dicen: “Y en tanto el lenguaje es fundamento del ser-ahí, se encuentra en éste la moderación, a saber, como el fundamento de la contienda mundo y tierra”.²⁶ El creador recibe las señas o la asignación de sentido, aconteciendo así un diálogo del lenguaje con el lenguaje, transformando así los cimientos del len-

²⁰ Francisco Toledo, *Obra gráfica para Arvil 1974-2001*. Texto de Luis Carlos Emerich e introd. de Carlos Monsiváis. México, Conaculta, INBA, 2001, p. 87.

²¹ *Ibid.*, p. 85.

²² *Ibid.*, pp. 74 y 79.

²³ Clarice Lispector en uno de sus cuentos dice: “Los que estamos aquí, tenemos un gusto y una nostalgia del desierto” (C. Lispector, *Para no olvidar*. Madrid, Siruela, 2007, p. 129).

²⁴ “[...] en la obra de Toledo la fusión de la palabra con el signo y la imagen proviene de la convivencia productiva y los vínculos afectivos de los humanos con los animales, y viceversa. La libertad que éstos parecen gozar es tan grande como las carencias de aquéllos. Sin embargo, desde que la libertad es una fantasía sartreana [...] la obra de Toledo tiende a generar mayores enigmas, los de un posible —poético-animal filosófico” (Luis Carlos Emerich en F. Toledo, *op. cit.*, p. 15).

²⁵ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin, “Germania” y “El Rin”*, p. 53.

²⁶ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, § 281.

guaje. *Ereignis* como esenciarse del ser es una asignación de sentido que es, al mismo tiempo, configuración de la existencia histórica, de manera tal que dicha configuración es fundación o instauración de ser.²⁷ Si es sobre el lenguaje que se monta todo nuevo lenguaje, es el lenguaje en su sentido más amplio, la posibilidad interna de todos los lenguajes. En Toledo, esta transformación del lenguaje por el lenguaje la encontramos además de en la serie dedicada al *Chilam Balam*, en la serie de grabados intitulada *Guchachi*, elaborada a partir del mito indígena el *Sembrador divino* en el cual se narra que cuando la iguana en un tiempo primigenio estuvo entre los hombres fue ignorada y no se le dio su lugar, entonces ella huyó, siendo ella la conocedora del cultivo del maíz y del frijol, de la cocción, desde entonces la iguana permanece lejos.²⁸

Desde una lectura indígena, y de Francisco Toledo mismo, el abandono de los dioses y la huida de los mismos acontece desde el abandono de lo animal, así la lagartija, nos abandonó porque nuestra increencia la hizo alejarse desapareciendo con ella la sabiduría. El arte frente a este no saber tiene que hacer un esfuerzo inaudito, un retroceso, un ensayo de prehumanidad, lo cual nos habla de la necesidad de establecer las referencias esenciales a la tierra, desde el duelo sagrado. Toledo nos hace ver que lo que se ha retraído de nosotros desde siempre es la *physis* y con ello los dioses. Ese saber de la *physis* se nos hurta en el orden de la época de la imagen del mundo (*die Zeit des Welt Bildes*), o desde la época de la carencia de indigencia (*Die Zeit der Notlosigkeit*). Emerich tiene razón cuando afirma que “Toledo optó por permanecer cercano a las propiedades de la Tierra”, pero no por preferir los excesos del instinto. En la lectura de Heidegger la referencia a lo instintual no es más que una recaída en el antropomorfismo. Antes bien, en Toledo acontece más fundamentalmente la desantropomorfización en esta época del antropomorfismo consumado. No es que el artista se abra al instinto para abrirse a sus impulsos, pues no se sabría salir de lo personal si no aconteciera una desantropomorfización radical. En Toledo, la condición del arte es una desantropomorfización, una apertura a lo animal donde el hombre ya no sea el creador y representante de lo ente, sino que el hombre abandone el punto de partida antropocéntrico, haciendo que incluso en la obra de la que hablamos no podamos decir más “hombre”. La pintura de Toledo, pasando por una experiencia mítico-poética indígena, se retrotrae y nos retrotrae gráficamente hasta la tensional indistinción animales-

²⁷ “En tanto que las señas de los dioses es, en cierto modo, empotrada por los poetas en los cimientos del lenguaje de un pueblo, [...] el ser es instaurado en el *Dasein* histórico del pueblo; en este ser son emplazadas una orientación y una dependencia” (M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin*, “*Germania*” y “*El Rin*”, p. 44).

²⁸ Entonces pensó la iguana: “Es lo mejor, voy a subir al cielo, no le sirvo para nada a mi suegra”. Luego fue a su casa, la iguana se fue al cielo. Se marchó y se llevó el fuego. Subió al cielo y allí permaneció en la lejanía (F. Toledo, *op. cit.*, p. 81).

dioses, animales-hombres, arrancando la forma humana y lo humano mismo: en el desantropomorfizar acontece el encuentro con los dioses. Así aparece la mujer que tenía amoríos con una serpiente, y que al ser descubierta abandona el mundo de los hombres y se convierte en lagartija. Sólo un Entre, lo cual significa también máxima apertura, y máxima atención, puede escuchar y buscar cada uno de los nombres de la iguana en zapoteco, chol, zoque o huave, o a lo que se ha dicho sobre la iguana en lugares tan lejanos como en Darwin, como lo hace Toledo. Sólo un Entre, en tanto que mediador, puede encontrar que ese animal, la iguana, sabe siempre donde está la tierra, y hace recordar el tiempo anterior, antes de que la vida mamífera proliferara en el planeta, cuando la tierra estaba plagada de reptiles, y hace recordar también a ese animal que sin rastro humano desde la profundidad de la tierra alzaba la mirada al cielo. Sólo un Entre nos hace recordar a nosotros que la tierra firme del planeta a semejanza de un caimán flota sobre el agua con todas sus crestas y rugosidades, como se pensaba en el mundo náhuatl a la tierra, como un reptil.²⁹ Este esfuerzo de retroceso o paso atrás que realiza un Entre es incansable. Ese preferir transformarse en tierra y abandonar, por decirlo, la ley del antropomorfismo, es la decisión más radical en la gráfica de Toledo. Lo cual nos hace recordar las estelas y esculturas prehispánicas del hombre jaguar o al hombre águila o al hombre serpiente.

Ese saber de que el abandono de los dioses es el abandono de lo animal, de la *physis*, de la tierra, se traduce en que morir como hombres es en el arte nuestra mortandad radical. La gráfica de Toledo, propiciatoria de esa muerte, al encuentro con lo animal encuentra también el morir nacer y la posibilidad de encuentro con los dioses, encontrándonos en pleno en el otro eje de la contienda, el encuentro mortales y divinos donde el retorno de los dioses es el surgir, emerger, brotar de lo animal.

Asimismo, en los autorretratos de Germán Venegas desde ese estar en la vida muerte, o de ese mirar hacia esa muerte en la vida y vida en la muerte que somos, despierta la más absoluta dinamicidad, vitalidad, surgir, advenimiento, una vitalidad que nos recorre y abraza en ese morir continuo desde el ya no ser siquiera yo.³⁰ Germán, retrotrayéndose a las esculturas teotihuacanas, zapotecas, mayas, olmecas, a las esculturas de la llamada “dualidad vida y muerte”,³¹ en las cuales los rostros humanos aparecen con la mitad del rostro

²⁹ Germán Venegas me habló de esta mitología indígena.

³⁰ Germán Venegas, *Serie autorretratos 14*, 2006, tinta china sobre papel de arroz, 60 × 46 cm. (Véase G. Venegas, *Un sólo aliento*. México, Fundación Centro Cultural del México Contemporáneo/Conaculta, 2007, p. 32.)

³¹ G. Venegas, *No dos*, 2000-02, talla en madera de ahuehuete, 230 × 110 × 90 cm. (Véase *ibid.*, p. 61.)

descarnada o sin forma, comprendió que no se trata de una dualidad, sino de una simultaneidad inextricable de forma y no forma, de vida y muerte.

De la misma manera, comprendemos que en la contienda mundo-tierra del arte mexicano, además de aparecer la no dualidad animales-hombres, aparece la no dualidad vida-muerte. Es decir, en Germán Venegas como en Toledo se presenta un trastocamiento del lenguaje por el lenguaje (o, si se me permite, por lo sido) a través del cual acontece la historia en sentido esencial, pues es a esa no dualidad muerte y vida, hombre y animal, a lo que toltecas y olmecas le dan vuelta una y otra vez. Y no sólo la plástica, también la poesía mexicana de la muerte del siglo xx. Me refiero a José Gorostiza, Xavier Villaurrutia y Ortiz de Montellano. Esta poesía como he explicado en *La conciencia de la nihilidad en la poesía de Contemporáneos*,³² toma suelo a su vez del rey poeta Nezhualcóyotl quien escribe “Aunque sea de jade se rompe, Aunque sea plumaje de quetzal se desgarr”.³³ Dice Gorostiza en una entrevista: “para mí la muerte es lo mismo que la vida, es el reverso, la otra cara de la medalla [...]”³⁴ En otra entrevista señala: “*Muerte sin fin* me nació un día en que me sentí llamado en mi atención por el proceso de la vida y de la muerte, y advertí que todo lo que nosotros vemos está naciendo y muriendo al mismo tiempo”.³⁵ Ortiz de Montellano nos dice en *Muerte de cielo azul*: “El cuerpo [...] sabe lo difícil que es separar la vida y la muerte, lo orgánico y lo inorgánico, lo que le pertenece y lo que es nada más su profunda oscuridad; límites que se mezclan, a menudo, para producir la riqueza de la vida, su aparente desorganización y la belleza”.³⁶ La poesía de Ortiz de Montellano permite entender la vida sin separarla de la muerte, sin separar el ser de la nada, tal y como aconteció en Nezhualcóyotl, porque para la poesía, piensa Ortiz de Montellano, en la pro-

³² Véase Rebeca Maldonado, *La conciencia de la nihilidad en la poesía de contemporáneos. Para una hermenéutica de la muerte en la poesía mexicana*. Zacatecas Ediciones de Medianoche/Universidad de Zacatecas, 2010.

³³ El conocido poema de Nezhualcóyotl dice: “Nos iremos, ay... ¡gozaos!/ Lo digo yo, Nezhualcóyotl./ ¿Es que acaso se vive de verdad en la tierra?/ ¡No por siempre en la tierra,/ sólo breve tiempo aquí!/ Aunque sea jade: también se quiebra:/ aunque sea oro, también se hiende./ y aun el plumaje de quetzal se desgarr:/ ¡No por siempre en la tierra:/ sólo breve tiempo aquí!” (José Luis Martínez, *Nezhualcóyotl, vida y obra*. México, FCE, 2006, p. 186).

³⁴ José Gorostiza *apud* “José Gorostiza: una memoria apasionada”, en Miguel Capistrán y Jaime Labastida, eds., *Poesía y prosa*. México, Siglo XXI, 2007, p. 532.

³⁵ *Apud* Guillermo Sheridan, María Isabel Torre de Suárez y María Isabel González de la Fuente, eds., “José Gorostiza en sus cartas”, en José Gorostiza, *Epistolario (1918-1940)*. México, Conaculta, 1995, p. 26. Quiero agregar una afirmación de Gorostiza que aparece en una carta dirigida a Francisco Orozco Muñoz y que éste reproduce en la contestación a Gorostiza: “Sí, está usted en lo cierto. ‘Saber que estamos muriendo a cada paso’ es lo que me ha hecho hacer versos” (José Gorostiza, *Epistolario...*, p. 291).

³⁶ Bernardo Ortiz de Montellano, *Obra poética*. México, UNAM, 2005, p. 215.

funda oscuridad “están la vida y la muerte, el cuerpo y lo que no es el cuerpo inseparablemente juntos”.³⁷ De la misma manera para Heidegger, la raíz escisiva de todas las cosas es ser-nada, ambas se copertenece. “El ser recuerda a ‘nada’, y por ello la nada pertenece al ser [...] la huida ante la (malentendida) nada es la huida ante la inhabitualidad del ser”.³⁸

En la contienda mundo y tierra-encuentro mortales y divinos que atraviesa el arte mexicano, la nada se constituye como la ley más profunda de todo decir del ser, la nada o retracción de ser es lo que es necesario soportar en tanto lugar de advenimiento y huida de los dioses. Su ámbito es el silencio.

Escribe ahora José Gorostiza en *Muerte sin fin*:

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

Por eso primero el poeta ha de volverse también nada, ha de establecerse primero en ese ámbito donde se es nada para desde la contención volverse a la aclarante ocultación, pues en el valle del silencio se levanta el decir. Retención-silencio-lenguaje: es el viaje del decir esencial. En la retención/contención falta la palabra, y este faltar es condición inicial para el despliegue de un originario —poético— nombramiento del ser.³⁹

En la poesía del vacío y de la muerte en México, el silencio también es esencial, el silencio es el punto de la finitud radical, donde el poeta ni sobreesume ni allana la nada, sino que se sostiene en su llanura. El doloroso desaparecer de todas las cosas acontece junto con el crepúsculo del lenguaje. El silencio del poeta de la muerte no es metáfora, es real y efectivo silencio que hace posible un decir desde lo no dicho, desde el fondo de la nada y de la muerte radical. Escribe Gorostiza en un poema a propósito del crepúsculo del lenguaje que trae aparejada esta inextricable relación vida y muerte:

Mira que, noche a noche, decantada
en el filtro de un áspero silencio,

³⁷ *Idem.*

³⁸ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, § 269.

³⁹ *Ibid.*, § 13.

quedose a tanto enmudecer desnuda,
 hiriente e inequívoca
 —así en la entraña de un reloj la muerte,
 así la claridad en una cifra—
 para gestar este lenguaje nuestro,
 inaudible,
 que se abre al tacto insomne,
 en la arena, en el pájaro, en la nube,
 cuando negro de oráculos retruena
 el panorama de la profecía.

El arte mexicano nos lleva hasta el ombligo del ser, a la nada, al silencio, a la raíz invisible, que es aquello que en el descampado provoca el necesario anonadarse, la indignancia, la penuria, la retención que da lugar a todo crear. La poesía mexicana desde Nezahualcóyotl hasta Gorostiza, y más tarde en Bonifaz Nuño, tuvo una inusual sensibilidad para acercarse a la indignancia y a la penuria esenciales.

Así, este poeta en “Los demonios y los días” exclama: “todos estamos pobres: vivimos/ viendo que tendemos la mano/ y la retiramos siempre vacía”.⁴⁰ La pobreza entonces se vuelve un correlato de nosotros mismos y sólo hundiéndose en ella y girar en torno a ella, nos transforma de *profundis* hasta hacer nombrable una solidaridad y hasta una comunidad.

¿Qué hago, qué digo, qué estoy haciendo?
 Es preciso hablar, es necesario
 decir lo que sé, desvergonzarme
 y abrir mis papeles chamuscados
 en medio de tantas fiestas y gritos.
 Y prestar mis ojos, imponerlos
 detrás de las máscaras alegres
 para que permitan y compadezcan,
 y miren y quieran, y descubran
 que estamos desnudos, que no tenemos.

El correlato invisible de nosotros mismos es la muerte, la nada o la pobreza, lo cual es lo único que hace girar hacia una humanidad y a una tierra posibles, pero eso no es sólo para Rubén Bonifaz Nuño o Gorostiza, sino también para Heidegger, quien también buscaba girar a las sociedades de la tardomoderni-

⁴⁰ Rubén Bonifaz Nuño, “Los demonios y los días”, en *De otro modo lo mismo*. México, FCE, 1995, p. 118.

dad científico-técnica de la falta de indigencia a la indigencia. Las tramas de la nada aún están por descubrirse, desplegarse y entenderse, y asumirlas como uno de los caminos más misteriosos e invisibles desde los que puede hacerse el ser humano para reencontrar las vías del abrigo de la verdad. La poesía de Gorostiza enseña a renunciar o el anonadamiento, porque la vida humana posible, como el milagro de sostenerse en el aire el perfume de una violeta, acontece como el milagro de sostenerse en la nada. El ser humano arraiga no en el representar, no en el asir, no en el tener, sino en el rehuso (*Verweigerung*) del ser, en el ocultamiento (*Verbergung*), como también es posible constatarlo en la pintura mexicana.

La contienda mundo tierra podemos leerla en la obra del pintor zacatecano Juan Manuel de la Rosa. Por haber nacido en el semidesierto zacatecano, su motivo vital y creador es el desierto, como tierra, como lo dicen los títulos de sus exposiciones: El desierto de la sal o Distancia y sequía o El desierto y su corazón flotante. Fue en el pueblo de Sierra Hermosa, Zacatecas, donde nació, donde adquirió la fuerza de la meditación, de la reflexión, y donde le nacieron las imágenes del desierto que en duermevela lo asaltan.⁴¹ Juan Ignacio Sáinz en “Juan Manuel de la Rosa: cronista del desierto” señala: que la estética de la serenidad y la escasez de Juan Manuel de la Rosa, es un ejercicio, que no descansa en el empeño, ni en el artificio, sino en “una forma natural” “no pensada, de su forma de ser, en esa vocación por lo baldío y lo yermo, que no siempre suelen coincidir con lo estéril e infecundo”.⁴² Asimismo, Armando Haro Márquez, filósofo y artista plástico —del cual lamento su muerte—, escribió pocos meses antes de ser asesinado: “El silente vacío de Juan Manuel de la Rosa”.

[...] su obrar no se escucha sino en el silencio y no se habita sino en la intemperie. [...] Juan Manuel es, por tanto, un oficiante que a la materia otorga una dignidad renovada, silenciosa y sabia, que permite que las cosas sean en su desnuda materialidad. Curiosidad incansable por desnudar al arte de arte para volverlo puro oficio de hechura; de papel de cártamo-alazor o perfumado sándalo, de etéreo *campi-shi* o *masi*, de tropical plátano o ecuatorial papiro. Frente a este despliegue puro de oficio, el oficiante nos ha puesto todo vacío silente de materialidad hermana, que retumba en el *Rampori nocturno* de una noche sin luna, tambores tarahumaras en los que resuena una pasión de diorita, cinabrio y granito, poesía lírica en la calma.

⁴¹ <http://ntrzacatecas.com/2012/05/06/de-la-rosa-un-hijo-del-desierto/>.

⁴² <http://ntrzacatecas.com/2012/07/22/juan-manuel-de-la-rosa-cronista-del-desierto/>.

Como señala Armando Haro Márquez, la obra del pintor del desierto, en medio del puro silencio, hace que resuene la materialidad, la pasión de diorita, cinabrio y granito: la Tierra. Tal es la resonancia de la nada, que a su vez, el mismo Armando, buscaba en John Cage en su trabajo doctoral *La resonancia de la nada y la música silenciosa de John Cage*⁴³ y que confirma una vez más la deriva hacia la nada y el silencio en el arte mexicano contemporáneo.

El conjunto de dibujos de Rocío Maldonado intitulado *Cuerpos*, compuesto por piezas rectangulares de papel de arroz con cuerpos sin rostro alternando con el vacío, parecen realizar un itinerario a la des-entificación. La serie oculta una conversión de nuestra época sin silencio, sin vacío y sin pausa, pues como soportes de la calma, hacen desaparecer las razones de este atenerse a lo ente y nada más al ente. De los enormes lienzos de papel de arroz en negro y en gris emana el conocimiento de que por la vía del desistimiento, el abandono y la retirada se regresa a la realidad. Heidegger diría: “sólo la sobriedad de la fuerza sufriente de lo creador [...] inaugura la calma de la violencia esencial del ente”.⁴⁴

Los dibujos de Maldonado actúan como las precondiciones del silencio y la nada originarios que son las condiciones de la verdadera acogida. Posteriormente, Rocío Maldonado elaborará inmensos caracoles tejidos con ramas y amarres con tiras de plástico, me parecen emblema de la simplicidad de la cual hablaba Heidegger, en los *Beiträge* o del esfuerzo inverso a la entificación que Heidegger llamaría una devolución en el ente. A esta simplicidad es a la que apunta también Jahrmush en la película *Los límites del control* con su *dictum*: “No guns, no mobs, no sex”; es decir: no más entificación.

En el fondo, Heidegger ha dado con la lógica del desamparo de nuestro tiempo. Pues bien, lo inquietante de esta época es la indigencia de la falta de indigencia, pues en esta falta de indigencia permanece sosegado crear al encuentro con la retracción del ser, lo que a su vez nos vuelve incapaces de pensar al encuentro con lo simple.⁴⁵ ¿Qué es eso simple? Para Heidegger, lo simple lleva la marca de la inagotabilidad. Pero, ¿de dónde extraeríamos la necesidad de soportar el rehuso del ser si no es del presente?

Heidegger denominó esta época como la de ausencia de indigencia, donde ya no hay más decisión sobre la venida y huida de los dioses, donde todo ha queda librado a la objetualización y entificación sin medida, donde el omnipoder se asegura a cada paso a sí mismo, donde no hay fundación de historia, ni otro comienzo, ni tránsito, sino un así y sucesivamente. Pero el salto requerido de dicha época marcada por la ahistoricidad pasa por la experiencia

⁴³ Presentado en noviembre de 2012 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

⁴⁴ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, § 6.

⁴⁵ M. Heidegger, *Nietzsche II*. Barcelona, Destino, 2002, pp. 321-322.

de la indigencia esencial, como señalaba Bonifaz Nuño “estiramos siempre la mano y la retiramos siempre vacía”.

Heidegger habla de esta época que intenta saltarse la nada, allanarla de cualquier modo, incapaz de soportar el misterio. Habla de ésta época incapaz de sostenerse en las fisuras del ser para transfigurarla, incapaz de soportar el rehuso del ser; en ella, pues, el ser humano se sostiene no en el abismo sino en el dominio de lo ente, dando lugar desde un dar poder al poder a la institucionalización de la violencia.

La última llamada a la moderación en tanto que fisura y nada, desde el espanto más profundo, la encontramos también en el poeta y ensayista mexicano Javier Sicilia quien lee en la “Marcha de la justicia y dignidad”, en mayo de 2011, su queja ante la muerte y violencia que marca esta estancia histórica en México:

Hagamos un silencio en memoria de nuestros muertos [...] Hagámoslo así porque el silencio es la palabra donde se recoge y brota la palabra verdadera, es la hondura profunda del sentido, es lo que nos hermana en medio de nuestros dolores, es esa tierra interior y común que nadie tiene en propiedad y de la que, si sabemos escuchar, puede nacer la palabra que nos permita decir otra vez con dignidad y una paz justa el nombre de nuestra casa: México.⁴⁶

El arte no sería completo y total, ni instauración del *Dasein* histórico, si no se piensa en él la posibilidad de fundación de la polis en sentido esencial. Según Heidegger, si el arte es origen, es porque “hace que surja en su esencia aquello que se pertenece mutuamente de manera esencial dentro de la obra: los creadores y los cuidadores”.⁴⁷ Como se lee en el epígrafe que abre este trabajo: “El origen de la obra de arte, esto es, el origen de los cuidadores y de los creadores, el *Dasein* histórico de un pueblo, es el arte”.⁴⁸

El esenciarse del ser en su verdad, como sucede en el arte, arrastra a otros y nos lleva a los otros, desborda los límites del quehacer del arte, lleva a otros a ser cuidadores y propiciadores de la estabilidad del ente. Así, Ansel Adams en Estados Unidos colaboró activamente en la fundación del Parque Nacional de Yosemite, sólo así Javier Sicilia lleva a cabo el “Movimiento de justicia y dignidad”, el maestro Francisco Toledo se aboca a la defensa de su historia, de su tierra, de las culturas indígenas y del maíz en el movimiento Pro-Oax, y el

⁴⁶ Texto leído en la Marcha por la Paz y Dignidad, 8 de mayo de 2011, Zócalo de la Ciudad de México.

⁴⁷ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 1985, p. 61.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 67.

maestro Juan Manuel de la Rosa, en Zacatecas, lleva obras teatro, conciertos, talleres, al pueblo de Vista Hermosa en el semidesierto zacatecano, el cual como me ha narrado Juan Manuel tiene especial gusto por José Gorostiza. Aquí vemos en pleno el completo acontecer de la verdad, o vemos las posibilidades más extremas del acontecer de la verdad. El arte en estos tiempos de indignancia realiza esas posibilidades máximas, arrastra a otros para hacer de la polis sitio de la contienda mundo tierra-encuentro dioses y hombres.

Tarkovski logra verlo en *Andrei Rublev*, el silencio de Rublev, su retracción, en medio de la destrucción y el crimen, su decisión de no participar, su decisión de guardar silencio ante su siglo que tiene por norma la muerte, se rompe gracias al muchacho de escasos 18 años que logró fundir y fraguar y hacer sonar la campana de la iglesia junto con el pueblo, “dando a éste gran alegría”. Ahora el pueblo es el sitio de la contienda mundo tierra-encuentro-dioses y hombres.

Un acto fundador acontece en realidad cuando todos pasan. El son huasteco y veracruzano es un recuerdo de que la verdadera vida de la polis es una marea, un movimiento, algo que te atrapa y arrastra a ese entretejido más profundo, donde al haber arte, hay polis e historia, y que ésa es la posibilidad más profunda del arte. Falta respondernos quiénes somos, sólo entonces seremos como esa marea del son jarocho que arrastra sin principio ni fin, ya durante siglos. “Somos: lugar común”. Así señala José Emilio Pacheco en “Prosa de la calavera”, “Después fui, al punto de convertirme en lugar común, símbolo de la sabiduría. Porque lo más sabio es también lo más obvio.”⁴⁹

El son jarocho constituye una zona de intercambio inmaterial, un ámbito desde el cual se producen experiencias comunitarias que ofrecen un ámbito de significación, expresión y pensamiento, donde se recrea la vida comunitaria desatando su esencia, la contienda mundo-tierra encuentro dioses-hombres desde la cual se logra la exposición histórica del ser ahí, el ámbito de mutua pertenencia de creadores y cuidadores, de esa manera el proyecto arrojado del arte se transforma en proyecto arrojador. El son jarocho y también el huasteco es un recuerdo de que la vida de la polis es una marea, que somos parte de una red, de un entretejido.

Pero ¿podremos reproducir el tejido en estos momentos en que el tejido social muere y la tierra se resquebraja día a día? Desde lo pensado también por Heidegger me parece que es necesario pensar esos ámbitos de copertenencia entre cuidadores y creadores, que trae ya consigo la marea del son jarocho en el otro extremo de una modernidad arrojadora no de proyectos, sino de dolores y calamidades sin fin. ¿Cómo detener la lógica perversa de dominio de la tierra y desgarramiento de sociedades y culturas, si no desatando una lógica desappropriadora en espacios porosos y de intercambio?

⁴⁹ José Emilio Pacheco, *Fin de siglo y otros poemas*. México, FCE, p. 114.

El antropocentrismo y su lógica dictan la apropiación, nunca la mezcla y el intercambio. El *Dasein* histórico como arte abriría ese campo de intercambio, de mezcla y de permeabilidad, una zona capilar y porosa. Y es que no hay cuidado sin la obra, no hay adentrarse a la pertenencia a la verdad que acontece en la obra, antes de la obra; no hay fundación como fundación del ser para los otros y con los otros sin estar o ser movido al combate dispuesto por la obra.

El arte, pues, no es adorno, es un ámbito de intercambio. El son jarocho viene de la vida abierta en los océanos, y del contacto español, africano y local como lo desarrolló Antonio García de León en el *Mar de los deseos*,⁵⁰ de ahí provienen sus letras, del entre de España y México, Cuba y México, México-Colombia, lo que fue creando un lugar de infinita permeabilidad y sedimentación histórica, hasta cristalizar en el fandango o fiesta alrededor de la tarima y el movimiento actual del son jarocho.

La violencia de la modernidad con su principio de individuación como fundamento, desata la obcecación, la extorsión, la imposición, el despoblamiento y destrucción del hábitat, en lugar de la solicitud, la invitación, el permiso de entrar y de salir, la hospitalidad básica, la intimidad que hace posible que el cuerpo social se reproduzca como lo hace en el fandango. Pero el arte ahí está, denunciando la soledad del desierto a la que arrincona esta época que nos destruye y nos hace cada vez más no tener un lugar a dónde ir. Cuando esos intercambios no suceden libremente, acontece esa violencia y no el morir de amor. Así en *El Balajú*, canción anónima interpretada por los hermanos Vega, sorprende el contenido de una de sus líneas versales: “Balajú se fue a la guerra/ se fue para no pelear/ le dijo a sus compañeros/ vamos a mirar la mar/ Ariles y más ariles/ Ariles de nuevo tiempo/ que yo fui marinero y navegué contra el viento/ Ariles y más ariles/ ariles de trovador/ que yo le canto a la vida y voy a morir de amor”.⁵¹

El decir proyectante del son jarocho está hecho de capas y capas de historicidad. Nos permite comprender que no existe *un* proyecto arrojado; nos permite comprender que algo históricamente vivo es una multiplicidad de proyectos arrojados y que es necesario insertarnos en esa multitud de proyectos arrojados, en el *Dasein* histórico, para comprendernos como un aquí que es zona de intercambio. Necesitamos filosofía, poesía, música para que acontezca el entre y estar en medio de un tejido, ser gota de un mar. Necesitamos de encuentros, de fandangos, donde nos escuchemos todos y entremos en contacto con todos, hacia todos lados y hacia todas direcciones.

⁵⁰ Antonio García de León, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*. México, Siglo XXI/Estado de Quintana Roo/Universidad de Quintana Roo/Unesco, 2009.

⁵¹ Véase *El Balajú* en <https://www.youtube.com/watch?v=s6h1MXpo5VU>.

La red, el entretejido, muestra algo más, la impotencia de lo individual, pues uno está destinado a ser red. El son jarocho no es un recuerdo, es un movimiento que manifiesta la vacuidad de la subjetividad o la travesía hacia una subjetividad descentrada hecha de historia y vida común.

La tarea del arte y del pensamiento es crear lugares de intercambio para que exista verdadera diseminación. Todo esto trae a la memoria unas palabras de Bolívar Echeverría: “[...] ‘abrirse’ es la mejor manera del afirmarse, la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano”.⁵²

De abandonar definitivamente la obsesión por nosotros mismos y dejar de ser eurocéntricos, antropocéntricos, egocéntricos, especialicéntricos, de ahí depende que abandonemos la ceguera que proviene del ostracismo, para poder surgir en un *Aquí* potente que mire hacia todas direcciones y en relación con todos los seres, pero desde la conciencia de que ese aquí es una permeabilidad total y punto de encuentro, desde ese entre de multiplicidad de proyectos arrojados propiciado por la obra.

⁵² Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 2005, p. 27.

Entrevista

*Entrevista con José Ignacio Palencia**

Pedro Estrada

Pedro Estrada, abogado litigante, con maestría en filosofía del derecho por la máxima casa de estudios del país, ex corresponsal en Veracruz, efectuó una entrevista al filósofo mexicano José Ignacio Palencia, en torno de la actualidad de la filosofía del alemán Hegel, en los siguientes términos:

José Ignacio Palencia es, sin lugar a dudas, un paradigma del filósofo académico que ha dedicado gran parte de su vida a la investigación y a la docencia. Con estudios de licenciatura, maestría y doctorado en la materia, amén de una primera licenciatura en letras clásicas, de vasta erudición en historia de la filosofía y con sólida experiencia en la didáctica de la enseñanza filosófica y ensayos publicados al respecto, también ha desempeñado el cargo de coordinador en el posgrado de la materia, fue colaborador en la estructuración del sistema de enseñanza abierta de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, es miembro decano del Consejo Técnico de esa magna casa de estudios.

Por muchos años el profesor Palencia ha tenido a su cargo los seminarios de posgrado sobre la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831); después de que en los preludios del movimiento estudiantil de 1968 se incorporó como alumno destacado a los seminarios sobre filosofía hegeliana que en esa época conducía el doctor Ricardo Guerra, uno de sus más reconocidos maestros al respecto. Con el antecedente de los seminarios eclesiásticos, dice nuestro entrevistado, “fue en la UNAM donde enfrenté los textos filosóficos con mayor rigor”.

“La filosofía no es una carrera para hacerse aprisa”, expresaría José I. Palencia, en los momentos culminantes de ese diálogo receptivo, cuando vertió

* Entrevista de Pedro Estrada al maestro José Ignacio Palencia, sobre el filósofo alemán Hegel. Publicada por el periódico *Excelsior* en 1995.

su concepto sobre la vocación filosófica: “Como seres humanos la filosofía es importante para todos”. A través de la reflexión filosófica “se debe buscar la racionalidad en nuestras relaciones —con el mundo, con los otros—; es hablándonos y no matándonos como debemos resolver nuestros problemas, dijo un autor español; hablarnos es comprendernos, es abrirnos; la cerrazón, la intolerancia, la prepotencia, el autoritarismo, el pragmatismo, son la muerte”.

Las preguntas de esta entrevista fueron surgiendo en el transcurso de varios seminarios en los que de alguna manera el profesor Palencia fue relacionando la filosofía de Hegel con el contexto histórico contemporáneo. Una tarde, en su cubículo de la torre de Humanidades, Palencia dio respuesta, en un diálogo solitario con este reportero, a las interrogantes que presentamos. Desde luego, este filósofo no es el único hegelianista en el ámbito filosófico mexicano, pero sí es uno de los más representativos. Nos habla de la importancia de esta filosofía, de su amplitud y de sus límites, así como de su vigencia, y relaciona este andar filosófico de casi tres décadas con sus maestros y colegas: el emérito Adolfo Sánchez, el traductor de la filosofía objeto de su prolongado estudio, Wenceslao Roces; Alberto Ecurrída, Carlos Pereyra, ya desaparecido, entre otros, también importantes en el acervo filosófico nacional. Así pues:

Pedro Estrada: ¿Qué importancia tiene hoy en día el estudio de la filosofía de Hegel? Expresado de otra manera, ¿tiene actualidad el pensamiento hegeliano?

José Ignacio Palencia: Yo creo que tiene actualidad en cuanto nosotros se la demos; en cuanto tenemos un interés filosófico y buscamos en nuestra propia herencia y tradición en filosóficos estímulos para la reflexión, encontramos que Hegel resulta un pensador profundamente vivo, un pensador que ilumina muchos aspectos del mundo contemporáneo. Él habla ya con cierto optimismo que podría parecer ingenuo del momento de la aurora y el nuevo día de presente, por ejemplo. Ese presente que él avisora no ha acabado de llegar, no ha acabado de despuntar; entonces, estamos en un mundo en el que, además, muchos de los puntos elaborados por Hegel, que parecían haber quedado atrás, vuelven a resurgir, como lo es el de la relación entre el gobierno y la sociedad civil en el seno del Estado. O bien, en la llamada crisis del marxismo, es muy importante tener en cuenta a Hegel como punto de referencia que nos permite también reelaborar los aspectos aportativos de Hegel en el pensamiento de Marx. Al respecto, puede haber crisis de ciertos sistemas políticos sociales inspirados en la postura derivada de Marx, pero el marxismo como pensamiento vigente también es importante y estará presente en el desarrollo de la filosofía, como están presentes los filósofos anteriores.

P. E.: *¿Qué papel ha jugado la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el estudio de la filosofía hegeliana, cómo y cuándo llegó esta filosofía a sus aulas?*

J. I. P.: Como un antecedente, hacia finales del siglo pasado, el maestro Adalberto García de Mendoza es el primero que difunde la filosofía de Kant en el medio mexicano. Como sabemos, Kant es un filósofo inmediatamente anterior a Hegel. Posteriormente, en la primera y segunda décadas de este siglo, ya se estudia la filosofía de Hegel. En la década de los veinte, Antonio Caso como profesor joven, hablaba en la cátedra universitaria de los autores posteriores a Kant. Pero es con la llegada a México de los filósofos españoles, muy particularmente José Gaos y Wenceslao Roces, ambos traductores de la obra de Hegel ya en España, que el pensamiento de este filósofo empieza a estudiarse muy en serio en nuestra Facultad. Gaos, por ejemplo, desarrolló un seminario de siete años sobre la lógica hegeliana, con discípulos como Leopoldo Zea, Justino Fernández, Alejandro Rossi y Adolfo Sánchez. Incluso Eduardo Nicol, quien parecería tener otra línea de pensamiento, también posee en su pensamiento un sustrato de las tesis hegelianas.

Problema de la historia

P. E.: *Entrando a un tema más amplio, ¿es posible encontrar alguna aplicación de la filosofía hegeliana a la historia mundial contemporánea?*

J. I. P.: Como una receta yo creo que no, porque no se trata de eso. Sí, como una posibilidad de utilizar la filosofía de Hegel para reflexionar sobre el problema de la historia mundial actual. Acabamos de mencionar el punto de la relación entre gobierno y sociedad civil respecto de la configuración del Estado. Otro, es el del lugar de las religiones en la historia contemporánea también susceptible de ser abordado desde el punto de vista de Hegel, y muchos otros aspectos que son inspiradores sobre la vigencia de esa filosofía como un buen instrumento para comprender la historia contemporánea.

P. E.: *¿Eso se referiría propiamente a la aplicación del método dialéctico hegeliano a la reflexión filosófica sobre el mundo contemporáneo?*

J. I. P.: Hacer del método una receta, como lo hizo algún pseudomarxismo, es la pérdida del propio sentido del método, pero indudablemente Hegel, que nos enseña a pensar dialécticamente, nos permite comprender, como él lo dice, la contradicción y asumirla. Entonces, como aportación fundamental en Hegel a la reflexión sobre el mundo actual, tenemos la dialéctica: la reflexión sobre la contradicción, el movimiento y la superación de las contradicciones, la enajenación en el sentido amplio en el que maneja él el término; y en el

sentido restringido en el que lo utiliza Marx, etcétera, con aspectos vigentes para la reflexión sobre este mundo.

P. E.: *Sobre la filosofía hegeliana se ha dicho que su sistema es reaccionario pero que su método es revolucionario. ¿Sería esto verdad? La pregunta es en el sentido de que Marx abreva en Hegel, pero luego subvierte su filosofía, dice el mismo Marx, poniendo de pie lo que estaba de cabeza.*

J. I. P.: Yo diría que el sistema filosófico no es reaccionario. Desde luego, el método permite la incorporación de la dialéctica, de la negatividad, en el plano ético, como transgresión, como posibilidad de trascendencia; que lleva a entender la necesidad de la revolución. Es clarísimo todo esto como aportación metodológica en el ámbito propio de la reflexión sobre la realidad, que es el ámbito de la filosofía. Ahora, que cuando esta reflexión trata de dar cuenta y comprender la realidad —y estamos hablando de los textos sobre la historia universal—, no muestre su comprensión en su propio dinamismo y en su movimiento, sino sólo como resultado de un proceso, y en ese sentido lo presente bajo el punto de vista del concepto, sin embargo, no necesariamente congela el dinamismo del proceso; es decir, el ver un momento como resultado de ese movimiento señala cuáles son sus características, pero no quiere decir que Hegel al ver ese momento opte por él, sino que simplemente busca la comprensión de lo que el momento le ofrece. En ese sentido, el sistema hegeliano en cuanto comprensión de la realidad como totalidad, no puede calificarse de reaccionario. Por otra parte, dicho sistema tiene, además, aspectos muy amplios que son una clara superación de toda la filosofía anterior, ellos mismos resulten elaborados con más amplitud después de Hegel.

Visión sistemática

Ahora bien, se puede decir que la filosofía hegeliana tiene la vulnerabilidad de toda visión sistemática, en la cual la dislocación, podríamos llamar, de un elemento, hace necesario repensar todo el sistema, y entre más cerrado es, más riesgo hay de eso. Por tal motivo, creo que habría que distinguir entre una visión sistemática que no llega a la configuración de un sistema cerrado como sería el de Hegel, el de Spinoza, como el de Suárez. Sistemáticos son Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant, sin que haya un sistema propiamente. Y en el caso de Hegel sí hay un sistema y está en el texto de la Enciclopedia. Pero ese sistema es una forma de facilitar el acceso al estudiante de enseñanza media, aunque sea de enseñanza media europea o alemana: una visión del mundo que, precisamente, va a entrar en juego y discusión en los cursos y a través de las lecciones, sea la lógica, sea la filosofía de la historia, la filosofía

del derecho o la filosofía de la religión, último tema que Hegel abordaba cuando falleció.

P. E.: *Rozando todos estos temas de la filosofía de Hegel, ¿qué papel estaría ocupando la filosofía del derecho, y en especial, la filosofía política dentro de su sistema?*

J. I. P.: Para mí, el interés filosófico de Hegel, desde sus textos juveniles hasta sus últimos textos y a las lecciones recogidas por sus discípulos, es un interés práctico; esto es, no es una visión especulativa de la filosofía, sino lo que apunta hacia lo que muy posteriormente, Adolfo Sánchez Vázquez ha venido llamando “la filosofía de la praxis”. Ahora, en esa visión que tiene un interés práctico, es muy claro el problema de la eticidad no como una ética subjetiva, no como una normatividad abstracta, sino como una realización concreta, que como tal no puede ser en abstracción del mundo en el que el sujeto se encuentra, se reconoce, se vive, al cual se debe y con relación al cual actúa.

P. E.: *¿Pero se podría considerar entonces, que por el hecho de que ya en la última etapa de su vida, Hegel haya elaborado su texto sobre filosofía del derecho, existió una unión muy estrecha entre el Hegel pensador de la filosofía como tal y el pensador de la filosofía política, como una de sus preocupaciones esenciales?*

J. I. P.: Yo diría que sí, en el sentido de que para él la filosofía –insisto en algo dicho– es necesariamente un producto histórico y tiene consecuencias prácticas. Entonces, le importaba profundamente a él comprender su propio momento, su propia historia y ver las consecuencias de esto en acciones concretas que se estaban dando en ese punto y que él de algún modo había vivido como la afirmación de la libertad, que tiene toda una tradición a partir de la Revolución francesa.

P. E.: *Pero sin pensar en que la filosofía sea algo edificante, como Hegel mismo decía...*

J. I. P.: Él no quiere a la filosofía edificante y sin embargo... (y “sin embargo” no es quizá la palabra) él deja de impartir las lecciones sobre filosofía del derecho sólo dos o tres años antes de su muerte; y solamente conserva el de filosofía de la religión. Entonces, él ve la filosofía con esa metáfora un poco manida y reiterada, que él mismo formula, del búho de Minerva, como el momento de la reflexión sobre la historia, sobre el proceso en el que el sujeto se forma, se configura, se construye. En ese sentido, esa filosofía, sin ser edificante porque no pretende presentar ningún tipo de paradigma de conducta sujeta a una normatividad, sí permite la recuperación de un actuar que podríamos llamar “racional”.

Paradigma del Estado moderno

P. E.: *¿Constituiría la filosofía política de Hegel, el análisis que hace sobre el Estado en su filosofía del derecho, una especie de paradigma del Estado moderno y contemporáneo?*

J. I. P.: Bueno, en la intención de Hegel, clarísimamente, no. Él explica que no quiere hablar del deber ser del Estado. Él habla de la realidad del Estado. Esto es, el ser como es, como se da, y busca comprender eso que se da. Que de una manera u otra, a favor o en contra, lo que es el resultado de una reflexión sobre el legado que haya sido —independientemente de la intención de su autor— tomado como propuesta, como bandera para la construcción de un modelo, si puede haberse dado, puede estar presente en intentos incluso antinómicos, contrapuestos entre sí, de configuración de sistemas estatistas; pero esto no es lo que Hegel buscó.

P. E.: *En síntesis, ¿cómo concibe Hegel el Estado?*

J. I. P.: Lo dice tan sencillamente como esto: el Estado es el universo de la libertad realizada.

P. E.: *Entonces, a partir de esa premisa hegeliana, ¿cómo podríamos ver el Estado moderno y contemporáneo de distintas tendencias: capitalista, socialista, al Estado en sí como tal?*

J. I. P.: Cuando un Estado no llega a la realización de la libertad con racionalidad (y “racionalidad” implica la no afirmación como un absoluto individualísticamente, sino en el reconocimiento y en la realización de la comunidad), cuando un Estado no atiende a esto, es un Estado que se está negando en su propia esencia.

P. E.: *¿De todos los Estados contemporáneos, encontramos alguno que sea paradigmático de la filosofía hegeliana del Estado?*

J. I. P.: Cuando Hegel habla de la esencia, que es el resultado del movimiento de la historia hacia el concepto, viene a señalar que esto es lo que constituye la estructura fundamental con su propio dinamismo. Él, de algún modo, ve en su mundo, en su momento (con alguna mayor o menor noticia según el caso), que ese impulso del despertar ha llegado a ciertas concreciones, como la asamblea, que desemboca en el terror por la afirmación de la libertad absoluta sin ninguna reflexión, sin ninguna racionalidad, sin ninguna limitación. Como la libertad que se autolimita, en el primer momento de Napoleón, esto es, antes del Imperio, en la República; como la libertad que se autodefine en la que en ese momento era y no en lo que es ahora, Estados Unidos de América; esto es, en las colonias que se afirman como el Estado del pueblo, por el pueblo y para

el pueblo. Entonces, él lo ve como una posibilidad real; como en su momento podría haber sido la *polis* griega.

P. E.: *Esta preocupación constante de Hegel ¿reflejaría una actitud profunda respecto al destino político de la humanidad?*

J. I. P.: Sería una convicción personal suya, pero no necesariamente un programa político y en ese sentido tampoco un paradigma para un Estado que se quiera constituir bajo una figura que él critica, que sería la del monarca o de la clase dirigente ilustrada, que resuelve lo conveniente para la libertad de todos. Eso Hegel no lo acepta.

México surge como nación

P. E.: *Cuando Alemania produce a Hegel entre fin de un siglo y el siguiente, México está en el proceso de surgir como nación y como Estado, al calor de la influencia de la Revolución francesa. A partir de esta circunstancia, ¿cabría hablarse de una posible aplicación de la filosofía de la historia de Hegel a la historia de México?*

J. I. P.: Como nación y como pueblo, México ya existe en ese momento a que tú te refieres. No ha llegado al momento en que la conciencia de sí, diría Hegel, que estaba ya presente, vigente en el movimiento de toma de conciencia de la Ilustración, de los colegios de los jesuitas, etcétera, a finales del XVIII y que se agudiza como un conflicto con la Corona, precisamente con la expulsión de los jesuitas; no ha llegado, digo, a ese, a aquel momento en que esa conciencia de sí se explicita en una acción práctica, como vendría a ser la conspiración de Hidalgo con sus consecuencias y otras conspiraciones que podrían haberse dado en el momento. Si Hidalgo encuentra eco es porque no era él, no eran solamente los que estaban con él; era un sentimiento, era algo presente en la conciencia de muchos y de muy diversas formas, porque no estaba de la misma manera en el criollo ilustrado, en el corregidor o la corregidora, en Allende; que como estaba en los campesinos del Bajío, muchos de ellos indígenas, en los mineros de ascendencia negra, etcétera, pero es un sentimiento ya presente de una realidad que no funciona y que en ese sentido reclama su superación.

Por otro lado, hay que decir que indudablemente cuando México entra a la historia con esa conciencia, ya como una nación en búsqueda de la soberanía y de la posibilidad de constituirse, lo va a hacer echando mano de ideas que Hegel vino a discutir en sus textos, por ejemplo, rousseauanas: acerca de la Constitución, del Contrato Social, etcétera. Hoy en día, hay pensadores en cuya obra es clara la presencia del pensamiento hegeliano; como en el texto de Leopoldo Zea "América en la historia", en el que existen algunos puntos

al respecto en el intento de la comprensión de la historia. Si partimos no del pensamiento hegeliano puro, sino del que históricamente evoluciona y se transforma; que es apropiado o se apropiaron de él otros momentos y vemos al marxismo como una de estas apropiaciones transformadoras del mismo pensamiento, indudablemente de cincuenta años para acá, mínimo se han dado muchos pasos en el estudio de nuestra propia historia a la luz de un pensamiento dialéctico.

Figuras tipificantes

P. E.: *En el México de hoy en día, en relación con la sociedad y la producción de la riqueza ¿cabría hacer alguna aplicación de la “conciencia noble” y la “conciencia vil”?*

J. I. P.: Podríamos hacer muchísimas aplicaciones de las que yo llamo “figuras tipificantes”, que Hegel utiliza: por poner el caso, el estoicismo es una tipificación de un tipo de conciencia que no corresponde únicamente al momento histórico de los estoicos y Séneca. El estoicismo se da, se mantiene y se vive aun en nuestro momento, igual que lo que él llama el “escepticismo moral” y “la conciencia desgarrada”. Entonces, a ese respecto esta contraposición de la conciencia noble y la conciencia vil, como una tipificación, indudablemente la podemos encontrar en cualquier grupo directivo o responsable de una institución o también la podemos vislumbrar respecto a la gestión de la nación, en el sentido de que se afirma el interés general o el interés único; aunque, todos los intereses privados se disfrazan de intereses públicos y su apoyo al responsable de la cosa pública, es un apoyo que busca su propio interés. En realidad, el responsable de la cosa pública puede encontrarse, en un momento dado, reconocido pero no apoyado.

P. E.: *Pasando el tema de la democracia, ¿el México contemporáneo se encuentra lejos o cerca de aquella configuración hegeliana del mundo griego, en el que se conjugan armónicamente los intereses de la comunidad con los del individuo?*

J. I. P.: Yo veo que de 1968 a este momento está más cerca, pero ¿qué tan cerca cuando depende de tantos intereses y de tantas decisiones de las que cada vez somos mucho más conscientes?, no podemos decir “nos falta tanto”; eso sería caer exactamente en el mito de nuestros antepasados del siglo XIX, quienes creían tener la libertad, el orden y el progreso al alcance de la mano nomás dieran la vuelta de la esquina; pero de 1910 para acá, parece que no hemos llegado a ello, aunque ahora tenemos más libertad, más orden y más progreso.

P. E.: *¿Cómo ve el filósofo José Ignacio Palencia la sociedad mexicana actual, con qué filosofía?*

J. I. P.: Indudablemente cuando yo veo y digo “mi mundo”, no lo puedo ver y vivir en abstracción de mi filosofía, o de mi conocimiento de la filosofía y de mi reflexión filosófica; pero no necesariamente alcanzo a ver congruente y racional o como congruente y racional en mi mundo desde un punto de vista filosófico todo lo que en mi mundo se da. En ese sentido, podríamos decir: la dialéctica me permite entender que vivimos en un mundo lleno de contradicciones.

P. E.: *En concreto, ¿qué ha significado para José Ignacio Palencia el estudio prolongado de la filosofía hegeliana?*

J. I. P.: La posibilidad de la disidencia, de la discrepancia; la apertura y la superación, tomando el término en el sentido dialéctico de la contradicción. En concreto, en esta Facultad, entre quienes han trabajado conmigo en la filosofía de Hegel, igual han estado quienes venían de un marxismo cerrado y dogmático o quienes venían buscando desde ciertas posiciones que esquematizamos como idealistas, un humanismo más concreto, una práctica, un compromiso con la realidad en los ámbitos ético, político y de la especulación de la teoría fundamental de la filosofía. Entonces, si se quiere decir en una palabra, apertura: apertura mía y apertura a muchos y apertura para muchos.

Expresión de Carlos Pereyra

P. E.: *En 1967, José Ignacio Palencia era un estudiante aventajado en los seminarios que impartía el profesor Ricardo Guerra. Mi pregunta va en relación con esa asimilación, a ese desarrollo a partir de los prolegómenos del movimiento estudiantil de 1968: ¿qué tanto significó para el joven filósofo José Ignacio Palencia aquella experiencia en el contexto del estudio de la filosofía hegeliana?*

J. I. P.: En este punto recordaría una expresión de Carlos Pereyra. En un homenaje póstumo a fray Alberto Ezcurdia, realizado en el auditorio “Che Guevara” de la Facultad, Pereyra sostuvo que la convergencia entre el marxismo y el cristianismo no era una cuestión teórica, sino práctica; y que marxistas y cristianos se habrían de buscar y se encontrarían en el ámbito de la práctica. Hablar de convergencias prácticas entre marxistas y cristianos en México, en 1968, era muy aventurado; sin embargo, lo que se había dado antes de 1968 en esta Facultad eran las convergencias prácticas entre Pereyra, que venía del Partido Comunista, y Palencia, que venía de un seminario eclesiástico... y de muchos otros que precisamente a la luz de una filosofía abierta, en un marco

de discusión como el de esta Facultad, en la Universidad, podíamos ir viendo los diferentes valores de las actuaciones concretas de las personas concretas. Ahora, esto como una apertura práctica, es una condición, quizá Hegel dijese, necesaria y ciertamente, para el año 67, mi posición de apertura teórica respecto a Hegel y al marxismo estaba dada: yo había pasado algún curso con Adolfo Sánchez Vázquez y lo recuerdo con especial impacto en mi propia formación.

P. E.: *A propósito, ¿se puede considerar al profesor Sánchez Vázquez, como maestro de maestros en filosofía?*

J. I. P.: Adolfo Sánchez Vázquez, es, ante todo, una persona profundamente consistente, y, en ese sentido, yo diría que, si bien nos ha enseñado muchas cosas, en las clases más enseña con su actitud, con su constancia, con su consistencia como trabajador intelectual, con su apertura y su crítica respecto de la misma posición que adopta. Por ejemplo, cuando presentó ciertos problemas críticos respecto del marxismo stalinista, ya en la época de Stalin. Entonces, como crítico honesto, es maestro para muchos. De él también se recuerda que en los años setenta, elaboró un texto: “¿Qué y para qué enseñar filosofía?”, dirigido a los jóvenes profesores de tendencia marxista, en el cual plantea que el profesor de filosofía no puede pensar en llegar a adoctrinar a sus alumnos, sino en conducirlos a desarrollar un trabajo intelectual creativo.

P. E.: *Dada su especialidad, ¿es José Ignacio Palencia un filósofo de tendencia hegeliana o hegelianista?*

J. I. P.: Por un lado, hegelianista se me considera en cuanto se presume que después de tantos años de trabajar a Hegel, algún conocimiento tengo ya de él y hay puntos en los que puedo llegar a tener opiniones propias respecto a lo que Hegel dice y a lo que otros interpretan, aunque tampoco para quedarme en Hegel y depender de su filosofía como dogma o como doctrina. Qué tendría yo, en mi reflexión filosófica, en cuanto a una preocupación que no puede disociar la práctica de la teoría, en cuanto que ve que la discusión de los puntos de esa tradición ontológico-humanística no puede quedarse en el ámbito de la pura discusión y del “buscar el ser”, sino que tiene que llegar a otro nivel, de un compromiso real con la sociedad, con las instituciones; y en mi caso, con mis alumnos, con quienes creo que he tenido buena comunicación a lo largo de todos estos años.

Reseñas y notas

Reconocimiento como hilo conductor

Dora Elvira García

Raúl Alcalá Campos, *Pluralismo y diversidad cultural*.
México, UNAM, 2015.

Hoy día, ante los eventos de exclusión y racismo que se muestran en el panorama no sólo internacional sino también nacional, hablar de pluralismo se convierte en una cuestión obligada. Por ello un libro cuyos temas sean las relaciones interculturales en el marco de la pluralidad y la diversidad cultural se despliega como una exigencia.

La tarea a la que se aboca este libro que nos ocupa es llevar a cabo una reflexión de carácter filosófico partiendo desde su carácter social y mediante un camino que se pavimenta con los temas de la pluralidad y la diversidad cultural tan relevantes en la actualidad, sobre todo, ante la hegemonización cultural prevaleciente. Los reclamos en torno a la construcción de la propia identidad, del reconocimiento de otras cosmovisiones y de la aceptación de diversas formas de conocimiento, constituyen puntos de partida ineludibles para poder hablar de un pluralismo. Éste se basa en la consideración de la diferencia entre las culturas y, a la par, en la igualdad entre ellas, lo cual significa que ninguna cultura es superior a las demás.

Con estos temas que recorren el conjunto de textos que conforman este libro es como Raúl Alcalá teje sus reflexiones, intercalándolas con otros temas vinculados entre sí. Con ello, el conjunto de doce ensayos que se plasman en este libro, van desde lo que son creencias, valores y razones, pasando por el carácter social de lo simbólico, el sujeto multicultural, la sociedad del conocimiento, el humanismo, la identidad y la diversidad, la ética en las relaciones interculturales, el diálogo, la conversación y el acuerdo, la diferencia y multiculturalismo, todos ellos traspasados por el asunto del pluralismo. La variedad de temas que van apareciendo en los diferentes capítulos son engarzados por la cuestión del reconocimiento que se constituye como hilo conductor que articula los temas que comprenden el presente libro. Este concepto se presenta desde el inicio y hasta el final, al grado que quizás podríamos decir que el título habría de haber recogido dicha referencia al reconocimiento. El

concepto de reconocimiento implica otras visiones del mundo que juegan un papel importante para la construcción de la identidad —en tanto es a través de los ojos de los otros en una justa consideración—, mediante la narratividad de nuestra historia y mediante la prospectiva de un proyecto como construimos dicha identidad.

A partir de estos temas, Raúl Alcalá discute con una multiplicidad de autores de diversas latitudes y tendencias, según la temática de la que se ocupe. Aparecen en el escenario discursivo y de debate del texto pensadores como Gadamer, Ricoeur, Huntington, Sartori, Levinas, Carlos Lenkersdorf, León Olivé, Luis Villoro y Ambrosio Velasco, entre otros.

Desde el inicio del presente libro se evidencian las herencias de Luis Villoro, y en concreto se aborda uno de los temas presentes en sus reflexiones: los valores. Raúl Alcalá distingue dichos valores, de los principios o máximas, así como de las normas; y el punto de partida del libro tiene su razón de ser dado que son estos valores los elementos cohesionantes de una sociedad y si bien —como señala el autor— no podemos definirlos, sin embargo, sí podemos dar razones razonables para defenderlos y aceptarlos. De este modo, los valores son el punto eje en las consideraciones en torno al pluralismo y la diversidad cultural vinculadas con la argumentación. Estas cuestiones que se apuntan al final del primer capítulo dejan al lector con deseos de mayor desarrollo y mayores problematizaciones.

Los valores sirven de vínculo con la temática del segundo capítulo que versa sobre creencias y que se manifiestan a través de valores con un carácter compartido que pueden aceptarse como símbolos con un carácter social. Esto significa que los valores contienen una parte semántica que permite ser analizados desde una consideración de significación y de interpretación, además de un excedente de sentido, en términos de Paul Ricoeur. La apertura que propicia la parte hermenéutica permite el diálogo y la escucha con otros, de manera que con ello se posibilita compartir algunos símbolos que son, en palabras del autor, “nuestro punto de partida y a la vez nuestro punto de llegada con una nueva comprensión, es decir, en una comprensión enriquecida” (p. 52). Es en ese sentido que el pluralismo y el modelo pluralista defienden la diversidad que lleva a cabo una interrelación mutua sin que prime ninguna cultura. Con esto se comprende al sujeto plural desde un marco en que se señala la diversidad de maneras de comprender al mundo, a partir de la tolerancia y el diálogo sin asimilarse unas culturas y unos sujetos a otros. Por ello es que siguiendo el argumento de Alcalá es posible hablar de un sujeto plural y no de un sujeto multicultural, en tanto este último —como el autor explica— no existe. Apunta que lo que “existe es una visión multicultural del sujeto” (p. 66).

El sujeto multicultural sería un ideal y, por ello, es relevante la conexión que se lleva a cabo entre las diversas formas de conocimiento. Estas formas

que ha generado la sociedad del conocimiento en tanto productos sociales y comunales no siempre se han respetado y en muchas ocasiones han acabado siendo productos del mercado. Entonces aparece un dilema que en realidad es un falso dilema, dado que podemos incorporar la pluralidad cultural y la sociedad del conocimiento de manera conjunta y a partir de que es preciso hablar de sociedades del conocimiento por la pluralidad de comunidades existentes. Reconocer los conocimientos ancestrales que van aparejados con el mismo lenguaje y la construcción de la identidad nos permiten pensar en el humanismo en el marco de lo diverso. Pensar en la homogeneización generalizada y global alude no necesariamente a la búsqueda humanizante desde las mismas culturas. Esto significa –como señala nuestro autor– “que las manifestaciones culturales de los otros pueblos nos proveen de una abanico de nuevas posibilidades para la construcción de nuestra identidad” (p. 89) desde el pasado y hacia el futuro como proyecto y siempre a partir de un reconocimiento verdadero. Tal reconocimiento como principio moral obliga a la interculturalidad y la multiculturalidad que se apoyan en la construcción de lo propio. La transgresión a esta propuesta de interculturalidad evidencia para Alcalá, un problema de decadencia moral que ha de sumarse a las cuestiones demográficas, económicas y políticas y, aún más, un problema de decadencia social que genera la decadencia moral.

El debate en torno del multiculturalismo no se hace esperar cuando se enfrenta al pluralismo. Parece que hoy día estas preocupaciones se han disipado, sin embargo, no está de más aclararlas, sobre todo, en un texto sobre pluralismo. Ambas realidades no se contraponen y por ello el autor rechaza la postura de Giovanni Sartori y sostiene que el problema de éste último radica en que no toma en cuenta la posibilidad de mundos ancestrales y originarios, además de pensar el multiculturalismo de manera normativa.

Con Villoro ampara la pluralidad de la razón que evidencia la multiplicidad en la comprensión de la realidad, defendiendo que el mundo histórico no tiene un centro, sino que en un mundo plural cualquier sujeto constituye un centro. Desde ahí se apela a la alteridad que es negada cuando de dominio se trata, rompiendo la posibilidad de reconocer a los otros como otros y en un marco común que cancela el diálogo. Y es en este marco común en el que el diálogo aparece de manera necesaria, como se señala a través de otros autores como Gadamer.

Pensar, como lo hace Alcalá sobre la diversidad cultural, implica efectivamente su carácter descriptivo, sin embargo, en la vertiente valorativa que apunta a que todas las culturas son respetables, aquí hubiera merecido un debate más profuso; porque afirmar esto último cuando se vislumbra el dolor, la violación sistemática a la dignidad y a los derechos humanos o la injusticia, en este caso ¿tal cultura es realmente respetable? Soportar, como lo señala

Thiebaut no es lo que se busca en la interrelación entre culturas, sino como lo defiende nuestro autor, se requiere de la comprensión del otro que muestra la solidaridad. Una cultura así es evidentemente respetable pero no otras que rompen este principio.

El libro cierra con tres textos que rondan los temas mencionados vinculados con el mundo indígena. Así lo evidencian los escritos sobre valores y conocimiento en el mundo indígena, movimiento indígena y el papel del intelectual, y pertenencia e identidad en el movimiento indígena. Estos últimos textos evidencian con fuerza la orientación hacia la realidad de los indígenas que a lo largo del texto se esboza, pero que hacia el final del libro es colocada explícitamente en los últimos cuatro ensayos. Los temas recurrentes a lo largo del libro como son el reconocimiento —en tanto verdadero como falso—, la identidad y la alteridad, vuelven a aparecer con fuerza en estos ensayos finales. Así sucede con el concepto de otredad considerado desde Alcalá y con Levinas. Por ello, de especial atención son los temas del mundo indígena que se expresan en este libro desde la imagen de la misma portada que, a la par que muestra lo diverso presenta asimismo símbolos y colores propios del mundo indígena. En este mismo sentido y en relación con los temas de valores y conocimiento en el mundo indígena, se alude a los filósofos mexicanos de inicios del siglo xx que trabajaron sobre estas temáticas. Se busca señalar la relevancia de mostrar el mundo indígena para con ello exponer y ampliar el espacio público en el que se encuentran ubicadas las comunidades indígenas y sus instituciones. Y tales comunidades constituyen un espacio de aprendizaje vivencial fundamental, como lo apuntaba Carlos Lenkersdorf en sus investigaciones sobre la cultura tojolobal. La responsabilidad en conjunción con el tema de la fraternidad muestra el carácter comunitario del proceso educativo, basado en valores compartidos. De ahí que el conocimiento generado en las comunidades indígenas tenga una razón y una pretensión comunitarias.

Las formas literarias presentadas en el penúltimo texto que lleva por título “El movimiento indígena y el papel del intelectual” da cuenta del libro que dio fama a Luis Villoro sobre los momentos del indigenismo. La idea que presenta el autor —con Villoro y a su vez retomando a Gamio—, desarrolla la antinomia cultural que presenta la disyuntiva de liberación o sojuzgamiento del indio y, lo que buscan ambas posibilidades —diría Villoro—, es que el indio permanezca esclavo. La posición de Alcalá en esta cuestión postula que la respuesta ha de plantearse tanto fuera como dentro de lo indígena, en tanto “se elige por él, pero en todo momento deberá el indio ratificar o no tal elección” (p. 138). Ha habido reformas en las leyes que han dado paso a ciertos logros aunque como se sabe, no siempre se han considerado todos los acuerdos propuestos, como fue el caso de México en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Se reconoce el Estado como pluricultural y se genera el reconocimiento de los

pueblos indígenas —precisando con Ambrosio Velasco— que la tradición republicana permite integrar el multiculturalismo a la vida democrática. Desde ahí es que el autor apunta la relevancia de lo cultural aparejado a la manifestación política y social. Tal expresión cultural es mostrada por nuestro autor a través de ejemplos con cuentos, poesía y narraciones que evidencian la expresión de la exclusión, la incompreensión y la justificación de situaciones vividas por dichos grupos indígenas. El autor cierra estas narraciones señalando que el intelectual o el científico social nos señalan que hay diversas formas de ver y entender el mundo, y desde ahí es posible el rescate de valores y acciones del mundo indígena. Sin embargo, y con esto cierra el presente libro, con un último texto que asienta que no se trata únicamente de la defensa de los indígenas por los no indígenas sino por ellos mismos, como ha sucedido ya en países como México y otros de Latinoamérica. Existen movimientos organizados liderados por indígenas que se han transformado en sujetos políticos más que en sujetos de política (p. 155). Con esto y con el debido reconocimiento habrá de ser posible construir una identidad emanada desde dentro de los mismos indígenas y no sobrepuesta.

La prevalencia de lo comunitario logrado desde acuerdos generados a partir de la escucha no borra la posibilidad del desarrollo de los individuos (p. 157) porque en el acuerdo emana desde que se forma parte de esa comunidad con la conciencia de pertenencia en ella.

Con todo lo dicho de manera muy breve es que podemos señalar que el texto *Pluralismo y diversidad cultural*, de Raúl Alcalá, merece ser leído y estudiado por quienes quieran acercarse a los temas que siguen siendo tan relevantes como son el del pluralismo y el de diversidad cultural.

Abstracts

“Repensar el patriarcado. ¿Más allá de la condición de víctima de la mujer?” (Lizbeth Sagols). Rethinking patriarchy. Beyond victim condition of woman? In this article, I analyze Gerda Lerner’s common negative, on one hand, and of Elizabeth Badinter, on the other, to recognize the victim status of women in patriarchy. My analysis leans on the idea of patriarchy as social structure of two philosophers which, in spite of have elaborated two different systems, both agree in this point: Karen Warren and Catharine MacKinnon. At the same time, my analysis leans on the exposure of some overwhelming true facts and I wonder how far is favorable the refusal to see an evident reality that determines us and which, paradoxically, is necessary for the emerging of our liberty.

“Walter Benjamin, la crítica de la modernidad: el arte de la desconfianza” (Helena Chávez Mac Gregor). This text explores Walter Benjamin’s critique to modernity from his work on the poverty of experience and on the revolutionary possibilities he found on some artist practices. This research proposes to interpret Benjamin’s approach to Baudelaire, surrealism and kitsch as a politicization of aesthetics that allows a rupture with modern subject. Here, the Copernican turn, as the author asserts, is to awake from the mythic forces of the prehistory to unchain temporality from progress. The aim of the critique of modernity is to open the critical possibilities of history. There is in Benjamin’s an art of mistrust that is at the same time emancipatory and revolutionary.

“Desigualdad y democracia por venir” (Cesáreo Morales). Both theories of rational choice and the Rawls theory of justice become a non-step in front of the increasing inequality. This social phenomenon get more complex in the globalization. New theories and a reason of government closer to the democratic reason are urgently needed.

“Idealismo y fundamentación” (Aldo Guarneros Monterrubio). The aim of this essay is to understand the sense of the inquiry into *ideas* in modern philosophy and, so, to clear up the prejudices about the idealism, which will be set out here in broad outline. In order to achieve this comprehension I make an effort to clarify what does historical groundwork of the truth and the principle of unity in idealism involve. I start from the hypothesis that the groundwork does not consist in imposing a reason in itself –beyond the world–, but in *showing it*. In other words, despite the common interpretation of modern philosophy, I hold that the aim of idealism is to *display the foundation*, but not subjectively. So, probably the whole philosophical determination, explained from this point of view, could be understood not only as the inquiry into the principle of knowledge, but as the questioning about the principle of unity, that is to say, *recognize what is manifest by itself*.

“Fundación del *Dasein* histórico en el arte en México desde el pensamiento de Martin Heidegger” (Rebeca Maldonado). The concepts I will talk about are the struggle between World and Earth, Truth, concealment (undisclosure) and unconcealment (disclosure), *alétheia* and *physis*. My proposal is that the art in Heidegger is a place of historical foundation, as well as we can see it in some mexican artists and poets. So I will talk about Francisco Toledo, Germán Venegas, Rocío Maldonado and some poets like José Gorostiza or Rubén Bonifaz Nuño whose work contains a strong sense of the Earth, the death, and the silence. All this is fundamental for Heidegger.

At the end I propose art as a common place where everyone can go through.

The son jarocho is a perfect example for this. In the fandango, a dance or fiesta around a wooden base (*tarima*), while singers and musicians interpret traditional *sones*, from XVII century, a couple of dancers step on the *tarima*, perform and exit, letting other couples take turns. For Heidegger art achieves an encounter between people, tradition and common life. I propound it is one way to criticize the confinement of the individual in the modernity.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 29, se terminó de editar y producir en versión electrónica en el mes de abril de 2018 en la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Se utilizaron en la composición tipos Palatino de 17 puntos e ITC-Garamond de 12:14, 9:11 y 8:10 puntos. La composición y el cuidado de la edición estuvieron a cargo de Miguel Barragán Vargas, y el diseño de la cubierta fue realizado por Víctor Manuel Juárez Balvanera.

CONTENIDO

ARTÍCULOS

*Repensar el patriarcado.
¿Más allá de la condición de víctima de la mujer?*
Lizbeth Sagols

*Walter Benjamin, la crítica de la modernidad:
el arte de la desconfianza*
Helena Chávez Mac Gregor

Desigualdad y democracia por venir
Cesáreo Morales

Idealismo y fundamentación
Aldo Guarneros Monterrubio

*Fundación del Dasein histórico en el arte en México
desde el pensamiento de Martin Heidegger*
Rebeca Maldonado

ENTREVISTA

Entrevista con José Ignacio Palencia
Pedro Estrada

RESEÑAS Y NOTAS