

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Núm. 36 JUNIO 2019



THE RÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 36 JUNIO DE 2019
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA

Revista del Colegio de Filosofía

Directora

Dra. Rebeca Maldonado

Secretario de la revista

Dr. Juan Felipe Guevara Aristizábal

Asistente editorial

Lic. Daniel Salvador Alvarado Grecco

Comité editorial

Dr. Raúl Alcalá Campos (Facultad de Estudios Superiores "Acatlán", UNAM, México), Dra. Elisabetta Di Castro Stringher (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. Pedro Enrique García Ruiz (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dra. María Antonia González Valerio (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. Crescenciano Grave Tirado (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dra. Miriam Jerade Dana (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM), Dra. Julieta Lizaola Monterrubio (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dra. Lizbeth Sagols Sales (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México) y Dr. Carlos Oliva Mendoza (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México)

Comité científico

Dr. Txetxu Ausín Díez (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dr. Mauricio Hardie Beuchot Puente (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México), Dra. Ana Cuevas Badallo (Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca, España), Dra. Paulette Dieterlen Struck (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), Dra. Juliana González Valenzuela (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. José María González García (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dr. Manuel Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dra. María Teresa Oñate Zubía (Facultad de Filosofía, UNED, España), Dr. Tomás Pollán García (Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España), Dr. Jacinto Rivera de Rosales Chacón (Facultad de Filosofía, UNED, España), Dra. Concha Roldán Panadero (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dr. Ambrosio Velasco Gómez (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), Dr. Carlos Pereda Failache (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), Dra. Mariflor Aguilar Rivero (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México) y Dra. Laura Quintana Porras (Universidad de los Andes, Colombia)

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, no. 36, junio 2019,
es una publicación semestral de acceso abierto editada por la
Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Facultad de Filosofía y Letras,
Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55) 5622 1876.
Correo electrónico: revista.theoria@filos.unam.mx
Dirección web: <http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>

Editora responsable: Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera. Reserva de Derechos al uso Exclusivo: en trámite.
ISSN: en trámite. Publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas
Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la
UNAM sobre la plataforma OJS3/PKP. El contenido de los artículos es responsabilidad de las y los autores y
no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total
de los contenidos de la revista, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos,
citando la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos de autor correspondientes.
Para otro tipo de reproducción escribir a revista.theoria@filos.unam.mx
Theoría. Revista del Colegio de Filosofía no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por
acceder a las publicaciones.

Índice

Artículos

- Emiliano Castro Sánchez
Historia del presente, historia del instante
History of the present, history of the instant 11
- Cintia Martínez
Diálogos entre Judith Butler y Nancy Fraser: capitalismo, heteronormatividad y nuevos movimientos sociales
Dialogues between Judith Butler and Nancy Fraser: capitalism, heteronormativity, and new social movements 35
- José Manuel Redondo Ornelas
Henadología y ontología, o los dioses y las formas: la metafísica binaria y erótica de Proclo
Henadology and ontology, or the gods and the forms: Proclus's binary and erotic metaphysics. 59
- Nadia Cortés
Escrituras de familia: hacia una tradición no patriarcal
Family writings: towards a non-patriarchal tradition. 89
- Carlos Vargas
Música para la política: Platón y el Pitagorismo
Music for politics: Plato and Pitagorism 101

Ana María Martínez de la Escalera	
<i>Alteridad de género y crítica</i>	
<i>Gender otherness and critique</i>	123
Michiko Yusa	
<i>Espacio interior y exterior: Raimon Panikkar</i>	
<i>y Nishida Kitarō</i>	
<i>Interior and exterior space: Raimon Panikkar</i>	
<i>and Nishida Kitarō</i>	141

Traducción

Thomas Alexander Szlezák	
<i>Sobre el significado de los conceptos clave en la Crítica a la</i>	
<i>Escritura de Platón: Un enfoque filológico a Fedro 274b-278e</i>	
<i>On the Meaning of the Key Concepts in Plato's Criticism of Writing:</i>	
<i>A Philological Approach to Phaedrus 274b-278e</i>	161

Artículos

Historia del presente, historia del instante

History of the present, history of the instant

Emiliano Castro Sánchez

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Resumen:

El presente artículo rastrea una falta de sentido histórico y sus implicaciones en la tradición moderna a través de los diagnósticos de Marx, Nietzsche y Heidegger, entre otros. Parto de la crítica de Marx a la falta de sentido histórico en la economía política burguesa y el concepto nietzscheano de "egipticismo" como la idiosincrasia filosófica de valorar lo permanente por encima de lo que deviene. Después, utilizo la imagen del reloj para explorar la relación entre el tiempo y la pérdida de sentido histórico en la modernidad a la luz de pensadores del siglo XX. Posteriormente propongo una posible fuente de dicha falta de sentido histórico en la paradójica relación entre ser y tiempo en Aristóteles. Finalmente, aventuro otra interpretación del tiempo desde la perspectiva del instante en Dogen para mostrar cómo esta "historia del instante" puede transformar la "historia del presente" que hemos rastreado a través del artículo. En mis conclusiones incluyo algunas alternativas filosóficas y políticas de la historia del instante.

Palabras clave: Historia, tiempo, instante, presente, reloj, progreso

Abstract:

The present article traces an absence of historical sense and its implications in modernity through the diagnoses proposed by Marx, Nietzsche, Heidegger, and other philosophers. I start with Marx's critique on the lack of historical sense of the bourgeois political economy and Nietzsche's concept of "Egypticism" as the idiosyncrasy in philosophy of giving more value to permanence than to change. Then, I use the image of the clock to explore the relation between time and the loss of historical sense in modernity under the light of 20th-century thinkers. Afterwards, I propose a possible origin of the lack of historical sense in modernity

through the paradoxical relation between being and time in Aristotle. Finally I offer another interpretation of time, from the perspective of the instant in Dogen to show how this “history of the instant” can transform the “history of the present” we have traced throughout the paper. In my conclusions, I point out some philosophical and political alternatives of the history of the instant.

Keywords: History, time, present, instant, clock, progress

Quien no conoce su historia está condenado a repetirla.

En el presente trabajo me interesa llamar la atención sobre una tendencia ahistórica al interior de la modernidad, esto es, la de no ser capaz ella misma de conocer su historia y, por ello, a estar condenada a repetir la historia. A este diagnóstico lo identifiqué como *historia del presente*. Por otra parte, intentaré romper la condena moderna de la repetición de la historia a partir de una *historia del instante* que piensa el momento histórico desde su carácter singular y discontinuo.

El primer problema de la filosofía de la historia

Mi rastreo empieza con las primeras obras de filosofía de la historia. En 1774, Herder publica *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (*Auch eine Philosophie der Geschichte...*) como respuesta a *La filosofía de la historia* (*La Philosophie de l'histoire*) de Voltaire. Aunque ambas son obras de filosofía de la historia, es necesario destacar la divergencia de perspectivas entre los dos pensadores: mientras que Herder piensa la historia como *Geschichte*, Voltaire lo hace como *Historie*.

Estas dos formas de entender la historia se ven reflejadas en las obras en cuestión. Para precisar el sentido de ambos términos, permítaseme usar una analogía. Cuando una pelea irrumpe como acontecimiento es pertinente hablar de *Geschichte*. Por el contrario, es mejor hablar de *Historie* al ofrecer testimonio en la estación de policía horas después de lo sucedido. Así pues, cuando hablamos de la historia en el sentido de *Geschichte* nos colocamos en el flujo del acontecer, del brotar de los eventos, mientras que la *Historie* nos pone fuera de lo acontecido en cuanto testimonio y recapitulación de lo que aconteció. En *La filosofía de la historia* (*La Philosophie de l'histoire*), Voltaire dice: “Estad seguros, más bien, cuando véis [*sic*] una

antigua fiesta, un templo antiguo, de que son las obras del error [...] En los tiempos históricos [...] las más nobles verdades encuentran pocos sectarios: los más grandes hombres mueren sin honor” (Voltaire, 2001: 121). Por su parte, Herder aborda la historia de la siguiente forma:

Si yo lograra unir las escenas más dispares sin entremezclarlas, si lograra demostrar en qué forma se relacionan, cómo se desprenden unas de otras, cómo se pierden, se confunden entre sí, cómo cada una sólo es momento y sólo por su encadenamiento es medio para fines ¡qué espectáculo! ¡Qué noble aplicación de la historia humana! ¡Qué estímulo para tener esperanzas para obrar, para creer incluso allí donde no se ve nada o no todo! (Herder, 2007: 62-63)

Voltaire ve la historia como algo pasado que ahora puede ser medido y juzgado mediante la regla del presente. Por su parte, Herder nos recuerda que no debemos entremezclar las escenas que constituyen la historia, pues cada escena es un momento que se da en un espacio-tiempo de forma singular y discontinua.

Herder ilustra este carácter singular y discontinuo de los momentos históricos haciendo una analogía entre las edades de la historia y las edades de la vida humana. Con esta analogía Herder equipara la época de los pueblos orientales con la infancia; el esplendor de Egipto corresponde a la adolescencia; Grecia a la juventud, y así sucesivamente. Esta analogía da varias claves interesantes para entender el momento histórico: entre cada edad hay un quiebre; lo que menos quiere el adolescente es ser tratado como niño. Por otro lado, el texto de Herder nos permite entender el devenir de la historia no como un progreso, sino como un desarrollo. No podemos decir que en las edades de la vida haya un progreso; no es “más” o mejor ser adolescente que ser adulto o joven debido a que cada etapa tiene su propia cima. En este sentido, Herder piensa que el bien en la historia está diseminado en la medida en que cada etapa tiene un bien por alcanzar. Así, Herder piensa los momentos históricos como singulares y discontinuos al definir su devenir de forma más orgánica —esto es, como un desarrollo antes que un progreso—.

Pero ¿siempre ha sido así?

Siguiendo la exposición, en el siglo XIX hubo autores que notaron el profundo arraigo y las funestas consecuencias de la historia del presente. Por ejemplo, en el tomo II de *El capital*, Marx dice:

En la manufactura y el artesanado, el trabajador se sirve de la herramienta: en la fábrica, sirve a la máquina. Allí, parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento. En la manufactura, los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica, existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes. “Esa taciturna rutina de un tormento laboral sin fin, en el que siempre se repite el mismo proceso mecánico, semeja el trabajo de Sísifo: la carga del trabajo, como la roca, vuelve siempre a caer sobre el extenuado obrero”. (Marx, 2009: 515-516)

Para Marx, la característica en común entre Sísifo y el capitalismo se basa en la tendencia de la economía política a extraer sus conceptos simples y generales de sus observaciones del presente, haciendo pasar, por ejemplo, la producción actual por la producción en general. Esta tendencia de la economía política lo lleva a “descubrir” que las cosas siempre han sido como son ahora, que su cambio es imposible. Se eternizan así las relaciones productivas vigentes como las únicas posibles. Es ésta la condena de Sísifo.

En cambio, la crítica a la economía política de Marx propone extraer nuestras categorías simples de lo que las distintas formas de producción tienen en común. Pero este denominador común sólo debe servir como base para resaltar justamente lo que las distintas formas de producción tienen de diferente. Este método permite historizar la economía política y, más aún, historizar el capitalismo, poniéndole límites espacio-temporales a la condena *sísifa*. En la medida en que reconocemos que hay otras formas de producir y de vivir distintas al capitalismo, se hace posible imaginar otras formas de producir y de vivir distintas a las de la actualidad. Para Marx, la historización de un presente que se asume como eterno es la condición de posibilidad de abrir futuro.

Pero Marx no fue el único en percibir esta tendencia ahistórica. En el *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche señala:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], —cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos [...] La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que *no deviene*; lo que deviene no *es*... (Nietzsche, 2002: 51)

Tanto Marx como Nietzsche ven una relación entre el carácter ahistórico del presente y su inclinación a buscar conceptos simples y eternos. Pero mientras que Marx nos alerta sobre cómo esta tendencia lleva a que se eternicen las relaciones sociales vigentes, Nietzsche nota lo arraigado de esta tendencia en la tradición filosófica, cuya pregunta fundamental “¿qué es el ente?” se hace en términos de “lo que es no deviene, lo que deviene no es”.

El reloj y el progreso

En el siglo XX, el diagnóstico de pérdida de sentido histórico gana una perspectiva temporal. En *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915), Heidegger contrapone dos formas de entender el tiempo:

- *El concepto de tiempo de la física ve el tiempo como un “cuánto”*. El tiempo sirve como medida del movimiento. La física necesita de un tiempo que le diga “cuánto” tardó el móvil en llegar de un punto t_0 a t_1 . El tiempo se convierte en una regla o media homogénea.
- *El concepto de tiempo en la historia, en cambio, tiene un carácter cualitativo, toma el tiempo como un “cuándo”*. Lo que es el movimiento para la física es el tiempo para la historia, el objeto mismo de la historia es fundamentalmente temporal.

El tiempo en la historia se presenta de forma heterogénea debido a su singularidad. Mientras que en la física los lapsos son equivalentes, en la historia ningún momento da igual y tienen que ser pensados en cuanto diferentes. Para la física da igual si el móvil parte el 10 de junio a las 10 p.m. y llega a las 10:05, o si parte el 10 de julio a las 10 a.m. y llega a las 10:05. Los tiempos son reemplazables siempre y cuando el lapso sea el mismo. En cambio, para la historia el 14 de junio de 2006, por ejemplo, es un día único, un día en el que se hizo historia, un momento en el que pasó algo que nunca había pasado antes y que nunca volverá a pasar después. Es por ello irremplazable. Pronto notará Heidegger que el tiempo cuantitativo, pensado como regla de medición, se extiende más allá de la física bajo la imagen del reloj, la representación más cotidiana del tiempo en el presente.

En *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger hace notar que el tiempo orienta nuestro estar en el mundo. Hay un “ahora” adecuado para cada vérselas con el mundo: el “ahora” para trabajar, el “ahora” para comer, el “ahora” para descansar. De entrada, este tiempo se confunde con el quehacer mismo: el tiempo para comer

es cuando se come y el tiempo para dormir es cuando se duerme. El carácter cualitativo del tiempo más primitivo se pierde en la ocupación.¹

Pero el quehacer cotidiano es también un estar con los otros. Para que el tiempo pueda responder a este ser con los otros, es necesario que tenga una expresión pública. Es necesario que deje de ser *mi* tiempo y se vuelva *nuestro* tiempo.

El “entonces” sobre el que se ponen de acuerdo varias personas tiene que estar disponible, es decir, tiene que ser comprensible y determinable para dichas personas. Sólo entonces se puede estar seguro de que el otro puede llegar *a tiempo* [...] Cuando el sol esté en medio del cielo, *entonces* nos veremos para comer, [...] esta manera de determinar conjuntamente el “entonces” significa: *mirar el reloj*. (Heidegger, 2008: 91-92)

Así pues, el tiempo adecuado para comer es la hora de la comida, a las 2 de la tarde, no cuando nos dé hambre. La hora de dormir, igualmente, es a las 10 de la noche, no cuando nos llegue el sueño.

En la medida en que el tiempo disponible va ganando importancia, los relojes que lo miden se van haciendo más precisos. Entre más precisos son los mecanismos que usamos para medir el tiempo disponible, éstos nos permiten disponer no sólo de este ahora, sino de todos los “ahoras” pasados y por venir. Justo en esto recae su función de medir: “El medir implica: determinar algo presente por medio de algo presente. La medida numérica hace disponible la frecuencia con la que está presente un segmento en el estar-presente [...] hace disponible este segmento en su plena presencia” (Heidegger, 2008: 94).

Con el reloj vemos que la interpretación cuantitativa del tiempo se expande a todo nuestro estar en el mundo y, con ella, la incapacidad de dar razón del carácter cualitativo del tiempo de la historia. Podemos ver el tiempo cuantitativo del reloj desarrollarse en la modernidad a través de dos imágenes.

El cronómetro

En el cronómetro se profundiza el carácter del tiempo cuantitativo. Ya no nos preocupamos a qué hora empieza o termina algo; sólo activamos el cronómetro en

¹ La tradición zen ha pensado abundantemente este tiempo inmerso en la ocupación. Por ejemplo, el maestro chino Lin-chi dice: “Tal como yo lo veo, no hace falta nada especial. Simplemente actuad de forma ordinaria, ponéos vuestra ropa, consumid vuestro arroz y pasad el tiempo sin hacer nada. Vosotros, que venís de aquí y de allá, tenéis siempre en mente algo que hacer” (Lin-Chi, 1999: 89).

el punto de partida y lo paramos en el punto de llegada. Así podemos conocer el lapso que tardó el móvil en recorrer la distancia en cuestión, sin más necesidad de cálculo. Es el instrumento idóneo para medir el rendimiento —rendimiento de las máquinas, de los recursos y de los cuerpos—.

Este rendimiento de los cuerpos lo podemos ver en el deporte. Una vez que el deporte deviene trabajo “[...] no sólo es visible el intento por hacer normal un grado superior de salud física, sino también de ir en los récords hasta los límites del esfuerzo posible, e incluso de ir más allá [...] Semejantes récords suprimen de nuevo la norma” (Jünger, 1994: 33).

Si en unas olimpiadas, por ejemplo, un corredor logra un récord de velocidad, para las olimpiadas siguientes la meta no será ganar la carrera, ni siquiera alcanzar el rendimiento anterior, sino superar el récord. El tiempo del cronómetro del récord deportivo tiene, evidentemente, un carácter cuantitativo, pero también implica una determinación cualitativa. Si le preguntas al cronómetro del rendimiento “cuánto”, él te responde: “más”.

El lema de las olimpiadas es “*Citius, altius, fortius*”, o sea, “Más rápido, más alto, más fuerte”. De forma sugerente, la entrada de la Wikipedia sobre el tema explica esta frase diciendo: “Estas tres palabras, ‘*Citius, altius, fortius*’, es una invitación a dar lo mejor de uno mismo y vivir este exceso como una victoria” (Juegos Olímpicos, 2009).

El reloj checador

Sobre él dice Lukács:

“Por la subordinación del hombre a la máquina”, escribe Marx, se produce la situación “de que los hombres se disipan ante el trabajo y el péndulo del reloj se convierte en metro exacto de la proporción entre los rendimientos de dos trabajadores, igual que lo es de la velocidad de dos locomotoras. [...] El tiempo lo es todo y el hombre no es ya nada, como no sea la encarnación del tiempo. Ya no importa la cualidad. La cantidad sola lo decide todo: hora contra hora, día contra día...”. Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluente; cristaliza en un continuo lleno de “cosas” exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los “rendimientos” de los trabajadores, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana). (Lukács, 1969: 27)

El administrador del centro de trabajo parece invadido por el espíritu olímpico al ver los rendimientos y siempre exigir “*Citius, altius, fortius*”. El reloj checador

nos trata a todos como atletas que corren contra el récord del rendimiento de la semana pasada. No todos podemos ser héroes del deporte para cumplir la norma más propia del récord deportivo, pero todos podemos ser héroes del centro de trabajo (los empleados del mes) gracias a la norma del reloj checador, el cronómetro del trabajo.

Nihilismo, progreso y futuro

El tiempo de la modernidad ya no es sólo el tiempo del reloj; es el tiempo del progreso. No es ya sólo un tiempo cuantitativo, sino uno de una cantidad determinada: *más*. El progreso requiere de la determinación cuantitativa del tiempo para poder disponer a éste en una línea. En esta línea el presente es el punto de partida: todo pasado es “presente –” (presente menos) y todo futuro es “presente +” (presente más). En esta línea del tiempo, el transcurrir del tiempo es visto como progresión, pensado como un proceso de adición. Hay progreso en la medida que los celulares tienen *más* memoria, *más* pixeles, *más* aplicaciones.

Para Heidegger, el presente ha agotado ya todas sus posibilidades históricas y, con ello, sólo le queda entrar en el proceso de “autoacrecentamiento” del progreso: “Pero el progreso carece de futuro, porque sólo ‘sigue’ promoviendo lo vigente en su propio camino [...] [P]ara la rapidez, lo eterno es el mero continuar de lo mismo, el vacío y así sucesivamente” (Heidegger, 2003: 103-110).

Para Heidegger la única posibilidad que le queda al pensamiento para salir de su ciclo de progreso de “y-así-sucesivamente” es volver a pensar el acontecimiento, la *Geschichte*. *Geschichte* apunta a lo singular del acontecimiento, a lo único e incluso no sucedido de lo sido. Sólo desde este acontecimiento singular se puede abrir la posibilidad de otro pensar, de otro comienzo. “Por eso, [para Heidegger] la filosofía *es* en sí misma —no solo incidentalmente, sino en su hacer— historia”. Es la posibilidad de decir: “Estamos hastiados del progreso. Queremos detenernos. ¡Alto!” (Heidegger, 2018: §27, §82, §108).

Tiempo del calendario

En sentido parecido, Benjamin dice en *Tesis de filosofía de la historia*:

La consecuencia de estar haciendo saltar el *continuum* de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran revolución introdu-

jo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario cumple oficio de acelerador histórico del tiempo. Y en el fondo es el mismo día que, en figura de días festivos, días conmemorativos, vuelve siempre. Los calendarios no cuentan, pues, el tiempo como los relojes. Son monumentos de una consciencia de la historia de la que no parece haber en Europa desde hace cien años la más leve huella. Todavía en la Revolución de julio se registró un incidente en el que dicha consciencia consiguió su derecho. Cuando llegó el anochecer del primer día de lucha, ocurrió que en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó sobre los relojes de las torres. (Benjamin, 1973: 188-189)

El tiempo del calendario es, a diferencia del reloj, marcadamente cualitativo y singular. Cada día tiene un santo diferente, un día festivo diferente. El 12 de octubre, por ejemplo, es marcadamente diferente al 12 de diciembre a tal grado que no son nunca intercambiables. Cuando, por ejemplo, la Revolución francesa se planteó un nuevo calendario, buscaba corresponder a un nuevo tiempo, a otro comienzo. A esta acción que puede fundar un nuevo calendario, Benjamin le llama “tiempo-ahora” (1973: 188-191). Y la contracara de este tiempo de los calendarios es justamente la rebelión contra los relojes, simbolizada por los atentados contra las torres del reloj en París.

Abrir fuego contra el tirano tiempo de los relojes y hacer irrumpir un nuevo tiempo cualitativo que haga saltar el *continuum* temporal reinante del “y-así-sucesivamente” en favor de un nuevo calendario lleno de nuevos santos y días festivos singulares para cada día, para cada momento, ya que cada segundo puede ser la puerta por donde entre el Mesías (Benjamin, 1973: 190-191): ésta es la invitación de Benjamin.

Lo que más es, lo que es más

Hasta aquí hemos visto el alcance de la historia del presente, pero ahora vale la pena preguntarnos de dónde nace dicha tendencia. En *Metafísica*, Aristóteles formula la pregunta que conduce el pensar metafísico: “¿Qué es el ente?” Pero junto con ella le hereda a la metafísica una determinada forma de responder dicha pregunta. Esta estrategia la podríamos formular en los siguientes términos: de muchas cosas decimos que son pero *lo que más es, es lo que es más, lo que más persiste*. Podemos ver cómo aplica Aristóteles esta estrategia en tres momentos:

1. La primacía de la οὐσία, y la separabilidad según el tiempo.

En el Libro VII, Aristóteles expresa que lo que es (*δν*) se dice en muchos sentidos. Muchas cosas son, pero unas son más o primero que otras. La quiddidad (*τί ἐστι*, literalmente lo “qué es”) y el *algo determinado* (*τόδε τι*, literalmente “este algo”) es primero que los predicados o atributos (*κατηγορουμένων*).

Es primero de acuerdo:

- a) Al *enunciado* porque el enunciado trata del sujeto o οὐσία² antes que de los atributos. No decimos “enfermo” sino “un hombre está enfermo”.
- b) Al *conocimiento* porque creemos que tenemos un mejor conocimiento si conocemos la οὐσία que si conocemos sólo sus atributos. Tenemos mejor conocimiento si sabemos qué está caliente en vez de saber sólo que está caliente.
- c) Al *tiempo* porque sólo la οὐσία es *separable* (*χωριστόν*) a diferencia de los atributos. “Hombre” se puede separar de “enfermo”, pero no al revés.

Este tercer sentido de primacía de la quiddidad es particularmente interesante ya que varios autores modernos como Descartes o Spinoza asumirán esta *separabilidad* como parte de la noción de “substancia”, entendida en términos de aquello que es por sí. Pero lo que se debe aclarar es en qué sentido la quiddidad o la substancia puede separarse de los atributos.

Parece que nos hemos acostumbrado a asumir esta separabilidad de la quiddidad sin cuestionarla, pero ahora pensemos, ¿en qué sentido puede separarse “hombre” de “enfermo”? La respuesta más sencilla que se me ocurre es: porque el hombre se cura, puede dejar de estar enfermo. No olvidemos que esta tercera forma de primacía es entendida como primacía según el tiempo. Así pues, podemos entender la separabilidad de la quiddidad en relación con los atributos como basada en que la quiddidad persiste más que los atributos: el hombre es hombre antes y después de estar enfermo, y allí recae la primacía según el tiempo.

Aquí vemos operar la estrategia en que lo que más es, lo que decimos que es primeramente, es lo que más persiste en comparación con los atributos que, aunque son, persisten menos.

² Hasta este momento, οὐσία es para Aristóteles sólo un término para reunir *τί ἐστι* y *τόδε τι*. El término οὐσία ha sido traducido tradicionalmente como “substancia”.

2. Esencia, quiddidad, τὸ τί ἦν εἶναι y duración.

Un poco más adelante, Aristóteles distingue cuatro sentidos en que se puede entender οὐσία:

- a) el sujeto [τὸ ὑποκείμενον, literalmente, “lo que subyace”];
- b) la esencia [τὸ τί ἦν εἶναι, literalmente “el qué era ser”];
- c) “el universal”;
- d) “el género”.

Por ahora podemos dejar de lado el universal y el género ya que, en el libro VII, a Aristóteles solamente le preocupan los entes sensibles.

Primero Aristóteles prueba con el sentido de ὑποκείμενον. De entrada este camino parece prometedor por su clara relación con la estrategia metafísica de buscar lo que más es a la base de un ente sensible. El problema es que si alguien le quita a una cosa todos sus atributos, se quedaría con la materia pura (ὄλη, que originalmente significaba “madera”), completamente despojada de propiedades, pura posibilidad. Y esta posibilidad no le agrada nada a Aristóteles.

Por lo anterior, Aristóteles piensa que algunas propiedades deben conservarse en la base última del ser de cada ente. Ya vimos que no podemos quitarle todas las propiedades a algo en la búsqueda del fundamento del ser, pues nos quedamos con nada; debe haber por ello algunas propiedades que pueden ir y venir sin afectar el ser de la cosa; pero también debe haber otras que al quitarlas, la cosa deja de ser lo que es. Aquí entra a jugar su rol la noción de τὸ τί ἦν εἶναι: “esencia abstracta”, lo que se pondría en una definición de diccionario (Aristóteles, 1998: §3010a). Se trata de una caracterización de la οὐσία, del ser en su sentido fundamental, en donde la supresión de algunas propiedades de “algo” impedirían que este algo sea lo que es. Esta caracterización fue heredada a la tradición metafísica como “esencia”.

Pero aquí hay algo curioso que notar. Ya vimos que, al empezar el libro VII, Aristóteles sostiene que de muchas cosas decimos que son, pero lo que es *primera-mente* es la quiddidad, τί ἐστί, que literalmente significa “lo qué es”. Luego nos dice que debemos entender quiddidad (τί ἐστί) como οὐσία. Y ahora nos dice que οὐσία ha de entenderse como “τὸ τί ἦν εἶναι”. Pero “τὸ τί ἦν εἶναι” se forma de la siguiente forma: ‘τὸ’ es el artículo neutro “lo”, ‘τί’ es “qué” (o sea, en sentido interrogativo), ‘ἦν’ es el pasado imperfecto de ‘εἰμί’ (“ser”) y ‘εἶναι’ el infinitivo de ‘εἰμί’; Literalmente podríamos traducirlo como “lo que era ser”. Pero entonces, ¿qué ganamos al entender ser *primera-mente* como τί ἐστί (“qué es”), a entenderlo como τὸ τί ἦν εἶναι (“lo que era ser”)? Por lo que vimos, se trata de una diferencia de tiempos

verbales. El “qué es” de la quiddidad se desdobra en el “lo que era ser” de la esencia. Recordando por un momento el sentido de τὸ τί ἦν εἶναι como “esencia abstracta”, como propiedades que si algo perdiera dejaría de ser lo que es, podemos pensar que la diferencia tiene que ver justamente con la persistencia. En otros términos, lo “que es” algo primeramente es entendido como lo que ese algo era y sigue siendo. El “qué es” de una cosa es finalmente el “qué es durante un tiempo” o “durante más tiempo” de una cosa. Muchas cosas son, pero el sumo ente siempre está en aquello que más persiste.

3. *Primer motor como principio de tiempo.*

El tercer lugar donde podemos ver esta noción de “lo que más es es lo que es más, lo que más persiste” es en los clásicos pasajes del libro XII sobre el primer motor.

Primero hay que tener presente que Aristóteles caracteriza al tiempo en *Física* como “número del movimiento según el antes y después” (Aristóteles, 1995: §219b). Sin cambio no hay tiempo, a tal grado que si no percibimos cambio tampoco percibimos que haya pasado el tiempo. Pero, a su vez, el tiempo no puede ser lo mismo que el movimiento porque hay muchos movimientos, y el tiempo es sólo uno. Además, el movimiento puede ser más rápido o más lento, pero el tiempo no. De hecho, sólo podemos decir que un cambio es más rápido o más lento con relación al tiempo.

Yendo más allá, podemos decir que los movimientos empiezan y terminan, pero ¿cómo decir que el tiempo empieza o termina? ¿Cómo podríamos decir que hubo algo *antes* o *después* del tiempo, si “antes” y “después” son nociones temporales? Para evitar esto, y partiendo de que sin movimiento o cambio no hay tiempo, debe haber siempre algún movimiento para que siempre haya tiempo. Para garantizar esto, Aristóteles propone un motor que permita que siempre haya movimiento y que, con ello, haya un principio del tiempo. Este primer motor como principio de tiempo debe ser, a la vez, inmóvil para evitar la posibilidad de que deje de servir de motor del movimiento y con él del tiempo. Pero si el primer motor es inmóvil, si no puede cambiar, quiere decir que está fuera del tiempo.

Aristóteles nos deja con un motor inmóvil que es principio tanto del movimiento como del tiempo estando a su vez fuera de ellos. Antes dijimos que lo que más es es lo que es más, lo que dura más. Parece que en el primer motor encontramos aquello que es en sumo grado, algo que dura más que el tiempo (cosa que tiene algo de absurdo).

¿Es el tiempo?

Hasta acá hemos visto cómo en Aristóteles el ser se mide en términos de tiempo, de duración, en donde lo que más dura es lo que más es; pero ahora pensemos la cuestión en sentido contrario. Si ya vimos que lo que es se entiende en términos temporales de duración, ahora preguntémonos ¿qué es el tiempo para Aristóteles?

En la *Física*, Aristóteles aborda la cuestión del tiempo, pero antes de caracterizar el tiempo como vimos arriba se hace una pregunta preliminar: antes de preguntarnos qué es el tiempo es necesario preguntarse “¿es el tiempo?” (Aristóteles, 1995: §217b). El pasado no es porque ya ha sido, el futuro no es porque está por venir, y el presente no es porque no tiene partes.

En otros términos, es difícil decir que el tiempo es porque no dura ni persiste. El pasado ya no es, el futuro todavía no llega, y el presente no “se queda”. Pero no es sólo que el tiempo no persista: es él mismo la medida de la persistencia. Si el tiempo es medida del movimiento, o sea, del cambio, lo es también del no cambio, de la persistencia, y ya sabemos que la persistencia es el criterio de ser.

Finalmente, si hubiera que resumirlo todo en una frase, podríamos decir: “¿Qué es lo que es (el ente)? Aquello a lo que más ajeno le es el tiempo, lo que es más, lo que más dura”. Por más que “lo que más es” sea aquello a lo que más ajeno le es el tiempo, se sigue determinando temporalmente, pues es justamente eso que se determina desde su durar del tiempo. El tiempo sigue siendo la medida del ser.

A veces

Dogen (1200-1253) es el fundador del zen soto y uno de los pensadores más reconocidos de Japón. Revolucionó el budismo a partir de dos nociones:

- a) *La naturaleza del Buda*: La tradición budista se basa en la idea de que hay una vía para liberarse del sufrimiento del ciclo de vida y muerte de la existencia cotidiana, y Buddha es el símbolo de esta posibilidad. Pero pronto nació la pregunta “¿quién puede liberarse?”. Durante la juventud de Dogen, estaba en boga la idea de que todos los seres tienen la naturaleza buddhica —esto es, la capacidad de liberarse—. Pero Dogen lleva esta noción hasta sus últimas consecuencias al sostener que todos los seres *son* la naturaleza del Buddha —esto es, ya están liberados—. Con ello deconstruye la distinción entre samsara y nirvana, entre el mundo fenoménico, cotidiano, del ciclo de la vida y la muerte, y el mundo liberado de todo sufrimiento.

- b) *La práctica*: Partiendo de lo anterior, la práctica no puede pensarse para Dogen como un medio para alcanzar la liberación, sino una forma de manifestar la *budeidad* de todos los seres cada momento y, con ello, se expande a todas las dimensiones y actividades de la vida.

Uji

El primer día del invierno de 1240, Dogen escribió “Uji” en el templo Kōshōhōrin-ji para motivar la indagación de sus discípulos sobre las relaciones entre tiempo y existencia. “Uji”, 有時, (en chino *you-shih*) se forma de los kanjis 有, que puede traducirse como “existir”, “tener” y “poseer”; y 時, que refiere a tiempo (por ejemplo, este kanji se utiliza para dar la hora). Han sido varios los intentos de traducir “Uji” como “ser-tiempo” (Abe, 1992: 77), o “momento existencial (Bousoo *et al.*, 2016: 174). Pero estas traducciones traducen “Uji” en términos de la filosofía occidental, o renuncian al carácter cotidiano que tiene *Uji* en el japonés. Una de las cosas que el reverendo Huber Nearman señala en su traducción al inglés de “Uji” es que se trata de una locución cotidiana tanto en el chino como en el japonés (Nearman, 2007: 106). En efecto, pareciera que el punto del texto de Dogen es intentar mostrar el trasfondo de una locución cotidiana. Por todo esto yo propongo traducir “Uji” como “a veces”, una traducción de diccionario de “Uji” que nos hace pensar en las *veces* (temporales) en que hacemos las veces de esto o de aquello (de padre o de cocinero, por ejemplo). Se rescata así tanto el carácter cotidiano como el carácter temporal y existencial de *Uji*. Con todo esto aclarado, entremos al texto.

“Uji” empieza con un poema de un Buddha del pasado (Yakusan, un monje ch’an del siglo VIII) que dice:

Estar parado en la cima de la montaña más alta
 a veces
 Y sumergirse al abismoso suelo del océano
 a veces;
 A veces, ser un *asura*³ de tres cabezas y ocho brazos
 Y ser una figura dorada de Buddha que se levanta
 con dieciséis pies de altura o descansa a ocho pies de altura,

³ Figuras demoníacas de distintas tradiciones de la India que se caracterizan por estar poseídos por la ira, la vanidad y el orgullo.

a veces;
 Ser el bastón de viaje de un monje o su *hossu*⁴ ceremonial,
 a veces
 Y ser un pilar sosteniendo el templo o una linterna de piedra
 antes de la sala de meditación a veces;
 Ser un vecino de al lado o un hombre en la calle,
 a veces
 Y ser la totalidad de la gran tierra y
 el espacio ilimitado, a veces. (Dogen, 2007: 108)

Dogen arranca su interpretación diciendo: “La frase ‘*uji*’ [有時, ‘a veces’] significa que cada tiempo es, en sí mismo, lo que la existencia es y que la existencia en todas sus ocurrencias es lo que el tiempo es” (2007: 109). Su sentido va a desplegar esta relación en tres momentos:

1. Existencia y tiempo:

Dogen sostiene que las cosas son *a veces*. A cada momento le corresponde una existencia. Además, su sucesión no implica interposición. En cada momento se manifiesta la presencia de un mundo y, con él, un “yo”. Los seres tenemos una inclinación a confeccionar un mundo completo con las experiencias instantáneas de cada ahora. Nosotros hacemos como si de este mundo y este “yo” se extendieran un mundo y un “yo” transtemporales. Dogen no demerita esta inclinación humana a confeccionar una realidad transtemporal; sólo nos invita a que recordemos que todas esas cosas que vemos como transtemporales son, realmente, *a veces*. “En el tiempo en que [...] una montaña estaba siendo escalada y un río estaba siendo cruzado, hubo un “yo”, y ese era el tiempo de ese “yo” en particular” (Dogen, 2007: 110).

2. Tiempo y existencia:

Además, Dogen nos señala que el tiempo en su totalidad es el flujo de los “ahoras” y las existencias. Un momento no se interpone en el camino de otro, pero tampoco hay un espacio entre momentos. El flujo de la existencia en todas sus ocurrencias es lo que el tiempo, en su totalidad, es.

⁴ Es una vara con pelo en la punta (como un pincel, pero con las cerdas más largas) usada originalmente para espantar moscas. Se supone que ayuda al que lo porta a espantar los deseos y también permite despejar un área de moscas sin matarlas.

Decir que un momento vomita a otro es como decir que es su causa, que es del momento A de donde nace el momento B, siendo el momento B una consecuencia del A. Por otro lado, si el momento A se come al momento B, esto implicaría que el momento A continúa sobre el B. Podríamos tener esta impresión debido a nuestra propensión a confeccionar cosas transtemporales a partir de la experiencia “a veces”. En ambos casos, un momento se interpondría en el lugar de otro. Con ello, no hay una línea *progresiva* en el tiempo.

Todo es “a veces” porque lo que existe, existe en un “ahora”, y a cada ahora le corresponde una existencia que inmediatamente fluye a otra existencia y a otro “ahora”; y este flujo de existencias de “a veces” es lo que el tiempo es en general. Lo mismo se puede decir del “yo”. Somos “a veces” porque cada vez hacemos las veces de un “yo” al que le corresponde un “ahora”.

3. *Simultaneidad:*

A pesar de que los momentos no se interponen uno en el camino de otro, todos los momentos y todas las existencias encuentran expresión en este momento. Ésta puede ser la parte más difícil de comprender. El bambú muestra en cada momento todo su desarrollo a través de los nudos que el crecimiento deja en su tronco; y, a la vez, su tronco señala hacia dónde seguirá creciendo. En cada momento, el tronco del bambú manifiesta su futuro y pasado en su presente. Sin encimarse, cada nudo es una existencia del bambú que, a su modo, está presente en esta existencia. A cada momento, todos los “ahoras” manifiestos en este “ahora” también cambian. Con el paso del tiempo, los nudos van cambiando su color y su ubicación. Igualmente, cada nudo al crecer va modificando el rumbo en que el siguiente va a crecer. En cada momento se despliegan nuevos pasados y futuros que se hacen manifiestos en este “ahora”.

La simultaneidad aparece también en el contexto de la discusión de Dogen sobre la naturaleza búdica:

Debes darte cuenta que la frase “cuando el momento adecuado llegue” significa que no debemos estar ociosos en ningún momento del día. Su dicho “cuando él llegue” es como si hubiera dicho “él ha llegado ya” [...] En suma, no ha habido todavía un tiempo cuando el momento adecuado no haya llegado ya, ni mucho menos hay una naturaleza búdica que no sea la naturaleza búdica manifiesta frente a nuestros ojos en este momento. (Dogen, 2007: 249)

La simultaneidad es la forma temporal de entender que todos los seres son la naturaleza búdica. Para Dogen, siempre es el momento del advenimiento de la naturaleza búdica, el momento de la liberación. Y, por ello, “no debemos ser ociosos en ningún momento del día”. Esto es, la extensión de la práctica a todas las dimensiones de la vida.

Si hubiera que interpretar la ruta adoptada por Aristóteles desde la perspectiva de Dogen, la crítica de éste seguramente iría en el sentido de recordarle a Aristóteles que todo lo que es, es a veces. Podemos ver en la posición de Aristóteles un reflejo de esa propensión a confeccionar un universo transtemporal de la que habló Dogen. La búsqueda del ser en Aristóteles va siempre por lo que, en el tiempo, persiste más, por lo que es más transtemporal. Por el contrario, Dogen va a llamar la atención sobre el otro extremo de la relación entre ser y tiempo: no busca la predominancia del ser a través del tiempo, sino la instantaneidad del aparecer a la existencia de un mundo en cada momento. Mientras Aristóteles busca lo que más dura, heredando esta inclinación a la tradición llamada “metafísica”, Dogen busca lo que menos dura, el “ahora” de la aparición a la existencia. Uno enfatiza la persistencia hasta llegar a la eternidad del primer motor, mientras que el otro enfatiza el flujo del tiempo y la existencia hasta llegar al instante, al ahora.

En estricto sentido, si juzgáramos *uji* desde la perspectiva metafísica no podríamos decir que es “ser-tiempo”, sino más bien “nada”, la noche, la pura posibilidad, el puro darse a la presencia sin más duración.

Conclusión: historia del presente, historia del instante

“El Tiempo y el Espacio han muerto ayer. Vivimos ya en lo absoluto, puesto que hemos creado la eterna velocidad omnipresente” (Martinetti, 1978: 130). Martinetti y los futuristas intentaron cantar “[a] las grandes multitudes agitadas por el trabajo [...] el amor al peligro, el hábito de la energía y la temeridad”. Para ellos el mundo moderno presentaba “[...] una nueva belleza: La belleza de la velocidad” (129-130). Intentaron corresponder, desde el arte, a su tiempo. Con ello, intentaron llevar al lenguaje, con sus distintos medios artísticos, el evangelio de la modernidad: la velocidad.

Esta profecía de la eterna velocidad omnipresente es también la profecía de la guerra, la revuelta, el patriotismo, la metralla, las lunas eléctricas, el insomnio, el paso gimnástico, el movimiento agresivo y el hombre que reta a las estrellas. ¡Todas imágenes tan familiares hoy en día!

Historia del presente

Con todo lo que hemos visto, puedo decir que entiendo por *historia del presente* una falta de sentido histórico en el pensamiento moderno que se manifiesta en la tendencia a ver todo lo pasado desde la perspectiva del presente; que, además, iguala todo lo pasado con las circunstancias actuales. Esta tendencia implica una negación de la singularidad y discontinuidad del acontecer histórico, a la vez que conlleva un cierre de posibilidades para el acontecer de la discontinuidad en el presente. Dicha tendencia parte de una interpretación cuantitativa del tiempo en la que éste se trata como una línea homogénea y cuya imagen es la del reloj. Está también fuertemente emparentada con la noción de progreso en la medida en que dicha noción requiere de una temporalidad homogénea que tiende *ad infinitum* al aumento calculable y progresivo. Finalmente, se trata de una tendencia arraigada en la forma en que la tradición metafísica ha preguntado por lo que es.

Con Aristóteles intenté mostrar el arraigo de esta tendencia en la forma misma en que respondió a la pregunta fundamental de la metafísica “¿qué es el ente?” a partir de la estrategia “lo que más es es lo que es más, lo que más persiste”.

Pero Marshall Berman ha dicho, con Marx, que la modernidad es el tiempo en que todo lo sólido se desvanece en el aire. La modernidad siempre nos ofrece nuevas aventuras pero, a la vez, va destruyendo todo lo que dejamos atrás. Ser moderno es andar como el personaje de *Super Mario Bros*, corriendo siempre hacia adelante, con una nueva aventura o un nuevo desafío siempre por venir desde el lado derecho de la pantalla. Pero, al mismo tiempo, todo lo que vamos dejando atrás es destruido al llegar al borde izquierdo de la pantalla, sin dejarnos a dónde regresar. La modernidad siempre nos promete algo que viene delante, pero nunca nos deja nada detrás.

¿Qué relación puede tener esta modernidad con la tendencia egipcia a valorar lo que es desde la perspectiva de lo eterno? La modernidad es la época del cambio constante: hacemos largas filas afuera de las tiendas de tecnología para tener la nueva computadora o el nuevo celular que excede todo lo antes alcanzado. Pero, en cuanto ponemos un pie afuera de la tienda, la sombra de la obsolescencia pesa ya sobre nuestro flamante dispositivo. Aquel frenético cambio del progreso moderno está, a fin de cuentas, gobernado por la línea homogénea del tiempo cuantitativo, que en un extremo apunta al menos y en otro extremo apunta al más. Esto facilita la tarea de los futurólogos, quienes pueden proyectar las nuevas tecnologías de 20 o 50 años en el futuro a través de un proceso de adición. Si la memoria hoy es de 8 GB, mañana será de 16; si ayer se medía en megabytes, pasado mañana se medirá en terabytes.

Imaginemos, por ejemplo, una película de ciencia ficción que nos pintara un escenario tan raro como el siguiente: unas personas viajan en el tiempo hacia el año 2500 y, al llegar, se sorprenden de ver que la gente sigue usando computadoras con un terabyte de memoria, siguen usando iPhone 6 y todas las tecnologías de nuestro tiempo. Supongamos además que, sorprendidos por no encontrar autos voladores, cyborgs, inteligencia artificial, computadoras cuánticas, impresoras 3D, y todos esos prodigios que el futuro promete, nuestros viajeros preguntaran a un local: “¿por qué no tienen computadoras y celulares más potentes, autos más veloces, personas más felices?”. El gerente contesta entonces: “porque con lo que tenemos es suficiente. No necesitamos más memoria, ni más megapixeles, ni más aplicaciones, ni más velocidad, con ésta estamos bien”. ¿Qué clase de futuro sería ese?

Metafísicos hasta en la alcoba

Pensemos por un segundo en el mito del amor romántico del “para siempre”. ¡El Sísifo del amor! No falta la nota de color en el periódico de la pareja que lleva 60 o más años de casados, y tampoco falta el gracioso que, al leer la nota, dice “eso sí es amor del bueno”. El amor es más entre más dura. Y no vaya a ser que una pareja se separe a los pocos años de haberse unido porque, entonces, su amor seguramente no era verdadero. Medimos el amor como medimos todo ser, o sea, con la regla de la duración.

El matrimonio católico moderaba sus pretensiones de eternidad dando el salvoconducto de que este amor duraría “hasta que la muerte los separe”. Pero en la tradición mormona, por ejemplo, esta idea fue llevada al extremo metafísico de sostener que el matrimonio es un lazo que trasciende la muerte y se extiende toda la eternidad. ¡Con qué temor vi, en alguna ocasión, a una mujer divorciada escuchar esta idea de boca de unos misioneros mormones! Ella estaba totalmente convencida hasta que le dijeron que pasaría la eternidad con su ex marido.

Y este amor metafísico está en aparente contradicción con las formas modernas de amor. *Tinder*, por ejemplo, nos ofrece siempre otros encuentros sexuales o afectivos. Nunca podemos decir “ya es suficiente”, pues ni bien hemos regresado de la última cita, ya estamos recorriendo la pantalla buscando nuevos prospectos. El *side scroller* del afecto.⁵ Al igual que buscamos el nuevo celular o la nueva com-

⁵ Con una sensibilidad entrenada por los videojuegos, esta vez surcamos la pantalla de izquierda a derecha en búsqueda de la nueva aventura erótica que, como antes esperábamos que nuestro avance hiciera que la siguiente plataforma a saltar o el siguiente enemigo a vencer apareciera del borde derecho

putadora con más y mejores capacidades, también buscamos el siguiente *match* pero ahora con mejores características físicas, con historias más interesantes, y a una distancia más cercana. Qué raro se siente que alguno de esos *matches* espere que, tal vez en un gesto nostálgico por el amor romántico, pongamos un alto a nuestro proceso frenético de búsqueda de nuevas aventuras eróticas, cerrando nuestra cuenta de *Tinder*. ¿Cómo poner alto al proceso frenético? Estamos atrapados en una vorágine de “amantes” y aventuras al alcance de un *scroll* de pantalla pero, después de cada encuentro, volvemos al centro del remolino a buscar la siguiente novedad. ¡Hemos encontrado el amor eterno, el amor al constante cambio de “amantes”!

Hasta las relaciones sexuales son medidas con la norma de la duración. A los cuerpos les imponemos la implacable regla del cronómetro para saber si rinden y son “viriles amantes”. ¿Cuánto duras en la cama? ¿Cuánto tardas en tener una erección? ¿Cuánto tardas en tener un orgasmo? ¿Cuántos puedes tener? ¿Cuánto tardas en reponerte antes de tener sexo de nuevo? Y el buen “amante” es (como la buena impresora o la buena lavadora) el que más dura, el que puede dar más. Y si el que tienes ya no rinde, es momento de reemplazarlo por uno más moderno. Literalmente, nos llevamos a la cama las normas metafísicas occidentales de “ser es persistir”. Llevamos en nuestros cuerpos el peso de la duración, la compulsión del frenesí del constante “más” del progreso.

Por otro lado, la historia del instante es el retorno al “cuándo” del tiempo, a la singularidad, a la discontinuidad, a la experiencia que deviene, al acontecimiento revolucionario irruptivo; es volver al *uji*. La historia del instante no hace más que seguir el consejo de Dogen y recordarnos que esta moderna velocidad eterna y omnipresente del progreso frenético es también *a veces*. El instante es el quiebre cualitativo de la línea de tiempo cuantitativo del progreso.

Al hacer historia del instante, hacemos historia de lo diferente, de lo singular, de lo que ya no es, de un momento que ya no se expande sobre este momento pero que, a la vez, encuentra su manifestación en este momento. En este reconocimiento de lo sido como sido, como diferente al presente, liberamos su potencial de futuro, la posibilidad de que esto sido limite nuestro presente y abra la posibilidad de nuevas discontinuidades en la línea del tiempo, que abra un tiempo revolucionario que ande a saltos. Un pasado que no es menos que el presente nos permite imaginar un futuro que no es simplemente “más”.

de la pantalla, hoy esperamos que el *scroll* en la aplicación haga aparecer al siguiente amante, a la siguiente aventura del borde derecho de la pantalla.

Nishitani, Byung-Chul Han y el Comité Invisible están intentando pensar el instante como una categoría revolucionaria para la ontología, la historia y la acción política, pero el ejemplo que más me interesa está mucho más cerca. El 15 de abril de 2011, al no poder más con el terror y la devastación del crimen organizado en complicidad con el Estado, mujeres de Cherán convocaron a una reunión vecinal en la iglesia de la comunidad. Durante la mañana, los vecinos organizados ya habían parado a los primeros talamontes, pero pronto las fuerzas policíacas, acompañadas de sicarios, llegaron a imponer el “orden”. Esto llevó a la comunidad a montar barricadas en sus calles para cerrar su comunidad y resistir. En estas barricadas, por la noche, se hacían fogatas que se convirtieron en el centro neurálgico de la coordinación vecinal en la calle, donde todos se conocen, hablan frente a frente y, por medio de la discusión, llegan a acuerdos para actuar. Al descubrir que no quedaban instituciones gubernamentales que no tuvieran algún nivel de complicidad con las fuerzas del crimen que habían devastado los bosques y la comunidad, se desconoció a las autoridades y a los partidos del Estado.

Pero si la única forma de relación política posible en el presente es por medio del Estado y la única forma de gobierno posible es la democracia representativa, ¿qué iban a hacer estos renegados que rompían con todo el legado de la política moderna? Sobre esto, un miembro del Consejo Mayor de Gobierno de Cherán comenta: “Tuvimos que recurrir a la historia de nuestras raíces Purépechas. Tuvimos que documentarnos sobre cómo se gobernaban, cómo elegían a las autoridades antes de que empezaran los partidos políticos, su forma de cómo hacer gobierno y qué les funcionaba y así se mantenían unidos” (Woldenberg, 2016). Así, Cherán ha construido un gobierno comunitario por usos y costumbres, gestionado de lo simple a lo complejo, para buscar la seguridad, la justicia y la reconstitución del bosque destruido por los talamontes. En Cherán ya no se permite la entrada a partidos políticos, a elecciones ni a representantes del gobierno central que están tan proscritos como las drogas y las armas. Sólo es bienvenida la gente de buena voluntad.

Sobra decir que la comunidad de Cherán no es, sin más, una comunidad Purépecha tradicional. Sobre esto, una vocera del Consejo de Jóvenes comenta:

Se ha logrado esta mirada que nos sirve a retomar nuestras costumbres, pero a decidir también los usos desde nosotros ahora [...] En algún momento, hablando como jóvenes, a nosotros nos asustó la idea de usos y costumbres porque muchos desplegados, noticias y demás decían: “una comunidad que va a volver a sus formas y que quieren retomar totalmente usos y costumbres en este tiempo de modernidad, no, ¿cómo va a pasar?”. Pero también era decirlo: “pues lo vamos a retomar pero no vamos a retomar todo”. Creo que el claro ejemplo es que el Consejo de la mujer está

incluido, que eso rompe esa parte de decir que las mujeres no podían tener esta capacidad para participar y estar en este tipo de funciones.⁶

Desde su pasado son ya futuros, son otros del pasado, otros del presente, son discontinuidad y con esa discontinuidad nos invitan a soñar con un mundo sin partidos, sin crimen organizado, un mundo en comunidad con los bosques, un mundo horizontal en que no seamos sólo espectadores del teatro político.

En pocas palabras, el acto histórico de Cherán (volver al pasado para liberar la posibilidad instantánea de futuro) nos ha recordado una vez más que este presente de la velocidad eterna y omnipresente, de la guerra, de la devastación de la naturaleza, del miedo, de las campañas políticas y las promesas de cada seis años que cambian todo para quedar igual; que este acelerado, eternizante, torturador y destructivo mundo moderno es también *a veces*.

⁶ Transcripción de la exposición de una vocera del Consejo de jóvenes de Cherán, presentada el lunes 27 de noviembre en la mesa redonda “Megaproyectos y catástrofe ecológica” en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.

Bibliografía

- ABE, Masao. (1992). *Study of Dogen, His Philosophy and Religion*. Albany State: University of New York.
- ARISTÓTELES. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- BENJAMIN, Walter. (1973). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BOUSSO, Raquel, Maraldo, John C., Heisig, James W., Kasulis, Thomas P. (2016). *La Filosofía japonesa en sus textos*. Barcelona: Herder.
- DOGEN, Eihei. (2007). *Shobogenzo or the Treasure House of the Eye of the True Teaching*. California: Shasta Abbey Press.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2008a). *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin. (2018b). *Cuadernos negros (1931-1938)*. España: Trotta.
- HERDER, Johann Gottfried. (2007). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Argentina: Espuela de Plata.
- JUEGOS OLÍMPICOS. (2009, julio 30). En *Wikipedia, la enciclopedia libre*. Recuperado el 26 de mayo de 2017 a las 17:17 de https://es.wikipedia.org/wiki/Portal:Juegos_Ol%C3%ADmpicos
- JÜNGER, Ernst y Heidegger, Martin. (1994). *Acerca del Nihilismo*. Buenos Aires: Paidós.
- LIN-CHI. (1999). *Las enseñanzas Zen del maestro Lin-chi*. Barcelona: Los libros de la librería de marzo
- LUKÁCS, Georg. (1969). *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo.
- MARTINETTI, Filippo. (1978). *Manifestos y textos futuristas*. Barcelona: Ediciones del Cotal.
- MARX, Karl. (2009). *El capital: Crítica de la economía política. Libro I, Tomo II*. México: Siglo XXI.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- VOLTAIRE. (2001). *La filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- WOLDENBERG, Laura. (2016, mayo 6). “Cherán, el pueblo purépecha en rebeldía.” *Vice en Español*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Dql9_kKBwws.

Diálogos entre Judith Butler y Nancy Fraser: capitalismo, heteronormatividad y nuevos movimientos sociales

Dialogues between Judith Butler and Nancy Fraser: capitalism, heteronormativity, and new social movements

Cintia Martínez

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Resumen:

El artículo muestra un momento del debate entre Judith Butler y Nancy Fraser. Si bien ambas escritoras han aportado conceptos significativos a la filosofía política y al feminismo, nos interesa mostrar sus distanciamientos. En la primera parte se dará seguimiento a la defensa de Butler frente a una corriente del neomarxismo interesada en mostrar los movimientos por la disidencia sexual como asuntos meramente culturales. Para ello, Butler remite a los análisis de Lévi-Strauss y Marcel Mauss sobre el parentesco, en los que encuentra que desde los orígenes civilizatorios el tráfico de mujeres ha tomado a la mujer como un bien de intercambio social, fundando así alianzas heteronormativas. Por esas razones, Butler argumenta que los movimientos por la disidencia sexual son anticapitalistas. La segunda parte del texto muestra la respuesta de Fraser a lo anterior. Veremos cómo, al recuperar su esquema distribución-reconocimiento, propone la imbricación constante entre dos dimensiones de exclusión que permiten dar diagnósticos históricos precisos del momento del capitalismo contemporáneo y de los movimientos sociales sin saltos ahistóricos y deconstruccionistas que pasen de largo las incorporaciones que el capitalismo ha hecho de algunas expresiones de los llamados nuevos movimientos sociales.

Palabras clave: debates entre postestructuralismo y neomarxismo, parentesco, movimientos sociales, disidencia sexual.

Abstract:

The paper shows a certain moment of a debate between Judith Butler and Nancy Fraser. Even though both authors have contributed significant concepts to political philosophy and feminism, we are interested in showing their differences. In the first section we will follow Butler's defense against a Neomarxism interested in showing sexual dissidence movements as "merely cultural" matters. For this defense Butler refers to the analysis made by Lévi-Strauss and Marcel Mauss about kinship and, from that position, states that, since the origin of civilization, the trafficking of women has taken them as an exchange good that founds heteronormative alliances. For those reasons, Butler argues that sexual dissidence movements are anti-capitalist. The second section of the text shows Fraser's answer to that assertion. We will see how, by recovering the scheme of distribution-recognition, she proposes a constant interweaving between two exclusionary dimensions that allows for precise historical diagnoses of this moment in contemporary capitalism. This allows, in a concrete manner, a diagnosis of social movements without any ahistorical nor deconstructionist leaps that ignore how capitalism has incorporated some expressions of the so-called new social movements.

Keywords: debates between poststructuralism and neomarxism, kinship, social movements, sexual dissidence.

En 1998, Judith Butler publicó *Mecanismos psíquicos del poder y Lenguaje poder e identidad*, textos clave para la teoría de la autora. Ambos fueron una reformulación y una respuesta a las fuertes críticas planteadas por Nancy Fraser, Seyla Benhabib y Linda Nicholson. Un año después, la profesora de Berkeley publicó en la revista *New Left Review* su ensayo "Merely Cultural", en donde responde directamente a los cuestionamientos de Nancy Fraser expuestos en *Fortunas del feminismo* y en *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*.

Por motivos de espacio es imposible reconstruir minuciosamente el debate entre Nancy Fraser y Judith Butler, por lo que este artículo se limitará a presentar sólo un momento de éste. Presentaré al lector una discusión que sigue reformulándose hasta el día de hoy. Ambas autoras son figuras importantes para la filosofía política y para el feminismo, y su afinidad es mucho más grande de lo que se

podrá apreciar aquí. El artículo comienza con la crítica de Butler a Fraser y termina con la respuesta de Fraser. En ésta encontramos un especial cuidado por la manera en la que Fraser distingue y debate los argumentos de Butler. El texto busca mostrar dos estrategias que en múltiples ocasiones han chocado al leer determinados momentos de la política feminista: por un lado, la deconstrucción leída desde un activismo disidente sexual y, por el otro, un neomarxismo atento a las necesidades conceptuales que demandan los nuevos movimientos sociales. El eje de la discusión que se presenta a continuación es la distinción distribución-reconocimiento que está sostenida en una distinción teórica más vieja: la diferencia entre clase y género.

Antes de comenzar, es importante mencionar que en Butler y en Fraser hay un fuerte interés en buscar los mejores elementos de la política socialista para así integrarlos con los problemas que han puesto sobre la mesa los nuevos movimientos sociales. Las divergencias entre las autoras pueden resumirse de la siguiente manera: ambas tienen distintas aproximaciones al feminismo y a la historia de su acercamiento con el marxismo. También divergen al valorar los méritos del postestructuralismo, así como los medios para recuperar una dimensión material. Finalmente, ambas difieren en el modo de comprender los nuevos movimientos sociales en el capitalismo contemporáneo.

Como primer momento me concentraré en algunos puntos útiles tocados en “Merely Cultural”, en donde Butler y su talento disuasivo presentan a Fraser en una posición neomarxista conservadora de la que no puede escapar a pesar de su sensibilización por los temas de género.¹ A continuación recuperamos con detalle los razonamientos por los que la autora de *Desbacer el género* asocia a Fraser con tal posición.²

¿Solamente cultural?

Butler reconoce un sitio común de la academia norteamericana en donde ubica a Fraser, quien desdeña los nuevos movimientos sociales por pertenecer a una esfera

¹ Es importante mencionar que Butler se refiere abiertamente a Nancy Fraser como interlocutora central. Un diálogo recurrente y maduro ha imperado en la relación entre ambas autoras en textos como *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado al capitalismo neoliberal* y en *Reconocimiento o redistribución: un debate entre feminismo y marxismo*. Véase Fraser, Benhabib, Butler y Cornell (2015) y Fraser y Butler (2016).

² Butler elige el apelativo *marxismo ortodoxo* para referir a lo que ella misma reconoce como una parodia que ella está performando, que reconoce difícil de evitar cuando se está caracterizando a un contrincante filosófico.

“solamente cultural”.³ Por “nuevos movimientos sociales” nos hemos referido aquí a las luchas por el reconocimiento de minorías tanto sexuales como raciales. A la profesora de Berkeley le interesa cuestionar una tendencia, muy cercana al marxismo ortodoxo, que ve estos nuevos movimientos sociales como “meramente culturales” al interesarse en las disputas de la identidad y el particularismo. Esta tendencia conservadora condena el ofuscamiento del culturalismo ante el problema fundamental de la política: la búsqueda de la justicia como distribución económica. En *Fortunas del feminismo*, Fraser enumera algunos de estos ideales al inicio de la segunda ola del feminismo. *Grosso modo*, los caracteriza de la siguiente manera: en ese periodo, muchas mujeres cuestionaron las exclusiones de género del imaginario socialdemócrata, problematizaron el paternalismo del estado de bienestar y la familia burguesa, y reflexionaron sobre la alianza profunda entre androcentrismo y capitalismo. La politización de lo personal expandió sus límites: de la protesta pública se pasó al espacio sexual, familiar y reproductivo, el antes intangible terreno de lo privado. Las protagonistas en este episodio comprendieron su importancia en la producción del capital a partir del trabajo doméstico; ellas se deslindaron de ser las únicas encargadas de la labor de los cuidados. Su aporte consistió en reconocer y priorizar su papel de soporte en la producción económica sin recibir por ello ningún salario. Esto revolucionó en gran medida la política, pues se cuestionó que ésta fuera sólo comprendida como el lugar de los partidos políticos, el derecho, las instituciones, etcétera, y dio lugar a análisis complejos sobre lo familiar, el amor, los roles de género, el autocuidado y las dependencias afectivas. De fondo, Fraser regresa a aquella época del feminismo y, con ello, rechaza algunos aspectos del postestructuralismo en los campos de la política, ya que lee en este último una “incapacidad” para ofrecer recuentos sistemáticos de la realidad social. En consecuencia, las soluciones del posestructuralismo son cercanas a una política paralizante por relativista.

La idea fundamental de Butler en “Merely Cultural” es el reconocimiento del supuesto que comparten dichas opiniones (a las que califica como neomarxistas), el cual consiste en asumir una clara distinción entre una vida cultural y otra material. El propósito de Butler es mostrar que la distinción es obsoleta. A pesar de la afinidad en esfuerzos críticos que Butler reconoce tener con Fraser por no caer sin más en esa caricatura de marxismo, decide dialogar con ella porque en *Iustitia interruptus* persiste una constante de ese marxismo ortodoxo. Butler le cuestiona a

³ Con esto se refiere a la puesta en crisis del marxismo que acompañó el final de la década de los ochenta, en donde irrumpieron en la esfera política nuevos actores ajenos a la lucha proletaria. Véase Laclau y Mouffe (2011).

Fraser que a pesar de reconocer el desdén con el que el marxismo ve las luchas que tienen a la sexualidad como motivo, sigue conservando la distinción entre políticas de redistribución y políticas de reconocimiento. El problema para Butler es que esta distinción continúa reproduciendo la división cultura-materia sobre la que descansa el desdén hacia las luchas vinculadas con la sexualidad.

En su texto *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era "postsocialista"*, Fraser conceptualiza la redistribución y el reconocimiento como dos paradigmas indispensables para su teoría de la justicia social. De manera muy general, podemos decir que Fraser define la justicia por redistribución como aquellos mecanismos cuyo fin es contrarrestar la desigualdad y la explotación de clase. Para Fraser, estos mecanismos han sido el objeto de un marxismo clásico. Ahora bien, su aporte consiste en hacernos ver que la justicia social es un asunto más amplio porque incluye no sólo la relación entre trabajo en fábricas, explotación y capital (elementos en los que se basa el marxismo clásico), sino también otros fenómenos que acompañan a la explotación capitalista y que han sido considerados escasamente, a saber: la relación entre capitalismo y naturaleza, la relación reproducción-producción, y la relación entre el orden político y económico. La justicia por el reconocimiento consiste en contrarrestar una injusticia social previa sobre la que descansa la distribución. El reconocimiento apunta a una jerarquía arraigada que determina el estatus social y que excede la cuestión de clase. Además, dicha jerarquía es más cercana a aquellos aspectos del capitalismo que no han sido estudiados por el marxismo ortodoxo. Esto significa que además de la explotación por clase, hay jerarquías raciales y de género que son estructurales y sobre las que descansa la jerarquía de clase. En otras palabras, la desigualdad de raza y género condiciona los términos de la distribución o la explotación capitalista. La injusticia por distribución es socioeconómica y "está arraigada en la estructura económico-política de la sociedad, ejemplos de la misma incluyen la explotación (que el fruto del propio trabajo sea apropiado para el beneficio de otra persona), la desigualdad económica (permanecer confinado a trabajos indeseables o mal pagados o ver negado, sin más, el acceso al trabajo asalariado) y la privación (negación de un nivel de vida material adecuado)" (Fraser y Butler, 2016: 27). La injusticia por reconocimiento es más del tipo cultural o simbólica:

[E]stá arraigada en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos de la misma incluyen la dominación cultural (estar sujetos a modelos de interpretación y comunicación que están asociados con una cultura ajena y son extraños y/o hostiles a la propia); la falta de reconocimiento (estar expuesto/a la invisibilidad en virtud de las prácticas de representación, comunicación e interpre-

tación legitimadas por la propia cultura); y la falta de respeto (ser difamado/a o despreciado/a de manera rutinaria por medio de estereotipos en las representaciones culturales públicas y/o en las interacciones cotidianas). (Fraser y Butler, 2016: 28)

La estrategia de Butler consiste en encontrar argumentos para mostrar que la distinción entre redistribución y reconocimiento debe ser deconstruida. Para ello recurrirá a algunos de los análisis del marxismo interesados en la cuestión femenina, a la teoría del don de Mauss y a algunos aspectos del movimiento *queer*.⁴

Hay dos momentos múltiplemente citados que, como antecedentes obligados, nos ayudarán para introducirnos al tema del parentesco y su vínculo con la dimensión económico-política. El primer momento es *La ideología alemana* (1846). Butler retoma el análisis en donde Marx problematiza el estatuto de la procreación, preguntándose a la vez si ésta es una relación natural o un modo de producción:

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos [...] De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación que es, a su vez, una fuerza productiva. (Marx y Engels, 1974: 30)

La producción de la vida en cuanto procreación es una fuerza productiva. Por fuerza productiva, Butler entiende la suma que dan los modos de producción y las personas empleadas para la reproducción de bienes materiales. Al participar en la procreación, la cooperación que se da en el núcleo familiar entre padres e hijos forma parte de las fuerzas productivas; de ahí que la labor asignada socialmente a

⁴ El movimiento *queer* es un movimiento que busca luchar contra la homofobia y visibilizar la pluralidad de la que participan gays y lesbianas. La palabra *queer* es una palabra de connotación sexual que hace referencia a lo bizarro, enfermo, anormal, extraño. Si desde el siglo XIX el término se usó para denominar ciertas preferencias sexuales que distan de la heteronormatividad, en los años noventa fue usada por un movimiento político que enarbó el derecho a ser “rarito”. “*We’re queer, we’re here. Get used to it!*” fue el lema de *Queer Nation*, uno de los grupos involucrados en dicho movimiento. Así, se trató de una reacción crítica con ciertas prácticas excluyentes de ciertas identidades gays y lesbianas. En contra de un modo de ser homosexual, el movimiento rechaza compromisos identitarios. Con ello, implícito está un cuestionamiento al deber ser que la heteronormatividad dicta con su figura de la familia tradicional, en la que participan hombres heterosexuales y mujeres heterosexuales que reproducen roles de género patriarcales.

la mujer en el trabajo doméstico sea tan importante para el capitalismo como para la producción industrial.

El acierto de Marx en *La ideología alemana* consistió en ver que la reproducción de la fuerza de trabajo depende de lo que hacen las mujeres para convertir las mercancías en bienes aptos para el consumo. Es decir, después de ser adquiridas con el salario, las mercancías necesitan ser transformadas por un trabajo externo para mantener la vida del trabajador: cocinar, lavar, preparar, ordenar. Es necesario un trabajo adicional sobre las mercancías antes de que puedan contribuir al mantenimiento de la fuerza de trabajo: la comida debe ser cocinada, las ropas lavadas, las camas tendidas, la leña cortada, etcétera. Desde ahí, Marx descubrió que el trabajo doméstico es clave para la reproducción del trabajador del que se extrae la plusvalía.

Un segundo momento, quizá de mayor relevancia para el marxismo y la cuestión de la mujer, es *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884), en donde Engels da seguimiento a las ideas presentadas por Marx de manera muy general en *La ideología alemana*. Aquí una cita que nos ayuda a mirar la importancia del texto:

Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. (Engels, 1981: 204)

Un grupo humano se reproduce a lo largo de las generaciones. Hay un paralelismo entre las necesidades alimenticias y las de procreación. Esas necesidades, como bien las vio el marxismo, no se reproducen de forma natural. El hambre es el hambre, pero lo que se califica como alimento es producido culturalmente. Toda sociedad tiene un sistema de reproducción, un conjunto de disposiciones por las que el sexo y la procreación son satisfechas mediante convenciones humanas. El sexo, tal y como lo conocemos (identidades de género, deseo, fantasías) es un producto social. El cuestionamiento que autoras como Heidi Hartmann, Roswitha Scholtz y Cinzia Arruzza le han hecho a algunas corrientes del marxismo se enfoca en la incapacidad de volverse feminista al dejar rezagado el tema de la producción de la vida y, además, al dejar que impere la clase como línea central de análisis, no sólo para pensar movimientos políticos, sino también para tener como eje de análisis la teoría del valor.

Volvamos a Butler. Existe otro ejemplo paradigmático que le permite a la autora complementar y fortalecer la observación crítica anterior. Dicha observación corresponde no a los estudios marxistas, sino a los antropológicos dedicados a estudiar el tema del parentesco. Para ello, Butler nos remite a *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, proyecto interesado en entender el matrimonio humano. El libro entiende el parentesco como una imposición de la organización cultural sobre la procreación biológica. En él tiene importancia la sexualidad en la sociedad humana porque el individuo es siempre visto como aquel que participa en la vida social desde un género. Butler remite a una lectura obligada en los estudios feministas: el texto de Gayle Rubin, *Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*. Allí, Rubin escribe: “para Lévi-Strauss la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de las mujeres entre los hombres, implícitamente construye una teoría de la opresión sexual” (Rubin, 2013: 49). El libro es un comentario a la teoría de la organización social primitiva descrita por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*. Mauss fue el primero en teorizar sobre un rasgo notable en las sociedades primitivas: la forma en que dar, recibir y devolver regalos domina las relaciones sociales. “Tu propia madre, tu propia hermana, tus propios cuerpos, tus propios camotes los has apilado, no los puedes comer. Las madres de otros, las hermanas de otros, los puercos de otros, los camotes de otros que ellos han apilado, los puedes comer” (Lévi-Strauss, 1967: 27).

En una transacción prototípica, ninguna de las partes gana nada. Lévi-Strauss habla de las casas en las islas Trobriand, en donde cada una tiene un huerto de camotes y todos comen camotes, pero los camotes cultivados por la casa y los que se comen no son los mismos. Los camotes que se comen son regalos. Este procedimiento parece ser inútil desde el punto de vista de la acumulación y el comercio, pero no lo es si pensamos en el hecho de que los regalos crean vínculos sociales entre los participantes del intercambio. El hacer regalos confiere a los participantes una relación de confianza, solidaridad y ayuda mutua. En la entrega de un regalo se puede solicitar una relación amistosa; su aceptación implica disposición a devolverlo y confirmación de la relación.

Mauss propuso que los regalos eran hilos del discurso social, medios por los que las sociedades se mantenían unidas en ausencia de instituciones. Lévi-Strauss añadió que el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos, en donde las mujeres son el más precioso de ellos. Esto lo utiliza para explicar el tabú del incesto como mecanismo fundador de lazos entre familias y grupos. Su hipótesis es que el tabú del incesto supone objetivos sociales afines a la exogamia y la alianza a partir de la procreación. Prohibir el uso sexual de una hija o hermana obliga a entregarla en matrimonio porque la mujer que uno no toma debe ser ofrecida. Más

que una prohibición, el tabú del incesto es una regla orientada a ofrecer a la hermana o la hija.

En el texto de Mauss se analiza la función de los cuerpos femeninos en las alianzas pre-capitalistas. Las mujeres son un don para Mauss. Lo que nos interesa rescatar aquí es que los objetos de transacción son mujeres y los que ganan en esta transacción son hombres. Un hombre, independientemente de su sexualidad, es aquel que puede intercambiar mujeres.⁵ En el mundo primitivo que Mauss describe, las cosas están imbuidas de cualidades altamente personales. Hay una distinción entre el regalo y quien regala. Si las mujeres son el regalo, los asociados en el intercambio, sus beneficiarios, son los hombres. Esto significa que las beneficiarias de la circulación no son las mujeres; ellas son el pivote de un proceso de intercambio que atraviesa esferas culturales y materiales.

Sin embargo, la mujer-objeto que es intercambiada en el don no es solamente un objeto pasivo; es también un sitio de convergencia de diversas relaciones. Su estatuto es el de ser un bien fundador de lo social. Su posición organiza la vida social. En cuanto objeto pasivo de intercambio (al igual que cualquier otra mercancía), la mujer también tiene un valor añadido que no puede tener otro bien. El hecho de que sea una persona (y no una cosa) le da ese valor añadido al volverlo el sitio estratégico de convergencia social. Es así como el intercambio del don traza relaciones sociales, comunica valores culturales simbólicos y asegura rutas de distribución y consumo.

Butler, en este caso, muestra que los análisis de parentesco dejan ver cómo “las prácticas sexuales desdibujan la distinción entre ambas esferas” (Fraser y Butler, 2016: 85). En el caso del don, a Butler le interesa enfatizar que la mujer rompe claramente la división de las esferas redistribución-reconocimiento; su posición es central para ambas, sobre todo porque las imbrica. Y, para el caso de la función de la mujer en el capitalismo, abruptamente decide concluir que el trabajo relacionado con la producción de vida es parte del capital (esa decisión apresurada es la que se cuestionará más adelante).⁶

⁵ Al decir “independientemente de su sexualidad” me refiero a que Rubin entiende el género y la participación en el sistema sexo-género como una función social que es independiente a la sexuación —es decir, a la condición de tener pene o vagina—. Un cuerpo sexuado no garantiza la función genérica; tener pene no significa que se tomará el papel masculino en la división genérica. Rubin concluye lo anterior al analizar varias sociedades primitivas y ver en ellas, por ejemplo, que la posición social masculina puede ser alcanzada por mujeres con vagina si ellas cuentan con la capacidad adquisitiva para intercambiar mujeres.

⁶ Sobre el estatuto de la producción de vida en el capital se ha escrito mucho. Podemos reconocer fundamentalmente tres posiciones: las que lo conciben como trabajo (por lo tanto merecedor de sueldo),

La lectura antropológica anterior, desde las luchas que tienen al sexo y al género como foco, le permite a Butler considerar la lógica del don como motivo desarticulador de la distinción redistribución-reconocimiento. Si esto es así, se debe a que Butler ve como subyacente al don una relación “proto-capitalista” y “proto familiar” que imbrica ambas esferas al formar alianzas sociales y económicas al mismo tiempo, lo cual funciona porque alcanza ambos rubros indistintamente. De lo anterior se sigue que la heteronormatividad está implícita en el tráfico de mujeres. Recordemos la afinidad de Butler con el activismo *queer* y el activismo homosexual norteamericano de los noventa. Dicha posición la lleva a concebir la producción de vida como la reproducción de la familia heteronormada (aspecto que también vio Rubin al describir el parentesco como heteronormado, que divide a hombres y mujeres y distingue entre los que intercambian y los que son intercambiados). Butler ve en Marx y Engels la heteronormatividad que Fraser reproduce —es decir, el vínculo entre relaciones hombre/mujer orientadas a la fecundidad que deja fuera a las y los homosexuales—.

Es importante reconocer el lugar de enunciación de la autora. Recordemos que Butler viene de un contexto preciso: una época en donde estallaron movimientos como ACT UP (*Aids Coalition to Unleash the Power*) y *Queer Nation* cuyo propósito fue denunciar la restricción y los altos costos de los medicamentos para controlar el VIH durante el régimen de una política homofóbica. Desde ese contexto de movilización social, es posible comprender la conclusión a la que llega Butler a partir del análisis del don de Mauss: “Es imposible distinguir, incluso analíticamente, entre una falta de reconocimiento cultural y una opresión material, si la definición legal de persona está circunscrita a normas culturales indisolubles de sus efectos materiales” (Butler, 1998: 41; mi traducción). En el caso concreto, las políticas para el tratamiento del VIH y su relación con la institución médica dejan ver una profunda homofobia que un marxismo ortodoxo también compartiría al encasillar el asunto como algo “meramente cultural”. Si las políticas médicas para el tratamiento del VIH fueron restrictivas e injustas distributivamente, se podría decir que fue porque se ajustaron a un marco cultural. El caso del VIH es paradigmático porque la distribución de medicinas, de información, el elevado costo del medicamento, el escaso dinero destinado a la enfermedad, etcétera, responden a un prejuicio cultural que tiene dimensiones materiales. Si pensamos en otras situaciones que afectan a la comunidad gay como detenciones fronterizas, restricciones de ciudadanía, represión de la libertad de expresión, una ley que no permite al

las que cuestionan lo anterior y lo ven más cercano a la noción de renta, y las que no creen que la instrumentalidad teórica de Marx pueda dar cuenta de este tipo de actividad.

cónyuge de una pareja del mismo sexo tomar decisiones eutanásicas o recibir las propiedades y los cuerpos de las parejas fallecidas; si pensamos en estos casos como ejemplos de luchas culturales por el reconocimiento, no podemos explicar cómo ciertas operaciones homofóbicas son centrales en el funcionamiento de la economía política. Por tales razones, Butler argumenta que el marco conceptual que divide reconocimiento de distribución es insuficiente. De lo anterior se sigue una conclusión evidente: “Sería un error entender esas producciones como ‘solamente culturales’ si son esenciales para el funcionamiento del orden sexual y de la política económica” (Butler: 1998; mi traducción).

Volviendo a la discusión anterior, la dimensión reconocimiento-distribución se resquebraja si nos percatamos de que la economía y la política del intercambio de bienes estuvo organizada desde su inicio por el don —es decir, desde la lógica del intercambio de individuos feminizados—. El tipo de activismo que le interesa a Judith Butler la lleva a una posición tajante que afirma que si tomáramos en serio los aportes de Lévi-Strauss, Mauss y Rubin, sería imposible volver a eso que el feminismo marxista de Scholtz, Arruza y Hartmann ha cuestionado en Marx y Engels: el error de separar el problema de clase y de género, porque, si vemos la genealogía de la familia, podemos concluir entonces que clase y género, desde su origen, se han articulado para asentar las bases de lo social.

¿Es posible prescindir de la distinción analítica clase-género?

Antes de entrar de lleno a los desacuerdos entre ambas, decidí comenzar este apartado con una cita de Fraser en donde se muestra su interés por evidenciar sitios de convergencia. Nancy Fraser escribe: “Más importante, sin embargo, es el compromiso adquirido por Butler en este ensayo de determinar y recuperar los aspectos verdaderamente valiosos del marxismo y del feminismo socialista de la década de 1970, que las actuales modas intelectuales y políticas conspiran para reprimir” (Fraser, 2015: 207).

En 1997, la autora de *Iustitia Interrupta* responde a “Merely Cultural” en la revista *New Left Review* con su ensayo “Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler”. El texto inicia con la corrección de Fraser a la interpretación que Butler hace de su texto *Iustitia interrupta*. Fraser aclara que la acusación en la que se le adjudica el confinamiento a las nuevas luchas sociales a un plano “solamente cultural” es falsa. Para ello se deslinda de esta manera:

En *Justice Interruptus* analizo, por el contrario, la actual separación entre la denominada política de identidad y la política de clase —la izquierda cultural y la izquierda social— como un rasgo constitutivo de la condición “postsocialista”. Intentando superar estas divisiones y articular la base para constituir un frente de izquierdas unido, he propuesto un marco teórico que evite las distinciones ortodoxas entre opresiones de “base” y “superestructurales”, “primarias” y “secundarias”, y que cuestione la primacía de lo económico. (Fraser, 2015: 208)

Fraser concuerda con la visión de Butler: una división cultura-economía es deleznable porque menosprecia varias luchas —entre ellas, las luchas sexuales—. Fraser dista de la clásica división base-superestructura. El marco conceptual de su propuesta, que distingue la lucha por la redistribución de la lucha por el reconocimiento, se juega en otra lógica. Se trata de una herramienta analítica que permite reconocer la particularidad de ciertas demandas. Su reto consiste en aclarar por qué su postura no es un regreso al conservadurismo que critica Butler —o sea, aquel cercano al marxismo ortodoxo que privilegia la base y la superestructura—. Su interés es conservar distinciones para marcar la diferencia de dos tipos de daños igual de verdaderos e importantes en donde ninguno es efecto del otro. Con ello se deslinda de dar prioridad a lo económico como si cimentara lo cultural.

Fraser ve ventajas en reconocer y conservar la distinción entre falta de reconocimiento y falta de distribución, pues aunque no sean independientes y en muchas ocasiones deriven la una de la otra, esto no significa que sean la misma cosa. Es por ello que es importante conservar la distinción analítica entre ellas. De hecho, conservar la distinción analítica entre ambas es requisito para después analizar su relación a lo largo de la historia, o para analizar en qué momento una deriva de la otra.

Según Fraser, la falta de reconocimiento de la que son partícipes las minorías raciales y sexuales no es solamente una devaluación que atraviese estados anímicos o de conducta, o estados psicológicos. Fraser es heredera de autoras como Heidi Hartmann, que piensan la dimensión material del patriarcado y no sólo su aspecto psicosocial.⁷ Al igual que Butler, Fraser considera que las faltas de reconocimiento marcan pautas cuando esos patrones son institucionalizados. Por ejemplo, en la ley, la asistencia social, la medicina o la cultura popular, esta falta se vuelve un daño bastante real en términos enteramente materiales. En otras palabras, la falta de reconocimiento es una injusticia, esté o no acompañada de mala distribución. No es necesario que aparezca una mala distribución para que la demanda sea legítima.

⁷ Esta línea comenzó con libros como la *Dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone a principios de los sesenta.

Lo que en última instancia está afirmando Fraser es que no toda demanda justa es aquella que pone en riesgo al capitalismo, y que no habría por qué catalogar a las demandas de orden sexual como demandas de clase. A su modo, Fraser no busca vincular las demandas de orden sexual con las demandas de clase, porque en ello ve un interés conservador al intentar validar las luchas sexuales en función de criterios marxistas. En otras palabras, no se trata de mostrar en qué medida las demandas de orden sexual son también de clase, pues en dicha operación existe un sesgo marxista ortodoxo.

Es por ello que escribe: “El [hecho de que] la falta de reconocimiento se convierta en mala distribución, y viceversa, depende de la naturaleza de la formación social en cuestión” (Fraser, 2015: 209). Por ejemplo, en las sociedades pre-capitalistas retomadas por Butler (en donde la función del don era principio de distribución), la falta de reconocimiento estaba directamente ligada a la mala distribución, siendo ambos fenómenos simultáneos. No obstante, Butler da un paso injustificado al hablar de las sociedades capitalistas sin las distinciones precisas y sin una descripción de los cambios que hay entre ese momento fundacional de lo social y el neoliberalismo actual. De haber ido con más mesura, Butler se habría percatado de que en etapas posteriores al pre-capitalismo descrito por Mauss y Lévi-Strauss no vuelve a haber simultaneidad entre la falta de reconocimiento y la falta de distribución. Por lo anterior, Fraser cuestiona la simultaneidad y afirma lo contrario a Butler: “Yo he propuesto un análisis en el que ambos tipos de daños son conceptualmente irreductibles” (2015).

En adelante presento por separado los tres argumentos centrales de Butler con los que Fraser discute.

Argumento 1

Tanto lesbianas como gays sufren daños económicos y materiales. Butler observa que el tipo de opresión que padecen no es propiamente la falta de reconocimiento, sino un conjunto complejo.⁸ Por esa razón, la división reconocimiento-redistribución debe desaparecer.

Respuesta

Fraser comparte la premisa según la cual lesbianas y gays sufren daños económicos. Su creencia se fundamenta en casos que muestran que todavía hoy la comunidad homosexual sufre discriminación laboral. Fraser acepta que las normas, significa-

⁸ Por conjunto complejo el argumento se refiere a la simultaneidad de falta de reconocimiento y falta de distribución, pero ambas relacionadas de tal modo que son imposibles de diferenciar.

ciones y construcciones de la subjetividad que impiden a las mujeres, personas racializadas y gays/lesbianas participar en la vida social, se encuentran materializadas en instituciones y prácticas sociales (lo que Bourdieu llama *habitus* del cuerpo, y Althusser aparatos ideológicos del estado). No obstante, aunque la premisa es compartida por ambas, Fraser borra la posibilidad de que se trate también de falta de reconocimiento. La marxista cuestiona a Butler por considerar que “las injusticias de falta de reconocimiento deben ser [por entero y en exclusión de otras cosas] inmateriales y no económicas” (Fraser, 2015: 211). Éste es un supuesto que actúa como pensamiento excluyente y, hasta cierto punto, incapaz de conservar distinciones analíticas no-puras para cada caso concreto. Además, dicho supuesto parte de un pensamiento que descarta la posibilidad de que las injusticias debidas a las preferencias sexuales puedan coexistir con las desigualdades económicas. Es decir, la manera de interpretar de Butler supone que no existen exclusiones complejas, sino claras y distintas que nos permiten separar claramente unos asuntos de otros.

Fraser hace una aclaración: las injusticias por falta de reconocimiento están cimentadas en patrones sociales de evaluación, comunicación, preferencia y, en cierto sentido, en un orden simbólico. Su causa principal se juega en esos espacios y eso las distingue de otras exclusiones. Es decir, tienen un origen particular distinto del material, lleguen o no a él, que se encuentra en el orden simbólico. Detrás de ellos está el heterosexismo o el racismo, actitudes por las cuales algunas personas son percibidas por criterios psicológicos colectivos como menos valiosas, menos capaces, menos inteligentes, o más alejadas de la humanidad que otras. Por ejemplo, lo que se materializa en el heterosexismo es una construcción sociocultural que produce a mujeres y homosexuales como seres degradados.

Lo anterior nos acerca a observaciones que nos parecen importantes. Para Butler, las pugnas por la diversidad sexual son sin más una afrenta al capitalismo. En consecuencia, las distinciones del marxismo no deberían de existir. Fraser, por su parte, propone hacer una pausa antes de tal afirmación para tomar con más cuidado la relación entre luchas sexuales y capitalismo: ¿En qué estriba esa relación entre homosexualidad y capitalismo? ¿Es ésa una relación directa? ¿En qué radican sus diferencias, sus reconfiguraciones, su relación desde el origen de la conformación de la familia nuclear hasta la fecha? ¿Se puede concebir la regulación de la sexualidad como una relación directa y sin huecos, ni variaciones ni matices, entre la heteronormatividad y la economía capitalista? Respecto a estas preguntas, como paso previo, Fraser opta por establecer una diferenciación conceptual que permita comprender la complejidad de estas relaciones. Su propuesta consiste en reconocer que hay ciertos daños económicos y materiales, consecuencias de la falta de

reconocimiento,⁹ y que hay otros generados por la lógica de la explotación capitalista. Esto significa que cambiar las relaciones de reconocimiento no garantiza cambios en las relaciones de distribución.

Una de las consecuencias de la posición de Butler es la confianza que tiene en que la lucha a favor la diversidad sexual sea a la vez una lucha en contra del capitalismo. Fraser opta por afirmar que se llega a dichas conclusiones cuando el diagnóstico de la relación capitalismo y parentesco no es claro. Así pues, mientras que Butler concibe la opresión sufrida por gays y lesbianas como un asunto complejo y de reconocimiento al contener elementos económicos y culturales imbricados e indiferenciados, Fraser observa que esa complejidad no implica la renuncia a las distinciones de los tipos de opresión implicadas. Fraser se propone precisar la relación entre capitalismo y parentesco para así permitir el reconocimiento de la dimensión material del último, además de esclarecer así las relaciones y ordenamientos entre capitalismo y heteronormatividad. Es más útil tener la mayor precisión posible para describir la relación entre parentesco y capitalismo. No basta con mirar, como hizo Butler, el origen de la alianza entre parentesco y capitalismo para comprender cómo esta alianza está conformada hoy. Cuando nos referimos al reconocimiento de la dimensión material del parentesco, hablamos de un análisis materialista histórico del parentesco que permite comprender hasta qué punto éste ha cambiado a lo largo de la historia, y hasta qué punto es posible (o no) hablar de resistencia. Esto dependerá del momento histórico en el que se esté hablando.

Argumento 2

El segundo argumento está implícito en el análisis anterior. Aquí lo apartamos para revisar sus implicaciones: Butler ve en la familia un elemento indispensable para la producción capitalista, y cree que de ahí se sigue que las regulaciones heteronormativas sean centrales para el funcionamiento de la economía política. Lo anterior

⁹ La diferencia entre lo económico y lo material es un tema amplio. Fraser define a lo material como el terreno de las prácticas e instituciones (sistemas de salud, justicia, educación, etcétera), en donde las formas de discriminación sexual y de género se implementan. Lo económico refiere a las relaciones de producción. Sin embargo, la economía marxista, como disciplina que estudia los modos de producción (que incluye relaciones de producción, fuerzas productivas y modos de intercambio), ve lo económico como una dimensión de lo material. El debate alrededor de la distinción económico-material radica entre si se vuelve fundamento de todo lo demás o si se mantiene en una relación dialéctica con aquello que se consolida con acciones prácticas contingentes (acciones políticas, decisiones individuales, etcétera). Es decir, el debate oscila entre la tensión contingencia-determinación de las leyes económicas respecto a la vida material. Esta discusión puede seguirse en *El capital*, capítulo XXIV, "La llamada acumulación originaria". Véase Marx (2004).

la hace concluir que cualquier lucha para combatir esa heteronormatividad va, como dijimos arriba, en detrimento del capitalismo.

Respuesta

Esta afirmación es analizada por Fraser en dos variantes que desglosamos a continuación:

- a) Primera variante: En ese argumento Butler afirma que la regulación heterosexual pertenece por definición a la estructura económica (para ella, esta estructura económica refiere por igual al grupo de los mecanismos sociales e institucionales que reproducen personas y bienes). Esto sugiere que la familia y la división hombre-mujer son el pilar de esta función. De inicio, se podría hacer una observación: si se toman las demandas que buscan deslindarse de la regulación heterosexual como demandas económicas, entonces el argumento es tautológico. Si las demandas que pertenecen al orden de lo sexual son económicas por definición, entonces no pueden ser económicas en el mismo sentido que las demandas en contra de la explotación o la desigualdad económica. Habría entonces que dar cuenta de su diferencia. Segundo, de acuerdo con Fraser, antes de conceder lo anterior nos parece oportuno detenernos en el papel de la familia en la división sexual del trabajo. No hacerlo implicaría deshistorizar la estructura económica así como el vaciamiento de su fuerza conceptual. Aquí se considera importante poner a discusión el horizonte del capitalismo tardío que crea relaciones económicas independientes del parentesco. El siglo xx ha traído consigo, por un lado, la atenuación del vínculo entre la regulación sexual y, por otro, las relaciones económicas especializadas cuya razón de ser es la acumulación del plusvalor. Para reconocer lo anterior, nos parece productiva una historización del capitalismo. Al tener en cuenta sus cambios, podremos ver el contraste entre aquellos momentos previos a su consolidación, en los que el parentesco era central, y momentos más actuales en los que se consolida algo que a Fraser le interesa mucho porque descentraliza el tema del parentesco en el capitalismo —a saber, la vida personal—. Recordemos que Eli Zaretsky, en *Capitalism, the Family and Personal life*, llama vida personal al nuevo espacio de relaciones íntimas que abrió el capitalismo después del siglo xviii, y cuyo sentido atraviesa la sexualidad, la familia, el amor, la amistad, etcétera. Esto habría llevado al paulatino aislamiento en el siglo xx de la vida personal respecto a los imperativos productivos. En otras palabras, este cambio habría generado “huecos”

entre el orden económico y el parentesco, entre la familia y la vida personal, entre el estatus social y la jerarquía de clase.

- b) Segunda variante del argumento. La segunda versión del argumento se encuentra principalmente orientada a pensar los procesos internos del capitalismo y no al plano de las definiciones. Se trata de un argumento que afirma que la existencia de una regulación de la sexualidad, dada por la economía, es funcional para la expansión del plusvalor. En otras palabras, el capitalismo necesita o se beneficia de la heterosexualidad. De aquí se seguiría que las luchas de los gays y las lesbianas amenazan la funcionalidad del sistema. Ahora bien, Fraser ve “muy poco plausible que la lucha homosexual amenace al capitalismo en su forma histórica actual” (Fraser, 2015: 214). Cuestionar el capitalismo quizá lo pueda hacer la clase pauperizada del Tercer Mundo que, además, sea homosexual y sufra niveles acentuados de explotación. Pero esto no es generalizable, sobre todo si se mira con sospecha el interés desarrollado en las últimas décadas por ciertas empresas, políticas públicas o partidos políticos, de dar a “cada quien su lugar”, abriendo espacios para la disidencia sexual como requisito para el mantenimiento de cierto estado de bienestar.

No es de extrañar que quienes se oponen hoy a los derechos de gays y lesbianas no sean empresas multinacionales, sino conservadores culturales y religiosos obsesionados por el estatus, no por los beneficios. Algunas multinacionales, de hecho, notablemente *American Airlines*, *Apple Computers* y *Disney*, han suscitado la ira de los conservadores al instituir políticas favorables a los homosexuales, como ayudas por convivencia doméstica. (Fraser, 2015: 215)

Es importante tener presente que diversas corporaciones han convertido en ganancia la diversidad sexual. A su vez, ésta se ha vuelto una marca, un punto fuerte de diversas campañas publicitarias. Lo anterior permite pensar que quizás el capitalismo contemporáneo se ha configurado de tal modo que podría prescindir de la heteronormatividad. El capitalismo ha aprendido a abrir huecos entre el orden económico y el parentesco, entre la familia y la vida personal. Fraser remite a la tesis de Zaretsky sobre la vida personal por analizar los alcances de un capitalismo que se vuelve operativo al haberse independizado de ella. Sin embargo, es importante advertir un giro. El capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial configuró la vida personal y el espacio doméstico para organizar un orden unívoco de familia heteronormada. En contraste, el capitalismo del siglo xxi ha tendido, como lo ve Zaretsky, a atenuar los vínculos entre sexualidad y acumulación de

plusvalor, por lo que llama vida personal al espacio de relaciones íntimas que incluye la amistad, la sexualidad y el amor, mismas que no se encuentran identificadas con la familia sino que más bien son vividas al margen de los imperativos de producción y reproducción. Se trata de una época en la que la vida personal ya no es la misma. Entonces, ¿cómo explicar la creciente integración de mujeres y homosexuales al mercado laboral? ¿Qué ha hecho el capitalismo para volver a esos seres marginales consumidores de grandes transnacionales? ¿En qué sentido la vida personal se ha reconfigurado en las últimas décadas? ¿Estos personajes han dejado de ser marginales por completo? ¿En qué sentido son marginales? Los asuntos de estatus, de honor y alianza entre familias han sido poco a poco desplazados por otros órdenes.

Regreso al desarrollo del argumento de Fraser. Las distinciones que propone la llevan al siguiente diagnóstico: “La buena noticia es que no necesitamos derrocar el capitalismo para remediar estas dificultades, aunque bien podríamos necesitar derrocarlo por otras razones. La mala es que necesitamos transformar el orden de estatus existente y reestructurar las relaciones de reconocimiento” (Fraser, 2015: 215).

Acceder a un trabajo no significa estar allende la discriminación. Por el contrario, significa quizá tener mayor poder adquisitivo frente a otras épocas en las que mujeres y homosexuales no podían acceder a puestos laborales. Sin embargo, hay otras dimensiones de la lucha social, más allá de las asociadas con el trabajo y sus derivados: lograr una posición en el consumo, en el trabajo, en el acceso a la propiedad, etcétera. Las conclusiones de Fraser sugieren una desconfianza de principio en la simultaneidad de la lucha sexual y la lucha en contra del capitalismo. Ambos son proyectos distintos con objetivos separados.

Argumento 3

Para Butler, el caso de la mujer como don, descrito por Marcel Mauss, evidencia que la distinción entre materia y cultura es deconstruible, ya que Mauss mostró cómo la mujer en cuanto don funda ambos terrenos —el cultural y el material—.

Respuesta

Para Fraser, esa idea reproduce una de las peores tesis del marxismo socialista: aquella en la que se asume el sistema capitalista como monolito, lo que borra la posibilidad de pensar al capitalismo como algo con hendiduras. Esa versión no acepta que las estructuras de opresión se interconecten y desconecten unas con otras de modos pocos constantes. El tono de la respuesta a este argumento está orientado a pensar en las limitaciones de adoptar una metodología deconstruccionista, pues ésta obstruye la posibilidad de reparar en los matices. El principal punto para

Fraser aquí es su desconfianza frente a la deconstrucción butleriana: Butler cuestiona la distinción materia-cultura ontológicamente, pero no repara en que se trata de una distinción socioteórica. Hacer ese salto es injustificado para Fraser.

Mauss y Lévi-Strauss analizaron procesos de intercambio en sociedades precapitalistas en las que el parentesco era la moneda de cambio. La confusión de planos en la que cae Butler se debe a que considera que el parentesco es el origen de todas las relaciones sociales, no sólo de las matrimoniales o familiares, sino también de las del trabajo, de la distribución de bienes y de las relaciones simbólicas (como el prestigio, la reciprocidad, la autoridad, etcétera). Esto está detrás del argumento 1 porque Butler concluye que cualquier cuestionamiento al parentesco afectaría al capitalismo en virtud de su carácter fundador. El parentesco es visto como “origen” social y de ahí que Butler lo ontologice. La deconstrucción aparece como un recurso para solucionar el problema de raíz y para decir que la distinción economía-cultura es insostenible, ya que en el “origen” el parentesco no tiene esas distinciones. Pero para Fraser esto es posible porque el problema se planteó en términos ontológicos, con lo que el parentesco se vuelve el recurso para explicar la totalidad de lo social. Fraser muestra cómo esta confusión de planos deja a Butler sin recursos para reparar en sociedades capitalistas contemporáneas. Ontologizar el parentesco implica volverlo ahistórico e impide además comprender de modo histórico y concreto en qué difieren aquellas sociedades precapitalistas de las nuestras.

Marx mencionó en *La Ideología alemana* que la división del trabajo sólo se vuelve real en el momento en que la división del trabajo material y mental aparece.

La conciencia gregaria se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentar las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre el que descansan las anteriores. De ese modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual, y más tarde de una división del trabajo introducida de un modo “natural” en atención a las dotes físicas, a las necesidades, a las conciencias fortuitas, etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en el que se separan el trabajo físico y el intelectual. (Marx y Engels, 1974: 32)

Partir de este Marx podría contribuir a proporcionar distinciones sociopolíticas en las que el feminismo o los estudios *queer* encuentren entramados más complejos en sus modos de entenderse dentro del capitalismo contemporáneo.

Podemos resumir que la autora de *Fortunes of Feminism* da un giro interpretativo respecto a Butler y encuentra viable decir que, en aquellas sociedades descritas por las referencias antropológicas que Butler da, las relaciones sociales integran lo

económico y lo cultural, lo cual no impide otra versión de los hechos en el momento actual. Ahora, es pertinente hacer una lectura al revés en lugar de deshacerlos de los binomios: si la economía y la cultura eran indistinguibles en cierto momento pasado (porque antes del capitalismo la división materia-cultura no existía), ambas se fueron disociando a lo largo del desarrollo de la economía, hasta alcanzar su versión contemporánea. Este segundo modo de entender a Mauss y a Lévi-Strauss es un regreso a la sociedad precapitalista desde el presente. La historiación puede ayudar a localizar aquellos huecos, contradicciones e interpelaciones fallidas de los sujetos sociales, y las muy complejas ubicaciones en donde operan los intentos de justicia social. Ganamos más conservando la distinción que si la desestabilizamos por su historicidad. El interés de Fraser se puede resumir de la siguiente manera: “El objetivo, en otras palabras, es el de historizar una distinción central para el capitalismo moderno —y con ella el capitalismo moderno en sí— situando a ambos en el contexto antropológico más amplio, y de ese modo revelando su especificidad histórica” (Fraser, 2015: 217). La historiación es para Fraser una mejor aproximación que la desestabilización o la deconstrucción, porque permite reconocer estructuras y es más útil para hacer descripciones que posibiliten estrategias políticas. En este sentido, la metodología de Butler es abstracta y de efectos abstractos cuando se trata de proponer una resistencia o un acto contrasistémico. Así pues, la historiación puede ayudar a luchas como las del movimiento *queer*, pues esta estrategia permite hacer lecturas no abstractas del presente, dando lugar así a formas de resistencia más efectivas.

Antes de concluir, detengámonos ahora a trazar el esquema de la argumentación.

a) Butler

1. Butler cuestiona lo que reconoce como un marxismo ortodoxo (representado por Fraser), que desdeña la lucha por las minorías sexuales y raciales al ver a estas últimas como “meramente culturales”.
2. Para desarrollar el punto 1, deconstruye la distinción clave en Fraser sobre la que descansa la posibilidad de nombrar a dichas luchas “meramente culturales”. Esta distinción es la cultura-economía.
3. Para lograr el punto 2, Butler recurre a la tradición feminista-marxista, especialmente a aquella que toma los estudios de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales de parentesco*. A partir de lo anterior, Butler hace ver que un estudio sobre el parentesco muestra que las prácticas sexuales desdibujan la distinción entre la esfera cultural y la económica. En Lévi-Strauss la mujer aparece como aquella que es intercambiada, pero su estatus dista del de una mercancía porque, a diferencia de la mercancía, se

vuelve fundadora de lo social al ser intercambiada. Este estatuto de la mujer es ambiguo (mercancía-fundadora de lo social) en cuanto protoestatal y profamiliar. Para Butler, dicha ambigüedad permite deconstruir la distinción entre la esfera económica y la cultural que sostiene la distinción entre luchas por redistribución (económicas) y por reconocimiento (culturales).

4. La deconstrucción deja ver también que las distinciones de Fraser excluyen luchas que el marxismo no reconoce: la *queer* y la feminista. Entonces, la exclusión viene de postular dos esferas que son jerárquicas. Butler lee algo como “para el marxismo, la clase es más importante que el género y la raza”, porque su descripción de la realidad tiene a la economía como principal eje explicativo.

b) Fraser

A lo anterior, Fraser responde con la siguiente argumentación:

1. La falta de reconocimiento y la falta de redistribución no son lo mismo. A pesar de estar imbricadas no son idénticas.
2. Butler da un paso injustificado al hablar de sociedades capitalistas sin las distinciones precisas y sin una descripción histórica de las variantes. Entonces, el argumento de Butler conduce a un ahistoricismo de la resistencia, porque al ir al “origen” de la civilización (con Lévi-Strauss) oculta distinciones fundamentales como puede serlo la que hay entre precapitalismo y neoliberalismo actual.

Conclusión

Quizá la conclusión más evidente y que aparece después del argumento 3 es el lugar que ahora podemos dar a la deconstrucción. Mi propósito a lo largo de este recorrido ha sido mostrar, mediante un ejemplo, cómo opera y cuáles serían sus limitaciones. Esto me interesa porque además de ser un recurso teórico indispensable para Butler, se ha vuelto algo a imitar por muchas de sus seguidoras. La deconstrucción, desde Derrida hasta su uso butleriano, se ha caracterizado por cuestionar los binomios. En lo que concierne a la norteamericana, puedo afirmar que esa deconstrucción siempre es pensada en términos políticos: su crítica recurrente consiste en cuestionar los binomios porque ve en ellos una función excluyente de las minorías; en algunos casos piensa en la minoría mujer, en muchos otros en la lesbiana o el

gay, en otros los animales, los niños, etcétera. Como se vio arriba, nos interesó desarrollar la tesis que ve en el “origen” de la civilización a la mujer como don, como fundadora de dos esferas, la económica y la cultural; entonces la deconstrucción de las esferas acompañaría al propósito de justicia de aquellos movimientos por la disidencia sexual, pues esta estrategia dejaría ver su lugar en el cuestionamiento directo al capitalismo. La deconstrucción aquí revelaría la corta visión del marxismo ortodoxo, anquilosado en un economicismo que no permite reconocer el poder político de los movimientos a favor de la disidencia sexual.

Mi propósito fue cuestionar el recurso de la deconstrucción. Me interesó hacer evidente uno de sus efectos: el carácter abstracto en el que opera, el que lleva la discusión a una especie de ahistoricismo que sesga la posibilidad de entender, primero, la compleja relación entre capitalismo y patriarcado a lo largo de la historia; y, segundo, la complejidad en que es necesario articular la resistencia política. El diálogo con Fraser buscó rescatar sobre todo dos aciertos: 1) que la deconstrucción, para el caso señalado, dialoga con una versión ahistoricista y monolítica del patriarcado; y 2) que la deconstrucción obstruye la posibilidad de un análisis sociohistórico del parentesco en diferentes momentos del capitalismo. También me interesó sugerir que ese análisis puede alcanzarse con un enfoque histórico-materialista.

En otras palabras, este texto debe ser leído como un intento por ofrecer otros recursos teóricos para pensar los problemas que los nuevos movimientos sociales han puesto sobre la mesa después de la crisis del marxismo de finales del siglo anterior. También hay que leer este texto como un intento por volver a una lectura materialista histórica no ortodoxa que pueda ser útil a los movimientos que cuestionan la heteronormatividad y el patriarcado. Sugiero aquí que no sirve de nada descuidar lo ganado por tradiciones como la feminista marxista, de la que Fraser es firme representante; tampoco sirve de nada optar por un marxismo ortodoxo ciego a los cuestionamientos que el feminismo o la teoría *queer* han hecho. Si bien Butler es una gran representante de estos movimientos, creemos que recursos como la deconstrucción son insuficientes para pensar la resistencia al capitalismo hoy.

Bibliografía

- BUTLER, Judith. (1998). "Merely Cultural". *New Left Review*, 227, 1, 33-44.
- ENGELS, Friedrich. (1981). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Moscú: Editorial Progreso.
- FRASER, Nancy; y Butler, Judith. (2016). *Reconocimiento o redistribución, un debate entre feminismo y marxismo*. Madrid: New Left Review-Traficantes de sueños.
- FRASER, Nancy; Benhabib, Seyla; Butler, Judith; y Cornell, Drucilla. (2015). *Feminist contentions: A philosophical exchange (Thinking Gender)*. Nueva York: Routledge.
- FRASER, Nancy. (2015). "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo, una respuesta a Judith Butler". En Nancy Fraser (Comp.), *Fortunas del feminismo, del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*. Madrid: Traficantes de sueños. 207-218.
- LACLAU, Ernesto; y Mouffe, Chantal. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1967). *The Elementary Structures of Kinship* (James Harle Bell, John Richard von Strumer y Rodney Needham, Trad.). Boston: Beacon Press.
- MARX, Karl; y Engels, Friedrich. (1974). *La ideología alemana* (Wenceslao Roces, Trad.). Barcelona: Pueblos Unidos Ed-Grijalbo.
- MARX, Karl. (2004). *El capital, El proceso de producción del capital. Tomo I, Vol. III* (Pedro Scaron, Trad.). México: Siglo XXI.
- RUBIN, Gayle. (2013). "El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo" (Stella Mastrangelo, Trad.). En Marta Lamas (Comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa. 35-96.

Henadología y ontología, o los dioses y las formas: la metafísica binaria y erótica de Proclo

Henadology and ontology, or the gods and the forms: Proclus's binary and erotic metaphysics

José Manuel Redondo Ornelas

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Resumen:

Este artículo se propone mostrar el complejo proyecto metafísico de Proclo: tanto una metafísica de la unidad como una metafísica del ser, lo que implica una distinción entre henadología y ontología, respectivamente. Dicha distinción pone seriamente en entredicho la reductiva caracterización moderna acerca de la metafísica occidental como exclusivamente una metafísica del ser. La henadología de Proclo ofrece otra manera de pensar actualmente la necesidad de la metafísica más allá de las postulaciones modernas de una superación de la misma. Se trata de una metafísica cuya orientación es un radical monismo no-dual, resultante en una apreciación asimismo radicalmente positiva respecto al mundo y el cuerpo, a la imaginación y a las emociones. Asimismo, este artículo pretende presentar la actual revaloración del pensamiento de Proclo, uno de los filósofos (neo)platónicos más notables y reconocidos de la antigüedad e influyente en la posteridad bizantina, medieval, renacentista, hasta la filosofía idealista alemana.

Palabras clave: Proclo, henadología, metafísica del ser, neoplatonismo, monismo no-dual

Abstract:

This article intends to show Proclus's complex metaphysical project: both a metaphysics of unity and a metaphysics of being, which implies a distinction between henadology and ontology, respectively. This distinction seriously questions the

reductive modern characterization regarding western metaphysics as exclusively a metaphysics of being. Proclus's henadology presents a way to think about the necessity of metaphysics beyond modern postulates about the overcoming or the death of it. This is a metaphysics whose orientation is a radical non-dual monism, resulting in an equally radical positive appreciation of the world, the body, the imagination and the emotions. Moreover, this article pretends to present the actual reevaluation of Proclus's thought, one of the most notable and acknowledged of the (neo)platonian philosophers of antiquity as well as influential in byzantine, medieval, and renaissance posterity up to German idealist philosophy.

Keywords: Proclus, henadology, metaphysics of being, neoplatonism, non-dual monism

Activo durante el dramático siglo v de nuestra era,¹ Proclo fue uno de los filósofos (neo)platónicos² más notables y reconocidos de la antigüedad e influyente en la posteridad bizantina, medieval, renacentista, e incluso en la filosofía idealista alemana.³ Proclo nació en Constantinopla, pero, habiendo hecho estudios previamente en Alejandría, desarrolló toda su carrera filosófica en Atenas, donde fue el "diádoco" o "sucesor", el director de la Academia o escuela de filosofía platónica, la más prestigiosa de su tiempo.⁴ Proclo expondrá la versión más sistemática del

¹ * Las traducciones del griego al español, salvo cuando se indica otro autor, son mías. En el caso de las transliteraciones, sigo los criterios más comunes; asimismo, he decidido no acentuar las transliteraciones.

Para una breve pero concisa exposición del turbulento contexto histórico del siglo v, véase Digeser (2010). Sobre la antigüedad tardía en general, contexto histórico del pensamiento de Proclo, ver Bowersock, Brown y Grabar (2001); ver también Clark (2011) y Cameron (2001).

² El término "neoplatonismo" obscurece más antes que aclarar, como afirma Gerson (2007); ver también Gerson (2013). Ver Ramos (2006). La categoría "neoplatonismo" es una categoría moderna, formulada principalmente por teólogos protestantes alemanes del siglo xviii. Fue utilizada inicialmente como una categoría polémica con una clara intención peyorativa que buscaba separar a quienes fueron los más duros críticos del cristianismo durante los primeros siglos de nuestra era; se intentaba aislarlos de Platón, interpretado éste como una especie de pensador cristiano antes de Cristo.

³ Particularmente en el caso de Hegel, lo que se ha ocupado de señalar, entre otros, Giovanni Reale, en ocasiones incluso recurriendo al alemán para explicar el proyecto filosófico procliano. Véase Reale (2005), (1989) y (1996).

⁴ Lucas Siorvanes indica que en 415 fue promulgada una ley que excluía a los helenos del servicio imperial y del ejército, por lo que es razonable asumir que devotos helenos como los padres de Proclo se fueran de Constantinopla, volviendo a Janto, en Licia, en el Asia menor. Tiempo después, el joven Proclo fue enviado a Alejandría para estudiar retórica y derecho romano. En Alejandría, Proclo se relaciona con autoridades culturales bizantinas, parte de la reorganización de las escuelas de

platonismo tardío, considerada uno de los sistemas metafísicos más complejos desarrollados en Occidente.

En las últimas décadas, observamos una revaloración o cambio significativo en el modo en que es considerada la filosofía de Proclo.⁵ Particularmente, cabe destacar el renovado interés que ha causado su sofisticado y revolucionario proyecto metafísico, su *henadología*. Se trata de una metafísica cuya orientación es un radical monismo no-dual, resultante en una apreciación asimismo radicalmente positiva respecto al mundo, a la imaginación, a las emociones y al cuerpo. La recuperación de la *henadología* de Proclo —se la ha llamado también *henología*—, pone seriamente en entredicho la famosa y reductiva caracterización hecha por Heidegger, en *Ser y Tiempo*, acerca de la historia de la metafísica occidental como *ontoteología*, como una metafísica del ser, el modelo procliano siendo una metafísica doble, tanto una metafísica de la unidad como una metafísica del ser. Dicha recuperación también es paralela al actual interés general por la antigüedad tardía misma y, naturalmente, el neoplatonismo.⁶ Proclo pertenece a una corriente de platonismo inaugurada por Jámblico y desarrollada por Siriano que diverge del platonismo de Plotino y Porfirio en algunas cuestiones fundamentales, principalmente con respecto a la naturaleza del alma y su estatuto ontológico.

El platonismo tardío, particularmente el de Proclo, aunque influenciado en esto por su querido maestro Siriano, concibe la filosofía de Platón como una síntesis y reforma de sabiduría antigua que adapta y transmite el conocimiento de Orfeo y de Pitágoras, en consonancia (*symphonian*) con la sabiduría de los egipcios y los caldeos, así como con Homero y Hesíodo. La filosofía es presentada como *análoga* a las tradiciones místicas, y Platón es considerado como un *mistagogo* que se expresa de

Constantinopla por Teodosio II alrededor del 425 —reorganización con la que de alguna manera se ve involucrado Proclo dada su relación con el reconocido sofista Leonas—. Es cuando viaja a Constantinopla que, de acuerdo con Marino, Proclo tiene la visión de Atenea, quien le indica ir a Atenas a estudiar filosofía (Siorvanes, 1996: 2-4) (Marino de Néapolis, 1999: VI y IX). Sobre la Atenas del siglo V como un pueblo universitario, véase Siorvanes (1996: 20, ss). Por lo anterior, puede inferirse que Atenas aún era predominantemente pagana. Siorvanes asevera que las escuelas neoplatónicas eran centros de educación avanzada, los cuales proveían no sólo la posibilidad del estudio y la investigación sino también el acceso a toda una cultura y vida civilizada (Siorvanes, 1996). Si bien la Academia ateniense aparentemente estuvo inactiva por algunos siglos, revivió bajo la dirección de Plutarco (c. 350-430), miembro de una familia ateniense prominente, la cual desde hacía mucho tiempo había tenido un rol importante en la vida religiosa tradicional de la ciudad, nos dice DePalma Digeser. La Academia de Plutarco se convirtió rápidamente en uno de las principales escuelas del platonismo jambliquano, atrayendo a diversos y notables estudiantes de todo el Mediterráneo (Digeser, 2010: 587).

⁵ Véase Gersh (2014); Butorac y Layne (2017); D'Hoine y Martijn (2017).

⁶ Véase Remes y Slaveva-Griffin, 2014; Romano, 1998, y Gerson, 2010. Sobre la antigüedad tardía ver las referencias de la nota 1.

diversos modos, recurriendo al mismo tiempo a diferentes tipos de discursos: científicos, teológicos, poéticos, etcétera. Esto se refleja en la extensa obra de Proclo que aún se conserva y que incluye desde diversas obras científicas propias (sobre astronomía), comentarios a diálogos platónicos, obras de hermenéutica teológico-filosófica, composiciones de himnos a los dioses, hasta obras notoriamente sistemáticas y complejas que implican un intrincado sistema unitario y coordinado de metafísica, teología, lógica, ética, epistemología, filosofía de la naturaleza (cosmología, física y matemáticas) y estética. Es decir, la propuesta filosófica de Proclo recurre a la expresión multimodal de diversas perspectivas de investigación, presentando diferentes discursos (míticos, científicos, poéticos, lógicos, simbólicos, etcétera) concebidos como complementarios y simultáneos —algo que, de acuerdo con nuestro filósofo, hace el mismo Platón (Proclo, 2005: I, 4; 1864: 646, 16-647, 15)—.⁷

Metafísica de la participación y la singularidad: el Uno, las hénadas y la ontología

De acuerdo con la concepción holística de la filosofía que caracteriza al neoplatonismo, donde las diferentes disciplinas filosóficas están todas relacionadas habiendo una interdependencia entre unas y otras, particularmente la metafísica y la lógica se hallan íntimamente vinculadas en la obra de Proclo. Lo inteligible es presentado como lógicamente consistente, pero la estructura ontológica de la realidad tiene además rasgos fundamentalmente dinámicos, vivos y eróticos. Todos los niveles de la realidad están constituidos por la tensión dialéctica de los principios del Límite y lo Ilimitado, los cuales surgen del primer principio de todo, la unidad, el Uno. Es el principio del Límite lo que le da a la realidad su arreglo racional y orden lógico preciso, pero lo Ilimitado provee de esa abundancia sin fin que fluye a través del universo como vida y poder (Chlup, 2012: 47-48).⁸

⁷ De ahora en adelante, *Teología Platónica* (2005) se abreviará como *TP*. Sobre los diferentes métodos de instrucción usados por Platón en sus diálogos, de acuerdo con el platonismo tardío, ver también Anonymus (2011: XI), donde se enumeran quince métodos diferentes: 1) profecía inspirada (*to enthousiastiko*), 2) demostración, 3) definición, 4) división, 5) análisis, 6) evidencia indirecta (*to tekmeriotei*), 7) imagen o metáfora (*to eikoniko*), 8) ejemplo (*to paradeigmatiko*), 9) inducción, 10) analogía, 11) aritmética, 12) abstracción (*to kata aphairesin*), 13) suma o adición, 14) historia y 15) etimología. Sobre el recurso discursivo multimodal de Proclo, ver Gersh (2000).

⁸ Chlup se refiere a esto como “la naturaleza dinámica de todas las estructuras ontológicas”. Estos dos principios (el Límite y lo Ilimitado) se asocian, en el platonismo, con las llamadas doctrinas no-escritas de Platón. Véase Platón (1998).

A diferencia de Plotino, los platónicos posteriores hacen mayor énfasis en la radical inefabilidad y misterio que el Uno es para el pensamiento, desarrollando la teología negativa hasta el extremo; pero al mismo tiempo enfatizan la presencia radicalmente inmediata, de alguna manera, del Uno en todas las cosas. Así pues, el Uno no es simplemente una remotísima abstracción metafísica sino, de hecho, un poder que, siguiendo la descripción de Chlup, podemos concebir como el horizonte de todas las cosas así como de toda nuestra experiencia (Chlup, 2012: 50); es decir, el problema de la relación entre la unidad y la multiplicidad es pensado tanto ontológica como epistemológicamente, siendo la unidad la precondition necesaria tanto para el ser como para el conocer. La unidad hace al cosmos accesible al pensamiento, al mismo tiempo manteniendo la identidad de todas las cosas. Podemos decir que en el caso del platonismo tardío tenemos una *epistemología metafísica*, donde los diferentes niveles metafísicos son al mismo tiempo niveles de conocimiento y de conciencia (Plotinus, 1966-68: I, 10, 5-10).⁹

El Uno es el principio que contiene, como un marco, todas las cosas, convirtiéndose así al universo en una totalidad unificada. Este primer principio tiene una función teleológica: paradigma de la perfección, todo aspira y tiende hacia la unidad. A todas las cosas las dota de coherencia siendo al mismo tiempo el Bien hacia lo que todo tiende. El primer principio, siendo también llamado el Uno-Bien, en el platonismo tardío, la búsqueda o tendencia hacia lo bueno se concibe como la iniciativa básica que dirige la realidad en su totalidad; el Bien es la plenitud suprema hacia la que todo aspira. Dado que todo tiende hacia la unidad, hacia la auto-preservación, dicha aspiración que todo ser muestra implica la existencia del Bien como tal (Proclo, 2017: 8, 1). El Uno, primer principio de todo, es reconocido en rigor como radicalmente incognoscible e inefable; sin embargo, para intentar hacernos una cierta idea, podemos pensarlo como (el) absoluto, razón por la que podemos considerarlo como hallándose más allá de la oposición trascendencia-inmanencia. Por un lado, podemos pensarlo como inmanente, dado que, por definición, aquello absoluto abarca todo, está presente en todas las cosas, pero al mismo tiempo e igualmente, por definición, se halla más allá de todas y cada una de las cosas. Así pues, expresada su radical inefabilidad, se insiste en su presencia inmediata: la unidad como aquello más inmediato y vivo, enmarcando la presencia de todas las cosas, de todas las unidades de las que se compone la multiplicidad, y, a la vez, aquello que de manera definitiva es imposible conocer o nombrar, y de lo que el platonismo post-plotiniano llegará incluso a decir que ni siquiera realmente es uno sino algo superior a esto, más allá de cualquier determinación (Proclo, 2005:

⁹ Plotino llega a aseverar que las hipóstasis están en nosotros en Plotinus (1966-68: V, 1, 10, 5-10).

III, 8, 31, 12-18; 1864: 1196, 22-31). Lo que mejor expresa entonces al primer principio es el silencio. Por ello, si bien hay un desarrollo en el platonismo tardío de la teología negativa hasta sus últimas consecuencias, ésta tiene una función preparatoria y catártica: desnudar al alma de todo discurso positivo o negativo llevándola hacia un silencio pleno, lleno de sí, más allá del sentido de conocer, desbordando al pensamiento —algo que también se concibe como una simplificación y como una unificación (*henosis*)—. ¹⁰

Pero si por un lado es imposible decir algo acerca de la esencia del Uno, por el otro es posible, en cierto sentido, revelarlo significativamente a partir de sus manifestaciones inmediatas: las *hénadas*. Proclo postulará las hénadas o unidades, especie de subunidades dentro del Uno o que participan en éste de alguna manera, como su primera e inmediata manifestación, las cuales, si bien son incognoscibles en sí mismas, pueden ser conocidas por medio de sus efectos (Proclo, 2017: 123). Estas hénadas son identificadas con los dioses tradicionales. Metafísicamente, funcionan estableciendo una simetría completa entre el Uno y los órdenes inferiores, siendo unidades intermediarias participadas que vinculan, unificando a todas las realidades subsiguientes al Uno; por ello, además de ser concebidas como unidades también pueden serlo como *unificaciones* —es decir, como una potencia unificante infinita similar a la del Uno—. En cierto sentido, las hénadas son como el Uno en relación con todo lo demás, si bien en sí se encuentran más allá de todo —al igual que el Uno, allende la esencia y la existencia—.

La obra de referencia básica para la metafísica de Proclo es *Elementos de teología* (*ET*). Particularmente nos referiremos a esta obra en lo que toca a la ontología de Proclo, pues su metafísica comprende tanto una ontología como una henadología en calidad de dos “sistemas paralelos” y simultáneos. En cuanto tratado sistemático, *ET* compendia 211 demostraciones metafísicas elementales de acuerdo con el modo geométrico de Euclides (metodología que anticipa, notablemente, la *Ética* de Spinoza). ¹¹ De manera progresiva, en *ET* se hacen demostraciones acerca de la prioridad e independencia de la unidad con respecto a la multiplicidad, la naturaleza de las causas, el orden y la relación entre grados de realidad, la procesión y la reversión o movimiento dinámico de los principios, las realidades auto-constituidas, el tiempo y la eternidad, etcétera. Se busca analizar la estructura causal de toda la

¹⁰ Sigo en parte a Chlup, quien a su vez refiere a Steel. Para Steel, en Proclo no hay teología negativa si por esta entendemos un discurso negativo que busca expresar por medio de negaciones qué es la divinidad. El hecho de que podamos pensar al Uno no quiere decir que lo comprendamos como tal, algo que se concibe como imposible. Véase Chlup (2012: 58), y Steel (2005: 20).

¹¹ Por otro lado, la *Ética demostrada según el orden geométrico* es una obra mucho más conocida que la de Proclo por parte de la filosofía moderna. Sobre Proclo y Spinoza, véase Trouillard (1982).

realidad, así como la naturaleza de la relación causa/efecto en todo su espectro de despliegue o actividad, desde su origen en la unidad hasta su auto-constitución como ser inteligible, que irradia como *logos* contemplado por el alma, causa de la formación de lo sensible, siendo éste efecto de lo inteligible.¹² Chlup observa que las leyes elementales del universo de Proclo son limitadas en número pero todas refieren una a la otra, siendo difícil el comprenderlas por separado; cualquier explicación lineal acerca de ellas sería extremadamente ardua, pues idealmente el lector necesitaría poder ver o comprender todos los principios simultáneamente. Chlup describe la metafísica de Proclo como un sistema lógico armónico; la presentación de un todo coherente, de acuerdo con una filosofía esencialmente holística. Asimismo, advierte que, al estudiar la metafísica de Proclo, un enfoque exagerado en el aspecto formal de su pensamiento tiene el desafortunado efecto de convertir su metafísica en una estructura abstracta cuya única finalidad sería una coherencia interna; sin embargo, en tal caso, queda eclipsado su carácter fundamentalmente dinámico. Pues para Proclo, nos dice Chlup, las elaboradas estructuras lógicas describen la estructura de la realidad como tal, y en este sentido sirven como una red de canales fijos que posibilitan el flujo de la energía divina, que es energía erótica.

Lowry (1980) señala con acierto que, a diferencia de otras obras de Proclo, en *ET* no se apela a la autoridad de ningún filósofo ni a mito o enseñanza revelada alguna, sino al puro pensamiento. El texto de *ET* se halla construido formalmente de un modo proposicional donde las proposiciones precedentes son la base de las consecuentes. La lógica formal del sistema así expresado pertenece a un orden que es una totalidad; de este modo, las relaciones lógicas expresan las relaciones entre un fenómeno y la totalidad, siendo la relación lógica su propia expresión; es decir, existe una estructura común al cosmos y al pensamiento. Lowry observa que la “geometría cosmológica” que estructura *ET* expresa una reflexión completa sobre el fundamento, naturaleza y causa de todos los fenómenos. Se trata de un compendio de demostraciones metafísicas elementales, en el sentido de un *ABC* de la metafísica según Proclo, pero sobre todo en el sentido de que se exponen cuáles son los elementos básicos constituyentes de la realidad misma así como la dinámica causal que la sostiene.¹³ Dinámica creativa considerada como eterna y continua

¹² Como señala L. Siorvanes, a pesar de toda su complejidad, la filosofía de Proclo está compuesta por unos pocos motivos fundamentales, formulados a través de nociones y términos técnicos del platonismo, del aristotelismo, de la escuela pitagórica y del estoicismo (Siorvanes, 1996: 48).

¹³ *Stoicheiosis* refiere a *stoicheion*, “elemento”, término que también designa a las letras del alfabeto, y por ello, *Stoicheiosis theologike* se puede traducir literalmente como el *ABC de la teología* (teología en el sentido aristotélico de metafísica). James Lowry critica la evaluación que Dodds hace de Proclo, para

dado que el modelo metafísico aquí expuesto implica a su vez un modelo cosmológico del universo como eterno y del tiempo, como cíclico.¹⁴

La ontología de Proclo es expresada por medio de una reflexión rigurosa y muy minuciosa que sigue el modo matemático demostrativo para pensar la estructura inteligible de la realidad, la cual es concebida como una jerarquía descendente y en cierto sentido en movimiento; una estructura dinámica concebida como actividad cíclica o dinámica causal que permita explicar tanto la trascendencia como, al mismo tiempo, la inmanencia de las formas inteligibles. Éste es un problema que ocupa al platonismo tardío, el cual, para poder afirmar a la vez la participación de las formas en lo sensible, como su independencia con respecto a las realidades corporales, expone un modelo de lo inteligible cuya dinámica causal y creativa ocurre en tres “tiempos”: un primer momento o permanencia del efecto en la causa (*mone*), un permanecer en sí mismo del principio; un segundo momento o partida del efecto desde la causa (*prodos*), una procesión desde el principio (que habría que entenderse como *multiplicación*, no como división); y un tercer momento de conversión hacia el principio, el regreso o reversión del efecto a la causa (*epistrophe*, que también ha de ser entendida como *transvaloración*). Giovanni Reale habla de la “permanencia”, “procesión” y “retorno” como las leyes metafísicas ternarias de la dialéctica de Proclo (Reale, 2005: XXXV-XXXVI);¹⁵ la ley suprema ternaria que gobierna la derivación de la realidad desde el Uno.

En gran medida, Proclo continuará fundamentando su metafísica en una jerarquía de principios que, en lo básico, son los mismos que las hipótesis de Plotino. Pero como es característico del platonismo tardío, cada principio es concebido como una tríada o analizado bajo tres aspectos, y luego, a su vez, cada uno de estos

quien *ET* sería una especie de nota escolástica a Plotino, producto de un filósofo que no es ni original ni creativo. Frente a este tipo de apreciaciones llenas de prejuicios basados en una exagerada exaltación de Plotino, Lowry afirma el carácter extraordinario, original y creativo de *ET*, los cuales persiguen sistemáticamente la consistencia y no contradicción (Lowry, 1980). Frente a evaluaciones como la de Dodds, para Giovanni Reale, por ejemplo, Proclo fue “la última voz original en la antigüedad pagana”, quien “se distinguió por una profundización en las leyes que rigen la procesión de la realidad” (Reale y Antiseri, 2007: 311). Cabe observar, junto con Lowry, el carácter único de *ET* en relación con todos los demás textos de metafísica antigua que conocemos. Además, hay que notar también que ni Proclo ni Plotino pretenden ser originales. Hay que notar asimismo que la edición, traducción y anotaciones de Dodds a *ET* sigue siendo una obra de referencia indispensable en inglés para el estudio de Proclo.

¹⁴ Acerca de la eternidad del cosmos en Proclo, ver Redondo (2015).

¹⁵ Para Reale, la grandeza de Proclo no está en la ejecución refinada del modelo que muestra, sino en la profundización de las leyes que fundan y gobiernan la procesión de la realidad —es decir, en la profundización de lo que llama el nexo estructural dinámico-relacional—.

aspectos es nuevamente concebido como triádico.¹⁶ Así, los principios y niveles ontológicos se multiplican en lo que podríamos describir como un análisis metafísico microscópico, a diferencia de la llamada *exposición telescópica*, aquella que hace Porfirio de las hipótesis plotinianas, las cuales parecen colapsar unas en otras (Lloyd, 1970: 283-301).¹⁷ Tenemos entonces un primer principio, o primera realidad, que trasciende toda causalidad en su autoidentidad independiente y perfecta. A continuación, se halla un segundo principio, la realidad inteligible, causada por sí (aunque originada en el anterior, que se halla más allá de lo causal), autoconstituida o autoidéntica, causa del tercer principio o realidad dependiente o causada por otro. Del primer principio, que dijimos que trasciende toda causalidad, se puede decir en todo caso que es la causa de la causalidad, su raíz u origen. La dinámica causal así concebida implica un principio de continuidad metafísica entre todos los entes relacionados causalmente por un principio de semejanza operado a partir de la llamada “ley de términos medios”: entre dos distintos tipos de realidad, hay un estado intermedio que comparte características de ambos.¹⁸ De este modo, una característica de toda relación es la similitud (*homoiotes*), aquella entre la causa y el efecto; se puede decir que la causa implica al efecto por similitud.¹⁹

Pero es necesario elaborar más sobre el importante concepto platónico de participación (*methexis*), pues la relación causal es analizada por Proclo en términos de participación.²⁰ Mencionamos que el proceso causal en Proclo es cíclico (*energeia kuklike*); un circuito o camino circular del efecto, el cual consta de una estructura triádica: 1) dado que el efecto tiene siempre potencial de existir, podemos decir que permanece (*moné*) en la actividad de la causa; 2) hay una procesión (*prodos*) o sa-

¹⁶ Algunas de las formas triádicas más comunes en Proclo son las de permanencia-procesión-reversión, imparticipado-participado-participante, existencia-poder-actividad. Respecto a los arreglos triádicos en Proclo, véase Rosán (2009: 92-93). El investigador nos dice que hay dos triadas a las que se reducen todas las demás: existencia-poder-actividad e imparticipado-participado-participante. El arreglo triádico, afirma Rosán, supone una relación equilibrada y de balance.

¹⁷ Dicho análisis microscópico supone para Proclo —si continuamos con la analogía— la necesidad de ser complementado no solamente por una exposición telescópica, sino también por lo que podríamos llamar una *experiencia telescópica*, la finalidad de la práctica ética de la teúrgia.

¹⁸ “Ley de términos medios” es una caracterización que propone Dodds. Véase Proclo (2017: 28, 14, 40, 55, 63, 64, 132, 166 y 181).

¹⁹ Rosán refiere a Proclo (1864: 911), donde nuestro filósofo distingue dos tipos de similitud: aquella entre un superior y un inferior (entre la causa y el efecto), y la similitud entre iguales. Rosán señala que en (1864: 744-745), Proclo entiende la *hénosis* o unificación como una forma de similitud que en cierto sentido es superior a la similitud misma. Véase Rosán (2009: 67 nota 28) y Proclo (2017: 29 y 28).

²⁰ Para la noción de participación (*methexis*) en Proclo, véase Rosán (2009: 75-80). En la nota 54, p. 75, Rosán hace útiles aclaraciones sobre el término griego *metejo*; véase también nota 59, p. 76 sobre *methexis* en Proclo (1864).

lida cuando el efecto es producido de manera activa; 3) tan pronto como el efecto parte, busca volver hacia su origen o causa, esto es, el retorno o conversión (*epistrophe*). En este ciclo los pasos de salida se corresponden con los de la vuelta. Al volver a la causa donde permanece el efecto, éste se perfecciona. Para Proclo, el retorno del efecto a la causa constituye el principio de individuación de dicho efecto. La causa, en cuanto origen de la existencia del efecto, es su causa formal; en cuanto origen de su perfección es su causa final.²¹

La relación posibilita la predicación de algo (características, atributos, etcétera) (Proclo, 2017: 75-80), la cual es analizada por el filósofo en términos de participación. Para Proclo, la participación tiene tres aspectos: 1) las características participadas (*metejomenon*), poseídas por 2) un participante (*metejon*), quien posee por participación, valga la redundancia, dichas características, y 3) la participación misma en sí. Dado que todo participante tiene sus características por participación, no por su propia existencia, Proclo lo considera como un sustrato (*hipokeimenon*).²²

Todas las características participadas por una clase son idénticas; forman por identidad (*tautotes*) una sola clase (*taxis*); identidad presente en cada característica particular y en la clase como en un todo: “Todo lo que primitivamente es inherente a cualquier clase natural de seres se encuentra presente en todos los miembros de esta clase por igual, y en virtud de su definición común” (Proclo, 2017: 19). La causa de dicha identidad no es la identidad misma ni la clase en su totalidad ni ninguna característica participada, sino algo anterior y más allá de las características participadas; se trata de la causa de la característica participada por una clase, no de la característica participada misma; esta causa es aquello llamado, en términos de participación, lo imparticipado (*amethekton*). Puede haber diferencias en el grado de perfección de una característica participada dentro de una misma clase;

²¹ Rosán señala que la identificación de la causa en estos dos aspectos se halla expresada cosmológicamente en la ecuación Uno=Bien. La cosmología se corresponde, nos dice Rosán, con la salida de la existencia a partir del primer principio, la ética, por lo que entonces se corresponde también con la vuelta o el regreso. Véase Proclo (2017: 31 y 34). Para el principio de individuación, véase Proclo (1864: 813). Véase Rosán (2009: 69).

²² Rosán expone el ciclo de la relación completa de participación, que consta de una característica participada o causa, su poder para ser participada, su actividad o participación, el poder de su actividad o potencia de ser participada para resultar como efecto en un participante, el poder potencial del participante para ser tal y el poseedor o participante mismo. Rosán pone como ejemplo el modo en que toda alma conoce participando del *Nous*, el cual, participado por el alma, es la causa de que ésta pueda conocer (Rosán, 2009: 77). Por otra parte, Siorvanes resume la estructura básica de la participación, donde distinguimos tres aspectos (imparticipable-participable-participante) del siguiente modo: el imparticipable es el arquetipo de la serie. El participable es el tipo distribuido e instanciado en la serie participante. Y los participantes son las especies que tienen en sí el tipo en diferentes modos y grados. Es necesario considerar que el participable es él mismo una serie (Siorvanes, 1996: 82).

esta diferencia en perfección se debe a la diferencia en poder interno que cada característica participada tiene. Por lo tanto, esta diferencia de poder establece una jerarquía de potencia que refiere ya no a la serie vertical causa-efecto, sino a la horizontal, a las series (*seira*), pues ocurre dentro de cada clase.²³ Como señala Rosán, en Proclo, a veces las clases son divididas en primeras-últimas, pero la distinción más importante es aquella entre las características participadas independientes (*autarcheis*) y autosuficientes (*autoteles*), eternas, y aquellas que son irradiaciones (*elampseis*), consideradas también como imágenes temporales, las cosas sensibles (Rosán, 2009: 79-80). Así, las propiedades participadas son como irradiaciones del arquetipo imparticipado, las cuales también son consideradas por Proclo como reflejos (*eidola*), imágenes (*eikones*) y apariencias (*indalmata*).

Proclo indica que “[t]odo lo que no es participado produce, a partir de sí mismo, lo participado; y todas las sustancias participadas están vinculadas por una tensión ascendente a las existencias no participadas” (Proclo, 2017: 23). Esto es expresión de un principio general en la metafísica de Proclo, donde cada grupo o totalidad (*plethos*) o clase surge de su causa única apropiada (*monas*) o mónada, así como la pluralidad deriva de la unidad (Proclo, 2017: 22-21, 100), la cual trasciende toda la clase. Aquello imparticipable (*amethekton*) no puede ser conocido en sí mismo sino por medio de sus efectos, pues es lo que es sólo como la causa de sus efectos. Proclo afirma que:

Todo aquello que de cualquier manera existe, o bien existe bajo la forma de principio originario, al nivel de la causa por la cual ha sido producido, o al nivel de su propia existencia, o bien por participación, como imagen reflejada [...] O bien se considera en lo producido aquello que produce (lo producido, participando de aquello que lo produce, muestra en sí mismo a nivel secundario aquello que es a nivel primario). (Proclo, 2017: 74)

²³ Siorvanes indica que en la metafísica de Proclo hay dos cadenas de subordinación. La primera de ellas consiste en una propiedad y los participantes que se hayan subordinados a ésta, esto es, la cadena de participación; ésta se identifica hasta cierto punto con la procesión. La otra cadena de subordinación consiste en una propiedad y sus formas específicas clasificadas en la misma cadena. En esta cadena no hay alteración de la sustancia, como ocurre en la cadena de participación, sino que se presenta la primera multiplicación explícita, donde la propiedad monádica se traduce en una multitud (*plethos*) que puede ser instanciada en los participantes. Éstas son las llamadas cadenas vertical y horizontal en la metafísica de Proclo, nociones discutidas por los especialistas y que también pueden considerarse como análogas a las referidas en Jámblico entre las cadenas de la *philia* (vertical) y de la *sympatheia* (horizontal). Ahora, nótese que no es que sean literalmente dos órdenes, así como dos sistemas, sino el correlato de lo que en la metafísica de Proclo es lo henadológico y lo ontológico, respectivamente, según veremos; desde la perspectiva intelectual-ontológica, son dos; desde la perspectiva henadológica, es uno: así que es doble, simultáneamente unidad-multiplicidad (Siorvanes, 1996: 79-80 y 112, n. 25).

Solamente lo imparticipable, o característica no participada, es la causa real del participante en la medida en que es la causa de las jerarquías verticales y horizontales mencionadas; por ello, las características participadas son consideradas como causas segundas o auxiliares (*sinaition*) del participante, también considerado como el resultado o producto (*apotelesma*).²⁴ Éste será el caso de las hénadas, en relación con el Uno, y de las formas, en relación con las hénadas, de este modo pudiendo ser consideradas como causas secundarias, así como las causas físicas son secundarias con respecto de las causas inteligibles; así, en este último caso, la causalidad inteligible puede entonces ser considerada como primaria. La causa no participada es unitaria, la característica participada es unitaria primariamente pero secundariamente plural dada su asociación con el participante, el cual es primariamente plural pero secundariamente unitario, siendo compuesto por naturaleza pero unificado por la característica participada.²⁵

La monadología y el código binario metafísico: las hénadas o unidades

No me extenderé aquí respecto a lo que por otro lado es un modelo muy intricado de niveles y subniveles ontológicos, pero cabe decir que para Proclo, si bien no utiliza un sólo modelo, éste consta básicamente de seis niveles, del mismo modo que su modelo causal implica tanto seis “momentos” en la dinámica causal como seis tipos de causas. Las seis hipóstasis básicas de su ontología son el Uno, el Ser, la Vida, el Intelecto, el Alma y la Naturaleza,²⁶ las hénadas hallándose entre el Uno y las demás hipóstasis.²⁷ Ahora bien, a pesar de la gran complejidad que la caracteriza,

²⁴ Sobre causas secundarias como accesorias o contribuyentes o como condiciones, véase Platón (2010a: 46; 1988: 281; 2010b: 519b) y Aristóteles (1998: 1015 a 21 y b 23). Véase además Proclo (2017: 75).

²⁵ Rosán señala que, en relación a la participación, Proclo considera tres tipos de totalidad (*holotes*): lo imparticipado (*amethekton*), totalidad anterior a las partes; lo participante (*metejomemon*), totalidad compuesta de partes; el participante (*metejon*), totalidad como parte de un todo. Tenemos pues las características participadas individuales e inmanentes y la causa no participada trascendente de todas las características participadas de una clase; lo cual, observa Rosán, supone la conciliación de Aristóteles y Platón. Véase Rosán (2009: 85).

²⁶ La enumeración más completa que hace Proclo se halla en Proclo (2005: III, 6). Siorvanes traduce el término hipóstasis como sustanciación, en la medida en que significa tanto sustancia como fundamento, aquello que constituye a la realidad y justifica el conocimiento verdadero. Véase Siorvanes (1996: 84).

²⁷ Como ilustración y complemento de este esquema básico, cabe añadir muy brevemente algunas observaciones sobre las hipóstasis de la Inteligencia y del Alma. En ambos casos, hay una articulación de estas esferas en varias hipóstasis. A las hénadas siguen las hipóstasis del mundo del *Nous*, que Proclo subdivide. Distingue tres grandes esferas del mundo inteligible: 1) la esfera “inteligible”; 2) la “inteligible-

esta ontología reconoce que su primer principio se halla más allá de lo ontológico.²⁸ Al polemizar con las exposiciones de Plotino y Porfirio, la tradición posterior a partir de Jámblico afirma, por un lado y de diversos modos, una mayor trascendencia y radical inefabilidad del Uno, pero por otro lado y al mismo tiempo afirma una mayor inmanencia y radical presencia viva y cercanía del Uno para con todas las cosas, en particular en relación con la materia y lo sensible. Proclo llevará la reflexión acerca de la unidad hasta sus últimas y más radicales consecuencias. Es probable que ya en Jámblico se prefigure, al menos, la concepción metafísica de las hénadas o unidades, especie de aspectos del Uno en relación con todo lo demás, siendo el Uno en sí mismo absolutamente trascendente.²⁹ El platonismo post-plotiniano llegará a sugerir que al primer principio no hay que llamarlo Uno como tal; o bien que por encima del Uno hay otra especie de Uno solamente llamado Inefable.

intelectual”; 3) la “intelectual”. Estas hipóstasis de la esfera del *Nous* serán distinguidas por Proclo en “triadas” ulteriores (en la tercera hipóstasis emergen también subdivisiones en “hebdómadas”). Véase Proclo (2005: V, 2 ss). De acuerdo con Reale, a quien sigo en parte en esta exposición sintética, estas hipóstasis corresponden a las tres características esenciales con las cuales Plotino había buscado definir el *Nous* —esto es, el “Ser”, la “Vida” y el “Pensamiento” o “Inteligencia”—. Pero, según Reale, mientras en Plotino éstas eran distinciones conceptuales y *connotaciones definitorias de la misma hipóstasis* del *Nous* (sigo sus cursivas), en Proclo son, por el contrario, otras tantas hipóstasis (Reale refiere a Proclo [2017: 101]). Dado que “todo está en todo”, las hipóstasis están entre ellas estrechamente ligadas, y presentes una en la otra *en modo apropiado*: en el ser están la vida y la inteligencia, a su vez en la vida están el ser y el pensar, y en la inteligencia están el ser y el vivir. Pero no se trata de una mera mescolanza, nos dice Reale, sino de un nexo metafísico con especificación dinámico-racional: todas las cosas en la inteligencia están presentes en modo apropiado, o sea, al nivel de la inteligencia; en el ser todas las cosas están presentes en modo apropiado, o sea al nivel del ser, etcétera (Reale, 2005: XXXI-XXXII y XL). La esfera del Alma también será concebida como una pluralidad de hipóstasis: “almas divinas”, “almas daimónicas” y “almas parciales”. A partir de estas distinciones, Proclo lleva a cabo aún ulteriores distinciones. En particular, en el ámbito de las almas divinas, él distingue triadas de “dioses psíquicos”, con diversas funciones y calificaciones. El filósofo divide después los Daimones o “almas daimónicas” en tres clases: “Ángeles”, “Daimones” propiamente y “Héroes”. Las “almas parciales”, o “particulares”, son aquellas que admiten cambio de la inteligencia a la insensatez (y de la ignorancia al conocimiento), y viceversa; a este grupo pertenecen las almas de los seres humanos (Reale, 2005: XXXII y ss.).

²⁸ Se ha dicho con mucha razón que el neoplatonismo, en cierto sentido, se desarrolla como un ejercicio de interpretación del *Parménides* platónico (pero también de exégesis del *Timeo*). Lo Uno —objeto de las hipótesis planteadas en el diálogo— es identificado con el primer principio de la metafísica platónica, llamado en la *República* el Bien. Véase Proclo (2017: 12 y 13; 1864: 6, 1043, 9-24; 7, 1144, 16-20 y 511, 63-70; 2005: 2, 5-6).

²⁹ Aunque John M. Dillon argumenta convincentemente que la noción de las hénadas se origina en Jámblico, otros, como Henri-Dominique Saffrey, atribuyen esto a Siriano. Hay que notar que, como le es característico, Proclo desarrolla con rigor escolástico sistemático y minucioso (para algunos, a veces fastidioso) los planteamientos de filósofos anteriores. La propuesta procliana de las hénadas no pierde valor por tener su origen en Jámblico, pues en éste no encontramos nada como lo que presenta Proclo, aun cuando se pueda efectivamente encontrar aquí su prefiguración. Véase Dillon (1972: 102-106; 1993).

Quizás podríamos pensar el Uno en términos matemáticos ya sea como *cero* o como *uno*: ambos son principios o primeros, el *cero* como principio, pero anterior e independiente a toda numeración, en cierto sentido conteniendo en sí potencialmente toda la numeración; el *uno* como primero de una serie donde si bien es relativamente independiente del resto de dicha serie, la presupone como su principio. “Toda multiplicidad participa de alguna manera de la unidad”, siendo así toda multiplicidad a la vez una y no una; esto es, las múltiples unidades —que como tales no son una sino muchas— al mismo tiempo forman un solo conjunto, la multiplicidad como tal que es una sola (Proclo, 2017: 1-2). Haciendo un señalamiento fundamental, Lowry indica que en *ET* no se parte de la premisa de la existencia del Uno como tal sino de su existencia, si es que existe algo como la multiplicidad. La totalidad del orden cósmico tiene su origen y estructura en la unidad y el ser. Hay unidad y luego multiplicidad que es diferenciada progresivamente en hénadas, inteligencias/formas, almas y cuerpos. Para Lowry, Proclo reconoce que la comprensión de la realidad es una comprensión lógica en la cual la unidad de lógica y realidad, si es comprensiva, toma necesariamente la forma de un sistema. En *ET* la tensión entre la lógica y el contenido de la misma es la tensión entre la lógica y la unidad inefable o incomprensible; es decir, dicha tensión expresa la determinación de pensar un primer principio que se halla más allá del pensamiento: comprender racionalmente una totalidad cuyo principio original se halla más allá de la razón. En este sentido, encontramos una metafísica de la unidad en Proclo, no sólo una metafísica del ser, la unidad trascendiendo al ser como una radical lejanía, pero, simultáneamente, siendo la presencia más íntima e inmediata de todo, misteriosa y silenciosamente presente en todo: patente en cada *una* de las cosas, hasta en la unidad sensible más ínfima. Proclo presenta una de las más notables culminaciones del proyecto filosófico helénico para el cual la unidad tiene preeminencia sobre al ser, por lo que necesariamente dicho proyecto no puede reducirse a una ontología, sino que ésta es superada, al mismo tiempo que integrada, por la henadología o metafísica de la unidad. El Uno es aquello desde lo cual todo tiende, por cuanto hace ser y salvaguarda todas las cosas buenas y perfectas. Ninguna cosa tendría “ser” si no tuviera “unidad”.

Podemos decir entonces que la metafísica de Proclo es doble: tanto una ontología como una henadología, cuyo objeto son las hénadas o unidades, las cuales son como participaciones del Uno o una especie de aspectos del Uno en relación con todo lo demás, siendo a su vez identificadas con los dioses, y así entonces, el Uno es también míticamente referido como el *dios de dioses*. Para nuestro filósofo, la realidad en su totalidad es doble en cuanto que está compuesta por dos polos en relación dialéctica: la unidad y la multiplicidad (o el Límite y lo Ilimitado, como

señalamos anteriormente), cuya interacción estructura y dinamiza desde los primeros hasta los últimos niveles metafísicos. Utilizamos una metáfora espacial para decir que dicha interacción se da en una especie de horizonte negativo, plenitud total, ilimitada e incomprensible, origen de todo; digamos que un aspecto del Uno-Bien, unidad tan simple y perfecta, tan radicalmente trascendente y por lo tanto inefable, que ni siquiera podríamos llamarlo Uno-Bien.³⁰ Las hénadas se hallarían entre *aquello* y todo lo demás, si volvemos a usar una metáfora espacial; se hallarían como participaciones, mediaciones y hasta como anticipaciones de todo lo demás, conteniéndolo todo, dándole unidad; es decir, participando en todo, tanto en lo inteligible como en lo sensible, participándolos de la unidad, de la divinidad, que de este modo, todo lo permea, desde lo primero hasta lo último y en cuyo seno la distinción entre lo inteligible y lo sensible colapsa. Así, *la unidad, lo divino, está presente en todas las cosas del mismo modo, tanto para lo inteligible como para lo sensible*. Las hénadas, los dioses en el discurso mítico, son imaginados como potencias eróticas, un fuego divino cuyos lazos unifican todas las cosas.

Las hénadas, al igual que el Uno, se hallan más allá de la esencia y la existencia, originando a las mismas; en sí incognoscibles, aunque cognoscibles a partir de sus participaciones correspondientes en los niveles inferiores, siendo la unidad la característica estructurante más básica de toda la realidad, desde la unidad primera hasta las unidades sensibles. Así pues, la henadología procliana, más allá de lo ontológico, supone un sistema paralelo y continuo con lo ontológico tanto como inconmensurable con el mismo, pues propiamente, más que ser otro sistema, las hénadas se hallan como “fuera del sistema”. Anotamos que la unidad puede ser concebida como la hiper-realidad, la cual origina a la realidad (inteligible) de lo real (sensible). Las hénadas serán para Proclo la interfase, digamos, entre lo ontológico y lo teológico, suponiéndose así una continuidad entre el discurso filosófico, que concibe al Uno como hipóstasis, el primer principio que sostiene su sistema ontológico (Proclo, 2017: 21) (por ejemplo, el Uno como mónada de las hénadas), y el discurso teológico, que, si se considera junto con su hermenéutica poética (mítica), interpreta cada hénada como correspondiente a una de las diosas o dioses del panteón helénico. La peculiaridad individual de cada hénada es una característica que se expresa en la singularidad o individualidad única de cada divinidad en los mitos y cultos locales, así como en la individualidad peculiar de cada unidad

³⁰ En términos simples, digamos que, por lo menos ya desde Plotino, se perfila este doble aspecto del Uno: el Uno como principio, como primero de una serie y el Uno como aquello anterior, el origen de la serie, en cierto sentido más allá de la misma. O siguiendo una analogía numérica muy básica a la que referiremos más abajo, podríamos pensar en el Uno como 1 (uno) y el Uno como 0 (cero).

sensible, que conforme con este “sistema paralelo”, se convierte entonces en un símbolo vivo de una determinada divinidad de acuerdo con una serie de correspondencias tradicionales, reveladas por los mismos dioses, afirmándose así la inmediata presencia y cercanía divina.³¹

En cierto sentido, el Uno es la causa primera y única del cosmos. Aquello que inmediatamente procede del primer principio es la materia, la cual, si bien puede ser concebida como el polo extremo del Uno, al mismo tiempo, es lo más cercano a éste, haciendo participar misteriosamente a lo sensible del Uno. Dicho de otra manera, al concebirse una relación dialéctica entre la unidad y la multiplicidad, casi pareciera que la unidad necesita de la multiplicidad, convirtiéndose así en la primera unidad de la multiplicidad, la cual es perfecta en su imperfección. La realidad no sería perfecta, no estaría completa sin la imperfección de la multiplicidad. La perfección de la unidad se expresa en su analogía creativa, en las unidades o en la multiplicidad; siendo plenitud total, siendo aquello completo y perfecto, el Uno-Bien es productivo por naturaleza (Proclo, 2017: 25; 2005: 1, 22); produce su imagen, la multiplicidad, que como tal es una, un todo o totalidad.

Podemos concebir la metafísica de Proclo como una monadología, donde la realidad toda está estructurada a partir de la unidad, un sistema de unidades dentro de unidades, dentro de unidades; cada principio superior, causa de uno inferior, le da a éste unidad, integrándolo al tiempo que lo supera.³² De la Unidad de unidades surgen, como dos primeros aspectos o diferenciaciones de la misma, el Límite y lo Ilimitado, especie de hénadas supremas cuya interacción conforma toda realidad subsiguiente. Imaginemos un sistema binario (como el 0, 1 que habíamos mencionado), un código metafísico que estructura dinámicamente la realidad entera, un código binario que en su dinamismo se vuelve triádico, siendo el tercer término la relación misma o participación. Una muy importante consecuencia teológica de este tipo de planteamientos es que la divinidad no es entitativa (más allá del ser), pero al mismo tiempo permea todos los niveles ontológicos, dándoles unidad, incluido el sensible. “Todo está lleno de dioses”, dirá Proclo haciendo eco —herme-

³¹ Por ejemplo, Zeus es la bóveda celeste diurna y el rayo y el toro y el roble, etcétera.

³² A todo orden y serie causal corresponde una unidad (*monás*), causa de todo lo ordenado bajo la misma: bajo el Uno se hallan la hénadas, bajo la Inteligencia se hallan las inteligencias, bajo el Alma las almas, etcétera. Proclo llama mónada al “todo anterior a las partes”. Si bien Platón usa mónada y hénada de manera intercambiable (Platón, 2010a: 15), para Proclo, las mónadas son totalidades indivisas, pero como tales, contienen partes; es decir, no son unidades puras como las hénadas. Sin embargo, mónada y hénada llegan a coincidir, o se vuelven sinónimos, como cuando Proclo se refiere a la mónada de la unidad, en relación al Uno; o bien, cuando enfatiza que la unidad se halla en el centro de todo ser, incluida la mónada. Ver Proclo (2017: 21-23).

néutico— de las tradiciones de sabiduría helénicas más antiguas (Bernabé, 2003: 49).³³ Siorvanes ha observado que, en Proclo, podemos decir que lo que percibimos y llamamos como cosas diferentes pueden no ser más que una sola sustancia en condiciones diversas y con propiedades diferentes. Si esto fuera así, sería muy consistente con la metafísica neoplatónica, la cual está centrada en el Uno. Según Proclo, las cosas en sí mismas han procedido, y, sin embargo, es como si nunca hubieran procedido, permaneciendo simultáneamente en los dioses, en la unidad (Proclus, 1903-06: I, 209, 24-210, 9). Observaciones como ésta, asevera Siorvanes, sugieren fuertemente un sistema donde el Uno es la sustancia única y todos los grados del ser son meramente sus calificativos, incluyendo la existencia (Siorvanes, 1996: 64). De este modo, metafóricamente hablando, podemos decir que esta unidad, *Dios de dioses*, tiene una inteligencia, un alma y un cuerpo, el cosmos.

Las hénadas, los dioses y los particulares sensibles: la prioridad de la unidad sensible frente al universal inteligible

Entre los trabajos de comentaristas recientes acerca de la filosofía de Proclo, Edward Butler (junto con Chlup, quien también refiere al trabajo de Butler) ha sido de los pocos que claramente han señalado la importancia de la distinción entre henadología y ontología en la metafísica de Proclo,³⁴ así como el importante hecho de que es este contexto metafísico el que está presente, o encuentra su *aplicación práctica*, en la teúrgia. Butler denuncia la pobreza con que la función de las hénadas en la metafísica de Proclo ha sido comprendida hasta recientemente; cómo es que apenas se dimensiona la gran revolución filosófica que supuso la introducción de las hénadas en la metafísica de la antigüedad tardía. Y esto cuando ha llegado a ser propiamente comprendida y no vista simplemente como una barroca extensión de la ontología de Plotino. También Reale ha señalado el olvido de la henología en los estudios sobre filosofía antigua hasta la mitad del siglo pasado.³⁵ Para este investi-

³³ Para Proclo, ver Proclo (2005: III, 27, 98, 23; 1977: 16, 10; 2017: 145; 1936: 40). Sobre cómo todos los niveles participan de la unidad (y de un modo *uniforme*), desde el ser hasta los cuerpos, Proclo (2017: 139).

³⁴ Para la diferencia entre henadología y ontología en Proclo, véase el importante trabajo de Butler (2008: 93-114; 2005: 73-87; y 2014).

³⁵ Reale prefiere hablar de “henología”, en vez de “henadología”. Para Reale, aun cuando el paradigma metafísico henológico tiene una estructura teórica e histórica muy visible, en los tiempos modernos ha sido escasamente reconocido, poco estudiado y poco comprendido. Nos dice que la causa de esto la podemos encontrar en Aristóteles, y sobre todo en la historia de los influjos y de las consecuencias de su pensamiento. Según Reale, los lectores que afronten la lectura de la *Metafísica* con “pre-juicios”

gador la “henología” es vista como un paradigma metafísico alternativo al de la “ontología”. Reale afirma que es necesario distinguir adecuadamente entre la “metafísica del uno” (henología) y la “metafísica del ser” (ontología) para comprender la metafísica de los griegos en general y de los neoplatónicos en particular (Reale, 2015: XXIII-XXIV). Reale explica que, a nivel ontológico, el discurso metafísico “protológico” (sobre los primeros principios) se funda sobre los conceptos del ser y aquellos otros estrechamente conectados con éste. A nivel “henológico”, por otra parte (implícitamente ya en Platón, pero explícitamente en los neoplatónicos, asevera Reale), el discurso metafísico a nivel protológico se coloca sobre un plano que podríamos llamar “metaontológico”, o sea *más allá del ser* (2015).³⁶

Por otra parte, Butler argumenta en sus obras que solamente reconociendo la individualidad concreta de las hénadas como *individuos únicos* y como los verdaderos agentes de la causalidad atribuida al Uno, podemos comprender el verdadero significado de la procesión en la metafísica de Proclo. La procesión, en el sentido primario del término, es desde un modo de unidad a otro —lo que Butler concibe como la procesión de una *totalidad policéntrica* de hénadas individuales autárquicas a la *unidad monocéntrica* de las formas—. De este modo, tanto a lo supra-esencial como a lo óntico corresponde una forma de organización distinta, la organización óntica emergiendo de la supra-esencial por medio de una dialéctica inmanente a la naturaleza de las hénadas. La *organización policéntrica henádica*, afirma Butler, dado que es una organización de individuos únicos, es irreducible a lo ontológico en cuanto que éste está compuesto de universales. Así, la independencia de la teología (y de la henadología) de la ontología en Proclo es una cuestión de “diferencia estructural” (Butler, 2008: 93-95).

Butler también refiere a Lowry, señalando que este tipo de interpretaciones necesariamente comienzan reconociendo que la ontología en Proclo se halla infra-

(entendiendo este término propiamente en el sentido hermenéutico propuesto por Gadamer, aclara Reale), o sea con “pre-supuestos” y “pre-conocimientos” derivados de una metafísica de carácter ontológico, dejan inevitablemente de lado las cuestiones sobre el uno, por cuanto no perciben desde el punto de vista hermenéutico propio esta temática, que constituye una suerte de “alteridad” conceptual, difícilmente comprensible y perceptible respecto al paradigma alternativo que Aristóteles propone, sobre todo con los desarrollos y las consecuencias históricas que tuvo. Véase Reale (2015: XXIV-XXV).

³⁶ Para Reale, la henología procliana ha de ser comprendida como un sistema dinámico-relacional de la unidad: “El “sistema” procliano no debe ser interpretado como un conjunto monolítico y estático, estructuralmente rígido, sino como la orgánica efectucción de una *compleja trama de relaciones*, articulada de diversas maneras en el sentido triádico [...], y entendido como un *movimiento espiritual*.” (“Il “sistema” procliano non dev’essere interpretato come un insieme monolítico e statico, strutturalmente irrigidito, bensì come l’organico attuarsi di una *complessa trama di relazioni*, variamente articolata nel senso triádico come vedremo, e inteso come un *movimiento spirituale*.”) (Reale, 2015: XXVII). Sobre el *movimiento spiritual* en Proclo, véase Gersh (1973).

determinada (*underdetermined*) en relación con su contenido. El problema, dice Butler, está en las hénadas mismas, en su individualidad y pluralidad; en que sustancialmente no difieren una de otra, dice con Lowry. Pero entonces, ¿cómo es que se halla en ellas inmanente el principio de la división? Aquí yace la cuestión de la productividad del Uno (en virtud de la dialéctica de particularidad y universalidad inmanente a ellas). En todo caso, lo que hay que resaltar, junto con Butler, es la diferencia fundamental entre los *modos de unidad henádico y óntico*, que son dos tipos de totalidad constituidos, respectivamente, por hénadas y por seres o formas: las hénadas, siendo una totalidad en un todo, o como un todo, y las formas, participando una de la otra. Parece que se trata de algo similar al problema ya prefijado en la metafísica de Plotino, del Uno como hipóstasis, como principio inteligible, y el Uno como algo más allá del ser y por lo tanto más allá de ser un principio inteligible o hipóstasis, sino el principio de lo inteligible mismo.

En la metafísica procliana, la manera en que las formas se hallan todas relacionadas unas con otras distingue categóricamente su modo de existencia del de los dioses en cuanto que cada forma implica a las otras, cada forma siendo, por lo tanto, mediada en y por su propio ser, a diferencia de la unidad de las hénadas, donde el todo se halla en todo (todas se hallan en cada una), la individualidad de cada una de ellas resulta así más “robusta” que la individualidad de las formas, al decir de Butler, quien cita a Proclo: “la individualidad de cada una de ellas [las hénadas] es algo mucho más perfecto que la otredad de las formas” (Butler, 2008: 97).³⁷

³⁷ Con respecto a lo que Butler llama la diferencia fundamental entre los *modos de unidad henádico y óntico* (o la distinción entre lo henadológico y lo ontológico, como aquí también lo hemos llamado), cabe hacer una breve mención de las interpretaciones de Henry Corbin, en parte basadas en Proclo (así como en los autores de la mística del islam sobre los que influyó). Refiriendo directamente a Proclo, Corbin expone las consecuencias que tenía la distinción, o la falta de la misma, entre lo henadológico y lo ontológico, en la teología y mística islámica, lo que llama *la paradoja del monoteísmo*, un monoteísmo ideológico, el cual deviene en una “idolatría metafísica” cuando no hay una teología negativa que refiera a la causa más allá de todos los causados, al Uno absoluto más allá de todos los unos, etcétera. Una metafísica como la de Proclo, para Corbin, resuelve lo que llama la “paradoja del monoteísmo”, por medio de la simultaneidad, “la *compresencia* del Dios Uno y las figuras divinas múltiples”: “En la visión de Proclo está el Dios Uno y los Dioses múltiples. El Dios Uno es la hénada de las hénadas. La palabra *Uno* no nombra lo que es, sino que es el símbolo de los absolutamente Inefable. Lo Uno no *es* uno, no posee el atributo uno. Es esencialmente *uni-fico*, *unificante*, constitutivo de todos los seres que no pueden ser ente más que siendo cada vez *un* ente —es decir, unificados, constituidos en unidades precisamente por el Uno unífico—. Es este sentido *unífico* del Uno el que se vincula en Proclo con la palabra *hénada*. Cuando esta palabra se emplea en plural, designa no producciones del Uno, sino manifestaciones del Uno, “henofanías”. Dándose los caracteres por añadidura de la Unidad, son los Nombres divinos, y esos Nombres rigen la diversidad de los seres. A partir de los seres que le están unidos es posible conocer las sustancias divinas, es decir, los Dioses que en sí mismos son inconcebibles” (Corbin, 2003: 21-22; 13-58; 131-137).

Como pretendo mostrar, la distinción metafísica entre lo henadológico y lo ontológico, cuando ha llegado a ser atendida, parece que ha sido de un modo muy literal, lineal, como si primero viniera lo henadológico y después lo ontológico —las hénadas, según esto, por encima de lo inteligible (y por ello lo henadológico primero y lo ontológico después, en un sentido vertical)—. Sin embargo, más que ser dos aspectos diferentes, uno primero que el otro, me parece que es posible que Proclo pensara en ambos como simultáneos. De hecho, si lo puedo poner así, a la vez sucesivos y simultáneos.

Respecto a todo esto, el problema de la relación entre los dioses y las formas es de gran relevancia. Las formas son las causas de lo sensible y las hénadas o unidades divinas —los dioses— pueden ser pensadas como las causas de las formas. Sin embargo, esta atribución hecha a las hénadas solamente puede ser llevada a cabo por analogía; esto es, las hénadas no pueden ser identificadas simplemente como causas, pues la causalidad pertenece a las formas, y además estaríamos duplicando el sistema formal causal. Así que las hénadas y las formas son de alguna manera continuas, pero también paralelas o incluso simultáneas. No son reducibles las unas a las otras; o lo son y no lo son, al mismo tiempo —dos aspectos que, según Proclo, incluso son reflejados por los mismos seres humanos: “nosotros somos a la vez representaciones de las esencias intelectivas e imágenes de los signos desconocidos” (Proclo, 1991: V, 211, 18-25)—. Pareciera que, para Proclo, la analogía entre los dioses y las formas siempre se mantiene como tal, sin que ambos términos sean identificados por completo. Esta relación analógica es metafísica, pero no ontológica, dado que los dioses, si los concebimos como representaciones mitológicas de las hénadas, como tales, se hallan más allá del ser; su naturaleza resulta entonces incognoscible. Sin embargo, pueden ser conocidos por sus efectos, por medio de la analogía y la similitud, por medio de sus propios símbolos y señales, aquellos que transmite la tradición. No obstante, para los platónicos no será cuestión de intentar pensar acerca de ellos —los dioses— por medio de sus símbolos, sino por medio de sus símbolos poder experimentarlos, buscar unirse con ellos, algo que ocurre más allá del pensamiento, y de ahí el recurso, racionalmente necesario, a la teúrgia, por parte de la filosofía.³⁸

³⁸ La teúrgia se comprende como una especie de *performance* simbólico, una actividad imaginativa que emplea un lenguaje poético, analógico y simbólico donde la imaginación capacitada, educada intelectual y éticamente, formada piadosa y filosóficamente, la llamada imaginación intelectiva, es el medio de intervención divina, de participación con la divinidad. Teúrgia, esto es, trabajo u obra divina (*theios ergon*): actividades u obras de los dioses (*Teúrgia*) que se manifiestan por medio de los ritos u obras de los teúrgos para con los dioses (*teúrgia*). Para los post-plotinianos, la teúrgia solamente de manera secundaria podrá ser comprendida como una técnica, primariamente se entiende como una

Me gustaría observar que, al respecto de estos aspectos alternos pero complementarios y simultáneos de la metafísica de Proclo, la investigación actual ha dependido, quizás excesivamente, de lo que ha sido llamado en inglés como el modelo *top-down*, “de arriba abajo”, acerca de la metafísica platónica. Una lectura muy literal de esta descripción sitúa a las hénadas hasta arriba, por encima de la jerarquía inteligible. Pero las hénadas, al igual que el Uno, estrictamente hablando, no tienen “lugar” en la estructura; se hallan “fuera” del esquema ontológico, pues no son precisamente un nivel ontológico: se puede decir enigmáticamente que se hallan por encima de éste al igual que por debajo del mismo, abarcándolo todo alrededor desde su mismo centro. Diversos grupos de dioses son relacionados por Proclo con los diferentes niveles ontológicos. Pero los dioses, no importa que sean los dioses asociados con los niveles inferiores, son hénadas o unidades, las hénadas cósmicas siendo las inferiores, pero no literalmente “inferiores”. Como afirma Proclo, todos los niveles participan de la divinidad, desde el ser hasta las naturalezas corporales (Proclo, 2017: 139). Lo divino está presente a todas las cosas del mismo modo, tanto para lo inteligible como para lo sensible; de hecho, esta distinción se colapsa en la unificación divina, en la hénada.

En cierto sentido, puede decirse acerca de la totalidad de las cosas, que tiene su origen directamente en los dioses, sin intermediación alguna, paralelamente o junto con el complejo proceso de causación formal. “Pues no solamente la procesión continua de los seres es completada cuando cada uno de ellos obtiene sucesivamente su subsistencia de su causa próxima, sino que también es a partir de los dioses mismos que, en cierto sentido, todas las cosas son generadas” (Proclus, 1903-06: I, 209, 14-210, 3).³⁹ Todo tiene su raíz en los dioses; de alguna manera misteriosa, en realidad, nada se ha separado surgiendo de ellos. “De un modo sorprendente, por lo tanto, todas las cosas, tanto han surgido en la procesión, como no”.⁴⁰ De esto resultará que las unidades sensibles son causadas por las formas inteligibles, pero en cuanto que participan de las hénadas, que dan unidad a todo, tanto a lo inteligible como a lo sensible, las unidades sensibles son “causadas” por los dioses;

actividad divina, la misma que sustenta a la existencia, al cosmos (teúrgia=demiurgia), actividad que es tanto imitada como implementada por el teúrgo. La teúrgia sería algo así como metafísica y cosmología aplicadas, filosofía práctica; una aplicación de la noción filosófica de la manía asociada con una concepción crítica acerca de los límites de la razón y del lenguaje, los platónicos reconociendo en el rito un valor tanto noético como ético. Ver Redondo Ornelas (2019).

³⁹ “οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ συνέχειαν ἐπιτελεῖται τὸν πραγμάτων πρόοδος, ἀεὶ τῶν ἐξῆς ἀπὸ τῶν προσεχῶς αἰτίων ὑφισταμένων, ἀλλὰ καὶ αὐτόθεν ἀπὸ τῶν θεῶν ἔστιν ὅπῃ γεννᾶται τὰ πάντα” (Proclus, 1903-06: I, 209, 15-18).

⁴⁰ “θαυμαστὸν οὖν τὴν τρόπον καὶ προήλθε πάντα καὶ οὐ προήλθεν” (Proclus, 1903-06: I, 209, 28-29).

se revelan como imágenes o símbolos de la divinidad, y por ello se emplean en la teúrgia: ésta será la base de *sympatheia* que articula a las correspondencias entre los diferentes niveles cósmicos y los dioses, las cuales aplican los teúrgos;⁴¹ *sympatheia* también expresada poéticamente como los vínculos de Eros. Según indicamos al inicio de este artículo, el proyecto metafísico de Proclo es el de un estricto monismo no-dual, resultante en una apreciación radicalmente positiva respecto al mundo, a la imaginación, a las emociones y al cuerpo.

Se trata de algo así como de una *reversión* o un *contrapunto metafísico* a la ontología, en donde se afirma la prioridad de la unidad particular sensible frente al universal inteligible —por ello contrapunto, pero también complementariedad, o como afirman los platónicos, unidad dialéctica de los opuestos—. Un contrapunto similar lo hallaríamos en Platón al contraponer el *Simposio* con el *Fedro*: en el primero, se afirma una prioridad del universal sobre el particular, el amado específico y particular apenas teniendo importancia para el amante quien ama a su propia alma; en el segundo, la específica particularidad del amado es el medio único que se transforma en expresión viva de la individualidad divina del alma, de su propia unidad, como una estatua ritual animada por la divinidad individual del alma, producto de la manía erótica, que culmina en la unión del alma con lo divino.

Pero también es expresión de una idea antigua tradicional, defendida por los helenos, acerca del vínculo íntimo entre diversas divinidades y regiones de la tierra específicas; entre el paisaje, ciertas localidades y lugares, y los dioses, tanto fuera de las ciudades como dentro de éstas —incluso ciudades enteras les son consagradas—, así como en las casas particulares; práctica común para las culturas mediterráneas y medio-orientales de la antigüedad. Los numerosos festivales (religiosos) integrados al Imperio alcanzan su mayor expresión en el siglo iv d. n. e., los cuales incluían procesiones, sacrificios y banquetes, así como juegos y espectáculos, revelando la vitalidad y flexibilidad del helenismo durante la antigüedad tardía, el cual continúa expresándose vigorosamente, en algunos casos, tan tarde como el siglo ix.⁴²

⁴¹ Sobre la *sympatheia* en Proclo, véase Proclo (2017: 97, 120, 123, 125 y 128). Véase Proclo (2017: 120-125) para las hénadas y sus correspondencias con los diferentes ámbitos cósmicos y naturales.

⁴² Véase Caseau (2001). Caseau indica que, a lo largo de todo el Imperio romano, los cultos locales eran mantenidos siguiendo la *interpretatio romana*, mientras que los cultos orientales eran introducidos en Roma y las provincias occidentales. Caseau también indica cómo las estrictas prohibiciones de los sacrificios “paganos” siguieron una serie de pasos intermedios hasta concluir con la total prohibición oficial de las formas públicas y privadas de sacrificio pagano a finales del siglo iv, lo cual minó el aspecto público y consensual de la religión en el Imperio romano, llevando así a la desacralización del Estado (Caseau, 2001: 29). Un nuevo mundo sería creado, nos dice Caseau, a partir de las ruinas del antiguo. El cambio religioso será acompañado por un cambio más amplio en la percepción y el uso del espacio; surge un modo específicamente cristiano de sacralizar el espacio y el tiempo. Al contrario que los “lugares

Entonces, ¿no deberíamos hablar en Proclo, tanto de una metafísica “de arriba abajo” (*top-down*) como de una metafísica “del centro hacia afuera”? Las hénadas y las formas no encajan ni perfecta ni exactamente unas en las otras; se puede decir que son proporcionales o análogas, pero también inconmensurables, y, sin embargo, forman una unidad, la cual también abarca los cuerpos. Los dioses no son entonces simplemente expresiones en sentido figurado de conceptos metafísicos a los cuales corresponden, como me parece que erróneamente asevera Reale (2015: XXXI-XXXII). Parece que una potencial solución a la cuestión de la relación entre los dioses y las formas se halla en el irreductible “elemento empírico” de estas metafísicas, al que había señalado brillantemente Lloyd —una generación académica atrás—, elemento que necesariamente ha de complementar el sistema filosófico no-empírico, o el aspecto no-empírico del sistema filosófico (neoplatónico). De manera muy ingeniosa, Butler adapta a la metafísica de Proclo la interpretación de Lloyd, originalmente relacionada con Plotino (la noción de que las hipóstasis están en nosotros) (Plotinus, 1966-68: V, 1, 10, 5-10). El “elemento empírico” referirá específica y necesariamente al contenido cultural determinado, tal como se expresa en las mitologías y prácticas rituales de culturas específicas, todas estas formas de culto concebidas como reveladas directamente por los dioses mismos.⁴³ Para Butler, los símbolos (*symbola*) y contraseñas (*synthemata*) empleados en la teúrgia serían directamente el “elemento empírico” aludido, expresión de ese sistema alternativo o paralelo (las hénadas y la henadología) criticado por los investigadores quienes no lo comprendían plenamente en términos de la metafísica de Proclo y

santos naturales paganos”, la geografía sagrada cristiana sería móvil e independiente del lugar (dependiendo de las reliquias albergadas por una iglesia); ya no habría ninguna determinación cósmica acerca de la santidad de un lugar (2001). Por otra parte, Bowersock, quien refiere a varios ejemplos, muestra cómo durante el siglo vi d. n. e. en el Asia menor, aún se mantenían diversos festivales, santuarios y ritos, incluyendo miles de devotos. En algunos casos se trata de cultos con una continuidad documentada de más de mil años, como es el culto a Apolo en Magnesia en una cueva sagrada donde se encontraba una antigua imagen del dios anterior a los tiempos de Darío el Grande (vi a. n. e.). A finales del siglo v y principios del siglo vi d. n. e., el filósofo Damascio todavía da noticias de este culto. Bowersock también refiere a un culto en el sur de Siria a un dios local llamado Theandrites, esto es, “el dios-hombre”. Su culto puede ser rastreado atrás en el tiempo por siglos, según el historiador, extendiéndose hasta el norte de África. Pero Theandrites no sólo era un dios local, sino internacional, dice Bowersock, quien indica cómo es que Marino nos refiere que Proclo le rendía culto a Theandrites en Atenas. Véase Bowersock (1990: 2-4).

⁴³ Lo que más arriba indicamos como las unidades sensibles que se revelan como imágenes de la divinidad, y que por ello se emplean en la teúrgia; afirmación de la prioridad de la unidad o el particular sensible frente al universal inteligible. Referimos a Proclo (2017: 120-125) para las hénadas y sus correspondencias con los diferentes ámbitos cósmicos y naturales. Por su parte, Butler refiere como ejemplo a Proclus (1908: 71 y 87).

lo veían simplemente como una extravagante alternativa que buscaba justificar la todavía más extravagante alternativa de la teúrgia frente a la filosofía.⁴⁴

Para Proclo, una cosa es hablar de los dioses en términos míticos, en términos de sus individualidades características y específicas, y otra cosa es hablar de los dioses en términos de especies y clases, esto es, taxonómicamente; esto permite hablar filosóficamente de los dioses, “científicamente” —es decir, ontológicamente—. En la obra de Proclo, ésta sería la diferencia entre *TP* y *ET*, los cuales no contienen ningún nombre particular de ningún dios y se habla de las hénadas únicamente en términos universales, como principios.⁴⁵ Esto es distinto a lo que ocurre en *TP*, donde la doctrina abstracta de las hénadas recibe sustancia a partir de abundante material mitológico, a decir de Butler (Butler, 2008: 98),⁴⁶ quien refiere a *Decem dubitationes* x, 63 (2008), donde Proclo nos dice que “de acuerdo con la existencia”, el Uno es “cada dios, pues cada uno de ellos es uno y bueno existencialmente”: *el Uno es cada dios*. Para Butler, la distinción entre la perspectiva que toma a cada dios individualmente y aquella que trata a los dioses taxonómicamente, tiene como raíz la misma naturaleza del primer principio y es la llave para comprender la verdadera y significativa distinción entre el ser y lo hiperesencial. Butler también refiere a *TP*, III, 86, donde se dice que las potencias (*dynamai*) de los dioses son aquello por medio de lo cual los dioses producen al ser y/o seres; es así como, por medio de sus poderes, los dioses mismos pueden ser tratados como seres y agrupados en clases (2008). Clasificación entonces compatible con la concepción según la cual los dioses rebasan lo ontológico, siendo imposible delimitarlos por completo ontológicamente; superan y permean todos los límites entre las hipóstasis (Proclus, 1903-06: I, 209, 13-25): los claros límites de lo inteligible *existiendo* solamente desde la perspectiva ontológica, la cual se disuelve en las individualidades o unidad divinas.

⁴⁴ Butler subraya que la propia *facticidad* del mito le permite a éste, en el uso de Proclo, funcionar como un instrumento de individuos divinos supra-esenciales y únicos. Las distinciones míticas se vuelven de este modo el soporte de las distinciones ontológicas (Proclo, 2005: VI 8, 34-42; VI 11, 50; 1908: 150, 85, 18-23.), lo cual no es una mera sutileza alegórica, dice Butler, sino un modo en que Proclo negocia una relación ontológica entre el mito y la razón. Para Proclo, la ontología sin teología es algo vacío, en la medida en que la teología no consiste en un conjunto de proposiciones universales acerca de la naturaleza de la divinidad, sino en un amasijo de mitos, rituales, nombres e iconografía (Butler, 2008: 104, 108-109). Butler refiere que a partir de Andrew Smith (Smith, 1974) hay una comprensión más adecuada de la henadología como sistema alternativo o paralelo a lo ontológico; tal como es reflejada por los pasajes de Proclo (1991: V).

⁴⁵ Por ello la interpretación parcial de Reale, para quien la comprensión de los dioses en Proclo parece reducirse a este aspecto.

⁴⁶ “[...] lo cual sustenta la doctrina abstracta con respecto a las hénadas con una riqueza de material concreto de ‘teólogos’ [en su mayoría helénicos]” (Butler, 2008: 98).

De este modo, podemos decir que en Proclo encontramos una teología metafísica doble, correspondiente a la distinción metafísica referida, por lo que la teología se desarrolla, a su vez, tanto poética o míticamente, sustentada por su correlación ontológica (*TP*, los *In Platonis Cratylum commentaria* y los ensayos sobre diversos temas de la *República* platónica; igualmente importante a este respecto son sus propios himnos a los dioses), como científicamente (*ET* e *In Platonis Parmenidem*) de acuerdo con un método hermenéutico analógico, que depende de la analogía básica Unidad=Dios=Bien/hénadas=dioses=bondades, y que a su vez permite vincular teología y cosmología (término que como tal, desde luego, Proclo no usa) incluso en un mismo análisis (como es el caso del *In Platonis Timaeum commentaria* y *Los dieciocho argumentos sobre la eternidad del cosmos*); como también en un mismo análisis pueden complementarse y traslaparse el desarrollo mítico y el científico.⁴⁷ Si “Uno” y “Dios” significan la primera causa, entonces, para Proclo, la discusión dialéctica del *Parménides* platónico como teológica, es clara (Proclo, 1864: I, 641, 6-8).⁴⁸

⁴⁷ Como el traslape notable entre la *TP* y el *In Parm.*

⁴⁸ Para el Bien como idéntico a Dios, véase Proclo (2017: 113). Para los dioses como los principios primordiales y autosuficientes de los seres y la teología como la ciencia de estos principios o exégesis de su sustancia intelectual, véase Proclo (2005: I, 3, 13, 4-5 y 6-8). Para la teología como investigación científica sistemática de las primeras causas y los principios o dioses, Proclo (2005: I, 3, 13, 6-8; 2017: 11). Con respecto a las clases de dioses y seres semi-divinos (ángeles, daimones, héroes), véase Proclo (2005: II, 12, 71, 13-17; 72, 4-7). Kutash refiere a los dioses como extensión semiótica dada a las categorías platónicas cuando son vistas en un registro teológico: el contexto hierático de todos los textos neoplatónicos; el texto como soporte para la visión. Así apunta al *In Tim.* como lectura posible tanto en un registro metafísico como teológico. Hay una analogía entre la ontología platónica que explica el mundo sensible matemáticamente y la teología de entidades trascendentes. El mundo es inteligible gracias al Ser, pero éste se origina en una realidad que no es inteligible: “La equivocidad entre dios y concepto es omnipresente en la literatura neoplatónica” (Kutash, 2011: 35).

Bibliografía

- ANONYMUS. (2011). *Prolegomena to Platonic Philosophy* (L. G. Westerink, Trad.). Reino Unido: The Prometheus Trust.
- ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Gredos.
- BERNABÉ, Alberto (Trad.). (2003). *De Tales a Demócrito: Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza.
- BOWERSOCK, G. W.; Brown, P.; y Grabar Oleg (Eds.). (2001). *Interpreting Late Antiquity. Essays in the Postclassical World*. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- BOWERSOCK, G. W. (1990). *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BUTLER, Edward. (2008). "The Gods and Being in Proclus". *Dionysius*, xxvi, 93-114.
- BUTLER, Edward. (2011). "Plato's Gods and the Way of Ideas". *Diotima: Review of Philosophical Research*, 39 (Atenas, Hellenic Society for Philosophical Studies, 2011), 73-87.
- BUTLER, Edward. (2014). *Essays on the Metaphysics of Polytheism in Proclus*. Nueva York: Phaidra Editions.
- BUTORAC, D. y Layne, D. (Eds.). (2017). *Proclus and his Legacy*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- CAMERON, Averil. (2001). *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-700*. London: Routledge.
- CASEAU, Béatrice. (2001). "Sacred Landscapes". En G. W. Bowersock, Peter Brown y Oleg Grabar (Eds.), *Interpreting Late Antiquity. Essays in the Postclassical World* (pp. 21-59). Cambridge-Massachusetts-Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- CHLUP, Radek. (2012). *Proclus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CLARK, G. (2011). *Late Antiquity. An introduction*. New York: Oxford University Press.
- CORBIN, Henry. (2003). *La paradoja del monoteísmo* (María Tabuyo, Trad.). Madrid-Buenos Aires: Losada.
- D'HOINE, P. y Martijn, M. (Eds.). (2017). *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press.
- DIGESER, Elizabeth DePalma. (2010). "From Constantine to Justinian". En Lloyd P. Gerson (Ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (pp. 585-607). Cambridge: Cambridge University Press.

- DILLON, John. (1972). "Iamblichus and the origin of the doctrine of Henads". *Phronesis*, 17, 102-106.
- DILLON, John. (1993). "Iamblichus and Henads Again". En H. J. Blumenthal y E. G. Clark (Eds), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*. Londres: Bristol Classical Press.
- GERSH, Stephen. (1973). *Kinesis Akinetos: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Leiden: E. J. Brill (Philosophia Antiqua. A series of Monographs on ancient philosophy).
- GERSH, Stephen. (2000). "Proclus Theological Methods. The Program of *Theol. Plat.* I. 4". En A. P. Segonds y C. Steel (Eds.), *Actes du colloque international de Louvain (13-16. Mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westernik* (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 26). Leuven-Paris: Leuven University Press-Les Belles Lettres.
- GERSH, Stephen. (2014). *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GERSON, Lloyd P. (2002). "The Study of Neoplatonism Today". *The Journal of the International Plato Society*, 2.
- GERSON, Lloyd P. (Ed.). (2010). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GERSON, Lloyd P. (2013). *From Plato to Platonism*. Ithaca: Cornell University Press.
- KUTASH, Emilie. (2011). *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*. Nueva York: Bristol Classical Press.
- LLOYD, A. C. (1970). "Part IV: The Later Neoplatonists". En A. H. Armstrong (Ed.), *The Cambridge history of later Greek and early Medieval Philosophy* (pp. 283-301). London: Cambridge University Press.
- LOWRY M. P., James. (1980). *The Logical Principles of Proclus' Stoicheiosis theologike as Systematic Ground of the Cosmos*. Ámsterdam: Rodopi.
- MARINO DE NÉAPOLIS. (1999). *Proclo o De la felicidad* (Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz, Trads.). Irún: Iralka.
- PLATÓN. (1988). "Político". En *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político* (Álvaro Vallejo Campos, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (1998). *Doctrinas no escritas* (J. R. Arana Marcos, Comp.). Bilbao: Servicio editorial-Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.
- PLATÓN. (2010a). *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias* (Francisco Lisi, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2010b). "Gorgias". En *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo* (J. L. Calvo, Trad.). Madrid: Gredos.

- PLOTINUS. (1966-68). *Enneads (I-VII)* (A. H. Armstrong, Trad.). Cambridge: The Loeb Classical Library-Harvard University Press.
- PROCLUS. (1864). *In Platonis Parmenidem* (V. Cousin, Ed.). Paris: Durand.
- PROCLUS. (1936). "Proclus: Peri tes hieratikēs teknes" (J. Bidez, Ed.). *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 4, 85-100.
- PROCLUS. (1991). *Oráculos Caldeos Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico.- Numenio de Apamea* (García Bazán, Trad.). Madrid: Gredos.
- PROCLUS. (2005). *Teología Platonica* (M. Abbate, Trad.). Milán: Bompiani.
- PROCLUS. (2017). *Elementos de Teología. Sobre la providencia, el destino y el mal* (José Manuel García Valverde, Trad.). Madrid: Trotta.
- PROCLUS. (1903-06). *Diadochi In Platonis Timaeum commentaria* (Ernst Diehl, Ed.). Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- PROCLUS. (1908). *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria* (G. Pasquali, Ed.). Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- PROCLUS. (1977). "De decem dubitationibus circa providentiam q. 3,11-14" (F. Brunner; Trad.). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, 112-164.
- RAMOS, Enrique A. (2006). *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griego*. Madrid: Síntesis.
- REALE, G. (1989). *Introduzione a Proclo*. Roma: Laterza.
- REALE, G. (1996). *A History of Ancient Philosophy IV. The Schools of the Imperial Age* (John R. Catan, Trad.). New York: State University of New York Press.
- REALE, Giovanni y Antiseri, Dario. (2007). *Historia de la filosofía I. Filosofía pagana antigua* (Jorge Gómez, Bogotá, Trad.). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- REALE, Giovanni. (2015). "Introduzione". En Proclo, *Teología Platonica* (M. Abbate, Trad.). Milán: Bompiani.
- REDONDO ORNELAS, José Manuel. (2015). "Proclo". En Ernesto Priani (Coord.), *Sobre la eternidad del mundo* (Ciclo de Conferencias). México: Bonilla Editores.
- REDONDO ORNELAS, José Manuel. (2019). "Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía". *Nova Tellus: Revista semestral del Centro de Estudios Clásicos*, 37, 1, 73-98. doi: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.nt.2019.37.1.806>.
- REMES, P. y Slaveva-Griffin, S. (Eds.). (2014). *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. New York: Routledge.
- ROMANO, F. (1998). *Il neoplatonismo*. Roma: Carocci editore.
- ROSÁN, Laurence Jay. (2009). *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. Westbury: Prometheus Trust.
- STORVANES, Lucas. (1996). *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. New Haven: Yale University Press.

- SMITH, Andrew. (1974). *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition*. La Haya: M. Nijhoff.
- STEEL, C. (2005). "Theology as first philosophy. The Neoplatonic concept of Metaphysics". En P. Porro (Ed.), *Quaestio 5. Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale* (pp. 3-21). Turnhout: Brepols.
- TROUILLARD, Jean. (1982). "Proclus et Spinoza". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 172, 2, 435-448. doi: <https://www.jstor.org/stable/41093343>.

Escrituras de familia: hacia una tradición no patriarcal

Family writings: towards a non-patriarchal tradition

Nadia Cortés

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Resumen:

La escritura filosófica es un tema de hospitalidad y de familia. Su estilo hegemónico en la filosofía occidental ha sido la tesis y, como afirma Francisco Vidarte, toda tesis implica una prótesis —es decir, un poner por delante a la familia y posicionarse frente a ella—. La escritura implicó todo un reto para el paradigma presencial en la forma de concebir la filosofía. La aceptación de una escritura filosófica ha sido posible mediante su sometimiento a un esquema patriarcal, en el que la condición para portar el apellido de "filosófica" implica una sujeción al mandato de perpetuar la voz del padre. Así, la escritura ha sido una especie de progenie bastarda que sólo funciona como copia y repetición. Es en la filosofía platónica en donde podemos encontrar uno de los primeros montajes de esta escena que une escritura, familia, hospitalidad y amor. Sin embargo, la instauración de un padre vigilante que permitirá una filosofía escrita requerirá de los hijos y de una figura femenina para instaurarse. Es precisamente bajo la aparición de *khôra* en el propio texto platónico que nos será posible pensar en otras formas de hospitalidad de la escritura —es decir, la posibilidad de que otras voces sean tejidas ahí: escrituras de las mujeres, de las hijas, de aquellos sin familia, de los aún no nacidos o de los nacidos sin padre que están fuera de este esquema filosófico—.

Palabras clave: escrituras, familia, *khôra*, tesis, prótesis, hospitalidad

Abstract:

Philosophical writing is a subject of hospitality and family. Its hegemonic style in Western philosophy has been the thesis and, as Francisco Vidarte affirms, every

thesis implies a prosthesis—that is, putting the family ahead and taking a position in front of the family. Writing implies a complete change in the dialogical paradigm of philosophical thought. The inclusion of a philosophical writing has been possible through submitting this to a patriarchal scheme, in which the condition of the title of “philosophical” is the subjection to the mandate to perpetuate the father’s voice. Writing has been a kind of bastard progeny that only works as a copy and repetition. It is in the Platonic philosophy where we can find one of the first montages of this scene that unites writing, family, hospitality, and love. However, the instauration of a vigilant father for the philosophical writing requires the children, and also the female figure. And it is precisely due to the entry of *khôra* in the Platonic text itself that we will be able to think other forms of the hospitality of writing, namely, the possibility of other voices being woven there: writings of the women, of daughters, of those without family, of those not yet born, or of those born without a father—that is, all those who have been in the margins of this philosophical scheme.

Keywords: writings, family, *khôra*, thesis, prosthesis, hospitality

¿No es el desierto una figura paradójica de la aporía? No hay paso trazado o asegurado, no hay una ruta en todo caso, con muchas pistas que ya no son vías fiables, los caminos aún no se han abierto, sino es que ya los ha cubierto la arena. Pero la vía no andada, ¿no es también la condición de la decisión o del acontecimiento que consiste en abrir la vía, en pasar, en ir más allá, pues, en pasar la aporía?
—Jacques Derrida

Si continuamos hablándonos el mismo lenguaje, vamos a reproducir la misma historia. A comenzar de nuevo las mismas historias [...] Si continuamos hablando lo mismo, si nos hablamos como se hablan los hombres desde hace siglos, como nos han enseñado a hablar, nos echaremos de menos.
—Luce Irigaray

Preámbulo

Hoy he venido a hablarles de las escrituras de familia o de cómo la historia de la escritura filosófica, la historia de su construcción conceptual, se encuentra ligada a la erección de una escena familiar. Dicha trama de familia supone una legalidad en el origen de la escritura filosófica, unas leyes que delimitan, como menciona Paco Vidarte, la hospitalidad de la propia escritura filosófica (Vidarte, 1998: 349, 4).

Esta hospitalidad tendrá que ver, por una parte, con un tráfico, un paso, una delimitación de fronteras, con una serie de exclusiones, con el establecimiento de un exterior constitutivo; y, por otra, con una apertura a los otros, a otras escrituras que no han tenido lugar porque han sido lo excluido de antemano.

Se trata de subrayar que la forma en la que una escritura se estila puede ayudar a perpetuar y a sostener una herencia familiar en la que “todo se queda en familia”, dentro de la cual ninguna política de la(s) diferencia(s) podría tener lugar. También se trata de insistir en que dicha escritura filosófica estipula e instala unas formas escriturales específicas. Éstas, en nuestra tradición occidental, tienen dos aristas fundamentales que se encuentran co-implicadas. Por una parte, la escritura filosófica es afirmativa, asertiva, conclusiva y fundadora: la tesis es su lugar de partida y de llegada. Por otra parte, su estatuto de ley, así como la posibilidad de que una tesis se instituya como tal, tiene que ver con apelar a la voz de la legalidad, a la voz de un padre que avale y garantice la fundación de esa escritura. Sin esta sujeción al padre, sin esta familia patriarcal que se presupone y se propone desde el comienzo, la escritura filosófica no tiene lugar. Así, el estilo de la escritura filosófica será la tesis, y, a su vez, dicha tesis implicará una pró-tesis familiar, es decir, supondrá “haberse posicionado ya ante la familia, dentro del ámbito familiar de la *thémis*. La familia se impone así como la (pre)posición necesaria para toda tesis, no importa dónde está de comienzo” (Vidarte, 1998: 349, 4).

Pero ¿cuáles son las implicaciones de que la escena de familia erigida en el origen de la escritura sea una escena patriarcal, que la voz del padre esté supuesta al inicio? La pregunta podría parecer una redundancia, pero articularla en este texto significa subrayar, por un lado, una tradición que ha hecho de la escritura un espacio meramente mimético y representacional, tal como ha sido concebida desde Platón hasta Saussure, donde la escritura ha resultado ser sólo una copia, una *mimesis* que necesita de la voz, una necesidad de idea para tener sentido y valor. Por otro, que los representantes, aquellos que deben perpetuar esta voz del padre, son los hijos, esos hombres racionales que buscarán afirmar sin cesar su herencia para legitimarse. Hay que decirlo (y me lo digo a mí, recordando que lo que escribo es una acción inmoral frente a esta institución en la que me he enseñado a escribir) con todas sus letras: hay una ausencia de las mujeres y su inclusión en esta escena de familia estará figurada bajo una forma de comprensión de lo femenino y la conversión de la mujer en un *tropo*.

Figuraciones de la mujer; la mujer como tema y objeto del pensamiento; apropiación de lo femenino como un exterior que permitirá, a su vez, que la escritura filosófica se inscriba con una estructura patriarcal; la captación de lo femenino desde lo maternal, matriz que da lugar a una escritura fundada por el padre

y donde lo materno será un receptáculo pasivo que acoja sus representaciones. Todo esto lo coloco aquí pensando en aquél que hemos nombrado el padre de la filosofía: Platón, el filósofo ateniense que ha puesto en marcha esta escena de la escritura y quien apelará a *khôra* como elemento medular de esta construcción. *Khôra* en cuanto intersticio o interrupción que no puede figurarse ni nombrarse, sin embargo, será convocada y necesitada en los textos de Platón como una madre. Pero esta matriz va a lograr descolocar su intento de fundación, y quizá sea la oportunidad de un paréntesis que disloque y nos permita poner a rodar otras escrituras de familia.

Escribir (y escribir filosofía específicamente) tiene que ver con un ejercicio de citación. Como hemos dicho a propósito de cómo se estila la filosofía, la manera en la que citamos, a quiénes citamos, cómo tejemos y continuamos este linaje, puede perpetuar una herencia o potenciar nuevas posibilidades de construcción política desde el discurso. No habría que olvidar que las escrituras y su materialidad constituyen también los cuerpos que somos.

No pretendemos posicionarnos en una visión constructivista del lenguaje que consideraría que los discursos construyen los cuerpos —es decir, “afirmar que el discurso es formativo no equivale a decir que origina, causa o compone exhaustivamente aquello que concede—; antes bien, significa que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo” (Butler, 2002: 31). Sin embargo, la incidencia del discurso en la formación de los cuerpos ocurre también por una cierta autoridad que damos al nombrar y al citar voces con una pretendida autoridad. Y, como pregunta Butler, cabría cuestionarse: “¿No podría ocurrir que la producción del sujeto como originadora de sus efectos sea precisamente una consecuencia de esta apelación disimulada a las citas?” (2002). Apelación disimulada de citas que pueden llevar a la perpetuación de una escritura en donde sólo una voz tenga lugar. Porque se trata de hospitalidad, decíamos, y de cómo en la escritura podríamos abrir otros procesos de materialización en donde tengan lugar esos cuerpos excluidos de la escritura filosófica. Por último, cabría decir que toda esta insistencia e intervención sobre el carácter formativo de los cuerpos desde la escritura tiene que ver también con una necesidad de retorno para pensar la materialidad de la escritura más allá del binarismo formamateria. Esta materialidad será puesta en juego en la propia escena platónica a propósito nuevamente de *khôra*.

Para acabar con este largo preámbulo es importante decir que no hay una ruta hacia una tradición no patriarcal, y lo que voy a contarles aquí no tiene que ver con trazar un camino, sino con insistir en caminar juntas y en movilizar esas escenas disimuladas para des-re-filiarnos y así encontrar maneras en las que la filo-

sofía nos pueda ser más habitable, más vivible desde nuestros cuerpos. Parafraseando a Butler, también para crear relatos que permitan “un futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpo valuado y valorable” (Butler, 2002: 48). Habría, pues, que releer, reescribir y empujar desde otro lugar la historia de la escritura filosófica para poder (des)hacer a la familia y así poner a rodar otras formas de parentesco. Para ello, quizá sea preciso comenzar a pensar esa historia de la escritura filosófica desde un origen amputado y protético, es decir, en donde la idea de un relato puro, completo, que se presenta con absoluta inmediatez a nosotros, no es posible; que la voz desde su pureza es imposible y que requiere de la mediación, de la prótesis para ser contada y transmitida. Iniciar, pues, asumiendo que toda escritura empieza por el intermedio, por un relato que ya fue puesto en marcha en un tiempo que nos tocará reconocer.

“Es preciso comenzar en algún sitio en el que ya nos encontramos” (Derrida, 1967: 233). Este lugar que liga la escritura a una escena amorosa y familiar es el texto platónico que aborda a la escritura como un tema de la filosofía. Ahora bien, cuando decimos “el texto platónico” nos referimos a ese corpus escritural extenso que produjo Platón, con sus contradicciones y puestas en común, cuya herencia se enviará diseminada sobre la manera de concebir la escritura. El espacio de este artículo se quedará corto para exponer toda una teoría sobre la escritura en Platón y su relación con esta escena patriarcal de familia que señalamos.¹ Lo que nos interesará abordar acá es el lugar que ocupa *khôra* en el corpus platónico como una especie de astilla desestabilizadora de su filosofía, incluyendo la propia construcción del concepto de escritura y su relación con esta escena de familia patriarcal. De igual forma, en *khôra* se opera una lectura de lo femenino como un elemento pre-filosófico, exterior y, a la vez, constitutivo de la filosofía. Este origen matricial que da lugar y, al mismo tiempo, sin lugar en el edificio falologocéntrico de la filosofía ha sido el punto de quiebre de variadas lecturas sobre la cuestión de lo femenino, la escritura femenina y el espacio de las mujeres en la filosofía; aún más, no sólo el lugar de las mujeres sino la comprensión y la estipulación de la naturaleza de la mujer identificada como un sustrato material y un receptáculo pasivo que concreta las formas fundadoras de un padre.

¹ El análisis exhaustivo lo hemos realizado en otro lugar, a saber, la tesis doctoral de donde se extraen estas reflexiones.

Khôra no es

Ya hemos señalado que *khôra*, como punto de quiebre de la filosofía platónica, ha dado lugar a diversas reflexiones que tienen que ver con lo femenino, la escritura femenina y el lugar de las mujeres. Sin embargo, es importante decir que aunque *khôra* sea figurada y nombrada desde una forma femenina, *ella* no es una mujer y, no obstante, una concepción sobre la mujer es apelada para poder darle lugar en la filosofía y en la escena de la familia platónica. Cabe señalar que dentro del propio pensamiento platónico esta escena no es una, sino que se encuentra repetida alrededor del texto platónico, replegada una y otra vez sobre éste y sobre lo que podemos llamar un platonismo (Derrida, 1975: 93-110, 240), el cual persigue al propio Platón y cuya extensión abarca filosofías como las de Rousseau y la de Saussure. Inclusive, esta escena asediara también el psicoanálisis de Freud y Lacan (Derrida, 1998), quienes reproducirán y darán al platonismo una cierta actualidad. No es gratuito que autoras como Irigaray, Grossman, Kristeva o Cixous, por citar algunas, mantengan una discusión frontal no sólo con el platonismo sino también con el psicoanálisis respecto a lo materno y la apuesta por una escritura femenina.

Khôra hace su aparición dentro del corpus platónico en el *Timeo*, diálogo dedicado a pensar la génesis del mundo. El objeto mismo de ese discurso tejerá una trama compleja dentro del diálogo y la naturaleza del relato se verá afectada por el tema que aborda. Dentro de la propia obra platónica, muchos de sus comentaristas han tenido serios debates acerca de leer el *Timeo* de manera literal o de forma alegórica (Platón, 1992: 129). La constitución misma de este diálogo es advertida desde su inicio: el orador señala que el relato es probable en la medida que el objeto de reflexión escapa de las esferas propias del ser; la génesis del mundo se constituye como objeto “sensible, opinable y en cambio permanente”. Nada seguro podrá afirmarse sobre esta especulación, ninguna tesis puede sostenerse, sólo un relato probable que, sin embargo, no constituirá según el propio Platón más que una mera fabulación. Fuera del *logos* y del lugar asertivo de la tesis, el *Timeo* es un relato que irrumpe y hace aparecer al mundo en la forma de un temblor tectónico que sacudirá a la filosofía platónica.

Como sugiere el propio Platón, el *Timeo* nos lanza más allá de la propia filosofía y de su conceptualidad. El relato probable del *Timeo* como hogar de la *khôra* narra el origen del relato —es decir, se constituye como el relato sobre la posibilidad del relato (Derrida, 1995b: 60)—. Posibilidad que se retira de la visibilidad de la *episteme* filosófica y ocupa un lugar más allá del origen, una especie de pre-origen. En “Avances”, prólogo que hace Jacques Derrida al libro de Serge Margel *Le tombeau*

du dieu artisan, el argelino señala cómo en el *Timeo* se opera una proyección temporal que nos arroja a una especie de más allá o un más acá del tiempo (Derrida, 1995a: 10). Así, este diálogo aparece para Derrida como un “bello riesgo asumido por el pensamiento” (1995a), un lance que provoca una dislocación de los lugares originales y un seísmo anacrónico: “Como una onda de choque de efectos retardados después de la prehistoria del mundo, ni más ni menos. Y en la tierra de los hombres, seguimos pensando en los desplazamientos de terreno que seguirían a una sacudida inmemorial, a un temblor arquitectónico” (1995a).

Pese a formar parte de la obra platónica, Derrida afirma que sería preciso dar al *Timeo* un lugar aparte dentro de aquella; inclusive habría que plantear si dicho texto pertenece aún a la historia de la filosofía como tal (Derrida, 1995a: 11). A propósito de qué cabe en la filosofía, Derrida nos recuerda que para Hegel “no hay filosofía seria en las introducciones” (Derrida, 1995b: 48). Y el *Timeo* sería justo un relato sobre el prólogo de la filosofía, un diálogo sobre la preparación y la puntualización de una primera marca que instaurará una teleología lineal, al mismo tiempo que fisurará la quietud y la estabilidad del orden paternal del *eidós*. Y en efecto, una filosofía como ésta no podría ser seria porque rompe, huelga y abre el espacio de un gasto innecesario. Derroche que implica toda reproducción, que pese a querer ser sujeta, resiste a la coacción y se desvía siempre. *Khôra* guarda la posibilidad rebelde del hijo.

El *Timeo* no trata sólo de la génesis del mundo, sino de cómo dicho comienzo está inscrito en un espacio que permite su producción y realización. Es decir, se trata de concebir la inscripción de las formas, de los esquemas en una matriz o receptáculo que hace posible la venida del mundo. Considerar una inscripción original nos hace entrar en un espacio aporético porque se abre un abismo en el momento en el que se realiza la pregunta “¿en dónde se inscriben estos paradigmas?”. Para responder a ello, será necesario apelar a otra clase de principio, otra clase de ser que no será ni inteligible ni sensible y que pertenece a un “tercer género”: *khôra*.

Inscripción, escritura del mundo que llevará al extremo y pondrá a girar de cabeza la teoría representacional y de la escritura de Platón, haciendo necesaria entonces la apelación ya no solamente a un padre fundador, sino a una madre, a su figura como posibilidad material de la generación. En el *Timeo*, el origen de la génesis pondrá en marcha, como hemos dicho, una teoría de la imagen, la escritura y la representación en Platón. Ejercicio especular donde la ausencia de la madre como parte fundamental de la pro-creación se hará presente. Si en el *Fedro* y en el *Banquete* la producción del conocimiento mediante el vínculo amoroso se realiza por una cooptación de la capacidad procreadora de la mujer (como sugiere David

Halperlin, quien estipula que las mujeres paren crías, mientras que los hombres serán los encargados de dar a luz a los ciudadanos de la *polis* [Halperlin, 1990]); en el *Timeo* la promesa del padre, de la idealidad transportada a través de la figura del *demiurgo*, es imposible sin la intervención de esta matriz, en femenino, que da lugar, pero no tiene lugar propio en la producción misma, ni en ninguna metafísica de la presencia platónica.

Así, si en un primer momento esta escena de familia, que es tejida, citada y disimulada a través de los textos platónicos, se apropia de lo femenino para excluir no sólo la escritura de las mujeres, sino también sus posibilidades políticas como integrantes de la *polis* —pues como bien señala Loraux no existía en griego antiguo referencia alguna a las ciudadanas—; en el *Timeo*, la figuración de la *khôra* como una matriz femenina permitiría el retorno de lo excluido (Loraux, 2007: 173-195) de una manera diferente, como una especie de rebote que nos enviará más allá del platonismo con un impulso “en nombre de la invención del otro” (Caputo y Derrida, 2009: 28-126).

Esta indeterminación que introduce *khôra* se produce como una oportunidad para repensar la construcción de lo abyecto, la alteridad, la técnica, la materia y lo femenino como una especie de exterior constitutivo que, como decíamos al inicio de este texto, ha determinado a lo largo del pensamiento occidental quién puede hablar. También nos permite configurar el espacio de la política y determinar qué cuerpos importan o no, como diría Butler. El cuerpo femenino será determinado y “valorado” como lugar de reproducción a partir de su comprensión como matriz; pero esta oquedad instrumentalizada, como aquello que permite al mundo tener lugar, se escapará a la figuración misma y, quizá con ello, otras escrituras femeninas y de las mujeres puedan ser puestas en marcha. Así aparecerá también la oportunidad de replantear la escritura como un ejercicio de política y de hospitalidad —camino que quizás aún está por venir—.

Recordemos otra vez que *khôra* no es ni lo femenino ni la mujer, aunque quizá desde ahí algo como la mujer o lo femenino pueda ser pensado. Kristeva (1974) e Irigaray (2007) han buscado en *khôra* la posibilidad de un pensamiento y escritura femenina, aunque, como lo han señalado Judith Butler (2002) y Catherine Malabou (2009), sus estrategias habrían podido quedar atrapadas en una visión esencialista de lo femenino que pudiera repetir la estructura misma de la escritura falogofonocéntrica de la que se pretendía escapar o por lo menos fisurar.

***Khôra* / par - en- tesis**

Khôra será necesaria para pensar la génesis del mundo como re-presentación, como huella en el origen. Inscripción originaria que pondrá en comunicación (o no) el mundo inteligible y el sensible a través de una relación de producción mimética. *Khôra* aparecerá como una especie de par -en- tesis, interrupción, pero también introducción de más de uno en la inscripción originaria del padre. La tesis se ve pues invadida, contaminada; el lugar fundador requiere de auxilio para establecerse. Para que la familia y el padre se coloquen como origen, es necesaria una “madre”, un soporte material desde el cual se pueda contar la historia de la familia. Este soporte, curiosamente, no será ni un soporte, ni una superficie, ni un lugar, ni un espacio, ni un principio, ni una madre, sino una especie de entredós, de corte, herida, incisión que da lugar, desde donde nace el padre: *khôra* como la imposibilidad misma de que en el origen exista la unidad, como la ruptura de la promesa de sólo uno y la aparición de la bifurcación en el comienzo. También, como la imposibilidad de que un nombre permanezca siendo apelado, llamado, nombrado de la misma forma siempre. *Khôra* como la posibilidad de contar otra historia de la escritura que la comprenda como una cadena de citas que está desde siempre ya rodando, y cuya apertura de origen provoca un vacío en la autoridad que pretende establecerse a la hora de la citación como un espacio de reconocimiento y legalidad. Asumir el movimiento de la escritura como una producción constante del mundo, sin parar, eso es lo que supone *khôra*. Y porque es tan impropia, tan imposible, su nombre *khôra* se escapa y resiste todo el tiempo.

Para que el relato del padre, para que la promesa del mundo hecho a su semejanza se ponga en marcha, será necesario un receptáculo que le dé lugar, que lo haga visible, pero que permanezca invisible y eludido a la hora del reconocimiento de su producción. *Khôra*, también, como otro punto de partida del pensamiento que retorna a la pregunta por la materialidad, o como menciona Butler:

¿Es la materialidad un sitio o una superficie que ha sido excluida del proceso de construcción, como aquello a través de lo cual y sobre lo cual opera la construcción? ¿Es ésta tal vez una exclusión capacitadora y constitutiva, sin la cual no puede operar la construcción? ¿Qué ocupa este sitio de materialidad no construida? Y ¿qué tipos de construcciones quedan excluidas en virtud de la representación de este sitio como un lugar exterior o que está debajo de la construcción misma? (Butler, 2002: 54)

La alteridad radical de la materia, tal como la piensan Derrida y Butler, podría ser pensada a partir de esa resistencia inapropiable que parece jugarse en *khôra* como aquello pre-filosófico, pre-originario, más allá del tiempo lineal y de la metafísica de la presencia. Una escritura material que acoja a esa materialidad sin que deje de ser tal:

Si la materia deja de ser tal una vez que llega a ser un concepto y si un concepto de exterioridad de la materia respecto del lenguaje es siempre algo menos que absoluto ¿cuál es la condición de este “exterior”? El discurso filosófico ¿produce el exterior para lograr la apariencia de su propia sistematicidad exhaustiva y coherente? ¿Qué se deja fuera de la esfera filosófica para poder sostener y asegurar las fronteras de la filosofía? ¿Y cómo podría retornar lo repudiado? (Butler, 2002: 58)

Hospitalidad, pró-tesis y otra(s) familia(s) postizas

Pensar la escritura filosófica desde una perspectiva performática que comprenda su carácter de acontecimiento implicaría poder pensar una escritura más allá de su estructura tesística, en donde lo que importa de la escritura no es su posición sino lo que se hace desde ahí; no la afirmación sino los efectos de esa posición como una producción de mundo. Una historia de la escritura filosófica pensada desde ese punto de partida implicaría desentrañar y empujar las escenas de familia que se perpetúan en los estilos de los textos filosóficos, para mostrarla, comprender sus límites y entender las exclusiones violentas que traen consigo.

Se trataría pues de reconocer el carácter protético de toda tesis: señalar que la constitución de una familia supone un otro-que-la-familia (Vidarte, 1998: 15), el trazo de una exclusión, de un no-ser familia. La escritura, como ya lo decía Platón en el *Fedro*, es una cuestión moral. Este otro-que-la-familia será necesario para que la familia se sostenga y nos permita entender qué se está jugando y considerando como valorable en las escenas de las escrituras filosóficas. Incitar a pensar que (no) todo se queda en familia, o que esa familia que se presupone parte de una construcción compleja sobre la propia familia: “(No) todo se queda en familia: he aquí quizás la tesis, la posición, la presuposición o, más bien, la antítesis, el anatema, la prótesis bastarda, adoptiva que se aloja desde siempre en el seno familiar como lo excluido que, sin embargo, juega en y con los límites de la familia, en el margen de lo familiar” (Vidarte: 1998).

Se trataría de lanzar la incitación de la necesidad de hacernos cargo de una tradición en donde la estructura de la escritura sostiene una estructura patriarcal y

en donde las escrituras de las mujeres no han tenido lugar. Y no se trataría solamente de buscar ese lugar, de ganarse un lugar en un edificio falologocéntrico de la tradición filosófica, sino de cuestionar si las mujeres querríamos una escritura tética, de la posición, o si quizá nuestra escritura tenga que ver más con la puesta en marcha de una escritura colectiva, interdependiente, tullida, amputada por una historia que no le ha dado lugar. Quizás escrituras plurales incendiarias, desobedientes, donde no seamos ni madres ni hijas, sino hermanas que tejen nuevos lazos parentales. *Make kin not babies.*

Bibliografía

- BUTLER, Judith. (2002). *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (Alcira Bixio, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- CAPUTO, John y Derrida, Jacques. (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez* (Gabriel Merlino, Trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- DERRIDA, Jacques. (1967). *De la grammatologie*. París: Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques. (1975). *La Diseminación* (Tomás Segovia, Trad.). Madrid: Fundamentos.
- DERRIDA, Jacques. (1989). *La escritura y la diferencia* (Francisco Peñalver, Trad.). Madrid: Anthropos.
- DERRIDA, Jacques. (1995a). "Avances". En Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan*. París: Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques. (1995b). *Khôra* (Diego Tatián, Trad.). Córdoba: Alción Editora.
- DERRIDA, Jacques. (1998). "Introduction: Desistance". En Philippe Lacoue Labarthe (Ed.), *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics* (pp. 1-42). Estados Unidos: Stanford University Press.
- DERRIDA, Jacques. (2001). *Envíos en La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá* (Tomás Segovia, Trad.). México: Siglo XXI.
- HALPERLIN, David. (1990). *¿Por qué Diótima es mujer? El eros platónico y la representación de los sexos* (Mariano Serrichio, Trad.). Córdoba: Cuadernos de Litoral.
- IRIGARAY, Luce. (2007). *Espéculo de la otra mujer* (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Madrid: Akal.
- KRISTEVA, Julia. (1974). *La révolution du langage poétique*. París: Éditions du Seuil.
- LORAUX, Nicole. (2007). *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra* (Diego Tatián, Trad.). Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- MALABOU, Catherine. (2009). "El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual" (Eva Llaràs, Trad.). *Lectora*, 15, 281-299.
- PLATÓN. (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (Francisco Lisi, Trad.). Madrid: Gredos.
- VIDARTE, Francisco. (1998). *Una tesis en deconstrucción*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España.

Música para la política: Platón y el Pitagorismo

Music for politics: Plato and Pitagorism

Carlos Vargas

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Resumen:

El presente artículo analiza la relación entre música y política en los pensamientos platónico y pitagórico. Se mostrará que, de acuerdo con el platonismo y el pitagorismo, la música afecta de manera fundamental el alma de los individuos, lo cual incide, a su vez, en la organización política. Por consiguiente, se mostrará que ambas corrientes de pensamiento proponen un cuidado especial en la formación musical, con el fin de lograr la adecuada armonía en el alma del individuo. Si es así, también sería posible una relación perfecta entre los individuos y el cosmos. En consecuencia, dicho equilibrio entre los humanos y el cosmos abriría la puerta a la organización de un orden político justo.

Palabras clave: música, carácter, educación, armonía, unidad

Abstract:

The purpose of this paper is to analyse the relationship between music and politics according to the philosophical thinking of Platonism and Pythagorism. According to those two philosophical movements, music affects fundamentally the soul of individuals, and it also affects their political organization. Therefore, I will show that both ancient schools, Platonism and Pythagorism, propose a careful musical education in order to achieve the perfect harmony of the soul. If it is possible, then we would achieve the perfect relation between individuals and the cosmos. Finally, it would make possible the instauration of a just political organization.

Keywords: music, character, education, harmony, unity

Introducción

Has infundido armonía en el destino de los hombres, /
dándoles en igual medida verano e invierno. / Las notas más
graves pulsas en invierno, las más agudas en verano, / y tu
modo es el dórico para la adorable y radiante estación de la
primavera. / Por ello los mortales te llaman señor, y Pan, / el
dios bicorne que envía los silbantes vientos. / Por eso
también tienes el sello maestro de todo el cosmos. / Oh
bienaventurado, escucha la voz suplicante de los iniciados y
sálvalos.

Himno Órfico 34: a Apolo.

La música envuelve, desde antiguo, al ser humano. Se trata de una actividad que arropa a hombres y mujeres por la cadencia rítmica, el encanto de las melodías y la organización armónica de los sonidos. Se trata de un artificio sublime que se aventura a llevar el sonido más allá de la mera imitación. En efecto, la música no se limita a reproducir sonidos naturales, sino que se arriesga a organizar lo sonoro buscando las proporciones adecuadas, es decir, la armonía. Pero, además de ello, la música resulta sorprendente por el impacto que ejerce sobre las emociones. Tal pareciera que por medio del arte sonoro se manifiesta el alma, como una suerte de lenguaje que acontece sin mediación de concepto. Aunado a esto, también es asombroso el hecho de que la música posea una fuerza vinculante: es una actividad que convoca a más de uno, empujándoles a un deleite colectivo que puede manifestarse en canto común y en danza. La música propicia la congregación e, incluso, la conformación de una identidad cultural colectiva. Tiene razón Eugenio Trías cuando declara que “[l]a música —ya desde sus orígenes— ejerce una forma civilizadora, como lo testimonia el relato de Orfeo y su descenso a los infiernos; y su capacidad de seducción de las potencias tenebrosas (como *Hades*)” (Trías, 2007: 199).

En la antigüedad griega, el mito de Orfeo hace manifiesto el tremendo poder que la música posee para los griegos. En efecto, el hijo tracio de la Musa Calíope, cuya ascendencia lo emparenta con la divinidad, es quien logra desafiar la potestad de la muerte, al descender al inframundo con el afán de recuperar a su amada Eurídice. Por mor de la lira —instrumento apolíneo por antonomasia— y el canto, Orfeo persuade a Hades para que dejen ir a su amada de regreso a la tierra, a condición de no volver la mirada hasta haber salido del inframundo. Por desgracia, como es bien sabido, el tracio voltea la vista cuando Eurídice aún no había salido del inframundo, lo cual la condenó a regresar para no salir nunca más. Ahora bien, a pesar de que el mito comporta una tragedia terrible, no pasa desapercibido el

hecho de que la música aparece con un poder ineludible: se trata de un acontecimiento que embelesa a todos los seres, incluidos los dioses incommovibles. La anterior consideración sobre el poder musical que se expone en el mito órfico es un tópico común en las diversas versiones que se han conservado del relato. Por ejemplo, en la versión que ofrece Séneca en su *Hércules enloquecido*, se lee lo siguiente sobre la música:

Orfeo consiguió conmovier a los formidables señores de las sombras con cantos y súplicas lastimosas, reclamando a su querida Eurídice. Su arte, que había arrastrado bosques, aves y rocas, que había demorado a los ríos, y a cuya melodía se habían reunido las fieras, aplaca con su desacostumbrado son a los de abajo y resuena más claro en los tenebrosos lugares. (García Gual y Hernández de la Fuente, 2015: 132-133)

Es claro, pues, que la música para los griegos comporta un poder insólito. El acontecimiento musical, además, atañe a los dioses y, por lo mismo, su presencia es inseparable del ritual religioso y del misterio que rebasa la singularidad de los humanos. Sin embargo, también es verdad que la música posee un orden que es perfectamente comprensible por el *lógos* humano. La música se manifiesta, entonces, con una doble naturaleza: por una parte, como un poder que, aunque acontece por arte humano, sin embargo, desborda las facultades anímicas de hombres y mujeres. Por otra parte, la música es una actividad organizada, racional y estructurada que el ser humano puede —y, de hecho, ha podido— dominar. Como dice Trías:

Para acceder a la esencia de la música debe atenderse a su naturaleza jánica. La música se implanta en lo más telúrico de un fondo a-lógico, o “irracional”, que conduce a expresiones primigenias de éxtasis y de enajenación ceremonial [...] Pero la música muestra, a la vez [...] una congenialidad con las artes del número, con las matemáticas y con la astronomía. (Trías, 2007: 888)

En efecto, la música es algo que inunda a los seres humanos, más allá del ámbito racional. Pero también es cierto que el arte de organización sonora es profundamente lógico, de ahí que, como se lee en la cita de Trías, esté emparentado con las matemáticas. La relación que existe entre esta ciencia y la música es lo que ha permitido asumir que la segunda responde a un orden numérico que el ser humano reconoce en este mundo. De suerte que la música puede ser considerada como la manifestación sonora y armónica del orden bello, bueno e inteligente ínsito en lo real.

Ahora bien, la presencia de la música, desde luego, no es algo que haya comenzado con la cultura helena. Se trata, en realidad, de una presencia que ha acompañado al ser humano prácticamente desde el inicio de su existencia y, naturalmente, se ha desarrollado a lo largo y ancho del planeta. Como señala el etnomusicólogo John Blacking: “Hay tanta música en el mundo que es razonable suponer que la música, como el lenguaje y posiblemente la religión, es un rasgo específico de nuestra especie” (Blacking, 2015: 39). Esta afirmación bien podría ser considerada para enriquecer la definición que Aristóteles ofrece del ser humano. Como se sabe, el estagirita considera que el ser humano es, principalmente, el *ser de la palabra y la razón*, así como el *ser político*. Cabría decir, sin menoscabo de lo planteado por Aristóteles y aprovechando la observación de Blacking, que el ser humano también es el *ser de la música*. Esta —por llamarla de algún modo— *condición musical* de lo humano, se ha hecho presente a lo largo del devenir del ser humano, junto con su condición lingüística, política y religiosa.

Si se hace un repaso por el devenir histórico del ser humano, salta a la vista que la presencia musical no es menor y que, además, suele hallarse estrechamente vinculada a procesos religioso-políticos. Dicho de otro modo, es evidente que la música cuenta con una innegable participación en lo político, si bien de modo oblicuo. Bajo esta consideración, Trías escribe las siguientes palabras:

La música puede contribuir a provocar el trance en el que canta o en el que baila, o en quienes acompañan como partícipes la celebración, con o sin instrumentos musicales. Los ritos, las ceremonias sacrificiales, las fiestas (de dolor, de gozo, de alborozo, de lamentación) son impensables sin la música. Las exequias funerarias, los cánticos de acción de gracias, las imprecaciones y las invocaciones, los lamentos, los duelos, los ditirambos, las formas triunfales son actitudes y ademanes que requieren siempre el concurso de la música [...] La música —ya desde sus orígenes— ejerce una forma civilizadora, como lo testimonia el relato de Orfeo y su descenso a los infiernos; y su capacidad de seducción de las potencias tenebrosas (como *Hades*). (Trías, 2007: 887)

Siendo una presencia tan fundamental para el ser humano, la música no puede quedar al margen de la política. Mas tal afirmación comporta un problema que resulta de interés filosófico. Por un lado, dado que lo político —siguiendo la hipótesis aristotélica— es algo dado *por naturaleza*, o sea, *ontológicamente* constitutivo del ser humano, se hace palpable que ahí donde haya humanos necesariamente habrá alguna forma política. Esto implica que habrá siempre una conformación organizada, o sea, racional que permita la convivencia de los individuos. Pero, por

otro lado, la naturaleza de lo musical no acaba de mostrar cabalmente la fuerza de su presencia en los individuos. Que la música sólo se considere un arte, por tanto, una producción del ser humano, no es suficiente para comprender el impacto que ella tiene sobre los hombres y mujeres y, consecuentemente, sobre la organización colectiva o política. La presencia de la música ejerce una fuerza inmarcesible en el ser humano. Esta fuerza, además, es inevitable y puede convertirse en algo desbordante, incontenible, furioso. Se trata, por tanto, de algo que puede rebasar los límites de la racionalidad al punto de disolver lo político. ¿En qué sentido pueden conciliarse el poder desbordante de la música con la organización racional de la política?

Ante la pregunta planteada, cabe recordar lo que se mencionó líneas atrás sobre la doble naturaleza de la música. En efecto, si bien es verdad que lo musical comporta un ámbito enigmático, inconmensurable e inevitable, también es cierto que se trata de algo conformado por una organización armónica que es factible conocer. Merced a dicha organización, la música es capaz de mantener en unidad la presencia diversa de lo sonoro, propiciando con ello una experiencia de lo bello como resultado de la concordia de lo distinto. Acaso por esta peculiaridad de la música es que, en cierto sentido, la política podría ser algo mucho más estrechamente ligado a aquélla de lo que se cree. En efecto, la política puede considerarse, de manera muy general, como la organización en unidad de los diversos individuos. Pero dicha organización requiere de la comprensión de la unidad y, por lo mismo, del papel que cada parte, es decir, cada individuo debe llevar a cabo para alcanzar una efectiva política armónica.

Por lo anterior es factible reconocer que una posible conciliación entre música y política podría ser la del reconocimiento de la armonía como principio común de ambas actividades. De manera que es factible que la política pueda desarrollarse como lo hace la música, esto es, vinculando en unidad la diversidad, mediante una relación compleja, pero basada en justas medidas. Tal consideración sobre el vínculo que hay entre la música y la política fue llevada a cabo, de manera sobresaliente, por Platón y Pitágoras. Ambos pensadores griegos apuestan por reconocer que la propia constitución de la *physis* se encuentra organizada de modo armónico. Del mismo modo, el alma individual de cada ser humano ha de aspirar a lograr la armonía que le es propia, la cual, además, se hallará en *consonancia* con la de lo real. De manera que, al modo en que el músico ha de buscar la afinación en su canto o instrumento para alcanzar la correcta armonía, el individuo ha de buscar equilibrar sus emociones y sus pensamientos en aras de desarrollar cabal y adecuadamente la actividad que le es propia. Así, la política es pensada, tanto por Platón como por Pitágoras, como algo análogo a la música que busca siempre la realización armóni-

ca en su ejecución. Pero, además de pensar la política como algo semejante a la música, los dos filósofos también hacen sendas consideraciones sobre la presencia de la música en lo político. Platón y Pitágoras no sólo atienden a lo común entre música y política, sino que también reconocen que la música tiene aquel poder desbordante que, de no ser cuidado, puede desvirtuar a la política misma. Por ello, ambos pensadores asumen que la música no es mero ejercicio recreativo, sino un tipo de conocimiento que es menester cuidar para no perder la armonía política.

De manera que, partiendo de las consideraciones anteriores, la intención del presente artículo será aproximarse a los planteamientos generales que Platón y Pitágoras ofrecieron sobre la música en relación con la política. Se pretende sostener, a partir del pensamiento platónico y pitagórico, que es imprescindible tener cuidado con el arte sonoro para la formación del carácter (éthos) de los individuos, precisamente por el hecho de que el alma es afectada por lo musical, pues de lo contrario, se vería afectado el desarrollo político. Para alcanzar dicho fin, se comenzará analizando algunos de los pasajes de *República* de Platón donde éste reflexiona sobre los modos musicales adecuados para la formación de los ciudadanos en la *polis*. Se buscará mostrar que el cuidado de la música en el Estado justo responde a la necesidad de salvaguardar el alma de los individuos con el fin de evitar que lo político colapse. Precisamente porque la música influye en el alma, se buscará rastrear en el segundo apartado del artículo, la relación entre música, armonía y alma para comprender la preocupación que motiva a Platón a señalar la importancia del cuidado musical en la *polis*. En dicho apartado se incorporará el pensamiento pitagórico, donde se mostrará que para el maestro de Samos, la armonía es el punto nodal que explica el vínculo entre el alma, la política y el cosmos. Finalmente, se ofrecerán algunas consideraciones resultantes del análisis llevado a cabo en los dos apartados señalados.

Platón: música en la polis

Es bien sabido que en el diálogo *República* Platón ofrece la idea de formar un Estado alternativo a las formas de gobierno vigentes en su tiempo (y, en general, en todos los tiempos). Ese Estado que el filósofo ateniense figura responde a la idea de lograr la mejor forma de vida posible en sociedad, que además se adecue correctamente a las Ideas¹ de Justicia y Bien. Puede decirse, en este sentido, que *Repúbli-*

¹ Conviene recordar que, para Platón, las Ideas no son meros conceptos pensados por el ser humano, sino *formas* que existen en lo real. En este sentido, que el Estado logre ser justo y bueno, se deberá

ca es un proyecto político. Pero aquí, la palabra *político* no hace alusión sólo a la forma de gobierno específica y al ejercicio de los individuos que se dedican institucionalmente a la conducción del Estado. Lo político, para Platón, incluye lo anterior pero también la consideración de que es fundamental la participación activa de cada miembro de la *polis* en pos de realizar una vida buena en comunidad. De acuerdo con Platón, entonces, la idea de una política que persiga el bien común tiene como fin último la realización de un modo de vida bueno y justo para los habitantes del Estado.

Alcanzar el bien común se debe, como sugiere Platón, a que haya una conducción adecuada, por lo cual es menester cuidar al o a los gobernantes que dirigen lo político. Pero la conducción sin comunidad es estéril y aun peor cuando el estrato de quienes dirigen se opone al resto de la población, pues esa situación suele acabar en el beneficio de los gobernantes a costa de los gobernados. El bien común se realiza con una sociedad que entraña la convicción de que la acción individual de cada habitante es indispensable para el bien de todos y, por lo tanto, supone que cada miembro de la sociedad se ha de esmerar en realizar la actividad que le es propia, asumiendo el hecho de que es su responsabilidad el bienestar de todos. En este tenor, Platón está convencido de que no sólo es menester cambiar el tipo de gobierno, sino también la forma de pensar y, más aún, la forma de ser de los miembros de la *polis*.

El filósofo de las espaldas anchas, tomando en cuenta lo anterior, considera fundamental la participación de la educación o *paideia* en el proyecto de transformación política que plantea en *República*. Pero, si la *paideia* es la clave del cambio político (en virtud de que sólo por mor de la educación habría una literal *metamorfosis* del carácter de los individuos), entonces es claro que será imperativo cuidar el proceso educativo, tanto en la forma como en el contenido. De hecho, la educación siempre interviene en la transformación del modo de ser de los individuos, de manera que una *polis* o una sociedad en donde prima la injusticia, la violencia y la ignorancia hace patente la ausencia en el cuidado de su educación. Y en este punto, por *educación* no se entiende sólo la adquisición de información, sino también la posibilidad de com-portarse: de *portarse con*, es decir, de asumirse a uno mismo en el ejercicio de las decisiones de toda índole, considerando la evidente e ineludible relación con —y afección hacia— los otros.

Así pues, resulta destacable la claridad con la que Platón expresa que la vía de solución de una política y una forma de vida corruptas es la educación. Esta con-

al hecho de que ha conseguido emular en el plano social la Justicia y la Bondad que se encuentran dándole forma a la realidad.

sideración es manifiesta a lo largo de todo el diálogo *República*, pero específicamente hacia el libro III de dicha obra, Platón expone, por boca de Sócrates y Adimanto, el especial cuidado que debe tenerse para formar a los futuros gobernantes. Con esta idea de fondo, el ateniense reconoce el papel fundamental que tiene la poesía en la *paideia* griega y, consecuentemente, el tremendo peso que posee en la acción concreta de los individuos. En este sentido, al ateniense no le cabe duda de que el gran educador de los helenos es Homero. Sin embargo, el Sócrates del diálogo sostiene que no todos los versos que nutren los cantos de la *Iliada* y la *Odisea* ofrecen un modelo adecuado de ser, pues lejos de inspirar la adquisición de la excelencia, se godean en lamentos. Escribe Platón en *República*:

[Habla Sócrates] Por ello solicitaremos a Homero y a los demás poetas que no se encolericen si tachamos los versos que hemos citado² y todos los que sean de esa índole, no porque estimemos que no sean poéticos o que no agraden a la mayoría, sino, al contrario, porque cuanto más poéticos, tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte. (Platón, 2008a: 387b)

Platón observa que el poder de la poesía en el modo de ser de los hombres es de primer orden. No sólo por el mensaje que se transmite en la palabra poética, sino por la seducción que ejerce la medida del verso y, muy probablemente, la entonación del mismo. La poesía deja ver una forma de ser, es decir, un carácter, aquello que los griegos reconocen como el *éthos*. De manera que el influjo poético —específicamente homérico, aunque también podría afirmarse del hesiódico—, además de dar a conocer lo acaecido en otro tiempo, actualiza la presencia de los dioses, tanto como las tradiciones y los caracteres de los héroes. Por tal motivo, la poesía es crucial en cuanto modelo de referencia para la formación del carácter y consiguiente disposición hacia las acciones de los griegos. Así, permitir que aparezcan en los versos actitudes lamentables como la cobardía o la astucia que persigue el beneficio personal a costa del abuso sobre otros, corre el riesgo de ser tomado como modelo del *éthos* y dar pie a generar en los oyentes un ejemplo que atente contra el bienestar colectivo. De manera que, como se indica en la cita precedente, Platón pondera el efecto formativo de ciertos versos por encima de su encanto

² Se refiere a los versos de la *Odisea* X 495, XI 489-491 y XXIV 6-9, y de la *Iliada* XVI 856-857, XX 64-65, XXIII 100-101, 103-104.

poético³ pues, para él, es más importante la concreción de la poesía en las acciones que el puro gozo de la palabra versificada.⁴

Si el cuidado del contenido de los versos en la poesía es motivo de especial atención para Platón, no lo es menos el carácter musical que se relaciona con ellos. Dentro del análisis que llevan a cabo Sócrates y Adimanto en el libro III de *República* sobre la poesía, se hace una consideración en torno al ámbito musical que se asocia a lo poético. Conviene recordar que la poesía en general, desde antiguo, se caracteriza por traer consigo elementos musicales: ritmo, variaciones de tono, duración del sonido a partir de la medida que se haya establecido por verso, además de la posibilidad de que la palabra sea acompañada con instrumentos musicales. La música que fluye con el verso poético, sin embargo, no es mero accesorio de estilo. El modo en que se articula el sonido comporta una fuerza que afecta de maneras misteriosas al carácter y hasta incluso al comportamiento.⁵ Pero el ámbito musical no sólo se circunscribe a la poesía, sino que posee una articulación independiente, la cual se puede reconocer en la entonación vocal sin palabras, o en instrumentos de percusión, de aliento o de cuerda. Ya con Platón, aunque también con otros pensadores griegos, es claro que el poder de la música es sutil pero fundamental en el éthos del ser humano y, por ello, tiene consecuencias políticas. De manera que, para Platón, es de primera importancia el cuidado de la música. A este respecto, el ateniense escribe en *República*:

[Habla Sócrates] Me parece, mi querido amigo, que ya hemos dado completamente término a la descripción de la parte de la música que concierne a los discursos y mitos, pues hemos hablado de lo que hay que decir y de cómo hay que decirlo.

³ Con la expresión *encanto poético* se hace referencia a la fuerza seductora de la poesía que se manifiesta, no sólo a través de la rima o de la cadencia sonora sino también por las imágenes que permite ver la palabra del verso. Ese deleite puede ser (y de hecho suele ser) más poderoso que el mensaje que se pudiera encontrar en el poema. Pero Platón considera que es más peligroso dejar pasar ideas que se refieren a comportamientos perjudiciales, a costa del deleite que pudiera suponer el acto poético. Por tal motivo, Platón opta por evitar ciertos versos, pues lo que persigue es la virtud en el actuar cotidiano que puede irse formado a través de una poesía que exprese dicha excelencia.

⁴ En este punto coincidí plenamente con las palabras de Josu Landa, quien afirma lo siguiente: “El socratismo platónico se propone impulsar una profunda transformación ética y política a escala personal y colectiva. En concreto, proyecta erigir en esta tierra la Kallípolis, la “bella” ciudad-estado que más se acerca al modelo de la Justicia absoluta. Ese programa no podía contar con la vieja poesía que prodigaba los valores de la vieja *paideia* tradicional [...]” (Landa, 2017: 18).

⁵ De hecho, todavía hoy en día esta idea sigue vigente, al punto de que existen múltiples estudios que intentan entender la relación entre la música y el comportamiento humano desde el punto de vista neurológico. Si el lector está interesado en ello, se recomienda el libro *Musicofilia. Relatos de la música y el cerebro* de Oliver Sacks (2009).

- También a mí me parece. [Responde Glaucón]
- Después de eso resta lo que atañe al carácter de los cantos y de las melodías.
- Es evidente.
- Seguramente todos pueden darse cuenta de lo que hay que decir acerca de tales asuntos, para concordar con las pautas ya mencionadas. (Platón, 2008a: 398b-c)

La palabra tiene un efecto persuasivo. La retórica y la poesía emplean ese poder del verbo para transmitir mensajes que se alberguen en la memoria del oyente. Precisamente por esa fuerza de la palabra, Platón reconoce que el *lógos* es la base de la formación de los individuos de la *polis*. Dada esta evidencia, el ateniense ha sugerido que una transformación política exige un cuidado de la palabra. Por consiguiente, es menester poner atención en los tipos de poesía que se recitan, así como en las interpretaciones dramáticas que se representan, a fin de evitar que los niños y los jóvenes adopten actitudes contrarias a la procuración del bien común. Lo fundamental es, en suma, alcanzar un modo de la *paideia* que enaltezca la valentía y la solidaridad.

Pero además de lo anterior, como se lee en la última cita, la música posee una presencia que incide profundamente en el alma de los seres humanos. Se ha indicado líneas atrás que la poesía cuenta con elementos propios de la música. Y, en efecto, esa presencia musical en los poemas es uno de los componentes por los cuales éstos son deleitosos, más allá de lo que permita verse o comprenderse con las palabras empleadas. La cadencia rítmica de los versos, los tonos empleados para pronunciar los términos y, desde luego, la posibilidad de que al canto se le agreguen instrumentos musicales que refuercen la estructura armónica del poema son algunos de los elementos que se arraigan en el alma y perduran a lo largo de la vida, merced a la memoria.

En este sentido, pareciera claro que el Sócrates del diálogo es consciente de que la fuerza musical impacta directamente en el alma y, consecuentemente, en el comportamiento público. Por ello, apoyándose en Glaucón —quien, por lo expresado en el diálogo, resulta ser músico—, Sócrates recomienda aplicar a la música el mismo criterio que empleó con la poesía para discernir los versos que muestran la procuración de la excelencia de los que no. De este modo, escribe Platón en *República*:

- [Habla Sócrates]—Ahora bien, hemos dicho que en los textos no permitiríamos quejas ni lamentos.
- Así es. [Responde Glaucón]
- ¿Y cuáles son esas armonías quejumbrosas? Dímelos, ya que eres músico

—La Lidia mixta, la lidia tensa y otras similares.

[...]

—¿Y cuáles armonías son muelles y aptas para canciones de bebedores?

—Algunas armonías jonias y lidias son consideradas relajantes.

—¿Y podría empleárselas ante varones que van a la guerra?

—De ningún modo; y me temo que ya no te quedan más que la doria y la frigia.

—De armonías yo no sé nada; pero déjanos una con la cual se puede imitar adecuadamente los tonos y modulaciones de la voz de un varón valiente que, participando de un suceso bélico o de un acto cualquiera de violencia, no tiene fortuna, sea porque sufre heridas o cae muerto o experimente alguna otra clase de desgracia; pero que, en cualquiera de esos casos, afronte el infortunio de forma firme y valiente. También piensa en otra armonía con la cual se pueda imitar a quien, por medio de una acción pacífica y no violenta sino atenta de la voluntad del otro, lo intenta persuadir y le suplica: con una plegaria a un dios, con una enseñanza o una exhortación a un hombre; o a la inversa, que se somete por sí mismo al intento de otro de suplicarle, enseñarle y persuadirle, sin comportarse con soberbia tras haber obtenido lo que deseaba, sino que en todos esos casos actúa con moderación y mesura, y se satisface con los resultados. Las armonías que debes dejarnos, pues, son las que mejor imitarán las voces de los infortunados y de los afortunados, de los moderados y de los valientes. (Platón, 2008a: 398d-399c)

Como puede apreciarse, Platón exige que la música inspire en los jóvenes el valor, la mesura y, en suma, la fortaleza ética necesaria para soportar la adversidad y para mantenerse atento en la tranquilidad. Por ende, toda musicalidad que no solo no fomente tales virtudes, sino que, por el contrario, abra la posibilidad de desarrollar actitudes pusilánimes y nocivas a la procuración del bien común, deberá ser evitada. De aquí que Sócrates en el diálogo indague cuál es la armonía (o la tonalidad) más “quejumbrosa”, a lo cual responde el músico Glaucón que se trata de los tonos *Lidio* y *Lidio mixto*.⁶ Ahora bien, la razón que está detrás de la respues-

⁶ Como ya se ha señalado, en el mundo antiguo el arte musical se hallaba íntimamente vinculado con la poesía. Esto se puede apreciar con claridad en el propio diálogo *República*, pues como indica Sócrates en el diálogo, la melodía contendría ella misma tres elementos: la palabra, la armonía y el ritmo. Pero declara Sócrates que “Y en lo tocante a la armonía y el ritmo, deben adecuarse al texto [*lógos*]” (Platón, 2008a: 398d). Esto querría decir que la armonía y el ritmo responden a la articulación de la palabra, de aquí la íntima relación entre la poesía y la música. Ahora bien, en lo tocante a lo estrictamente musical, la antigüedad poseía tres géneros tonales: el diatónico, el cromático y el enarmónico. Y, además, había siete *harmonai* o modos armónicos: el dorio, hipolidio, mixolidio, lidio, frigio, jonio o hipofrigio y eolio o hipodorio. A estos últimos es a los que se refiere Platón cuando busca

ta que ofrece Glaucón, aparentemente es evidente para los interlocutores del diálogo, pero no resulta clara para los lectores del mundo contemporáneo. Y este problema se acrecienta debido a que, en general, hoy en día no se tiene suficiente acceso a prácticamente nada de la música antigua. Es decir, se sabe qué afecciones pudo haber generado la música griega merced a tratadistas del tema que han dejado testimonio sobre dicho arte,⁷ pero no se tiene la certeza de su sonoridad.⁸ Por consiguiente, no se cuenta con una suerte de experiencia de tales tonos que, a oídos de Platón, parecen rechazables políticamente.

A pesar de lo anterior, como se ha mencionado, es posible acudir a tratadistas de música antigua para obtener una idea más acabada sobre la negativa de Platón a permitir tonos como el mixolidio y el lidio en la educación de los miembros del Estado. Por ejemplo, en su tratado *Sobre la música*, Pseudo Plutarco informa lo siguiente:

Los antiguos practicaron la música, como todas sus otras actividades, de acuerdo con su dignidad; los modernos, en cambio, rechazando sus aspectos más venerables, en lugar de aquella música viril, inspirada y querida a los dioses introducen en los teatros música afeminada y seductora. Por eso Platón, en el libro III de su *República*, muestra su rechazo a esa clase de música; desapruueba, por ejemplo, el modo lidio, por ser agudo y apropiado para las lamentaciones. Se dice que la primera composición en modo lidio fue a modo de lamento. (Plutarco, 2004: 1136b-c)

Gracias al testimonio de Pseudo Plutarco, se reconoce que la tonalidad lidia conlleva una armonía de tonos agudos parecida a los lamentos. Esa sonoridad, además de quedar grabada en la memoria, tiene la capacidad de evocar sentimientos de lamentación en el oyente. Siendo esto una posibilidad, no es difícil suponer que Platón considerase ello un perjuicio, no por su calidad estética, sino por el efecto ético que supondría entre los miembros de la *polis*, a saber, el de generar en ellos una actitud inestable, acaso endeble y quejumbrosa. Esta idea también ha

los modos armónicos más convenientes para los educandos de la *polis*. Para lo relacionado a los géneros y los tonos, véase Pseudo Plutarco, *Sobre la música*. También véase Jaeger (1980: 618).

⁷ Entre los más sobresalientes están Aristóxeno con su *Harmónica-Rítmica*, Ptolomeo con su *Harmónica*, Pseudo Plutarco con su *Sobre la música* y Boecio con su *Sobre el fundamento de la música*.

⁸ En este punto se coincide con Jorge Bergua Cavero, quien indica: “A diferencia de lo ocurrido en campos como la poesía, el teatro, la oratoria, la filosofía, la escultura o la arquitectura en los que los modelos antiguos respectivos han ejercido una influencia constante, y en muchos momentos una auténtica tiranía sobre el occidente cultivado, hay que tener presente la casi total libertad de la que ha disfrutado nuestra tradición musical en lo que se refiere a la dependencia de modelos griegos o romanos” (Bergua Cavero, 2012: 11-12).

sido recuperada y enriquecida por Ptolomeo en su *Harmónica*, donde declara lo siguiente:

Así pues, igual que las situaciones de paz inclinan el alma de los ciudadanos a una mayor estabilidad y moderación, mientras que las de guerra, al contrario, lo hacen hacia una mayor audacia y altivez, y por su parte la escasez y carencia de lo necesario las inclinan a una mayor templanza y frugalidad, mientras que en tiempo de abundancia y provisión lo hacen a una mayor prodigalidad e intemperancia, y en los demás casos de manera parecida, también del mismo modo en las modulaciones en armonía la misma magnitud se inclina a producir en los tonos más agudos excitación, mientras que en los más graves una mayor tranquilidad, porque en las notas mayor agudeza es mayor tensión, y mayor gravedad es mayor distensión; de forma que también aquí se pueden comparar con propiedad los tonos centrales, que están en torno al dorio, a las formas de vida comedidas y estables; los más agudos, junto al mixolidio, a las agitadas y más activas; y los más graves, junto al hipodorio, a las relajadas y más tardas. (Claudio Ptolomeo, 2009: III, 99, 13-25)

Como puede apreciarse, las ideas de Ptolomeo parecen un refuerzo de las consideraciones que Platón postula en *República*. Se observa que los pensadores antiguos coinciden en que hay un innegable impacto de la música en las almas de los individuos, lo cual hace que éstos asuman determinadas disposiciones que pueden ser provechosas o perjudiciales para el desempeño público o político. Es claro, por consiguiente, que la música no es una cuestión de mero ornato ni, mucho menos, se queda en el ámbito del mero gusto singular. La música, según las consideraciones previas, posee un poder que debe orientarse del mejor modo, tanto para preservar el equilibrio del individuo, como el equilibrio de la *polis*. Es menester lograr, entonces, una armonía común entre lo político y lo anímico individual. En este contexto, es evidente que la música ha de ser observada y, acaso, regulada en lo posible por el orden público en pos de alcanzar una comunidad armónica.

Pitágoras: alma y armonía

La preocupación que Platón expresa por cuidar la música en el desarrollo educativo tiene como influencia la creencia pitagórica del vínculo entre el alma y la armonía. Ello explicaría que ciertas tonalidades sean benéficas para el carácter y otras, por el contrario, perniciosas. Esta misma idea es recogida siglos después por el ya citado Ptolomeo, quien señala que:

[...], nuestra alma se complace manifestamente con la misma actividad melódica, como si reconociera el parentesco de las razones interválicas de su particular organización, y fuera moldeada por ciertos movimientos propios de las características de la melodía, de forma que unas veces es llevada a placeres y disipación, y otras a lamentaciones y recogimiento; unas veces es embotada y adormecida, y otras estimulada y despertada; unas veces se inclina a una cierta tranquilidad y serenidad, y otras al frenesí y al entusiasmo, al modular la misma melodía en cada ocasión de un modo u otro y arrastrar al alma a las disposiciones formadas de la semejanza con las razones interválicas. También Pitágoras, cuando comprendió esto, pienso, aconsejaba ocuparse de la música y la agradable melodía al levantarse con la aurora [...]

(Claudio Ptolomeo, 2009: III, 99, 26-100)

Pitágoras creía, según lo que se deja ver en la cita precedente, que la música posee un poder tremendo que incide en el alma humana. Esto quiere decir —como se adelantaba al final del apartado anterior— que el arte armónico de los sonidos no se reduce a un mero ejercicio de deleite, sino que puede alterar el modo de ser de los individuos. Cabría decir, sin ánimo de exageración, que la música logra cambios ontológicos en los humanos: posee el poder de transformarlos, es decir, abre la posibilidad de *ser otro* mediante la influencia musical. Acaso por estas consideraciones, Pitágoras señalaba que la música es fundamental para la formación de los seres humanos. Lo anterior puede verse en Jámblico, quien en su *Vida pitagórica* da testimonio del poder que tiene el arte en general y la música en particular sobre el alma de los hombres. Declara Jámblico:

Como [Pitágoras] creía que el primer cuidado que debía tenerse de los hombres era el que llegaba por los sentidos [...], instituyó a través de la música, mediante ciertas melodías y ritmos, la primera etapa educativa. Así obtenía medicamentos para el carácter y los padecimientos humanos, recuperaba la armonía de las potencias del alma tal como era en un principio e ideaba asimismo remedios y curaciones para las enfermedades del cuerpo y del alma. Y, por Zeus, que hay algo digno de mención sobre todas estas cosas: que para sus discípulos ordenó y compuso los llamados «arreglos y tratamientos musicales», tras disponer de forma inspirada por la divinidad la mezcla de ciertas melodías diatónicas, cromáticas y enarmónicas a través de las cuales fácilmente daba la vuelta y manejaba en direcciones contrarias las pasiones del alma que se hubieran avivado recientemente o producido de forma irracional —como son el dolor, la ira, la compasión, la ambición, el miedo, el deseo de todo tipo, el enfado, los apetitos, el orgullo o la violencia—, enderezando cada una de ellas hacia la virtud por medio de las me-

lodías apropiadas, que usaba a modo de fármacos mezclados y salvíficos. (Jámblico, 2003: XV, 64)

El pasaje anterior deja en claro que, para Pitágoras, la potestad de la música incide en el *éthos* de los individuos de manera determinante. De aquí que el arte de los sonidos fuese considerado como una de las bases de la educación antigua, por un lado, y como un arte curativo que devuelve al alma la armonía que requiere para mantenerse sana, por otro. La música modifica el ser del ente humano, lo cual implica que un empleo descuidado de los sonidos derivaría en una desviación en el ánimo y, por consiguiente, en la conducta. Ello explica el interés pitagórico por aprender el sentido profundo de la armonía que, a su vez, permite el acceso al cuidado musical y, con éste, al del alma individual y la corrección en la acción política.⁹

Herederero de Pitágoras en estos temas, Platón considera también que la música tiene la capacidad de perturbar al alma y, eventualmente, producir una cierta metamorfosis en el carácter de los individuos. Es por ello que en *República*, el ateniense coloca en boca de Sócrates y Glaucón la consideración acerca de los tipos de armonías más convenientes para la formación de los guardianes y, en última instancia, de todos los miembros de la *polis*. Nuevamente salta a la vista que la preocupación platónica es la formación de los habitantes de la comunidad. En virtud de dicho interés, el ateniense no busca la censura por un prejuicio de tipo estético, sino por la procuración del bien en la educación de los ciudadanos, pues de este modo el ámbito político logrará emular la armonía propia de la realidad y del alma individual.

Como podrá suponerse, la *armonía* es uno de los conceptos más importantes dentro del pensamiento pitagórico y platónico. De manera muy general, dicha noción puede comprenderse como la proporción que guarda el todo con sus partes. El equilibrio entre la diversidad que con-forma la unidad hace resaltar el orden y la belleza de la unidad misma. Tomando en consideración lo anterior, la noción de *armonía* resulta fundamental tanto para la política como para la música y su relevancia en ambos ámbitos puede rastrearse desde el pensamiento pitagórico. En el plano político, los pitagóricos consideran que la armonía es aquello que debe alcanzarse mediante todos los integrantes de la *polis*, con el fin de lograr la concordia y, por ende, el bienestar común. Sobre esta cuestión, David Hernández de la Fuente señala:

⁹ En este punto, puede considerarse el parecer de Hermann Fränkel quien afirma que: “en la cosmovisión pitagórica, las diferentes regiones se reducen a una poderosa unidad. Incluso las reglas morales y las maneras de comportamiento pertenecen al mismo sistema. La *Areté*, la bondad del hombre, era para los pitagóricos una forma de «harmonia», según la imagen musical [...]” (Fränkel, 2004: 263).

La idea de la armonía, la amistad y la proporción propugnada por los pitagóricos tiene una clara vertiente política, en cuanto a la cohesión de la sociedad carismática, como se recoge en los discursos éticos de su llegada a Crotona. [...] Así, aunque la sociedad pitagórica expresaba máximas filosóficas, religiosas y éticas, no es difícil percibir una transición teórica desde la insistencia en las capacidades personales hasta las sociales, como reflejo de la armonía del universo en el método comparativo entre individuo y sociedad, cuerpo y universo, microcosmos y macrocosmos, que caracteriza la ciencia y la filosofía itálicas. (Hernández de la Fuente, 2014: 129)

En consonancia con las palabras de Hernández de la Fuente, la armonía en la política propuesta por los pitagóricos pretende la participación de todos los miembros de la *polis*, atendiendo al reconocimiento de las capacidades propias que, a su vez, han de ser dispuestas para el beneficio común. En este sentido, es desde las propias facultades que se ha de desarrollar la actividad que sea acorde a aquéllas y se debe asumir la convicción de que la realización de dicha actividad debe ser del mejor modo posible, pues de lo contrario, la falla supondría romper con la armonía de la *polis* y, consecuentemente, ello implicaría también una falta armónica con el cosmos. De manera que la armonía de lo político exige el fomento de la virtud (*areté*) del individuo, lo cual supone, necesariamente, una regulación de su *éthos* que le permita asumir el compromiso político de bienestar común por medio de su actividad propia. Así, la armonía política, que sería un reflejo de la armonía del cosmos, requiere de la armonía en el alma y las consecuentes acciones de los individuos. Estas ideas —que, por cierto, parecen un antecedente claro de las ideas planteadas por Platón (2008b: 47c-d, 80a-c)— se pueden rastrear por medio de los cuatro célebres discursos que, según las fuentes sobre los pitagóricos, el propio Pitágoras brindó a los habitantes de la isla de Crotona. Concretamente, en el segundo discurso recogido por Jámblico se lee lo siguiente:

Era necesario gobernar de modo tal que transmitieran a los que los sucedieran. Y esto sería seguramente así, si se igualaba a todos los ciudadanos si no se prefería a nadie más que en lo justo; pues al saber los hombres que todo lugar necesitaba de justicia, crearían el mito de que Temis tenía junto a Zeus el mismo puesto que Dike junto a Plutón y que la ley en cada Estado, a fin de que, *quien no obrara justamente en aquello que le correspondiera, aparecería a la vez como transgresor de todo el cosmos*. (Jámblico, 2003: IX, 45-47)

Se alcanza a apreciar, en suma, que por mor de la virtud individual, o sea, por un dominio del *éthos* personal es que se puede alcanzar la armonía política. La

posibilidad de esta última, en este sentido, requiere de la convicción y participación de cada miembro de la *polis*, así como de la continua observación de su actividad. De este modo, la armonía política sería algo semejante a la armonía musical, en la cual, todos los esfuerzos individuales participan incesantemente para la realización del bien común, del mismo modo que los instrumentos de un conjunto musical participan activamente para la realización de una pieza. Diríase, en efecto, que una política armónica bajo las prerrogativas pitagóricas sería semejante a una orquesta en la cual, cada músico debe alcanzar la perfección en su ejecución y, a la vez, debe seguir al director en aras de la realización de la pieza que se interprete. En este caso, basta con que uno de los miembros de la orquesta falle en la ejecución para que la pieza y la unidad de la orquesta colapsen. Del mismo modo, una política armónica exige de sus miembros la mejor ejecución en sus acciones en pos del bienestar colectivo. De aquí que, en efecto, el hecho de que un individuo flaquee en su actividad dentro de la *polis*, implicaría una transgresión de todo el cosmos.

Ahora bien, en el caso específico de la música, la noción de *armonía* se refiere a la convergencia de dos o más sonidos que, articulados simultáneamente, mantienen una proporción entre sí y, por ello, ofrecen *un* sonido —aunque compuesto por *diversas* notas— que resulta agradable al oído. La manera más clara de percibir dos sonidos armónicos es reconociendo cuál de ellos es grave y cuál agudo. En este sentido, se dice que una pieza musical o una canción es armónica cuando se capta la unidad de la melodía, a pesar de que esté compuesta de muchos sonidos.

Precisamente la captación de la unidad de la música, de acuerdo con la teoría pitagórico-platónica, por el alma, es lo que genera que ésta se mueva en *consonancia* con dicha unidad. Los tonos dorio y jonio, por ejemplo, son armonías que mantienen una distancia equilibrada entre los sonidos que conforman dichas modalidades armónicas,¹⁰ por lo que su movimiento sonoro es muy estable, lo cual

¹⁰ El caso más evidente es el del modo antiguo *jonio*, cuya estructura tonal coincide con la de la contemporánea escala de *do mayor*. En efecto, la escala de *do* es la más básica en la música del presente, compuesta de cinco tonos y dos semitonos. Como se sabe, la escala de *do* tiene ocho notas: *do*, *re*, *mi*, *fa*, *sol*, *la*, *si*, *do*. Las notas que conforman dicha escala poseen una distancia entre sí, la cual se mide en intervalos tonales. De este modo, se dice que la distancia sonora entre *do* y *re* es la de 1 tono; de *re* a *mi* es también 1 tono; de *mi* a *fa* hay sólo $\frac{1}{2}$ tono; de *fa* a *sol* hay 1 tono; de *sol* a *la* hay otro tono; de *la* a *si* hay 1 tono más; finalmente, de *si* a *do* hay $\frac{1}{2}$ tono. Por lo tanto, en la escala mayor de *do*, hay ocho notas distribuidas según la siguiente estructura tonal: 1T+1T+1S+1T+1T+1T+1S, donde 'T' es igual a 'Tono' y 'S' es igual a 'Semitono'. Dado que un semitono es la mitad de un tono, y puesto que hay dos semitonos, podemos observar que la escala mayor de *do* consta de 6 tonos (cinco tonos completos y el sexto repartido en dos semitonos, colocados a la mitad y al final de la escala, respectivamente). Esta distribución tonal es la que hace que los sonidos de dicha escala siempre se impliquen entre sí (por ejemplo, si se toca una nota *do*, implícitamente resuena su octava, es decir, la nota *do* que está al final de la escala. Pero, también, al tocar la nota *do*, resuena su quinta, es decir, la nota *sol* que está cinco notas después del *do*).

daría al alma un movimiento semejante. En cambio, de acuerdo con Platón, Pseudo Plutarco y Ptolomeo, los tonos como el lidio generan un movimiento sonoro inestable, pues su armonía supone distancias tonales desequilibradas, lo cual daría paso a la agitación anímica que, lejos de brindar serenidad, generaría sensaciones y pensamientos desordenados, caóticos, en suma, nocivos para el individuo y para la *polis*, por consiguiente.

La fuerte relación que tiene el alma con la armonía y, por tanto, la importancia que la música posee en el plano político, no sólo fue considerada por los pitagóricos y por Platón, sino también por Aristóteles. En su *Política*, el estagirita también aborda la cuestión de la educación musical como parte indispensable de la formación política de los individuos (Aristóteles, 2007: VIII, 7, 1341b 18-1342b 35). Aristóteles reconoce, igual que Platón, que es menester cuidar la enseñanza de la música, sobre todo porque el arte sonoro comporta elementos lúdicos y placenteros que fácilmente pueden desviar la formación de los jóvenes. Aristóteles observa que la música puede tener empleos de esparcimiento y de diversión, los cuales no tendrían que estar directamente relacionados con la educación que busca alcanzar la virtud. Sin embargo, para él es también evidente que la música ha de analizarse pues:

[...] hay que examinar si esta utilidad [la del ejercicio de la música para el descanso] no es algo accidental y si la naturaleza de la música es más valiosa que la que se limita a la mencionada utilidad, y es preciso no sólo participar del placer común que nace de ella [...], sino ver si también contribuye de algún modo a la formación del carácter y el alma. Esto sería evidente si somos afectados en nuestro carácter por la música. Y que somos afectados por ella es manifiesto por muchas cosas y, especialmente, por las melodías de Olimpo; pues, según el consenso de todos, éstas producen entusiasmo en las almas, y el entusiasmo es una afección del carácter del alma. Además, todos, al oír los sonidos imitativos, tienen sentimientos análogos, independientemente de los ritmos y de las melodías mismas.

Y como resulta que la música es una de las cosas agradables y que la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada debe aprenderse tanto y a nada debe habituarse tanto como a juzgar con rectitud y gozarse en las

Por esto, aunque sólo se tocara una nota (cosa que no suele ser el caso cuando se hace música) la diversidad tonal a la que pertenece ésta resonará en la unidad de la nota que suena. Además de lo anterior, la escala tonal de *do* mantiene un equilibrio tonal que permite reconocer los distintos tonos de la escala, pues la distancia entre ellos está distribuida de manera muy equilibrada. No es imposible suponer, por lo mismo, que por ello el *jonio* fuese un modo antiguo que apacigua y no que perturbe.

buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas. Y en los ritmos y en las melodías se dan imitaciones muy perfectas de la verdadera naturaleza de la ira y de la mansedumbre, y también de la fortaleza y de la templanza y de sus contrarios y de las demás disposiciones morales [...]. (Aristóteles, 2007: VIII, 5, 1339b42-1340a23)

Así pues, Aristóteles coincide con Platón —y acaso también con los pitagóricos— en que es menester aprender a discernir los modos musicales más adecuados para el desarrollo de la virtud, puesto que la música influye de manera decisiva en la disposición del alma y, por consiguiente, en la modulación del carácter. En última instancia, de acuerdo con el pensamiento aristotélico, si el cultivo de la virtud se alcanza por medio del hábito, será mucho más conveniente que la influencia de la música contribuya a hábitos mesurados. Sin embargo, no niega que pueda accederse a los ritmos y melodías destinados al descanso. Por ello, para que los jóvenes logren reconocer el valor musical, han de ser educados en el arte sonoro para aprender a discernir los tipos de cantos y ritmos que contribuyan al desarrollo de la virtud.

Consideraciones finales

Como se ha procurado mostrar, tanto Platón como Pitágoras asumieron la presencia de la música como uno de los factores decisivos para la conformación de una *polis* verdaderamente justa. Ambos pensadores coinciden en la importancia que supone el conocimiento y la experiencia musical para la adecuada formación del alma individual y, consecuentemente, para la conformación de un orden político justo, armónico y bueno. Pero, pese a los empeños platónico-pitagóricos por pensar e intentar llevar a cabo un orden político que se vinculase con la armonía del cosmos, resalta el innegable hecho de que no hubo —o al menos no durante mucho tiempo si se considera el caso de la isla de Crotona— un ejercicio político que realizase la aspiración de una correspondencia simétrica entre la armonía del alma individual, la *polis* justa y el orden del cosmos. Tal situación se debe, entre otras muchas razones, al hecho de que la propuesta platónico-pitagórica se vio limitada y, acaso perseguida, por la fuerza de la cultura helénica que, de manera mayoritaria, forjó su identidad cultural y, por lo mismo, sus formaciones políticas bajo la égida de la tradición homérica y hesiódica. En este sentido, se coincide con el parecer de Marco Antonio López Espinoza quien afirma:

El platonismo, junto con otras doctrinas que le son próximas como el orfismo y el pitagorismo, ejemplifican una corriente política y religiosa que intentó deslindarse de algunos de los presupuestos más importantes de la creencia tradicional. Fueron *la voz disonante* que la mayoría de los griegos no estuvieron dispuestos a oír, al menos no lo suficiente para derrocar a la formación sustentada en los versos de Homero. (López Esponzoa, 2013: 127-128)

En efecto, la apuesta por vincular la armonía que puede captarse a través de la música con la política fue una ambición que podría denominarse revolucionaria en el seno de la cultura griega antigua. Se trató de apostar por una forma de vida en comunidad sustentada en el estricto cuidado de sí, en conformidad con el orden armónico de la totalidad. Acaso tal exigencia fuese excesiva para la mayoría de los griegos. De ahí que, como también indica López Espinoza, “en el platonismo y el pitagorismo se hace presente un elemento racional crítico del aspecto mítico de la religión y poesía tradicionales, y bajo dicha racionalización la configuración política debía cambiar sustantivamente —algo que el resto de los griegos no quisieron aceptar—” (López Espinoza, 2013: 127-128). Ciertamente, la exigencia de la vida musical que exigen tanto Platón como los pitagóricos no es fácil de alcanzar, sin embargo, y volviendo sobre el símil de la *polis* con una orquesta, no queda duda de que así como los músicos son capaces de lograr una ejecución perfecta en la singularidad interpretativa de una pieza, los hombres y mujeres tienen la capacidad de alcanzar, en su individualidad, un ejercicio de la armonía en el alma que haría posible una sociedad plenamente armónica. Desde luego, dicha armonía no consiste en tersura sin conflicto, sino todo lo contrario: es la asunción de intereses, fuerzas e ideologías que, a pesar de ser distintas, convergen en unidad dentro del entramado político.

Así pues, en relación con la reflexión sobre la música y la política del pasado, cabe pensar en las palabras que nos legó Eugenio Trías:

[...] ese hermoso edificio onto-teológico, levantado al margen de la música real —instrumental o vocal—, no llegó a ser verdaderamente fecundo en la sociedad y en la cultura [...] Y sin embargo es posible, en esta apertura de siglo y de milenio, recrear, desde nuevos principios, esa idea antiquísima que tuvo en las tradiciones pitagóricas y platónicas su primera simiente. (Trías, 2007: 910)

De manera que, como si se tratase de un eco lejano que adviene desde el pasado, es factible prestar oídos a las enseñanzas de los pensadores griegos, para atender, como hiciera el viejo maestro de Samos al escuchar los golpes en el yunque de la fragua, a aquella armonía que sigue resonando en lo más hondo del propio ser, y que espera ser entonada en la orquestación sinfónica de una política justa.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. (2007). *Política* (Manuela García Valdés, Trad.). Madrid: Gredos
- BERGUA CAVERO, Jorge. (2012). *La música de los clásicos. Versiones de la poesía antigua, de la Edad Media al Renacimiento tardío*. Valencia: Pre-textos.
- BLACKING, John. (2015). *¿Hay música en el hombre?* (Francisco Cruces, Trad.). Madrid: Alianza.
- BOECIO. (2009). *Sobre el fundamento de la música*. (Jesús Luque, Francisco Fuentes, Carlos López, Pedro R. Díaz y Mariano Madrid, Trad.). Madrid: Gredos.
- FRÄNKEL, Hermann. (2004). *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto* (Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Trad.). Madrid: La balsa de Medusa.
- GARCÍA GUAL, Carlos; y Hernández de la Fuente, David. (2015). *El mito de Orfeo. Estudio y tradición poética*. Madrid: FCE.
- GODWIN, Joscelyn. (2009) *Armonía de las Esferas* (María Tabuyo y Agustín López, Trad.). Girona: Atalanta.
- HEFESTÓN, Aristóxeno y Ptolomeo. (2009). *Métrica griega, Harmónica-Rítmica y Harmónica*. (Josefa Urrea Méndez, Francisco Javier Pérez Cartagena y Pedro Redondo Reyes, Trad.). Madrid: Gredos.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David. (2014). *Vidas de Pitágoras*. Ed. Girona: Atalanta.
- JAEGER, Werner. (1980). *Paideia* (Joaquim Xirau y Wenceslao Roces, Trad.). México: FCE.
- JÁMBLICO. (2003). *Vida pitagórica-Protréptico* (Miguel Perriago Lorente, Trad.). Madrid: Gredos.
- LANDA, Josu. (2017). *Platón y la poesía (tanteo)*. México: La jaula abierta.
- LÓPEZ ESPINOZA, Marco Antonio. (2013). "La filosofía: un enfrentamiento religioso dentro de la política griega". *EN-CLAVES del pensamiento*, 13, 125-135.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2009). *El nacimiento de la tragedia* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- PLATÓN. (2008a). *Diálogos IV: República* (Conrado Eggers Lan, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2008b). *Diálogos VI: Filebo, Timeo y Critias* (Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2010). *Timeo*. Madrid: Abada.

- PLUTARCO. (2004). *Obras morales y de costumbres XIII (Sobre la música (Pseudo Plutarco), Fragmentos)* (José García López y Alicia Morales Ortiz, Trad.). Madrid: Gredos.
- SACKS, Oliver. (2009). *Musicofilia. Relatos de la música y el cerebro* (Damián Alou, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- SUÑOL, Viviana. (2018). “La función emocional de la educación musical en Aristóteles”. *Praxis Filosófica*, 47, 139-155. doi: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i47.6602>.
- TRÍAS, Eugenio. (2007). *El canto de las sirenas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Alteridad de género y crítica

Gender otherness and critique

Ana María Martínez de la Escalera

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Resumen:

Este artículo es el resultado de la contribución del Seminario Interdisciplinario de Investigación "Alteridad y exclusiones" al pensamiento de lo contemporáneo en crisis. Se plantea como un recorrido por la terminología crítico-teórica a través de la cual el Seminario sostuvo y sostiene un prolífico debate con los movimientos y organizaciones de activistas sociales del feminismo. Se argumenta que el vocabulario crítico enunciado, producto de innumerables discusiones, es el vehículo de las descripciones o enunciados con carácter teórico, además de la base para las proposiciones que desde las humanidades críticas se dirigen a resolver o disolver las cuestiones que la actualidad nos demanda como pensadores y pensadoras.

Palabras clave: alteridad, exclusión, crítica

Abstract:

This article ponders on the research process and critical effects of an Interdisciplinary Seminar on Critical Thought and contemporary crisis, during far more than fifteen years. It shows the ways and process of an autonomous struggle for taking the floor on cognitive and political terminology brought by women debate communities and among diverse feminist activisms and the humanities. It aims to offer a new collective critical vocabulary to resolve or dissolve actual discussions about violence against women, and how to describe it and visualize its many effects on bodies through a political take of stand and floor.

Keywords: alterity, Critical Theory, take the floor, mourning process or mourning work

Politizamos la maternidad desde el mejor lugar: sin dejar de ser madres ni renegar de lavar platos. Porque ésa es la historia. Yo he llegado a universidades como en Alemania, donde querían sacar la palabra “madre” del diccionario. Y después de la conferencia de una hora y media, con los ojos así abiertos, se dieron cuenta que era un disparate lo que iban a hacer. Nosotros socializamos la maternidad en un momento político muy, muy duro, donde éramos acusadas de madres de terroristas y de madres terroristas.

—Bonafini

Introducción

Este texto quiere contribuir al debate sobre el papel de la academia en humanidades para proponer descripciones críticas de las modalidades de exclusión contemporáneas y de los modos de insumisión desde América Latina. No es la academia quien debe monopolizar la crítica en nombre de su carácter experto. Por ello, el vocabulario crítico aquí manifestado es el producto de un ejercicio interdisciplinario de investigación y de debate con el activismo y los movimientos sociales. Este ejercicio nos ocupó, como seminario de investigación, desde 1998 hasta el día de hoy. El carácter interdisciplinario del mismo y su apertura al debate con el activismo social han sido los principios que han regido el trabajo teórico concretado en un vocabulario (provisional) con el cual describir e impugnar la crisis y sus problemas, analizando los alcances liberadores de las tomas de la palabra colectivas y populares. El lenguaje es producto de los hablantes y no de los expertos; su fuerza utópica de inventar nuevas relaciones entre hablantes es un poder presente en la movilización de la sociedad civil.

La Teoría Crítica es la única constante en este texto y funciona como su hilo conductor. En palabras de Adorno, la tarea crítica es por excelencia el intercambio de preguntas y respuestas para “solucionar enigmas” que consiste en “iluminar como un relámpago la figura del enigma (el problema)”, con tal de reordenar así los elementos conceptuales heterogéneos que recibe de las ciencias (sociales) en una figura legible de la realidad, o sea en una constelación “de la que salta la solución mientras se esfuma la pregunta” (Adorno, 1991: 89). Trabajo que conduce la filosofía a “interpreta(r) una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras” (1991), tal y como lo probaría Benjamin con sus imágenes dialécticas que reconfiguran la interpretación al ofrecer constelaciones de sentido desde las cuales la historia y lo histórico escapan de la linealidad temporal y la explicación causal (Benjamin, 1973). A ese respecto, el debate interdisciplinario es ese inter-

cambio de preguntas y respuestas que diluyen el problema a través de imágenes o figuras intelectivas y a la vez dan forma no autoritaria a las relaciones con los otros hablantes en el espacio de los intercambios verbales (Martínez de la Escalera y Lindig, 2013: 75). El debate es anti-jerárquico y antiautoritario, de lo contrario sólo es imposición.

La alteridad

El colectivo interdisciplinario ha postulado, desde la lectura crítica que interroga las evidencias del sentido ordinario, a la Alteridad como la fuerza diferencial del decir, que si bien es caracterizada por su vulnerabilidad ante los poderes (como el que prescribe el principio de no contradicción “ $A=A$ ”), habita como posibilidad mutante y de transformación; cualquier identidad discursiva y de sentido es la *distinctio* retórica, una operación y una condición.¹ La alteridad no es una fuerza antagónica; la relación que la mantiene con las identidades conceptuales que parasita es meramente diferencial, y como tal está diferida, prorrogada en múltiples lecturas, “espectralizada” (viva y a la vez muerta, ni activa ni inactiva, hospitalaria y hostil: “lo que desconcierta el querer-decir”) (Derrida, 1995: 192-193). Condición espectral que dialoga con la noción de fetichización que Derrida, en *Espectros de Marx*, relaciona con procesos de automatización, idealización y autonomización de los efectos (de sentido) producidos. En ese sentido, la alteridad se presenta como “esa condición que marca la relación con los otros (saberes, grupos o individuos, humanos o animales, cosas y estados de cosas), es decir con lo diferente” (Martínez de la Escalera *et al.*, 2013: 22-23). Ella toma la forma de “un trabajo de la diferencia” (2013) que interviene sobre “la constitución de subjetividades, en la formación de las identidades histórico-sociales” (2013), abriendo cualquier identidad a los acontecimientos que diversifican y alteran la unidad y homogeneidad de lo mismo,

¹ La alteridad ha sido confundida con la otredad. Si bien la figura del Otro ha sido importante en la ética heterónoma levinasiana, hay un sentido de alteridad que emerge de una lectura crítica que interroga las evidencias del sentido desde la gramática, y que así ubica la A como lo contrario de la Identidad. Si las oposiciones antagónicas en términos lógicos no son las que estructuran la gramática sino la *distinctio* retórica y su devenir como diferencia, como bien lo ha mostrado Derrida y antes que él la teoría estructural del lenguaje, entonces la alteridad es el trabajo de múltiples distinciones puestas en juego a través del uso del lenguaje y que deconstruyen las oposiciones antagónicas fundadas en el principio de contradicción. Véase Derrida (1989). Para un uso de la alteridad en el debate político, véase Biagini y Roig (2009).

uniéndose al combate de las exclusiones.² También altera la unidad y homogeneidad de los discursos y de sus recursos conceptuales, mostrando así su carácter excluyente (2013) (como cuando el pensamiento político, definido a partir de un sujeto de la política que precedería al ámbito de relaciones con los otros, condena a la irrelevancia cualquier tipo de discurso sobre lo político que, poniendo en cuestión la precedencia del sujeto, lo muestre más bien como un efecto de relaciones de dominación y subyugación, y no solamente en la instancia práctica sino en los saberes).

El trabajo sobre el duelo

Se trataba para nosotros en el Seminario de reflexionar sobre la condición emancipadora de las experiencias de lo humano, su fuerza de permanencia y, a la vez, su asombrosa vulnerabilidad ante la violencia del capitalismo globalizado. La necesidad reflexiva se centraba en la historia de los últimos treinta años del siglo XX en América Latina, especialmente aquella de las dictaduras del cono sur del continente, las cuales, en pocos años de ejercer una violencia jurídica y política, consiguieron lacerar el vínculo y el tejido social, volviendo así cada vez más desprotegidos a grupos e individuos, e insistiendo a la vez en ocultar las formas sociales de resistencia organizadas a favor de demandas precisas de justicia irreductibles a las prácticas del derecho. El estudio de la organización y del movimiento de las *Madres de Plaza de Mayo* intentó mostrar cómo esa resistencia, por poner un ejemplo a debate, sería configurada a través de acciones sociales que habían accedido a una suerte de visibilidad (modo de visibilidad) bajo riesgo de una exposición a la violencia del estado dictatorial (Martínez de la Escalera, 2007: 83-90). Resistencia lograda mediante un “trabajo sobre el duelo” que, dando lecciones a lo planteado por Derrida en su libro *Espectros de Marx*, no sólo sustrae, como quería el francés, la justicia del ámbito jurídico del castigo y la restitución (Derrida, 1995: 15-16), sino que trabaja sobre las dolientes, es decir las Madres, hiperbolizando así su

² Inmediatamente tras la caída de la dictadura uruguaya se reactivó el gusto por el *candombe* y las llamadas que pasaron en pocos años de fiestas carnavalescas a emblemas de la nacionalidad. El trabajo de la diferencia introdujo en la idea de nacionalidad uruguaya, oficialmente producto de la migración europea, la memoria de los esclavos negros y su descendencia a través del *candombe* que no sólo toma la calle impugnando su función infraestructural, sino que la transforma en acción colectiva contra el sexismo, el racismo, la separación urbana entre lo interior y lo exterior, etc. Es posible esperar incluso que de espacio otro de impugnación la calle *candombizada* se convierta en ejercicio político de construcción de lo porvenir.

práctica de cuidadoras del porvenir (sujetos en desujecación de una humanidad por venir). El duelo en sí mismo es retórico. Es una figura que exige la narrativa y el testimonio. Ellas trabajaron su dolor íntimo hasta convertirlo en llanto por cualquier otra víctima de la dictadura. Se trató de un trabajo que produjo sus propias demandas de justicia (aparición de los desaparecidos), y sus muy determinadas modalidades de apropiación (expropiación) de los emblemas del poder (la plaza pública que de símbolo de la dictadura pasó a ser, en cada ronda, un espacio de impugnación y crítica, es decir un verdadero ámbito de acciones ciudadanas). Y, de manera modesta, trabajo de toma de la lengua y de la palabra, trabajo molecular y micropolítico (más allá de la institución jurídicopolítica) de construcción de lo público.³

Una vez abatida la dictadura argentina, las experiencias micropolíticas de las Madres trabajarían nuevamente sobre el duelo individual de cada una, el duelo compartido entre todas, es decir el duelo por el otro hijo como si fuera propio, para conducirlo así por la vía de la reconciliación de la memoria. Me refiero a la reconciliación de la memoria de las víctimas y la memoria oficial, aquella que se enseña a las nuevas generaciones. ¿Qué modelo de reconciliación proponer?, se preguntaban los deudos de los desaparecidos. No hubo una respuesta única; por el contrario, se abrió el debate a la sociedad. Desde el arte se propusieron diversos emblemas de la memoria. Su importancia no estuvo tanto en su especificidad presentada, más o menos felizmente, como universalidad del dolor y la memoria del mismo. A la inversa, su valor fue el entusiasmo (kantiano) que despertó en otras comunidades latinoamericanas que se apropiaron de lemas (“con vida se los llevaron, con vida los queremos”), y celebraron la fuerza de resistencia popular como el nacimiento de una promesa de humanidad por venir, reconciliada ahora con su pasado violento.

Por cierto, este trabajo sobre el duelo sería materia de discusiones y gestos de exclusión por parte de la academia y de los partidos oficiales. Incluso al día de hoy son descalificadas las Madres y su movimiento. Por otro lado, no todas las feministas vieron con buenos ojos la expiación prometida por las Madres y las Abuelas al entender su movimiento como feminismo de los cuidados, y, por lo tanto, rechazando lo que consideraban como la reafirmación de un “rol” de género. Pese a todo, el debate se enriqueció con todas las lecturas discordantes. El debate genera la crítica y con ella una modalidad de saber comunitario que nuestro Seminario ha

³ Testimonio de ello lo ofreció hace poco tiempo Bonafini, una de las Madres fundadoras del movimiento en una entrevista donde destaca el paso de la figura tradicional de la madre del desaparecido a su reconfiguración como madre del movimiento, es decir de lo íntimo y familiar a la esfera público-política. Véase Brener (2007).

intentado postular como necesario. Así se fortalece la conversación entre la academia y el activismo. La conversación es una condición no empírica del discurso; está siempre en proceso. Sumado al debate y a su conversación, el análisis feminista “sin condición”, es decir no condicionado por las agendas internacionales del feminismo del sujeto individual, y el debate estratégico (para conocer y diluir los argumentos de los adversarios políticos), dejarían por igual su marca sobre el vocabulario de la crítica (Martínez de la Escalera *et al.*, 2013: 48-60). Un ejemplo de esta marca crítica dejada por la toma de la palabra de las mujeres comunitarias en la academia está en la investigación coordinada por Aída Hernández junto con Liliána Suárez, “Viejos y nuevos espacios de Poder: Mujeres Indígenas, Organización Colectiva y Resistencia Cotidiana” (Hernández, *s/f*). Otro ejemplo paradigmático son los trabajos de Francesca Gargallo (Gargallo, 2015).

En relación con el análisis del vocabulario específico de descripción del surgimiento, la perduración y las transformaciones sufridas por el movimiento de las *Madres* en su discurso, sus expectativas y su propia organización interna así como las subjetividades que fueron moldeadas por la lucha, el trabajo crítico del Seminario no se quedó sin embargo en un nivel de particularidad; se puso inmediatamente sobre la mesa de discusión la pregunta por la pertinencia de usar alguna de las categorías producidas durante el estudio para pensar otras acciones y finalmente para dar cuenta de lo social. La sociedad no podía ser concebida únicamente como un espacio sometido o preformado, es decir, un entramado de relaciones de servidumbre, sino como una instancia de invención social, una instancia poblada por espacios otros. Entendido de esta manera, lo social aparecía a la reflexión como un trabajo de resistencia, o sea, no como una simple instancia de relaciones entre grupos e individuos, (marcada entonces por la autoridad de las jerarquías que se muestra como un producto para ser estudiado), sino como una labor de producción de la solidaridad. La solidaridad había sido pensada y determinada por la sociología clásica (por ejemplo, Durkheim), de una manera jerárquica y anticomunitaria, como una relación entre los individuos y el poder central del estado. En el estudio de los movimientos durante la dictadura y después de ella, la solidaridad se desplegaba, lejos de lo anterior y en franca oposición a la ortodoxia, como una relación diferencial entre grupos e individuos sin relación con el aparato de estado y, a la vez, preocupantemente vulnerable a las intervenciones estatales como toda actividad pública.⁴ El ejemplo de las Madres es contundente: la solidaridad es entre aquellas

⁴ Del uso sociológico, la palabra solidaridad se transformó al ser apropiada por el vocabulario de la acción directa, la lucha por las reivindicaciones obreras y como lema en movilizaciones sociales. Las feministas no se quedaron fuera de esta transmutación de sentido por el uso recontextualizado por la

que han perdido a sus hijos y no con el estado dictatorial. Solidaridad vulnerable en su carne y en su sangre, en su lengua y en su esperanza. Trazando estas formas de agresión dirigidas contra la solidaridad, no intentábamos dar armas prescriptivas o de intervención disuasoria a los poderes establecidos, ni olvidar la insurgencia que se alojaba en la solidaridad, sino mostrar que la solidaridad nunca está consolidada y que debe ser defendida una y otra vez. Con ello en mente recorrimos las experiencias de solidaridad que minan la servidumbre y que como toda experiencia se reactivan a través de la memoria, de los testimonios y de la experiencia de un lenguaje transmisible que reclama no sólo un lugar en la historia, sino que exige constituirse en el narrador de la “tradición de los oprimidos” como a la que Benjamin aludía en las *Tesis de filosofía de la historia*, agregando la advertencia de que “nada de lo que alguna vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia redimida” (Benjamin, 1973: 179-182). La dominación y la servidumbre que aparecen naturalizadas por las teorías cuya tarea es explicarlas y no justificarlas, se visibilizan en el debate crítico mediante el relato de los oprimidos como un aparato o máquina teórica y política a dismantelar y no como destino ineludible. “Articular históricamente lo pasado” no es explicarlo como haría un historicista, sino apropiarse del recuerdo “tal y como relumbra en el instante de peligro” (Benjamin, 1973: 180). En efecto, los movimientos sociales son sus propios cronistas que de manera crítica y materialista se apropian de su voz cuando es más necesaria dado el momento de crisis.

El relato es el lugar de la esperanza.

Este relato es múltiple, es decir está hecho de muchas voces, y de distinciones, es decir de operaciones de alteridad que habitan el espacio común. Es diferencial de manera claramente derridiana, al reactivar sus efectos críticos sin condición y sus efectos de proposición, por lo consiguiente de toma colectiva de la palabra en tiempos distintos y a través de medios diversos (Derrida, 2002). Relato prorrogado

lucha. En *Sociedad civil y democracia en México*, Fernanda Somuano demuestra la apropiación del vocabulario teórico por parte de los grupos organizados (ong) y su uso en su diálogo con las comunidades de la sociedad civil (Somuano, 2011). La palabra solidaridad es parte de ese vocabulario. Raúl Fornet-Betancourt estudia el tema de la solidaridad (2003), haciendo análisis detallados de su uso en movimientos latinoamericanos y africanos, y decantándose por un vínculo con la teología de la liberación. Sin embargo, la noción tiene otra genealogía en las luchas obreras; en Latinoamérica la solidaridad aparece desde la Declaración de la Selva Lacandona y su Ley de las Mujeres como una idea en construcción (no eurocéntrica).

y prorrogable por los diversos testimonios y sus escuchas. Se trataba de analizar este relato no como una ficción, sino más bien como un saber o tradición de los oprimidos o como un *saber sometido* (2002) que ha sido excluido o rebajado por las formas de poder y las modalidades de dominación. Ese análisis era también retórico pues en él se interroga lo que tiene lugar al decir y no se limita a lo dicho; análisis mediante la instrumentación de una lectura que se pregunta por lo siguiente: ¿qué estructura del decir habla en esta escenificación del saber?, ¿qué discursos abre este saber más allá del propósito o intención de los narradores? Lo que implicó también las siguientes interrogaciones críticas: ¿qué relaciones de elementos dicen lo que dice el relato, lo que derivó en la identificación del sujeto del enunciado y su relación con la lengua (quién dice lo que el relato dice como sujeto de la enunciación)?, y ¿en qué condiciones de lectura y de escucha se aprehende el sentido (percepción y aprehensión del sentido) y el discurso público y “publicitado (transmitido por encima de las formas oficiales que deciden qué puede ser dicho y escuchado y bajo qué formato)” que interviene efectivamente la realización del escenario de la escucha, la lectura y la transmisión de la interpretación? (Foucault, 1970: 11-20). Se distinguía entonces no sólo un sujeto del enunciado de un sujeto de la enunciación, sino que, críticamente, se diferenciaba entre el propósito explícito del discurso y sus efectos semánticos y pragmáticos, producto del escenario de interpretación y no necesariamente adecuado al propósito intencional de quien enuncia. Este escenario es constitutivo, aún en su contingencia.

¿Qué tenía lugar en el escenario de aparición y transmisión del discurso, es decir, en la escena pública que la interpretación nos ofrecía?⁵ A partir de aquellos parámetros (propios de una teoría del discurso como artefacto histórico y lugar de una ética de la interpretación), fueron estudiados con atención tanto el testimonio de las víctimas de la injusticia social como del crimen histórico (por ejemplo: el genocidio y el feminicidio), y la memoria colectiva de las anteriores, que componían, según Michel Foucault, el saber de los dominados y, según Walter Benjamin, la tradición de los oprimidos. El saber de los dominados no sólo obliga a reconocer en forma principal la práctica de la dominación, sino que una de sus tareas sería el despliegue de un saber en pequeñas unidades de sentido a las cuales la erudición del historiógrafo, por ejemplo, devolvía un sentido unitario, y cuya heterogeneidad

⁵ La retórica había trabajado desde hace mucho este aspecto y nos ofreció instrumentos de análisis exhaustivos y precisos. Además de concordar junto con Austin, Derrida, Butler recientemente, Benjamin y Adorno antes, en interrogar el fenómeno discursivo mismo como artefacto delimitable a través de una semántica y una pragmática del sentido, así como de una ética de la interpretación, todo ello informado por el saber retórico que durante siglos ha insistido en visibilizar y auscultar la preparación del discurso y su puesta en acción como realidades distinguibles.

presentaba como digna de ser conocida en su diferencia. Por otro lado, la tradición era el producto del trabajo de la memoria por recuperar la experiencia y las artes de la experiencia, tornándola transferible y transmisible, y recuperando así las formas de transmisión, sus procedimientos y las reglas que la hacen realizable, además de sus contenidos. Ambas formas de concebir la memoria y el testimonio tuvieron su lugar en la historia de los movimientos sociales de América Latina, y en muchos casos vimos cómo intercambiaban sus técnicas y sus contenidos. La historia de la Ley de las Mujeres al interior del movimiento zapatista proporciona un ejemplo sumamente aleccionador. Empero no es la redacción final de la ley la que únicamente debe analizarse, sino los modos de existencia (cuidado de los hijos, elaboración de alimentos, tareas en la milpa, etc.) que fueron repartidos de manera diferente a las acostumbradas para permitir a las mujeres participar en la formulación de la ley. Sin olvidar el análisis de los procedimientos en las juntas y asambleas; el cambio de vocabulario de las mujeres y sus nuevas demandas. El análisis mostrará cómo fue revalorada la vida y el trabajo de las mujeres cuando dejaron ambos de pertenecer al ámbito meramente reproductivo y natural para volverse valores políticos.

Memoria y retórica

Para abordar la memoria de los colectivos, con el fin de pensar la memoria social intercambiada y abierta al debate, se estudiaron las artes de la memoria, sus técnicas y los supuestos que tal tecnología afirmaba como verdaderos y fundamentales, siendo en realidad producidos singularmente por el discurso de la memoria. El sujeto hablante, el sujeto de la enunciación y las condiciones de esta última, aparecieron como efectos de la lengua vernácula y su relación de exclusión, sumisión y resistencia respecto de la lengua nacional dominante. Entre estas artes de la memoria la retórica brindó un instrumental de análisis insuperable y vigente. Por ejemplo, cuando la retórica permite observar cómo la voz de la memoria es producida colectivamente, a través de intercambios de figuras y fórmulas conocidas en conversaciones y discusiones que no son reductibles al querer-decir de un sujeto humano anterior y exterior al discurso memorioso.

Esta elección de instrumental de lectura aparecía contra todo lo que el sentido común moderno sostiene. Este sentido común hace coincidir la retórica con la demagogia y olvida que de ella han surgido procedimientos minuciosos de lectura orientados por principios muy relevantes: interpretar los contenidos de los enunciados como inseparables de las modalidades de su presentación, tomar al sentido como efecto producido en escenarios interpretativos subsecuentes que trazan la

historia de las lecturas sin reproducir un sentido originario e intencional; y, en relación con los principios anteriores, analizar el sentido como efecto, incluyendo su efecto sobre las formas de subjetividad. Principios sin duda retóricos, pero también pragmáticos.

La memoria social, que era a la vez “tradición de los oprimidos” a la manera benjaminiana y “saber de los dominados” (escondido en relatos aparentemente menores, refugiado en los juegos y en las fiestas, protegido en la intimidad de las familias pero extraíble por el esfuerzo minucioso de la crítica), según la opinión de Foucault, requería una teoría que permitiera relacionar el análisis con la ética de la interpretación para resignificar lo político más allá de su vocabulario y definición jurídica. Fue la crítica la que conjuntó la práctica de desujetación individual y colectiva por un lado con el análisis que, al mostrar las relaciones entre discurso y dominación, permitían formular que no se quería ser dominada o dominado de la manera patriarcal, por ejemplo (Foucault, 1995).⁶ La desujetación pone en relación el *ethos* hegemónico y lo enfrenta al pathos de los cuerpos oprimidos. El resultado es la búsqueda de un nuevo vocabulario para describir, para explicar, para conocer y para visibilizar la injusticia.

La teoría crítica y su tarea de intérprete de los conceptos del debate social

Al tomar como objeto de análisis el discurso de las organizaciones y de los movimientos sociales como las Madres; al interrogar y conversar con los especialistas de los movimientos sociales, se echó a andar un discurso crítico que se apropiaba de categorías, conceptos y formas de argumentación singulares (aunque no exclusivos) del contexto de emergencia. Podían ser resignificados y refuncionalizados, es decir dirigidos a otros propósitos, condicionados por otros contextos e invertidos, puestos en cuestión o reproducidos sus sentidos originarios para abrirse a nuevas configuraciones de sentido. Los vocablos del debate daban forma a una muy determinada imaginación política (formas de percibir lo político) y del patrimonio crítico (Martínez de la Escalera *et al.*, 2013: 39) de la sociedad.⁷ Se trató de estudiar la instancia discursiva, tanto a nivel del contenido propositivo como de sus efectos

⁶ Butler a su vez, leyendo el mencionado texto, se decanta por la “desujetación”, esto es dejar de ser sujeto de la verdad de un discurso pero no de ser sujeto o agente del discurso. Véase Butler (2001).

⁷ Al trabajar desde la noción de capital social la perspectiva y las interrogaciones se modifican ligeramente permitiendo el análisis sociológico de las formas de resistencia, antes que conducido filosóficamente.

prácticos sobre la subjetividad y las relaciones interpersonales como si ambos, forma y contenido, fuesen un artefacto productor de sentido y también como acciones sociales tensionales.

Ciertamente los movimientos en paralelo al pensamiento de la academia habían introducido como tópicos estos conceptos de resignificación y refuncionalización que, si bien aparecían por primera vez en el Nietzsche de *La genealogía de la moral*, habían sido retransmitidos a la crítica de género por el esfuerzo de Butler y el impacto del vocabulario de la Teoría *Queer* sobre el activismo. Lo mismo puede decirse de lo político entendido como relación con los otros y consigo mismo, y la imaginación política como el asiento en el cuerpo perceptivo de las afecciones producidas en ambas formas de relación. El artefacto discursivo, el vocabulario entendido por la fuerza de descripción de sus referentes y entendido por las relaciones que establece entre interlocutores, es el producto de una determinada tecnología investigable de manera histórica y genealógica, y vuelto inteligible por una economía discursiva que había sido descrita por Adorno en *La actualidad de la filosofía*, a partir de la noción benjaminiana de imagen dialéctica (unidad de lo heterónimo). Así pues, nosotros recurrimos a estudiar los argumentos en donde estos artefactos teóricos aparecían y en donde las acciones tenían lugar mediante, predominantemente, los discursos a través de sus condiciones de realización o, si se prefiere, de enunciación.

Diferencia y generalización oportuna

Respecto de algunas de las luchas organizadas contra las dictaduras del Sur llevadas a cabo durante los últimos treinta años del siglo pasado, se puede decir que ellas mostraron, a través del estudio detallado del discurso que las acompañaba, la manera en que el discurso les servía para dar cuenta de su propósito y de la esperanza de una sociedad mejor, así como de su utilidad para recabar el apoyo popular. Pero también el discurso que aparecía como resultado o producto de una circunstancia específica y de condiciones de aparición muy determinadas, mostraba que no necesariamente debía reservarse para ese propósito descriptivo e historiográfico particular. Mejor aún, interrogados esos conceptos, categorías y formas de argumentación encontradas en contextos muy acotados podían ser generalizados a otros acontecimientos de configuración de la acción pública.⁸ Sin esperar organizarse

⁸ Las acciones públicas o las acciones sociales no tienen por meta la toma del aparato de estado y sus poderes. Son en sentido estricto acciones que organizan lo público donde las relaciones políticas permiten la perduración y la transformación, es decir el devenir de la sociedad.

bajo la forma de una teoría de lo social discursivo, o al menos de sus movimientos y organizaciones de resistencia, nos mostraban que el uso diferencial del vocabulario teórico no se oponía a la generalización de su valor para la comprensión y la interpretación.⁹ La condición metafórica del lenguaje señalada por Nietzsche significa que la referencia, es decir, la relación entre la palabra, base del concepto, y sus referentes sociales, no está ontológicamente asegurada, por lo que el trabajo teórico debe siempre detenerse a interrogarla en su proceder (Nietzsche, 2002: 85-100). ¿Cómo y mediante qué estructuras o máquinas de producción del sentido se establece la referencia y se la acota a una relación uno a uno entre el concepto y el objeto de referencia? Cuestión que compete a la filosofía del lenguaje; pero por igual, cuestión de genealogía del sentido y por ende problema de interpretación crítica. Por otra parte, vale recordar que el pensamiento de la alteridad y la *distinción* de lo social se interesa siempre en lo específico: debe permitirnos aplicar la generalización sin oscurecer la variación o especificidad propia productora de las singularidades, la ocasión que hace aparecer el cambio y que es la base de la pluralidad. La especificidad marca también la esperanza de que las cosas injustas puedan ser de otra manera. Pero no se trata simplemente de buenos deseos o de optimismo: la variación o singularidad está en el campo de las experiencias tanto como en el de la historia. La variación y su poder de cambio son una condición general. Eso significa que no siempre las categorías de lo humano podrán abstractamente cerrarse sobre un referente, sino que deberán permanecer abiertas a la emergencia (incluso o sobre todo en situaciones adversas) de la variación. Nociones como genocidio y feminicidio son ejemplos contundentes de la tensionalidad que debe conservarse entre el uso específico del concepto y su valor descriptivo general. Tensionalidad sólo sujeta al debate público y a sus comunidades. Por su parte, la cuestión ontológica sobre el sentido propio de nociones como feminicidio y genocidio, queda relegada por la fuerza del debate y su uso estratégico del vocabulario.

Comunidades de debate

Los saberes académicos, tanto en las humanidades como en las ciencias sociales, reflexionan sobre objetos (discursivos unos, fenoménicos otros) a los que acotan con precisión y oportunidad y rodean de reglamentaciones tales que puedan ordenar (si no controlar) las variables que hacen su aparición inesperada en sus observaciones, con las cuales da comienzo el análisis. Lo que resulta fuera de la observa-

⁹ ¿Qué es interpretar? Véase en Adorno (1991).

ción, es decir del campo de observación y de aparición limitado por la reglamentación institucionalizada, resulta entonces irrelevante o al menos insignificante (sin significado, sin uso oportuno). Cuando ese saber reglamentario se pone en relación de escucha y de conversación con otro saber u otros saberes, y no para resolver un problema práctico específico donde el saber de cada cual aporta una supuesta parte de la respuesta buscada, podrá percatarse del poder de la reglamentación dentro de la cual la filosofía o la teoría de la sociedad, o la antropología o cualquiera otra de las ciencias del hombre, se hacen posibles. Cada saber constituye sus condiciones de posibilidad, sus restricciones, sus exclusiones, y controla así lo propio de su disciplina al interior de la cual la verdad se hace accesible. Pero en el encuentro de los saberes o de las comunidades que los administran y llevan a cabo, ciertas áreas aparecen, ciertas preguntas se vuelven evidentes que ninguno de los saberes puede llegar a responder. El resultado de la interdisciplina es la aparición de nuevos objetos teóricos a partir de problemas impensados por las teorías vigentes o no suficientemente identificados (Martínez de la Escalera, 2004), y no la resolución de problemas técnicos o prácticos. Los problemas se hacen presentes en la conversación cuando ella nos conduce por caminos inesperados y no indicados en el querer decir de los conversadores; o bien presentes en el *sermo communis*¹⁰ (figura que caracteriza los intercambios de los saberes de la gente). Es el debate comunitario el medio para que los problemas puedan entrar en discusión de manera respetuosa y responsable, respetando el derecho del otro a la toma de la palabra, respondiendo a las inquietudes del otro sin minimizarlas. El debate une consideraciones del *ethos* y del *pathos* del mundo del discurso. El espacio de conversación aspira a hacer posible el intercambio no jerárquico ni autoritario de los argumentos y las formas de argumentación de unos y de otros.

Conclusión provisional

Estas figuras del discurso apuntadas (alteridad como *distinctio* y diferencia, la comunidad de debate entre la academia y el activismo, la toma de la palabra de las Madres y la de La ley zapatista de las Mujeres y su invención de un espacio otro de lo político, entre otras) parecen recorrer los caminos de una biografía. No se trata sin embargo de la narración de una vida individual, sino del registro de la vida de un colectivo horizontal que a su vez se desplegó y extendió su forma de trabajo teórico, conversando con ellos, produciendo comunidades de debate como hemos

¹⁰ Véase Martínez de la Escalera (2001).

sostenido en el Vocabulario citado con anterioridad, que supieron, al intercambiar sus instrumentos de análisis, interrogación y respuesta, abrirse a figuras o configuraciones críticas de sentido que habían resultado o excluidos o simplemente no visibilizados a partir de los parámetros de percepción y aprehensión de las propias disciplinas. El antecedente inmediato de estos trabajos de conversación de academia y práctica alternativa es el Taller de Arte e ideología coordinado por Alberto Híjar en los años setenta.¹¹ El taller fue un espacio de formación horizontal y de búsqueda de un vocabulario de la política en devenir justiciero. Puso en juego una nueva sensibilidad y un nuevo saber colectivo que conjuntaba *ethos* y *pathos*, comportamiento hegemónico (sexo-genérico, por ejemplo) y su contrastación con la sensibilidad de los cuerpos en duelo. Años después y a raíz de la cuestión problemática de las memorias justicieras de los genocidios y las masacres del siglo XX, se conformó un espacio de producción de vocabularios para el debate. Algunos casos concretos fueron estudiados con atención crítica. El caso de las Madres fue el primero que reveló la riqueza interdisciplinaria al poner de manifiesto las relaciones entre un *ethos* vuelto anti-hegemónico, producto de las luchas por las reivindicaciones feministas de denuncia, y un *pathos* de la sensibilidad colectivizada. Reveló también el paso de lo íntimo y familiar a lo político-otro. En palabras de Bonafini:

Nosotras somos una organización política sin partido. Eso es lo que somos. Politizamos la maternidad desde el mejor lugar: sin dejar de ser madres ni renegar de lavar platos. Porque ésa es la historia. Yo he llegado a universidades como en Alemania, donde querían sacar la palabra “madre” del diccionario. Y después de la conferencia de una hora y media, con los ojos así abiertos, se dieron cuenta que era un disparate lo que iban a hacer.

Nosotros socializamos la maternidad en un momento político muy, muy duro, donde éramos acusadas de madres de terroristas y de madres terroristas. Y ante esa acusación tan fuerte, todas las madres tenían mucho miedo. Entonces, venía un periodista y le preguntaba, y decía: “Mi hijo no hizo nada”, “Se lo llevaron por el amigo”, “Se lo llevaron por la mujer”, “Se lo llevaron por el primo”. Y entonces empezamos un día, nos reunimos y charlamos mucho con otras compañeras, y dijimos que lo que teníamos que hacer era socializar la maternidad y hacernos madres de todos. Entonces, ninguna madre iba a poder decir: “Mi hijo no hizo nada”. Madres de los guerrilleros, madres de los revolucionarios, madres de la noche de los lápices, de los *palotinos*, de los alfabetizadores, de los maestros, de todos.

¹¹ Ver Híjar (2009), en donde se describe el trabajo del Taller y su relación con otros movimientos contraculturales, artísticos y de activismo social en la segunda mitad de los años setenta.

Sacamos el nombre del hijo del pañuelo y no llevamos más la foto con el nombre. Todos pasos, con el tiempo, que la madre necesitó. Para que cuando a la madre le vengan a preguntar, diga: “Sí, somos madres de 30 mil”. (Brener, 2007: 1)

Tras declaraciones de este tipo, la escucha se afina por la dignidad de la demanda de una activista que se reinventó a sí misma en la lucha. No se trataba de dejarse “tomar” por la intimidación emocional del relato, su carácter testimonial, sino de ofrecer una categoría “lo micropolítico” como aquella que permitía mostrar el ejercicio de una política de invención de las experiencias de lo humano que rehuera la estructura de dominación falocéntrica, incluidas las de los partidos políticos. El pañuelo fue una figura de combate a la exclusión de las mujeres alegórica, cuya narrativa se condensa en la frase “Sacamos el nombre del hijo del pañuelo y no llevamos más la foto con el nombre. Todos ellos fueron pasos, con el tiempo, que la madre necesitó para politizarse. Para que cuando a la madre le vengan a preguntar, diga: “Sí, somos madres de 30 mil”, como dice Bonafini.

Figura de lucha de los cuerpos más que de las mentes, las madres de desaparecidas nombra una figura problemática, tensional y contradictoria entre lo íntimo y lo público que obligó a introducir al pensamiento crítico en la resignificación de ambas esferas en el mundo contemporáneo de las luchas de las mujeres. Resignificación que requiere de figuras de la crítica: sobre todo de la fuerza de la alteridad y la de toma colectiva de la palabra, en este caso, procedimiento que las madres han llevado a cabo sin ponerle nombre. Hay otros testimonios que merecieron la atención de la academia crítica, por ejemplo, los de Francesca Gargallo que se plantean mediar entre la toma de la palabra y la escucha responsable de los otros (Gargallo, s/f).¹²

El género se disuelve como problema y aparece como efecto de sentido y efecto sobre los cuerpos que la toma de la palabra de las mujeres, mediante la *distinctio* que pone en juego la condición de alteridad del saber de los oprimidos. La alteridad es una operación y también una condición sin la cual el ejercicio de justicia en el discurso, en este momento de peligro, no sería posible. La alteridad permite modificar contextos de sentido a la vez que los cuestiona, poniendo así en funcionamiento nuevas interpretaciones y sentidos para la lucha.

¹² Véase además Gargallo (2004).

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (1991). *La actualidad de la filosofía* (J. Arategui Tamayo, Trad.). Barcelona: Paidós.
- BENJAMIN, Walter. (1973). “Tesis de filosofía de la historia”. En *Discursos interrumpidos I* (Jesús Aguirre, Trad.) (pp. 175-191). Madrid: Taurus.
- BIAGINI, Hugo y Roig, Arturo. (2009). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos-UNLA.
- BRENER, Alejandra (Ed.). (2007). *Entrevista a Hebe de Bonafini (Asociación Madres de Plaza de Mayo) realizada por Graciela Di Marco*. Buenos Aires: UNSAM. Recuperado el 22 de agosto de 2017 de [http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/cedehu/material/\(36\)%20Entrevista%20Bonafini.pdf](http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/cedehu/material/(36)%20Entrevista%20Bonafini.pdf).
- BUTLER, Judith. (2001). “¿Qué es la crítica? La virtud de Foucault” (Marcelo Expósito, Trad.). En *European Institute for Progressive Cultural Policies*, 5. Recuperado el 31 julio de 2018 de <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>.
- DERRIDA, Jacques. (1989). “La Différance”. En *Márgenes de la filosofía* (Carmen González Marín, Trad.) (pp. 37-62). Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, Jacques. (1995). *Spectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional* (José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trans.). Valladolid: Trotta.
- DERRIDA, Jacques. (2002). *La Universidad sin condición* (Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Trans.). Madrid: Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2003). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. España: Trotta.
- FOUCAULT, Michel. (1970). *El orden del discurso* (Alberto González Troyano, Trad.). Barcelona: Tusquets.
- FOUCAULT, Michel. (1995). “Crítica y Aufklärung (Qu'est-ce que la critique ?)” (Jorge Dávila, Trad.). En *Revista de Filosofía-UCLA*, 8, 1-18. Recuperado el 31 de julio de 2018 de <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf>.
- GARGALLO, Francesca. (s/f). “La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas” [Blog]. Recuperado el 31 de julio de 2018 de <https://francescagargallo.wordpress.com/>.
- GARGALLO, Francesca. (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas. Tomos I y II*. México: UNAM.

- GARGALLO, Francesca (Coord.). (2015). *Antología del pensamiento feminista Nuestroamericano. Tomo I-II*. Recuperados el 26 de octubre de 2018 de <http://kolektivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Gargallo-Francesca-Antología-del-Pensamiento-Feminista-Nuestroamericano-Tomo-I.pdf>; <http://kolektivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Gargallo-Francesca-Antología-del-Pensamiento-Feminista-Nuestroamericano-Tomo-II.pdf>.
- HERNÁNDEZ, Rosalía Aída. (s/f). *Viejos y nuevos espacios de Poder: Mujeres Indígenas, Organización Colectiva y Resistencia Cotidiana*. México: Proyecto CONACYT-CIESAS. Recuperado el 26 de octubre de 2018 de <https://www.ciesas.edu.mx/hernandez-castillo-rosalva-aida/>.
- HÍJAR, Cristina. (2009). *Siete grupos de artistas visuales de los setenta*. México: UAM Xochimilco-Cenidiap.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María. (2001). *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*. Madrid: Anthropos.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María. (2004). "Interdisciplina". En *Interdisciplina, Escuela y Arte. Tomo I*. México: Conaculta.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María (Coord.). (2007). *Estrategias de resistencia*. México: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María y Lindig, Erika. (2013). *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*. México: UNAM- Juan Pablos.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *La genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Editorial Alianza.
- SOMUANO, María Fernanda. (2011). *Sociedad civil y democracia en México*. México: El Colegio de México.

Espacio interior y exterior: Raimon Panikkar y Nishida Kitarō¹

Interior and exterior space: Raimon Panikkar and Nishida Kitarō

Michiko Yusa

DEPARTAMENTO DE LENGUAS CLÁSICAS Y MODERNAS
WESTERN WASHINGTON UNIVERSITY

Traducción de Raquel Bouso

Resumen:

A través de las reflexiones de Raimon Panikkar acerca de la arquitectura y las de Nishida Kitarō acerca del lugar, este texto pone en cuestión la pretendida separación de lo interno y lo externo en relación con el espacio. Panikkar y Nishida comparten una comprensión similar de la espacialidad del ser, aun cuando sus estilos filosóficos más bien parecen diferir. Mientras que Panikkar sostiene que el espacio interior y el exterior son complementarios, parte de un pleno integrado, Nishida sostiene que las nociones de espacio interior y exterior surgen de la función divisoria de la conciencia egoica. Pese a ello, sus posturas coinciden en cuanto a los efectos que puede desencadenar un adecuado y positivo vínculo entre conciencia y acción, en cuanto a las acciones que impactan directamente la forma del mundo que habitamos.

Palabras clave: espacio, Panikkar, Nishida, arquitectura, conciencia

Abstract:

Raimon Panikkar's reflections on architecture and Nishida Kitarō's on place are used in this text to question the pretended separation between the internal and the

¹ El presente texto forma parte del proyecto "El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas" (MINECO-FFI12015-65662-P), de la Universidad Pompeu Fabra.

external in relation to space. Pannikar and Nishida share a similar comprehension of the spaciality of being, even if their philosophical styles appear to be at odds. While Panikkar thinks that internal and external space are complementary, both being part of an integrated whole, Nishida argues that the notions of internal and external space are the result of the dividing effort of egoic conscience. Despite that, their postures concerning the effect that might generate an adequate and positive link between conscience and action coincide; actions have a direct impact on the form of the world we inhabit.

Keywords: space, Pannikar, Nishida, architecture, conscience.

Introducción

El título de las Lecciones Haas 2017 fue “*Lloc i espai: architectures del pensament, la paraula i la imatge*” (Lugar y espacio: arquitecturas del pensamiento, la palabra y la imagen). La visión sublime de los arquitectos Lluís Clotet e Ignaci Paricio, quienes convirtieron el edificio que albergaba un depósito de agua en la biblioteca del campus Ciutadella de la Universitat Pompeu Fabra, o la visión de Andō Tadao, quien diseñó el Museo dedicado a la filosofía de Nishida Kitarō en su lugar natal, la ciudad de Kahoku, despertaron ecos profundos en mí. Sin embargo, en este artículo no me centraré en su estudio, sino que presentaré la visión del espacio de mi mentor, Raimon Panikkar, y cómo Nishida Kitarō formuló su noción de *basho* (lugar o *topos*).²

Raimon Panikkar (1918-2010) estaba profundamente en sintonía con el vibrante espíritu estético que impregna el suelo de Catalunya. Entendía la arquitectura en su sentido original de *scientia architectonica* (conocimiento arquitectónico), mediante el cual el arquitecto, como artista, construye y crea un hábitat humano, en respuesta al gusto cultural y epocal de una sociedad. La arquitectura es “tanto una ciencia como un arte”, señala Panikkar; “*Archi-tectōn* significa el arte de los principios, el principal de los oficios artesanos, la técnica más importante, el constructor primordial” (Panikkar, 1991: 17). Por analogía, también un filósofo es un arquitecto de ideas, que crea un hábitat que permite a sus habitantes respirar, vivir y prosperar. De hecho, los seres humanos “creamos nuestro propio espacio tanto

² Un primer borrador de este artículo fue presentado en las VII Lliçons Haas, el 11 de mayo de 2017, en la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

como el espacio nos crea. *La espacialidad es un existencial humano*” (Panikkar, 1991: 18; énfasis agregado).

En su aproximación a la realidad, Nishida Kitarō (1870-1945) prestó atención a su aspecto locativo. “Todo lo que existe, existe en algo” (*aru mono wa nanika ni oite aru* 有るものは何かに於てある) es una de sus frases célebres (Nishida, 1926: NKZ 4.225).³ Esta aproximación cristalizó en su lógica del topos (*bashoteki ronri*), o de manera abreviada, *topología*.

A continuación espero demostrar que Panikkar y Nishida comparten una comprensión similar de la espacialidad del ser, aun cuando sus estilos filosóficos más bien parecen diferir. La aproximación *teantropocósmica*⁴ de Panikkar incluye la interpenetración de los aspectos material (o cósmico), espiritual (*theos*) y relativo a la conciencia humana (*anthropos*) de la realidad. El análisis de Nishida, especialmente en su fase temprana, tiende a profundizar en la naturaleza y la acción de la conciencia, a la que considera como el *locus* del ser.

Al tratar el espacio en términos de interior y exterior, he comprobado que ciertamente es una manera óptima de elucidar el pensamiento de Panikkar y Nishida. A continuación me centraré principalmente en el ensayo de Panikkar “No hay espacio exterior sin espacio interior” (“There is No Outer Without Inner Space”) (Panikkar, 1991: 7-38). En cuanto a Nishida, empezaré con su ensayo “El interior y exterior de la mente” (“*Kokoro no uchi to soto*”, Nishida, 1916: NKZ 13.109-115) y me basaré en otros ensayos además de algunos fragmentos y cartas de Nishida, en particular de la primera fase de sus escritos filosóficos, con la esperanza de delinear el origen de su topología (*basho no ronri*) filosófica.

Panikkar sostiene que los espacios “interior y exterior son aspectos complementarios” (Panikkar, 1991: 9) que conforman una experiencia holística del espacio. De acuerdo con su modo de pensamiento *advaita* o a-dualista, sostiene una integridad plena de los espacios interior y exterior, los cuales son irreducibles. Observa:

Quando las tradiciones clásicas nos dicen que el artista debe someterse a una purificación, contemplación y/o seguir algunos rituales, nos están diciendo que no hay espacio exterior real sin un espacio interior, que nada influenciará el exterior si no procede del espacio interior [...] Si damos forma al espacio exterior eso repercutirá en el espacio interior. (Panikkar, 1991: 17)

³ Abreviatura—NKZ: *Nishida Kitarō Zenshū* [Obras completas de Nishida Kitarō]. Tokio: Iwanami Shoten, 1978-80. Para el vol. 19, se ha consultado la edición de 1989. El número del volumen está seguido del número (o números) del artículo.

⁴ Prefiero evitar la expresión “cosmoteándrica” pues “ándrica” retiene la connotación de “hombre” del griego antiguo — *anēr* (άνήρ).

En cambio, Nishida sostiene que las nociones de espacio interior y exterior surgen de la función divisoria de la conciencia egoica, la cual postula un yo aquí y un mundo exterior ahí afuera. Nishida escribe:

No existen dos mundos tales como el interior y el exterior [...] Originalmente no existe distinción entre la mente y la cosa, o el espíritu y la materia. La realidad verdadera tan solo posee un único modo (*hitotōri*). (Nishida, 1916: NKZ 13.109)

Nishida observa que solemos asumir acríticamente la perspectiva de nuestro *yo psicológico* asociado con el cuerpo, y consideramos el mundo en términos de la dicotomía sujeto-objeto, pero esta posición debe ser examinada críticamente (Nishida, 1923a: NKZ 4.23). La experiencia pura —un todo continuo— se bifurca en sujeto y objeto en el momento de la reflexión. La posición fundamental de Nishida es que nuestras distintas perspectivas suponen que el cuerpo-mente da lugar a múltiples concepciones de mundos interiores y exteriores; es más, dichas concepciones gobiernan nuestra conducta, en la medida en que aceptamos tácitamente nuestra concepción de la realidad y actuamos de acuerdo con ella.

Posiblemente Panikkar y Nishida no coinciden en este punto. Con todo, estoy convencida de que una reflexión ulterior mostrará que la comprensión de la ‘auto-identidad contradictoria de los aspectos opuestos de la realidad’ de Nishida expresa una cosmovisión cercana a la filosofía advaita de Panikkar.

1. Raimon Panikkar

1.1 “Nueve puertas” de entrada

En su ensayo, “No hay espacio exterior sin espacio interior”, Panikkar establece nueve enfoques diferentes del espacio, representados simbólicamente por nueve puertas. Cada puerta despliega una característica peculiar, y en algunos casos, el misterio del espacio (Panikkar, 1991: 8). En esta empresa, se guía por la imaginería del edificio sagrado, el cual tradicionalmente tiene cuatro puertas. Las nueve puertas están emparejadas en términos de (1) las puertas abiertas y cerradas, (2) la entrada desde la derecha o la izquierda, (3) la entrada desde la parte trasera y la parte delantera, (4) la entrada desde arriba y desde abajo, y (5) finalmente, la vista del espacio advaítico, “que simboliza la trascendencia de los cuatro pares anteriores” (1991). Paradójicamente, *no se puede ingresar* en el espacio, advierte Panikkar, porque *ya estamos en él, y somos [parte] de él*. Sin embargo, con la ayuda de estas

puertas, reflexionamos sobre las diversas orientaciones que asumimos en relación con el espacio (1991: 28 nota 4).

1.2 *El primer par: puertas abiertas y cerradas—humanidades y ciencias naturales*

Para Panikkar, la experiencia primordial del espacio, representada por la primera puerta, es mucho más rica y auténtica (es decir, fiel a la experiencia humana) que la noción científica moderna del espacio, que está representada por la segunda puerta. Escribe:

Existe una experiencia primordial y universal del espacio, que es más holística y no circunscrita al espacio exterior, si bien sus aspectos internos y externos son complementarios. (Panikkar, 1991: 9)

El espacio es el símbolo fundamental de la potencialidad, el receptáculo universal. Las *Upanishads* se refieren a *ākāśa* (espacio abierto, cielo) como un espacio extendido y un espacio *dentro del corazón* (*Chāndogya Upanishad*: 8.1.3), un espacio que, en última instancia, es el propio yo (*ātman*) (*Māṇḍūkya Upanishad*: 3.3). Platón habló de *khōra* (*χώρα*, el campo extendido), que “proporciona una sede a todo lo que posee origen” (1997: 52a). Al describir esta naturaleza global del espacio, Panikkar escribe:

El espacio está en todas partes. *Es el dónde* y también *la situación de las cosas*. Todo está en alguna parte porque está situado, porque está en relación. Ser es ser-con (*co-esse*) pero también ser-en (*in-esse*). (Panikkar, 1991: 10; énfasis agregado)

La segunda puerta es la de la concepción científica moderna del espacio, y esta puerta realmente está cerrada ya que no podemos experimentar su realidad completa. Bajo la influencia de la mentalidad científica, la noción de espacio ha quedado reducida a extensión física, en lugar de espacio vivido (Panikkar, 1991: 9). Es “una especie de caja vacía, donde ‘tiene lugar’ el movimiento de los cuerpos. El espacio sólo es concebido como exterioridad”, obligándonos a hablar del espacio interior sólo metafóricamente. Además, en este “espacio newtoniano”, no hay lugar para que “los *ancestros coexistan*” (1991). Por esta razón Panikkar sostiene que “no hay teología sin una cosmología, y viceversa” (1991).

Es más, el dominio de la cultura científica ha dado como resultado la “fragmentación moderna del conocimiento”, que necesariamente desintegra al conocedor.

Esto sucede porque “el conocimiento auténtico (*scientia, gnosis, jñāna*) no puede fragmentarse sin que ello afecte al cognoscente” (Panikkar, 1991: 11). El otro lado de esta fragmentación es que *si curamos* dicha fragmentación del conocimiento, realmente podremos recuperar algo de la integridad primordial de los seres humanos. ¿Será una esperanza realista? Todos nosotros tendríamos que reflexionar sobre esta importante cuestión.

En resumen, la primera puerta es (1) la del espacio abierto, el espacio vivido; y la segunda puerta (2) el espacio cerrado, la concepción científica natural moderna del espacio.

1.3 *El segundo par: entrada desde la derecha y desde la izquierda*

La entrada en el espacio desde la derecha es la tercera puerta, que abre a la reflexión sobre los tres enfoques filosóficos tradicionales acerca de la realidad, es decir, el espacio. Panikkar observa que estos enfoques platónicos de la realidad han configurado los supuestos cognitivos implícitos en Occidente. Las tres formas de ‘conocimiento válido’ se obtienen mediante:

- (a) Lo medible o lo sensible (*ta aistheta, τὰ αισθητά*): según este enfoque, el espacio se considera fundamentalmente como la distancia física entre los cuerpos.
- (b) Lo cognitivo o lo inteligible (*ta noeta, τὰ νοητά*): el espacio se refiere al fundamento mismo del conocimiento que hace posible las *distinciones*.
- (c) Lo vivo o lo místico (*ta mystika, τὰ μυστικά*): tocamos la experiencia vivida que está más allá de lo sensible y lo inteligible. El “espacio” en este sentido está relacionado con nociones tales como “vacuidad” (*śūnyatā*), no-ser (*μη ον*), vacío (*κενον*), y así sucesivamente (Panikkar, 1991: 12-14).

Al entrar por la izquierda, la cuarta puerta, nos hacemos una idea de cómo se puede superar la dicotomía sujeto-objeto a fin de rehabilitar la plenitud del ser. El esfuerzo de Panikkar para tender un puente entre las ciencias y las humanidades surge de su comprensión de que es necesario ir más allá del paradigma del espacio-tiempo de Einstein. Para Panikkar, la clave para lograr esta tarea radica en “*cómo combinar la unidad y la diversidad*” (Panikkar, 1991: 15), o la cuestión filosófica perenne de la unidad y la diversidad o *la unidad y la multiplicidad*. Dado que en este ensayo no desarrolla más este punto, citaré otro de sus ensayos en el que discute la *concordia* como la unión de entidades diversas:

[Designa] el dinamismo de la multiplicidad hacia la unidad, sin dejar de ser diferente y sin convertirse en uno, y sin alcanzar una síntesis superior. La música es aquí el paradigma. No hay acuerdo armónico si no hay una pluralidad de sonidos, o si esos sonidos se unen en una sola nota. Ni muchos ni uno, sino concordia, armonía. (Panikkar, 1995: 178)

En resumen, la tercera puerta nos muestra (3) las tres formas filosóficas tradicionales diferentes de conocimiento, y la cuarta puerta (4), un esfuerzo por integrar las ciencias naturales y las humanidades.

1.4 *El tercer par: desde la entrada de la parte trasera y delantera*

Al entrar desde la quinta puerta, desde la parte trasera de un edificio, descubrimos el significado ontológico de una casa. Panikkar nos recuerda que hasta el siglo XVIII en Europa, *scientia architectonica* equivalía a *philosophia prima* u ontología. Tradicionalmente, la tarea sobresaliente de un arquitecto era construir una casa (*oikos, domos*) “para Dios y los seres humanos”. Una casa era “el símbolo principal del estar en el mundo y el espacio adecuado para vivir y manejar las cosas” (Panikkar, 1991: 15). Una casa no es una caja ni un agujero, y mucho menos un garaje. Una casa tiene al menos tres significados:

- (a) Casa (*domus*) como familia, el grupo humano básico que habita en una morada, que representa el aspecto humano de una casa.
- (b) Casa (*domos*) como un edificio en sí mismo, la estructura, que es el aspecto material-espiritual de una casa.
- (c) Casa (*domus*) como el círculo cerrado, donde uno es “domado”, donde los animales salvajes son domesticados; protege al habitante; esto representaría el aspecto técnico y cultural de una casa (Panikkar, 1991: 17).

Podríamos añadir a lo anterior los significados de una casa como hogar, donde los habitantes se sienten en casa, se sienten protegidos, seguros, cómodos y cuidados.

Como ya se mencionó, una casa incluye la casa de culto, una casa no es solo para los seres humanos sino también para Dios. La casa, por lo tanto, encarna por completo el significado teoantropocósmico (Panikkar, 1991: 17). El objetivo principal de la arquitectura es “dejar que los seres humanos respiren en un espacio que no se puede simplemente ubicar dentro o fuera. El cuerpo y el alma no son separables” (1991). Y, además, “el arquitecto *da forma al espacio* como un *desarrollo de la vida humana en el cosmos*” (1991; énfasis agregado). Además, para Panikkar la

dimensión estética es integral para cualquier arquitectura. La arquitectura como actividad artística significa “la actividad poética de dar forma a un mundo nuevo a partir del mundo en el que ya vivimos. *Creamos nuestro propio espacio tanto como el espacio nos crea. La espacialidad es un existencial humano*” (1991; énfasis agregado).

A través de la sexta puerta, la entrada delantera, Panikkar discute el rico significado del paisaje (*paisatge*), que abre el aspecto místico del espacio, en el que existimos y a través del cual nos nutrimos. El paisaje es lo opuesto a la vista material del espacio. El paisaje refleja (y crea) la espacialidad humana. Panikkar observa:

Vivimos en un país pero no estamos en un paisaje. Somos paisaje, aunque no solo paisaje. Este paisaje es parte de nuestra espacialidad. [...] Esta espacialidad es ese paisaje concreto que somos y que nos permite movernos. Somos paisaje y nos movemos en él, no como turistas que van a lugares extranjeros, sino como peregrinos que llegamos a nuestros centros reales. (Panikkar, 1991: 20; énfasis agregado)

Además, nuestra espacialidad constituye la intimidad ontológica con los demás seres:

Los animales ocupan un lugar, y este lugar también los constituye. Los animales viven en un territorio, y su territorio es vital para ellos. Los seres humanos⁵ somos espacialidad, no porque simplemente necesitemos un territorio, sino porque nosotros, sabiendo que somos espaciales y corpóreos, sabemos al mismo tiempo que el espacio nos pertenece. *Este espacio es el paisaje. La espacialidad no es principalmente lo que hace posible la distancia, sino lo que hace posible la cercanía.* La espacialidad nos hace estar en tensión unos con otros, es decir, vecinos. Compartimos el espacio como compartimos la palabra. *Homo loquens es homo spatialis.* Compartimos palabra y espacio. La relación es íntima. (Panikkar, 1991: 20; énfasis agregado)

En este contexto, Panikkar amplía su reflexión sobre el acto del hablar auténtico, como lo contrario de una conversación ociosa, y escribe: “habitamos las palabras que decimos”, y continúa:

Esas palabras [auténticas] son verdaderamente sacramentos. Crean el espacio adecuado en el que atraen a los oyentes mientras un torbellino envuelve a los que están

⁵ En el original “El hombre es”. Prefiero evitar la expresión “hombre” debido a que en ella persiste el imaginario androcéntrico. En consecuencia, adopto en su lugar “seres humanos” y “nosotros”.

cerca. Estas palabras auténticas crean un espacio que nos abarca a nosotros y a los verdaderos oyentes. (Panikkar, 1991: 20)

En resumen, la quinta puerta es (5) el significado ontológico de una casa, y la sexta puerta (6) el espacio como paisaje humano.

1.5 *El cuarto par: desde arriba y desde abajo, lo espiritual*

A través de la séptima puerta, una entrada desde arriba, Panikkar descarta la visión dualista del espacio sagrado y profano. El espacio sagrado conserva su estructura espacial (por ejemplo, distancia, distinción, diversidad), tal como lo hace el espacio profano (Panikkar, 1991: 22). La palabra sánscrita para espacio (o cielo), *ākāśa* se compone de “*ā* [‘desde’, o enfático] y *kāśat*, aparecer, brillar, ser brillante”. Esta etimología revela que el espacio permite que ‘todos los fenómenos’ aparezcan en él. Además:

Sugiere aquello que permite ver las cosas y, por lo tanto, ver, saber: *ā-kāś*. *Ākāśa* sería entonces lo que permite que las cosas aparezcan, se conozcan y, en última instancia, sean. *Ākāśa* es lo que hace posible que las cosas se manifiesten. Es el “lugar” de la revelación, por así decirlo. *Las cosas son en la medida en que son espaciales*. (Panikkar, 1991: 22; énfasis agregado)

La idea aquí se acerca mucho al *basho* de Nishida. Sea como fuere, a través de este análisis etimológico, Panikkar encuentra que “el espacio no es subjetivo ni objetivo; el espacio es anterior a esas categorías” (1991). La implicación aquí es que *el espacio (de la experiencia) es simplemente anterior a la dicotomía sujeto-objeto*, que también resuena con el punto de vista de Nishida. Además, Panikkar observa, mientras estira conscientemente las reglas gramaticales convencionales:

[Este] sentido de orientación [de nuestro ser como espacio interior y exterior] está incorporado en nuestra propia existencia. No somos entidades solipsistas, sino humanos-en-el-mundo. Somos nuestro mundo y no solo junto *con* nuestro mundo o *en* él. *Todas las preposiciones son aquí superfluas*. Somos nuestro mundo, aunque el hecho de ser mundo no nos agota. (Panikkar, 1991: 24; énfasis agregado)

“El espacio es lo que hace posible la manifestación de la realidad. Toda realidad, en la medida en que se manifiesta, es espacial” (1991). Esta observación resuena con lo que el maestro zen japonés Dōgen dijo sobre *genjō kōan* (現成公案): la

realidad se manifiesta por completo en un momento dado. Esta idea está directamente relacionada con el aprecio de Dōgen por la belleza de la naturaleza. De hecho, montañas y ríos predicán sin cesar el sermón cósmico del Buda. Los jardines zen, por ejemplo, están diseñados para expresar esta experiencia del cosmos.

Al entrar por la octava puerta, desde abajo, Panikkar dirige su atención a la experiencia inmanente del espacio. Siguiendo la pista de Agustín quien adoptó la palabra distensión (estirarse en dos direcciones de ambos extremos) para describir la naturaleza del tiempo, Panikkar formula: “Somos, existimos, distendidos en el tiempo y extendidos en espacio”. La temporalidad humana está distendida (es decir, se extiende al pasado y al futuro), mientras que la espacialidad se extiende. Panikkar nos recuerda que es crucial no confundir esta postura con el dualismo cartesiano de la materia como *res extensa* y espíritu como *res cogitans* (Panikkar, 1991: 25).

Una observación crucial que Panikkar hace con respecto a la octava puerta de la inmanencia es que el espacio crea espacio para el movimiento, y como tal es la fuente de libertad. Cito:

El movimiento es inherente al ser porque el espacio pertenece al ser. Las cosas no se mueven en un espacio vacío, las cosas en sí mismas son espaciales, siendo el espacio la esencia misma de la realidad. La tensión máxima no se da entre espíritu y materia, sino entre *libertad y esclavitud*. El espacio no es material ni inmaterial, pero puede ser el “lugar” de la libertad o el “lugar” de la restricción. (Panikkar, 1991: 25; énfasis agregado)

El simple hecho es que ninguno de nosotros, los seres humanos, podemos sobrevivir por mucho tiempo en un espacio confinado (y aislado) privados de nuestra libertad de movimiento. Y este hecho revela el ‘mal del muro’, que segrega a ciertas personas para que sean extranjeras, o las confina en un área demarcada, y les priva de su libertad.

En resumen, la séptima puerta es (7) la entrada al espacio sagrado y real, y la octava puerta (8) la entrada en el espacio que permite la libertad de los seres. Estas puertas representan nuestra relación trascendente e inmanente con el espacio.

1.6 *El espacio advaítico de la cuarta dimensión, turiya*

Finalmente entramos por la novena puerta, que presenta la perspectiva que trasciende los cuatro pares de opuestos anteriores. Panikkar, volviendo a las imágenes del espacio interior y exterior, sin “disolverlos en su unidad original”, procede a

reclamar sus realidades como los dos polos, que están relacionados en la “no dualidad radical de los ‘dos’ sin que ninguno de ellos pierda su realidad relativa”. Explica esta posición:

Advaita no es monismo ni dualismo. Existe una relación dinámica y constitutiva para que cada uno de los polos de la relación sea el todo. [...] *La polaridad misma es la realidad primordial*. ¿Dónde está el viento cuando no sopla? ¿Dónde están los seres humanos cuando no viven? [...] No hay exterior sin interior, ni interior sin exterior. Es lo interno lo que hace lo externo y viceversa. (Panikkar, 1991: 26, énfasis agregado)

Panikkar trasciende, sin negar, los pares de opuestos, y retiene sus interrelaciones dinámicas, de acuerdo con su visión teoantropocósmica de la realidad que todo lo interpenetra.

En resumen, la novena puerta representa (9) la conciencia advaítica de la realidad tal como es, *turiya* (conciencia pura).

2. Una transición de Panikkar a Nishida: el espacio yóguico

Panikkar se refiere a *cidākāśa* (espacio de conciencia) dos veces en su ensayo, sin entrar en detalles sobre esta noción. Me parece útil comprender esta idea para poder apreciar plenamente la discusión de Panikkar. En el contexto índico tradicional, esta noción de *cidākāśa*, o *mahat-ākāśa* (inteligencia cósmica), constituye el núcleo de la filosofía desarrollada por la tradición yóguica. Un gran maestro de yoga contemporáneo observa:

Los espacios sobre nosotros, el cielo, son *mahat-ākāśa* (inteligencia cósmica en el espacio) mientras que el yo interno es *cit-ākāśa* o *cidākāśa* (inteligencia cósmica dentro de nosotros). *Uno es el espacio externo, el otro es el espacio interno*. [...] El espacio es emblema de la libertad, la libertad que solo el espacio permite para el movimiento. [...] no podemos entrar en órbita, pero tenemos acceso al espacio, nuestro espacio interior. Paradójicamente, mirar hacia adentro tiene un efecto unificador comparable. [...] dentro del microcosmos del individuo existe el macrocosmos del universo. (Iyengar, 2005: 202-203; énfasis agregado)

Los estudiantes de yoga son instruidos para crear espacio dentro del cuerpo: “Cuando colapsas tu postura, colapsas tu alma. Cuando colapsas el espacio, colap-

sas el alma” (Iyengar, 2005: 205). También es importante la “alineación” de las posturas corporales para crear un interior espacioso:

La alineación crea una estructura de comunicación que, como una catedral, es una ofrenda a Dios. Por esta razón, para mí alineación es una palabra metafísica. La alineación correcta crea el espacio correcto, como en un edificio bien construido. Un edificio sin un interior espacioso es un trozo de piedra, un megalito. Un cuerpo así sería inerte e inhabitable. (Iyengar, 2005: 204)

El espacio vacío adquiere un significado concreto en la medida en que lo encarna el cuerpo.

3. Nishida Kitarō

3.1 *Una realidad continua de pura experiencia*

En comparación con la formulación advaítica de Panikkar, Nishida comienza con una observación de cómo la experiencia de un todo sin fisuras se transforma en “interno” y “externo”, o cognoscente y conocido. El siguiente fragmento, compilado en la edición póstuma de los *Fragmentos sobre la experiencia pura*, capta muy bien la reflexión de Nishida. En el momento en que un cuervo grajea, ‘yo’ escucho el canto, y el canto del cuervo y ‘yo’ todavía no están divididos y forman un todo único. Éste es el estado de experiencia pura o directa. En el momento posterior, cuando ‘yo’ dirijo mi atención a mi presencia física, yo y el grajeo del cuervo nos separamos. En ese momento, la unidad original de la experiencia pura se escinde. Nishida cavila para sí de este modo:

El grajeo de un cuervo ‘*kah!*’ constituye puramente objetividad. No hay distinción entre el yo y la cosa. Solo *existe* una realidad íntegra. Es cuando advierto mi *cuervo* (*shintai*) que surge la distinción sujeto-objeto, mientras varias actividades mentales construyen mi subjetividad. Con la aparición de la idea de que “una cosa está ahí afuera, mientras mis oídos la escuchan”, la dicotomía sujeto-objeto se convierte en algo insuperable. (Nishida, ca. 1906-ca.1908: fragmento 9, NKZ 16.348)

Este tipo de reflexión forma el punto de partida filosófico central de Nishida. Una realidad simple se escinde en sujeto y objeto, a raíz de mi reconocimiento de mi presencia física.

3.2 *El yo y el mundo: el paradigma de la esfera infinita*

Nishida ve que todas las cosas están constantemente en movimiento en el tiempo, un dinamismo que interpreta en términos del fenómeno de la conciencia como el auto-desarrollo de la conciencia. Además, la conciencia de cada individuo posee su unidad, en su orientación centrípeta. Es más, la conciencia de los individuos está orientada hacia un centro mayor de manera concéntrica. Aquí, Nishida parece tener en mente las imágenes de la esfera infinita (*sphaera infinita*), que el Maestro Eckhart expresó de la siguiente manera (citado por Nicolás de Cusa en su *De docta ignorantia* I.34): “*Deus [...] est sphaera intellectualis infinita, cuius centrum est ubique cum circumferentia, et cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta*”⁶ (Bond, 1997: 307 nota 56).

Nishida describe esta relación del yo y el mundo de la siguiente manera:

Estos “centros” individuales no son entidades discretas no relacionadas, pero están orientados hacia un cierto “centro mayor” (*aru ōkina chūshin*). Así es como el mundo tiene su unidad (*tōitsu*). Si se considera el mundo de esta manera, para nosotros conocer varias cosas como individuos significa que alguna vez nos acercaremos al centro del universo. Nos acercamos al centro de dos maneras: o el horizonte de nuestra conciencia se amplía o la profundidad de nuestra conciencia se profundiza. (Nishida, 1916: NKZ 13.110)

3.3 *La estructura lógica del autodespertar (“jikaku”)*

Para Nishida, la estructura básica o la forma del autodespertar (*jikaku*) se formula como: “Yo me veo en mí mismo”. El yo (‘yo’) se ve a sí mismo (‘me’) en sí mismo (‘en mí mismo’) (Nishida, 1923b: NKZ 3.127-128). Nishida desarrolla esta estructura básica del autodespertar, en el cual el cognoscente y lo conocido están situados para ser uno en su topología. La autoidentidad del cognoscente y lo conocido es el punto crucial.

3.4 *‘El dónde’ de los seres (basho o topos)*

Como ya se mencionó anteriormente, “lo que existe existe en algo” (*aru mono wa nanika ni oite aru*) (Nishida, 1926: NKZ 4.225). Este algo trasciende y abarca varios modos de autoconciencia dentro de él.

⁶ “Dios es una esfera inteligible infinita, cuyo centro está en todas partes con su circunferencia; y del cual hay tantas circunferencias como puntos”.

Sigamos, paso a paso, el análisis de Nishida que conduce a este punto. (1) Lo que se le da directamente a nuestro pensamiento como un objeto no es algo construido por nuestro pensamiento. (2) Más bien se nos da de manera similar a la intuición artística en la que sujeto y objeto son uno. (3) Lo que se le da a nuestro pensamiento directamente no es un 'mundo externo' que se opone a nuestro pensamiento, sino que es lo que envuelve nuestro pensamiento, y (4) ya contiene nuestro ego pensante. (5) Puede llamarse a esto 'experiencia directa' o 'experiencia pura'. (6) El contenido de la conciencia que se da directamente de esta manera no puede ser delimitado por categorías [kantianas] como el tiempo, el espacio y el individuo. (7) Nuestra conciencia de la realidad actual no solo está conectada con el mundo de los objetos conocidos, sino que también está conectada con el mundo que trasciende nuestra cognición. (8) Nuestra comprensión de la realidad siempre está 'suspendida' (*ukande iru*), por así decirlo, en una conciencia infinitamente más profunda y mayor. (9) Normalmente nos acercamos al mundo desde el punto de vista del ego psicológico que está asociado con nuestro cuerpo, pero está claro que no es la clase de yo psicológico el que se vuelve consciente (*ishiki suru*) del mundo, porque (10) el yo consciente real es el yo que no puede ser objetivado; elude nuestro pensamiento. (11) Este yo real es el yo sobre el que no se puede reflexionar, y es infinito y libre en todo momento. (12) Es porque el yo activo siempre está en una dimensión superior respecto al yo objetivado. (13) Este yo real es único en cada momento (*ichidoteki, einmalig*) e irreplicable. (Nishida, 1923a: NKZ 4.23-24).

Permítanme citar otro pasaje de los escritos de Nishida de este período. Es de su 'Prólogo' a un libro sobre el espíritu creativo del arte de Hirasawa Tetsuo. En él, Nishida declara su opinión sobre la expresión artística y la creatividad:

En lo más profundo de nuestra mente hay un mundo que trasciende el ámbito del conocimiento. La profundidad de nuestra mente es tan abismalmente profunda que un anclaje no sirve de nada. En ese ámbito no existen cosas (*mono*) o un ego (*ga*) concebidos conceptualmente sino actividad pura (*jun naru katsudō*). Allí, no hay una forma fija (*katachi*) sino la forma sin forma que da origen a infinitos tipos de formas. No hay un color fijo sino el color incoloro que da lugar a un espectro infinito de colores. En ese ámbito, cada revuelo es una creación, una actividad pura de dar forma y color. (Nishida, 1921: NKZ 19.789)

No es difícil entender que Nishida llame a esta conciencia infinitamente profunda y grande *basho* (el lugar), que abarca todas las actividades de la conciencia. Todo lo que existe, existe topológicamente. En este sentido, todos somos seres *topológicos*, como radicalmente espaciales.

3.5 *El cuerpo, el ego psicológico y el yo real*

¿Cuál es el papel del cuerpo? Nishida explica su punto de vista de esta manera:

Ordinariamente, pensamos acriticamente que no hay mente sin el cuerpo, y la mente está alojada (*yadoru*) en el cuerpo. Pero, ¿qué es este cuerpo?

Lo que se conoce como el objeto de nuestros sentidos es algo que se siente objetivamente (*ishiki seraretamono*) y no lo que alberga (*yadosu*) la conciencia. Lo que está en la base de nuestra conciencia es el “yo activo” (*kōiteki jiko*). El cuerpo es la manifestación de tal yo activo y posee el significado del fundamento de nuestra conciencia. Para el yo consciente de sí mismo, el cuerpo puede considerarse un “órgano” de nuestra voluntad. Pero el cuerpo no es un mero instrumento. Más bien, es la manifestación del yo profundo que está en los recovecos profundos de la conciencia. En este sentido, el cuerpo posee un significado metafísico. El contenido de nuestro verdadero yo siempre debe acompañar alguna acción. Donde nuestro cuerpo y mente son uno (*shinshin ichinyo* 身心一如), el verdadero yo se manifiesta.⁷ (Nishida, 1928: NKZ 5.156)

Nishida dirige la atención del lector una y otra vez hacia cómo una “conciencia del ego psicológica” no examinada efectúa la división de sujeto y objeto, y que el verdadero yo trasciende esa división. Este ego psicológico es el que considera el mundo como algo externo al yo (Nishida, 1923a: NKZ 4.23). La idea fundamental de Nishida es radicalmente simple. Una vez lo había explicado en su carta a su amigo de la siguiente manera:

Creo que al deshacernos del pequeño ego llegamos al verdadero autodespertar. El “yo” no es una realidad individual, pero en su raíz está conectado con la conciencia de Dios. (Carta de Nishida a Yamamoto Ryōkichi, 9 de junio de 1909: NKZ 18.125)⁸

⁷ 我々の感覚的対象として知られるものは意識せられたもので、意識を宿すものではない。我々の意識の基礎となるものは、…行為的自己でなければならない。我々の身体はかかる行為的自己の表現として、我々の意識の基礎となる意味を有するのである。意識的自己の立場に立てば、身体は我々の意志の機関ともかんがえられるであろう。併し身体は単なる道具ではない、身体は意識の底にある深い自己の表現である。かかる意味において我々の身体は形而上学的意義を有つとすることができる。真の自己の内容には、必ず行為を伴わねばならない、身心一如の所に我々の真の自己が現れるのである。

⁸ 小自我を脱する所にかえって真に自覚はありと存じ候。吾人の自己は個人的にあらず、その根底に神と同じき大自覚ありと存じ候。

La discusión detallada de Nishida sobre esta idea se encuentra en el capítulo 10, Libro 2, de *Zen no kenkyū* (*Indagación del bien*), “Dios como realidad”. (Nishida, 1911: NKZ 1.96-101).

Nishida admite que es difícil deshacerse de la visión del espacio del “sentido común”, en la cual afirmamos acriticamente que nuestra conciencia mental-espiritual es distinta de la materia, y que hay dos mundos: el mundo mental-espiritual (es decir, el mundo interior) y el mundo material (es decir, el mundo exterior). Sin embargo, es necesario que nos recordemos que ese fue el punto de partida de Nishida. El llamado mundo “externo” surge de asumir el ego psicofísico como la verdadera subjetividad.

4. Panikkar y Nishida sobre la espacialidad y la palabra

La visión filosófica básica de Panikkar y Nishida sobre el espacio coincide notablemente. Ambos entienden a los seres humanos como seres espaciales, y que creamos y damos forma a nuestro propio espacio (o entornos). Lo que me resulta especialmente significativo es que sus reflexiones filosóficas abordan el papel y la función del lenguaje (o la palabra). Panikkar señala que en nuestra espacialidad, “compartimos la palabra” y nos comunicamos entre nosotros (Panikkar, 1991: 20). Para Nishida, nuestro acto de expresión, en el que las palabras surgen de la honda profundidad del abismo insondable, define nuestra auténtica personalidad (*jinkaku*).

La terminología de Nishida de sujeto y predicado ha comportado dificultades, y ha dado lugar a la opinión de que Nishida mantuvo una lógica del predicado en oposición a la lógica de sujeto aristotélica. Una lectura cuidadosa de los textos de Nishida sobre este punto revela algo diferente. Nishida no defendió ni la lógica del predicado ni la del sujeto. Permítanme citar dos pasajes de su último escrito:

El verdadero yo [...] no se encuentra en la dirección del sujeto gramatical ni en la dirección del predicado gramatical. Más bien, el verdadero yo *existe* cuando se predica a sí mismo en la contradictoria autoidentidad de las direcciones del sujeto y el predicado. [...] En los recovecos profundos de cada uno, se encuentra aquello que se agita para expresarse. (Nishida, 1945: NKZ 11.416)

Y otra vez:

Nuestro “yo” es lo que se convierte en su propio predicado; no, se predica a sí mismo (*jiko jishin ni tsuite jutsugo suru mono*). Es lo que se expresa (*jiko jishin o hyōgen suru mono*), es decir, lo que se vuelve consciente de sí (*jikaku suru mono*). (Nishida, 1945: NKZ 11.418)

En el ámbito de la experiencia, hablamos para expresarnos, en lugar de constituir simplemente el objeto de escrutinio o el agente que escudriña. Los individuos como auténticos seres son *homo loquens*, y como tales, cada palabra que pronuncian adquiere el significado de una toma de decisiones, por lo que somos responsables y debemos rendir cuentas.

Conclusión

El trasfondo de este presente ensayo es el horizonte más amplio del mundo contemporáneo que habitamos. En estos días, se nos recuerda constantemente el peligro de las manipulaciones humanas que destruyen el medio ambiente y cómo la naturaleza está respondiendo al cambio climático. Si miramos un poco hacia atrás, al desastre del 11 de marzo de 2011, causado por el terremoto y el tsunami en Fukushima, aunque todavía está demasiado fresco en nuestros recuerdos, su repercusión aún se siente y no se ha hecho nada, o así me lo parece, para limpiar la contaminación del agua del océano por los materiales radiactivos que se filtraron en ella. Cuestiones relacionadas con la energía nuclear, las armas nucleares y los desechos nucleares: estos son problemas que requieren nuestra vigilancia. El hecho es que, en realidad, estos problemas surgieron como resultado de nuestras propias acciones; a menos que abramos los ojos a este hecho, continuaremos instalados en el negacionismo.

¿Hay algo que podamos hacer para encontrar una salida a esta grave situación que concierne a toda la humanidad? Panikkar parece pensar que si rehabilitamos una relación adecuada con nuestro espacio interior, podemos llevar a cabo acciones que pueden tener un efecto positivo en la rectificación del curso de la civilización. Nishida ve el vínculo vital entre nuestra conciencia y acción, que, además, tiene un impacto directo en la forma del mundo en que vivimos. Los seres humanos necesitamos reconocer nuestro cordón umbilical espiritual que nos une a la madre tierra. Así, la trayectoria de la preocupación del presente escrito sobre el espacio en realidad atañe a las decisiones que los seres humanos toman que crearán o robarán el futuro de nuestros hijos.

Al reunir a Panikkar y Nishida en el diálogo, descubro que arrojan luz sobre el pensamiento del otro de una manera que es muy estimulante. Además, mi apreciación de la singularidad de cada pensador se ha incrementado a través de esta empresa. Curiosamente, tanto Panikkar como Nishida trataron de meditar mientras deambulaban por la naturaleza. A Panikkar le gustaba ir a las colinas cercanas de Santa Bárbara para dar una caminata larga y rigurosa; Nishida daba su habitual

paseo diario por un insuperable camino tranquilo cerca de su casa, la parte noreste de Kioto, cerca de *Ginkakuji* (Pabellón de Plata), que hoy se conoce como el “camino del filósofo” (*tetsugaku no michi*). Ambos descubrieron que una caminata vigorosa animaba sus mentes y aclaraba sus pensamientos.

Permítanme concluir este ensayo con estas palabras de Panikkar, que expresan su profunda preocupación por la época actual:

Para cualquier propósito bien intencionado abrimos el útero de la materia, [...] profanamos la intimidad de lo no-divisible, *a-tomos*, para extraer de ella la energía que creemos que necesitamos, porque hemos perdido la confianza en los ritmos cósmicos, [...] y queremos acelerar cualquier proceso posible para nuestro beneficio exclusivo, en detrimento del conjunto. El orden natural está fracturado. Solo la verdadera experiencia del espacio interior nos impedirá derrumbar el exterior pero, como nos recuerda el *Dhammapada* (18.20): *ākāse padam n̄atthi*, no hay camino en el espacio. Tenemos que crearlo. No dejamos rastro en el cielo. Tenemos que crearlo. ¡Esta es nuestra libertad, dignidad y responsabilidad! (Panikkar, 1991: 38)

Bibliografía

- BOND, H. Lawrence (trad.). (1997). *Nicholas of Cusa, Selected Spiritual Writings*. Mahwah-New York: Paulist Press.
- IYENGAR, B. K. S. (2005). *Light on Life, The Yoga Journey to Wholeness, Inner Peace, and Ultimate Freedom*. New York: Rodale Books.
- NISHIDA, Kitarō. (ca. 1902-ca. 1908). “*Junsui keiken ni kansuru danshō*” [Fragmentos sobre la “Experiencia pura”] (ca. 1906-ca. 1908). NKZ 16.267-572.
- NISHIDA, Kitarō. (1911). *Zen no kenkyū* [Indagación del bien]. NKZ 1.1-200.
- NISHIDA, Kitarō. (1916). *Kokoro no uchi to soto* [El interior y exterior de la mente]. NKZ 13.109-115.
- NISHIDA, Kitarō. (1921). “Hirasawa Tetsuo, *Chokugen geijutsu-ron, jō*” (1921, Agosto). NKZ (1989), 19.789-790.
- NISHIDA, Kitarō. (1923a). *Chokusetsu ni ataerareru mono* [Lo que se da directamente]. NKZ 4.9-37.
- NISHIDA, Kitarō. (1923b). *Naibu chikaku ni tsuite* [Sobre la percepción interior]. NKZ 4.76-134.
- NISHIDA, Kitarō. (1926). *Basho* [Topos]. NKZ. 4.208-289.
- NISHIDA, Kitarō. (1928). *Eichiteki sekai* [El mundo inteligible]. NKZ 5.123-185.
- NISHIDA, Kitarō. (1945). *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* [La lógica de lugar y la visión religiosa del mundo]. NKZ 11.371-464.
- PANIKKAR, Raimon. (1991). “There is No Outer without Inner Space”. En Kapila Vatsyayan (Ed.), *Concepts of Space Ancient and Modern* (pp. 7-38). Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Abhinav Publications.
- PANIKKAR, Raimon. (1995). “The Invisible Harmony”. En H. J. Cargas (Ed.), *Invisible Harmony, Essays on Contemplation and Responsibility* (pp. 145-182). Minneapolis: Fortress Press.
- PLATÓN. (1997). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (Ángeles Durán y Francisco Lisi, Trad). Madrid: Gredos.

*Sobre el significado de los conceptos clave
en la Crítica a la Escritura de Platón:
Un enfoque filológico a Fedro 274b-278e*

*On the Meaning of the Key Concepts
in Plato's Criticism of Writing:
A Philological Approach to Phaedrus 274b-278e*

Thomas Alexander Szlezák

Traducido por Jeannet Ugalde Quintana

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

A. Con el subtítulo de mi artículo, "Un enfoque filológico a *Fedro* 274b-278e", no pretendo construir una oposición artificial entre una aproximación filológica y una filosófica. No hay dos maneras diferentes y separadas de lo que Platón quiso decir, ni dos verdades diferentes acerca de su Crítica a la Escritura. Nuestra comprensión de un texto filosófico debe ser, por supuesto, una comprensión filosófica. Cuando hablo de un enfoque filológico, lo hago para dejar en claro desde el principio que no pretendo violar o descuidar las reglas y procedimientos habituales de la exégesis filológica: reglas y procedimientos que tenemos que observar en cualquier interpretación, ya sea literaria o filosófica, teológica o jurídica. Las llamo reglas filológicas porque la Filología clásica griega del siglo III a. C. fue la primera disciplina que los explicó. En mi opinión, violar o descuidar estas normas y procedimientos no tiene ningún mérito filosófico.

Voy a mostrar que la interpretación moderna estándar de nuestro texto está basada en el descuido de pasos interpretativos filológicamente indispensables. En

qué aspectos y en qué puntos mi interpretación diverge de otras interpretaciones, será señalado al final.

B. En primer lugar, recordemos la Crítica a la Escritura de Platón, texto que me gustaría dividir en seis secciones:

1. Después de haber discutido suficientemente el problema de la habilidad y falta de habilidad del *logoi* (ικανῶς), Sócrates quiere abordar la cuestión de la propiedad o impropiedad (ἐνπρέπεια-ἀπρέπεια). Para empezar, señala como criterio básico decisivo el hecho de si podemos complacer a Dios con nuestro uso de *logoi*. Sobre este tema, Sócrates puede contar una historia que ha escuchado de los antiguos (Platón, 274b2-c4).
2. Ésta es la historia del dios egipcio Theuth, quien inventó un par de artes, entre ellas, el arte de la escritura, y se las presentó a Thamous, rey de Egipto. El Rey le preguntó a Theuth acerca de la utilidad de cada arte. Cuando el inventor elogió la escritura como el arte que haría más sabios a los egipcios y mejoraría su memoria, Thamous respondió que la escritura dañaría la memoria e induciría al olvido, ya que las personas dependerían de signos externos al alma. Y habiendo leído mucho sin enseñanza (ἄνευ διδαχῆς), no serían sabios sino que sólo parecerían serlo (δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν). En resumen, es bastante ingenuo creer que la escritura pueda proporcionar ideas claras y confiables (σαφῆς καὶ βέβαιον). Las palabras escritas no pueden hacer otra cosa que recordarle al que ya conoce de lo que trata la escritura (274c5-275d2).
3. La escritura (γραφὴ en general) tiene estos tres defectos o deficiencias: (1) no puede responder cuando se tiene una pregunta (siempre dirá lo mismo); (2) puede ir a cualquier lugar, llega a manos de los que la entienden y de los que no tienen nada que hacer con ella, y no sabe a quién debe hablarle y a quién no; (3) cuando es atacada, el *logos* escrito es incapaz de defenderse o de ayudarse a sí mismo, necesita de la ayuda de su padre (el autor). Pero hay otro tipo de *logos* que está libre de estos defectos: el discurso vivo y animado del que conoce, del cual el discurso escrito puede ser llamado una imagen (εἰδῶλον) (275d4-276a9).
4. Sócrates ahora procede con un símil. Así como un agricultor sensato (νοῦν ἔχων γεωργός) no plantará semillas de las que desea su fruto en los jardines de Adonis, porque quiere hacer uso de estos jardines sólo como diversión en el momento de la fiesta de Adonis; del mismo modo el dialéctico no plantará su semilla filosófica, la cual es de importancia para él en los jardines de Adonis, es decir, en sus escritos, excepto cuando escribe para su

diversión (παιδιὰς χάριν), guardando recordatorios para sí mismo y para aquellos que siguen el mismo camino. El serio tratamiento de sus «semillas» consistirá en la dialéctica oral con un alma adecuada (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν) a quien le imparte *logoi* acompañados de conocimiento; *logoi* que son capaces de ayudarse a sí mismos y que hacen feliz el alma (276b1-277a5).

5. Ahora, dice Sócrates, somos capaces de responder a la pregunta original sobre el enfoque aplicado contra Lisias como escritor de discursos, y la pregunta de qué *logoi* están escritos de manera ingeniosa y cuáles no. Con respecto a la segunda pregunta, Sócrates sintetiza: el arte de hablar o escribir *logos* debe estar basado (1) en un conocimiento dialéctico total del objeto a ser tratado, (2) en un conocimiento completo de los diferentes tipos de almas, y (3) en la habilidad de unir el tipo correcto de *logos* con el tipo correcto de alma. En relación con la primera pregunta, Sócrates retoma lo que se ha dicho siguiendo la narración egipcia: creer que algo claro y confiable puede resultar de un libro escrito es vergonzoso, porque es muy ingenuo; considerar que un hombre que sabe que nada escrito merece una atención seria y que los mejores *logoi* escritos son recordatorios para aquellos que ya saben, podría ser un modelo para Sócrates y Fedro (277a6-278b6).
6. Finalmente, Sócrates formula el siguiente mensaje para todos aquellos que escriben discursos, como Lisias, o poesía, como Homero, o poesía lírica o que escriben *logoi* políticos llamándolos leyes: si un autor que escribió lo que escribió, sabiendo la verdad y siendo capaz de ayudar sus escritos con la introducción de un ἔλεγκος [demostración] y mostrando oralmente (λέγων αὐτὸς) que lo que escribió es de un valor inferior, entonces no merece el nombre de σοφός [sabio], el cual sería apropiado únicamente para dios, sino el de φιλόσοφος [filósofo]. Si, por otra parte, un autor no tiene algo de mayor valor que lo que escribió, podría ser llamado justamente poeta o escritor de discursos o escritor de leyes.

Hasta aquí, el texto que llamamos Crítica a la Escritura de Platón. (Si Platón le hubiese dado a este capítulo un título separado, preferiría haberlo titulado: “¿bajo qué condiciones el uso de la escritura no es vergonzoso?”, o “¿cómo puede el uso de la escritura complacer a Dios?”).

Los conceptos griegos cuyo significado parece ser claro a primera vista en este capítulo, pero que en una inspección más cercana requieren de una aclaración filológica adicional, son los siguientes:

1. σύγγραμμα [tratado]) - ¿realmente significa “tratado”?
2. γραφή [escritura] - ¿por qué Platón habla sobre los defectos de la γραφή?
3. Ἀδώνιδος κήποι [jardines de Adonis] - ¿qué tipo de jardines son?
4. εἶδωλον [imagen] - ¿por qué es importante saber que los diálogos son εἶδωλα?
5. βοηθεῖν τῷ λόγῳ [venir en ayuda del logos] - ¿en qué consiste esta habilidad?
6. εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει [el que sabe lo que es la verdad] - ¿a qué tipo de verdad se refiere?
7. τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι [demostrar la inferioridad de la exposición escrita] - ¿debemos traducir φαῦλα por ‘falso’?
8. σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ [ante quienes guardar silencio] - ¿por qué debería ser necesario permanecer en silencio ante alguien?
9. τιμιώτερα [lo más valioso] - ¿qué es “de mayor valor” y en comparación con qué?
10. θεῷ χαρίζεσθαι [complacer a Dios] - ¿qué tiene que ver Dios con mi uso de *logoi*?

C. La interpretación estándar moderna de la Crítica a la Escritura de Platón es la siguiente.¹

1. Platón no incluye sus diálogos en su crítica. Por el contrario, sus objetivos son συγγράμματα (277d7, 278c4). La palabra griega σύγγραμμα significa ‘tratado’, es decir, una exposición sistemática por escrito, y no cubre la forma literaria del diálogo.
2. Por lo tanto, las tres deficiencias de la escritura no se aplican a los diálogos de Platón. Estos pueden, en contraposición a todos los demás tipos de escritos, dar nuevas respuestas, elegir al lector adecuado y ayudarse a sí mismos cuando sean atacados. Por lo tanto, el diálogo platónico es un tipo único de escritura. Es un libro que trasciende su carácter de ser un libro.
3. βοηθεῖν τῷ λόγῳ, “venir en ayuda del *logos*”, designa aquello que todos practicamos cuando, tras leer un artículo, somos confrontados con preguntas críticas: defendemos nuestras afirmaciones, las reivindicamos contra malentendidos estúpidos o maliciosos, refutamos objeciones sofis-

¹ Una descripción, análisis y crítica detalladas de la teoría moderna del diálogo platónico, como se desarrolla a partir de la Introducción a la traducción de Platón (1804) de Schleiermacher durante los siglos XIX y XX, hasta volverse la visión dominante en prácticamente todos los países y en todos los estudios actuales de Platón, puede encontrarse en mi libro *Anhang I: “Die moderne Theorie der Dialogform”* (1985: 331-375).

tas contra ellas, las reforzamos mostrando cómo se derivan a partir de premisas fuertes o mostramos que tienen implicaciones esclarecedoras.²

4. Lo τιμώτερον [más valioso] que el φιλόσοφος [filósofo] debe tener a su disposición no significa otra cosa que debate en vivo y la dialéctica oral que Platón calificó como “una actividad mucho más valiosa que la composición escrita” (Vlastos, 1963: 654).
5. De todo esto, especialmente de los dos últimos puntos, se sigue que no es necesario asumir que Platón le exija al filósofo que vaya filosóficamente más allá de su exposición escrita, no es necesario admitir que la filosofía oral de Platón comprendió más que sus diálogos.

D. Lamentablemente, esta interpretación estándar moderna de la Crítica a la Escritura está basada en suposiciones erróneas sobre el significado platónico de los términos utilizados en ella.

1. Comencemos con la palabra σύγγραμμα [que] significa “tratado”, según nos dijeron cien veces los eruditos del siglo XX. “Tratado” significa “una exposición sistemática o argumento por escrito que incluye una discusión metódica de los hechos y principios involucrados y las conclusiones alcanzadas”.³ Confiando en esta comprensión de σύγγραμμα y de “tratado”, Guthrie pudo mantener (en su monumental *Historia de la filosofía griega*) que un diálogo platónico “no es un trabajo escrito ordinario (σύγγραμμα) que pretende resumir conclusiones finales” (Guthrie, 1978: 411).⁴ Innumerables académicos, importantes y no tan importantes, habían expresado esta opinión antes que Guthrie, pero ninguno de ellos (incluido Guthrie) planteó alguna vez la simple pregunta de si el uso antiguo en griego confirmaría su punto de vista. En otras palabras: un requisito filológico básico, indispensable para cualquier tipo de interpretación, sea esta filosófica o filológica, a saber, para comprobar el uso antiguo en griego de un concepto clave, fue omitido por estudiosos de diferentes nacionalidades. No contento con esta extraña omisión, recopilé en 1985, en mi *Platón y la*

² Aquí sigo la explicación de βοηθεῖν τῷ λόγῳ dada por G. Vlastos (1963: 653). Sólo la última parte de la explicación de Vlastos (“mostrando cómo siguen...”) se acerca a la intención de Platón. Obviamente Vlastos no se percató que este significado de βοηθεῖν τῷ λόγῳ es apto para refutar su «refutación» de la interpretación de Krämer.

³ Webster’s New Collegiate Dictionary. Springfield: G. & C. Merriam Co., 1975.

⁴ Guthrie refirió las palabras citadas en particular en la *República*, pero obviamente las aplicaba a todos los diálogos.

escritura de la filosofía, todas las apariciones de συγγράμμα, συγγραφή y συγγράφειν en la literatura pre-platónica, más un número de apariciones de σύγγραμμα en escritos post-platónicos (Szlezák, 1985: 376-385). El resultado de este estudio –hasta donde sé, es el primero y el único hasta la fecha– fue inequívoco: los griegos no usaron la palabra σύγγραμμα en el sentido de “exposición sistemática” – cada “escrito en conjunto” podría ser llamado un σύγγραμμα, incluso en las obras poéticas (aunque principalmente significa ‘trabajo en prosa’). [Asimismo,] los griegos de épocas posteriores, que en su actitud ática preservaron cuidadosamente el uso de la época clásica, no tuvieron el más mínimo reparo en llamar a los diálogos “Πλάτωνος συγγράμματα” [tratados de Platón] o “Πλατωνικά συγγράμματα” [tratados platónicos] (Szlezák, 1985: 379-380). Por lo tanto, la noción necesariamente no dialógica σύγγραμμα, que eximiría los propios diálogos de Platón de la Crítica a la Escritura, demuestra ser una invención moderna inútil. No obstante, este argumento- σύγγραμμα fue una columna principal del edificio de la teoría moderna del diálogo platónico. Afortunadamente, este “argumento” del σύγγραμμα ha desaparecido, al menos en Alemania, desde 1985 (aunque nadie dice dónde aprendió sobre su inutilidad). Curiosamente, todavía está en uso en Oxford: treinta años después de haberse documentado el uso del griego antiguo de σύγγραμμα, Myles Burnyeat en su reciente libro sobre la Carta Séptima todavía depende de la validez de la ecuación, otrora creída de manera general, συγγράμματα = ‘tratado’ (Burnyeat y Frede, 2015).⁵

2. La segunda noción importante es γραφή (escritura) (275d4). Γραφή como tal tiene tres deficiencias insuperables. ¿Por qué Platón usa esta palabra en este contexto? Porque es la designación más general del concepto “escritura”. Si γραφή como tal tiene tres defectos básicos, sus propios escritos también lo tendrán. Si quiso decir que sus obras no tienen estos defectos, debería haberlo dicho aquí.
3. ¿Qué son los “jardines de Adonis”? Ἀδώνιδος κηποι (Jardines de Adonis) fueron pequeñas vasijas o cestas utilizadas en el culto a Adonis (Baudy, 1986). Eran llenadas con tierra en la que se plantaba el grano. Las mantenían en el calor y la oscuridad, de modo que las plantas crecían en solo

⁵ Burnyeat afirma saber que Platón niega “que él nunca ha escrito ni jamás escribirá un tratado (341c5: σύγγραμμα) sobre su propia filosofía” (Burnyeat y Frede, 2015: 164). En realidad, La Carta Séptima no plantea las preguntas sobre un posible tipo de escrito de la filosofía de Platón, únicamente establece que no tiene sentido escribir “περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω” en lo absoluto (341c1-2) (Szlezák, 1979).

ocho días. Pero estas plantas no tenían semilla, es decir, no tenían granos, ni frutas, en griego: sin σπέρματα (semillas), sin καρπος (fruto). En la luz del verano, se marchitaban rápidamente, y las canastas se ponían a flote con el lamento “ὦ τὸν Ἀδωνιν” (Oh, Adonis), conmemorando la muerte de Adonis, el amado de Afrodita. Ahora pensemos en un granjero que desea plantar todas sus semillas (granos) en los jardines de Adonis: se privaría de la cosecha o «fruta» porque estos jardines no dan fruto. Por lo tanto, correría el riesgo de morir de inanición con su familia y, desde luego, nadie podría llamarlo “un agricultor sensato” (νοῦν ἔχων γεωργός, véase 276b1-2). Si no queremos estropear el símil de Platón, tenemos que reconocer que el dialéctico no plantará todo su grano en sus jardines literarios de Adonis, del mismo modo que el agricultor sensato no puede hacer eso con su semilla. Algunos estudiosos modernos obviamente no saben qué son Ἀδώνιδος κήποι (jardines de Adonis): Winfried Kühn, por ejemplo, arruina el símil al decir que el filósofo platónico pondrá todo su conocimiento en sus escritos (Kühn, 1998)⁶ (por lo cual sería semejante al granjero sin sentido), o tomemos a los traductores A. Nehamas y P. Woodruff, quienes traducen las palabras θεωρῶν καλοῦς ἐν ἡμέρασιν ὀκτὼ γιγνομένους (“viendo que los jardines se vuelven hermosos en ocho días”, 276b4) por “verlos dar fruto en siete [sic] días” (Cooper, 1997: 553)⁷ —ellos parecen no haber entendido la agudeza o gracia del símil, que es precisamente que un jardín de Adonis, en principio, no puede dar fruto (karpós).

4. El φιλόσοφος [filósofo] producirá oralmente τιμώτερα, “cosas más valiosas”, que las que compuso o escribió (278d8). La explicación estándar declara que lo τιμώτερα es la actividad de guiar el debate dialéctico en vivo. Esta interpretación es imposible por lo menos por tres razones: (1) para este sentido, se requeriría un texto griego como “τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν” (“el que no tiene algo más valioso que componer o escribir”), mientras que el texto transmitido dice: “τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν” (“el que no tiene algo más valioso que lo que ha compuesto y ha escrito”). Por lo tanto, la interpretación estándar es lingüísticamente imposible; quiere hacernos creer que Platón comparó la actividad de debate en vivo no con otra actividad, sino con los resultados de otra actividad, es decir, de la escritura. En realidad, él compara sus libros,

⁶ Véase también mi réplica a Kühn en Szlezák, 1999.

⁷ Tal vez los traductores fueron influenciados por R. Hackforth (1952: 159), quien tradujo “observándolo producir fruta fina en ocho días”.

que son el resultado de su actividad de escritura y publicación, con los resultados filosóficos de su otra actividad, a saber, guiar los debates en vivo en la Academia. Estos resultados fueron resumidos en su teoría oral de los principios. (2) El significado de τιμώτερα [lo más valioso] ya se había anticipado en el *Fedro* mismo. Después del discurso de Lisias sobre Eros, se busca un mejor discurso. Éste deberá cumplir la condición de que contenga μείζω [lo más grande], βελτίω [lo mejor], πλείω και πλείονος ἄξια [más y mejor] (234e3, 235d6, 236b2). Estas expresiones se refieren claramente al contenido filosófico: el mejor discurso debe tener mejores contenidos, debe comprender cosas de mayor valor filosófico (πλείονος ἄξια [de más grande valor]). De hecho, el primer discurso de Sócrates sobre Eros contiene mejor contenido filosófico, πλείονος ἄξια, que el discurso de Lisias, y su segundo discurso es todavía más pleno de πλείονος ἄξια en comparación con el primero. Entonces, el lector ya sabe cuál es la condición para que un *logos* sea superior a otro *logos*: contener πλείονος ἄξια. De lo contrario, no será capaz de mostrar la inferioridad de su exposición escrita (τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειῖται 278c6-7 [demostrar la inferioridad de la exposición escrita]). Sin ello, no calificaría para el nombre de φιλόσοφος. Los comentaristas modernos no pudieron ver el vínculo entre el primer pasaje y el último, aunque la misma pregunta es discutida en ambos pasajes, es decir, la pregunta que hace que una exposición sea superior a otra. Ellos no vieron el enlace porque no lo buscaron; una vez más, el descuido de una tarea filológica básica. (3) Ellos no trataron de determinar el uso filosófico de τίμιον (el cual es nuevamente el mismo tipo de negligencia que con σύγγραμμα). He tratado de llenar este vacío dejado por los especialistas en mi contribución al *Festschrift* de Walter Burkert (Szlezák, 1998). [En él,] escudriñé decenas de pasajes de cinco autores del siglo IV, que muestran la misma comprensión de τίμιον, el cual es resumido en la declaración lacónica de Aristóteles: ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ τίμιον [pues el principio es lo más valioso] (*De incessu animalium*, 706b12). Todos ellos, es decir, Filipo de Opus, Teofrasto, Espeusipo, Aristóteles y Platón, consideran τιμή [honor] y τὸ τίμιον [lo precioso] como una característica básica de sus respectivos ἀρχαί [principios]. Por lo tanto, lo que sea τιμώτερον [más valioso] es algo más cercano a los ἀρχαί. El filósofo platónico en la defensa oral de su *logos* escrito procederá más allá de lo que escribió y de ese modo se acercará al principio, o principios.

5. El *logos* escrito es el εἶδωλον –“imagen”, no “fantasma” (Rowe)– del discurso vivo y animado del dialéctico (276a9). Por supuesto, Platón está

hablando aquí de sus propios escritos (Szlezák, 2009). Ahora, si Platón ofrece sus diálogos como imágenes de posibles charlas filosóficas, podemos aprender de estas imágenes cómo el dialéctico procederá cuando dirija una conversación. Esto nos ayuda a captar el sentido platónico de βοηθεῖν τῷ λόγῳ [venir en ayuda del logos],⁸ de τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι [demostrar la inferioridad de la exposición escrita] y de σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ [ante quienes guardar silencio].

(a) Imágenes del dialéctico que viene a ayudar a su propio *logos* pueden ser encontradas por ejemplo en el *Fedón*, la *República* y las *Leyes*. En estos tres casos, aparece la palabra βοηθεῖν o su sinónimo ἐπικουρεῖν [ayudar], por lo que no cabe duda de que son ejemplos del procedimiento mencionado en el *Fedro*. En los tres ejemplos, la “ayuda” filosófica consiste en introducir nuevos conceptos y teorías que van considerablemente más allá del nivel intelectual de los que precedieron. En el *Fedón*, Sócrates “ayuda” a su tesis de la inmortalidad del alma a través de la historia de su “segunda navegación” (*Fedón* 88d y ss.); en la *República*, ayuda a su primer *logos* en defensa de la justicia con su bosquejo de un estado ideal basado en el gobierno de los filósofos (*República* 368b y ss.), mientras que en las *Leyes*, el “ateniense” ayuda a la ley en contra de la impiedad (ἀσέβεια) al introducir su teoría del movimiento, del auto-movimiento del alma y el gobierno del cosmos por los dioses (891b-899c). Es evidente que en todos estos casos la ayuda ofrecida por el filósofo contiene conceptos y teorías que son τιμώτερα, cosas de mayor valor o rango filosófico, y que elevan la discusión más allá, hacia los principios (ἀρχαί) (ver *Leyes* 891c2 -6). Los diálogos ilustran, usando instancias particulares, el requerimiento general formulado en el *Fedro*. Con la ayuda de estas ilustraciones, podemos captar el sentido de la vinculación platónica de los conceptos βοηθεῖν [venir en ayuda] y τιμώτερα [las cosas de mayor valor]. Es por este tipo de ayuda, a saber, por medio de teorías de mayor poder y dignidad filosófica, que el φιλόσοφος [filósofo] platónico puede superar oralmente su *logos* escrito. Y es por este tipo de ayuda que el filósofo demostrará ser el εἰδὼς [conocedor] (276a8) o el εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει [el que sabe lo que es la verdad] (278c4-5), es decir, el dialéctico que ha comprendido la “verdad” noética de las cosas de las que habla.

⁸ Para el sentido de βοηθεῖν τῷ λόγῳ, ver, además, los pasajes relevantes en Szlezák (1985, 1989).

(b) Con estas mismas ilustraciones, comprendemos ahora el significado platónico de τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι [demostrar la inferioridad de la exposición escrita]. Si el diálogo escrito tiene la misma relación con la ayuda oral como el diálogo de Sócrates con Trasímaco tiene la ayuda a la justicia en la *República*, libros II-X, o como los primeros argumentos de Sócrates a favor de la inmortalidad tienen la ayuda en su “segunda navegación”, entonces es fácil aceptar que sea llamado φαῦλα [bajo en rango], que en cualquier caso debe tomarse en un sentido comparativo: el diálogo escrito no es en absoluto inútil, pero es ciertamente inferior en comparación con la teoría platónica oral de los principios.

(c) Hay una característica más de los diálogos de Platón que debemos tomar como muestra de una cualidad básica del dialéctico, es decir, que sabe a quién debe hablar y con quién debe permanecer en silencio (276a6-7). Esta habilidad es ilustrada en pasajes como *República*, 506e y 533a, donde Sócrates se niega a decir a Glaucón su punto de vista sobre la esencia (el τί ἐστιν) del Bien, aunque tiene una visión propia (un δοκοῦν μοι) sobre ello, y a dar un esbozo de la dialéctica (a pesar de su disposición, προθυμία, en general). Como la mayoría de los lectores de los diálogos reconocen, hay muchos pasajes similares que se encuentran en Platón. Él quería que comprendiéramos lo que significa que el verdadero filósofo sea capaz de σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ [ante quienes guardar silencio].

6. El dialéctico permanece en silencio si es necesario, y esto es necesario cuando se enfrenta a personas “que no tienen trato con la filosofía” (275e2, παρ’ οἷς οὐδὲν προσήκει), o con personas que aún no están maduras para sus ideas, como Glaucón y Adeímantos en la *República* (506e, 533a1). Es precisamente su θεῶν χαρίζεσθαι [complacer a Dios], su uso de *logoi* lo que complacerá a dios: ya que las ideas, y con mayor razón, los principios son θεῖα, divinos, él los expondrá únicamente a los interlocutores que tengan la necesaria preparación intelectual y ética. Puesto que un escrito puede en cualquier momento llegar a manos de aquellos que no tienen nada que ver con la filosofía, él no los expondrá en un libro escrito.

Espero poder convencerle de que vale la pena preguntarse por el significado original de los conceptos platónicos involucrados. Yo simplemente seguí el antiguo principio filológico de Ομηρον ἐξ Ομήρου σαφηνίζειν [explicar Homero desde Homero] o, en nuestro caso, Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος [Platón desde Platón].

Bibliografia

- BAUDY J., Gerhard. (1986). *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*. Fráncfort del Meno: Anton Hain.
- BURNYEAT, Myles y Frede, Michael. *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*. (2015). Oxford: Oxford University Press.
- COOPER M., John (ed.). (1997). *Plato Complete Works*. Indianápolis: Hackett.
- GUTHRIE, William Keith Chambers (1978). *A History of Greek Philosophy. The Later Plato and the Academy*. Vol. V. Cambridge: Cambridge University Press.
- HACKFORTH, Robert (1952). *Plato Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KÜHN, Wilfried. (1998). "Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52, 1, 23-29.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. (1979). "The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter". En Glen W. Bowersock, Walter Burkert, Michael C. J. Putnam (eds.). *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox* (pp. 354-363). Berlin-New York: de Gruyter.
- SZLEZÁK, Thomas A. (1985). *A. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin-New York: de Gruyter.
- SZLEZÁK, Thomas A. (1989). "Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa "Venire en soccorso al discorso"?". *Rivista di filosofia neoscolastica*, 4, 523-542.
- SZLEZÁK, Thomas A. (1998). "Von der timē der Götter zur timiotēs des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte". En Fritz Graf, *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*. (pp. 420-439). Leipzig: Teubner.
- SZLEZÁK, Thomas A. (1999). "A. Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278b8-e4". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2, 53, 259-267.
- SZLEZÁK, Thomas A. (2009). "Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog?". *Museum Helveticum*, 2, 66, 65-83.
- VLASTOS, Gregory. (1963). "Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie". *Gnomon*, 7, 35, 641-655.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 36, se terminó de editar y producir en versión electrónica en el mes de junio de 2019 en la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La composición en tipos Adobe Garamond Pro 12:14, 9:11 y 8:10 puntos, así como el diseño de la cubierta fue realizado por Alejandra Torales M.guel Barragán Vargas y Michel Montoya Ávila.

CONTENIDO

Artículos

Historia del presente, historia del instante
Emiliano Castro Sánchez

*Diálogos entre Judith Butler y Nancy Fraser: capitalismo, heteronormatividad
y nuevos movimientos sociales*
Cintia Martínez

Henadología y ontología, o los dioses y las formas: la metafísica binaria y erótica de Proclo
José Manuel Redondo Ornelas

Escrituras de familia: hacia una tradición no patriarcal
Nadia Cortés

Música para la política: Platón y el Pitagorismo
Carlos Vargas

Alteridad de género y crítica
Ana María Martínez de la Escalera

Espacio interior y exterior: Raimon Panikkar y Nishida Kitarō
Michiko Yusa

Traducción

*Sobre el significado de los conceptos clave en la Crítica a la Escritura de Platón:
Un enfoque filológico a Fedro 274b-278e*
Thomas Alexander Szlezák

