

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚMERO 40 | JUNIO – NOVIEMBRE 2021

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DIRECTORA EDITORIAL

Rebeca Maldonado Rodriguera | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Felipe Guevara Aristizabal | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ EDITORIAL

Raúl Alcalá Campos | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Elisabetta Di Castro Stringher | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Pedro Enrique García Ruiz | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
María Antonia González Valerio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Crescenciano Grave Tirado | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Ricardo Horneffer Mengdehl | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Julieta Lizaola Monterrubio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Lizbeth Sagols Sales | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Carlos Oliva Mendoza | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Zaida Verónica Olvera Granados | Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México)

COMITÉ CIENTÍFICO

Txetxu Ausín Díez | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)
Mauricio Hardie Beuchot Puente | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Ana Cuevas Badallo | Universidad de Salamanca (España)
Paulette Dieterlen Struck | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Juliana González Valenzuela | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
José María González García | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)
Manuel Reyes Mate | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)
María Teresa Oñate Zubia | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)
Tomás Pollán García | Universidad Autónoma de Madrid (España)
Jacinto Rivera de Rosales Chacón | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)
Concha Roldán Panadero | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)
Ambrosio Velasco Gómez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Carlos Pereda Failache | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Mariflor Aguilar Rivero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Laura Quintana Porras | Universidad de los Andes (Colombia)

ASISTENTE EDITORIAL

Daniel Salvador Alvarado Grecco | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

ÁREAS RESPONSABLES DE LA EDICIÓN Y PUBLICACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Coordinación de Investigación

Isabel del Toro Macías Valadez | Técnica académica editorial
José Maximiliano Jiménez Romero | Técnico académico editorial
Luis Daniel Grande Paz | Servicio social

Coordinación Académica de Vinculación Editorial

Federico José Saracho López | Coordinador
F1 Servicios Editoriales | Formación y diseño de interiores
Alejandra Torales | Diseño de exteriores

DOI: [10.22201/ffyl.16656415p.2021.40](https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2021.40)

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, número 40, junio – noviembre 2021, 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 1863. Correo electrónico: «revista.theoria@filos.unam.mx». Dirección web: «<http://www.revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>». Editora responsable: Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez. Reserva de Derechos al uso Exclusivo del título de la revista otorgada por el Instituto Nacional de Derecho de Autor: 04-2019-030117174900-203. ISSN (versión digital): en trámite.

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. Todos los textos publicados por la revista se distribuyen bajo una licencia pública internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivados 4.0 ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)), con la cual se autoriza a toda persona a copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquiera de los textos publicados en esta revista siempre y cuando sea sin fines de lucro, se cite de manera adecuada la fuente y se remita a la publicación original. Para otro tipo de reproducción, escribir a «revista.theoria@filos.unam.mx». La revista *Theoría* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

Número 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.

Contenido

Artículos

<i>La dialéctica intercultural de la filosofía de las religiones: el caso de Japón y China</i> AMANDA S. FERNANDES PRAZERES y MATHEUS OLIVA DA COSTA.	8
<i>Inhibición, la causa del sufrimiento según Abhinavagupta</i> ÓSCAR FIGUEROA	32
<i>Teología y pathos: Heschel y su filosofía de la divinidad</i> HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ	46
<i>Apuntes críticos al psiquismo de la violencia de Byung-Chul Han</i> ROBERTO ISRAEL RODRÍGUEZ SORIANO	64
<i>Platón: la experiencia de la verdad</i> JOSU LANDA	83

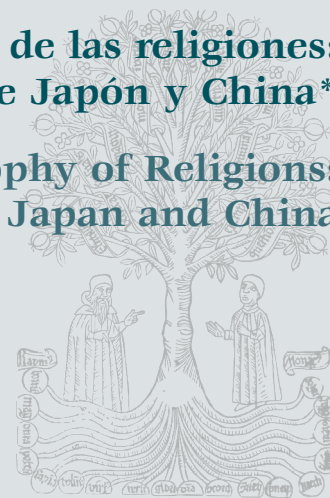
Traducciones, reseñas y notas

<i>La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en El sofista (segunda parte)</i> HANS-GEORG GADAMER TRADUCCIÓN DE MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA	118
<i>El concepto de piratería</i> CARL SCHMITT TRADUCCIÓN Y PRESENTACIÓN DE YURI NOTTURNI.	130
Pereda, Carlos. (2018). <i>Patologías del juicio. Un ensayo sobre literatura, moral y estética nómada</i> . UNAM; Secretaría de Cultura. MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO	139
Trueba Atienza, Carmen; Pérez Cortés, Sergio (Eds.). (2018). <i>Dignidad: perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política</i> . Anthropos; UAM-Iztapalapa. GUSTAVO ORTIZ MILLÁN.	147
Martínez, Rosaura; Vázquez, Homero; Hernández, Mariana (Coords.). (2018). <i>Pensar Ayotzinapa</i> . Almadía. ÁNGELES ERAÑA LAGOS	155
Celenza, Christopher S. (2017). <i>The Intellectual World of the Italian Renaissance</i> . Cambridge University Press. ERNESTO PRIANI SAISÓ.	160
Grave, Crescenciano. (2019). <i>Walter Benjamin. Una constelación crítica de la modernidad</i> . UNAM. OSMAN SERRANO MARTÍNEZ	163

Artículos

La dialéctica intercultural de la filosofía de las religiones: el caso de Japón y China*

The Intercultural Dialectic of the Philosophy of Religions: The Case of Japan and China



AMANDA S. FERNANDES PRAZERES
INVESTIGADORA INDEPENDIENTE | Brasil
Contacto: amanda_fernandesp@hotmail.com

MATHEUS OLIVA DA COSTA
UNIVERSIDAD DE SÃO PAULO | Brasil
Contacto: matheusolivacosta@gmail.com

Resumen

Una mirada crítica e intercultural a la filosofía de la religión apunta a la necesidad de repensar aspectos de este campo de reflexiones filosóficas, que está muy centrado en temáticas cristianas desde la visión europea. ¿Cómo pensar filosóficamente la religión desde una perspectiva intercultural más allá de la limitación eurocéntrica, cristianocéntrica e interreligiosa? Buscamos expandirnos más allá de ese límite, investigando la etimología de *religião* en los contextos de Europa, Japón y China. Desde esa base, partimos del análisis crítico e intercultural de la etimología de la palabra *religião* en su origen latino desde la antigüedad, y su posterior apropiación en Japón y China. La formación del término “religião” en ambas regiones fue necesaria para ampliar cuestiones que la interpretación europea de la religión no fue capaz de englobar. Nuestro objetivo es proponer una perspectiva intercultural latinoamericana para hacer filosofía de la religión. Concluimos apuntando las tareas para una filosofía intercultural de la religión: (1) ampliar la mirada sobre lo que es o no religión considerando la singularidad de cada cultura estudiada; (2) investigar de qué forma las personas reflexionan más allá de su punto de apoyo social, proponiendo transformaciones en el concepto de religión; (3) reflexionar acerca de las opciones de cada sujeto, sus justificaciones y argumentaciones, frente a los conflictos entre diferentes culturas; y (4) cuestionar las limitaciones de lo que se supone universal y el rango conceptual de ideas singulares formadas desde una tradición religiosa específica.

Palabras clave: interculturalidad, religiones asiáticas, religiosidad, dialéctica, filosofía de la religión

Abstract

A critical intercultural approach to the philosophy of religion engenders a need to rethink aspects of this field of philosophical reflection, which focuses on Christian themes of European origin. How do we think philosophically about religion from an intercultural perspective, overcoming the Eurocentric, Christian-centric, and interreligious limitations? We aim to go beyond these limits, looking for the etymology of the word *religion* in the contexts of Europe, Japan, and China. We begin with the critical and intercultural analysis of the etymology of the word “religion” in its Latin origins from early times up to its appropriation in Japan and China. The construction of the term religion in Japan and China was necessary to expand on subjects beyond the European interpretation of religion. Our goal is to propose a Latin American intercultural perspective of religion: (1) to expand the view about what is and what is not religion considering the singularity of each culture studied; (2) to investigate how people can reflect beyond their social support point, introducing transformations in the concept of religion; (3) to consider the options of each subject, their justifications and arguments concerning the conflicts among cultural differences; and (4) to question the boundaries of what intends to be universal and the conceptual range of singular ideas formed from a specific religious tradition.

Keywords: interculturality, Asian religions, religiosity, dialectic, philosophy of religion

* Damos las gracias a Carlos Barbosa y a quienes revisaron este trabajo por sus comentarios generosos y críticos que ampliaron nuestra perspectiva del tema.

Introducción

Comprendemos que el campo de la filosofía de la religión es, ante todo, un área propia de la filosofía como la metafísica, la ética y la epistemología. Es decir, cuando hablamos de filosofía de la religión partimos desde la perspectiva singular de la filosofía. La diferenciamos entonces del campo interdisciplinar más amplio de los estudios de las religiones (que articulan disciplinas como antropología, sociología, psicología, ciencia de las religiones y la propia filosofía). Del mismo modo, la ciencia de las religiones se distingue de la filosofía de la religión y de la filosofía como un todo.

Según el científico de las religiones Klaus Hock (2010), la filosofía de la religión se presenta de dos modos. El primero es más religioso, presentándose como una fundamentación o crítica de las religiones (especialmente del cristianismo y el judaísmo). Con ello, defendemos que mientras la filosofía de la religión se ha preocupado con cuestiones meta-empíricas como Dios, *karma* o el mal, la ciencia de las religiones busca explicar hechos a partir de hipótesis verificables en la realidad empírica, histórica y social. El segundo modo en que la filosofía de la religión se presenta es más analítico: reflexiona analítica y conceptualmente sobre las religiones. Como consecuencia, la filosofía de la religión puede acercarse a la ciencia de las religiones en la medida en que ambas investigan temas del universo religioso de modo teórico y universal. Sin embargo, la filosofía de la religión continúa teniendo autonomía propia dentro de la filosofía; o sea, las dos son campos distintos del conocimiento con su historia, genealogía y autores propios. La ciencia de las religiones desde su formación en el siglo XIX se ha enfocado en la investigación empírica, clasificatoria y comparativa de documentos y actores religiosos en las más diversas religiones del mundo desde una perspectiva ética, externa y analítica, no normativa, o sea, suspendiendo los juicios de valor (Stern y Costa, 2017).

La filosofía de la religión se ocupa tradicionalmente de problematizar filosóficamente qué es la religión, los problemas y conceptos que tienen relación con tradiciones comprendidas como religiosas, o al examen de perspectivas contrarias, como el fenómeno del secularismo, por ejemplo (Taliaferro, 2019). Sin embargo, desde su formación en la filosofía hasta finales del siglo XIX, la filosofía de la religión se dedicaba a temas generalmente relacionados con las religiones abrahámicas y sus temáticas, sobre todo cristianas. No obstante, la filósofa Jin Park (2014) hace una crítica fundamental:

Los temas de la filosofía de la religión no pueden limitarse a los [temas] tradicionales de Dios, el bien y el mal. Enfoques comparativos de la filosofía de la religión pueden ofrecernos diversas reacciones religiosas a temas perennes de la vida, incluso el sufrimiento, la violencia, la discriminación y la guerra, y esta filosofía de la religión global y comprometida parece más oportuna y apropiada para este campo en nuestro tiempo. (s. p.)¹

En otras palabras, hay una profunda hegemonía de una concepción de qué es la religión y de los temas religiosos en la filosofía de la religión. En contrapartida, en un camino opuesto, el filósofo y teólogo Raimón Panikkar desarrolló un trabajo crítico en torno de una filosofía de la religión. Panikkar (1999) se destaca por cuestionar los límites de la filosofía de la religión indicando que "lo que se denomina filosofía de la religión suele ser una filosofía particular de una religión particular expresada en términos más o menos vagos o universales y luego aplicada casi a priori a todas las demás 'religiones' del mundo" (94). Como solución para la unilateralidad e intento de universalidad de la filosofía de la religión, para Panikkar (1999: 97) la filosofía de la religión debe ser una disciplina dialógica, abarcando como una red las diferentes experiencias religiosas de la humanidad. Con ello, el filósofo español defiende que la filosofía de la religión debe ser realizada desde el diálogo interreligioso experimentado por el propio filósofo. Sin embargo, lo que comprendemos aquí como "intercultural" es mucho más que una filosofía comparada, dialógica, multicultural o interreligiosa.

Nosotros, sin embargo, reflexionamos desde la mirada de la filosofía intercultural latinoamericana, deseando ir más allá de esos límites. Desde nuestro punto de vista, la filosofía intercultural es un modelo crítico de hacer filosofía, enfocado en la interrelación de diversos grupos culturales, considerando sus particularidades y principalmente los conflictos generados por la asimetría de poder entre personas y grupos de culturas diversas. En este sentido, estamos de acuerdo con Candau (2012), quien afirma el papel de la interculturalidad en la construcción de relaciones verdaderamente igualitarias entre distintos grupos socioculturales, lo que supone empoderar a aquellos que fueron históricamente disminuidos.

Así, ¿cómo pensar filosóficamente la religión desde una perspectiva intercultural más allá de la limitación eurocéntrica, cristianocéntrica e interreligiosa?

¹ Todas las traducciones al español de obras escritas originalmente en otros idiomas que se encuentran en el texto son nuestras a menos que se indique lo contrario en las referencias.

Para abordar interculturalmente esa temática, partimos del análisis de la etimología de la palabra *religión* en su origen latino desde la antigüedad, y su apropiación en las lenguas china y japonesa más recientemente. Para dar a los lectores una perspectiva más amplia del problema, usamos estos tres casos para explicitar la complejidad de la cuestión cultural y política propias de las asimetrías de poder dentro de esas culturas.

El análisis nos sirvió de fundamento para nuestro objetivo más profundo: proponer una perspectiva intercultural latinoamericana para hacer filosofía de la religión. Para eso, nos basamos teóricamente en el punto de vista del filósofo Raúl Fornet-Betancourt (1998) acerca de las dialécticas de la interculturalidad. Buscamos también aportes en otros autores y autoras para un giro intercultural en la filosofía de la religión, como Dussel (1996, 1998), Freire (1987) y Park (2014, 2018). Acompañados por estos pensadores, vamos a reflexionar críticamente y abrir caminos para la realización de una filosofía intercultural de la religión desde nuestra mirada latinoamericana, aunque abierta al mundo.

Europa (latim): religio

¿Qué es religión? Ésta es una pregunta elaborada por distintas civilizaciones y que ha tenido respuestas divergentes en momentos históricos diferentes, ya sea desde la sociología, la ciencia de la religión o la filosofía. Como hemos dicho, entendemos que para comprender la complejidad del intento de definir la religión desde una perspectiva filosófica —es decir, analizando el concepto— hace falta comprender cómo esta idea fue apropiada en otras partes del mundo. Pretendemos poner en cuestión cómo una idea que se propone universal se desarrolló, en realidad, dentro de un contexto específico. Así que hace falta cuestionar las limitaciones de la idea de religión en la comprensión de cómo culturas no-monoteístas definieron sus prácticas de culto. Desde el estudio etimológico de la palabra, nos proponemos en este trabajo examinar esta cuestión a partir del modo en que Japón y China se han apropiado de la concepción europea de religión para así entender la formación del concepto. Por lo tanto, es necesario primero examinar la etimología latina del término *religión* que tuvo consecuencias en la interpretación del concepto en Europa.

Al respecto de la etimología de la locución *religión*, según el diccionario etimológico de la lengua latina de Ernout y Meillet (1960), se puede afirmar

sin dudas que el vocablo es formado por el prefijo *re-*, partícula que puede indicar en latín retroceso, intensidad, separación o alejamiento. Sin embargo, tratándose en específico del término en cuestión, la partícula *re-* indica reiteración o repetición, dando un sentido de intensidad al verbo. Según las investigaciones de Casadio (2010) acerca de las primeras palabras en latín antiguo, el término *religio* es la matriz etimológica más remota de la noción de religión. Para ello, podemos hablar de tres sentidos de *religio*: (1) una acción escrupulosa o acciones deontológicas, que se deben hacer o no hacer por miedo a las cosas "sobrenaturales" o por dudas acerca de cualquier cosa extraña, en un significado más cotidiano; (2) reverencia u observancia de cuestiones divinas (ver la interpretación de Cicerón, más adelante); (3) religión como una esfera distinta de otros aspectos sociales. Podemos indicar que fueron establecidas dos interpretaciones principales que se difundieron posteriormente.

Algunos estudiosos defienden la versión de Marco Tulio Cicerón, quien en el año 45 a. e. c. (antes de la era común) afirmaba expresamente en *De natura deorum* que aquellos que cumplen meticulosamente todo lo referente al culto de los dioses y, para ello, pasan el tiempo leyendo las escrituras, son llamados religiosos.² Para él, la palabra religión proviene del verbo *relegere*. *Legere* puede tener el sentido de tomar, apropiarse, prestar atención, considerar, examinar. En contrapartida, la variante semántica más aceptada de *legere*, en concordancia con la interpretación de Cicerón, sería leer, debido a su derivación del griego *légein* (λέγειν) —hablar, decir y relatar— y *lógos* (λόγος), desde el cual se derivan las palabras pensamiento y argumento. Con ello, desde la línea etimológica proveniente de la versión de Cicerón, la religión tendría el sentido de considerar de modo reiterado la lectura, el discurso o el pensamiento de las escrituras sagradas.

Para comprender la interpretación de Cicerón es necesario tener en cuenta su contexto cultural e histórico. A ese respecto, en "Historia de la palabra religión, desde sus orígenes latinos hasta Zubiri", Germán Marquínez Argote (2013) resalta tres aspectos principales: el culto de los romanos a numerosos dioses, la forma meticulosa de culto y la asidua lectura de los libros ceremoniales (144). El estudioso aclara que la perfección formal de los ritos era considerada por los romanos como una condición indispensable para alcanzar los

² Marco Tulio Cicerón escribe en *De natura deorum*: "Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo" (Cícero, 2018: libro II, c.28, n.72).

favores divinos. Con ello, el culto a los dioses tenía una intencionalidad utilitarista (Argote, 2013: 145).³

En contrapartida al entendimiento etimológico ciceroniano, que reducía la religión al cuidado de la práctica ritual por medio de la exégesis meticulosa de las escrituras, Lactancio (240–320) propone una visión del término que se traduce en la religación primordial con lo divino, a partir del término *religare*. Bouillard (1976) argumenta que los cristianos percibieron la necesidad de defender el cristianismo como la única religión verdadera, en oposición al paganismo, y por esta razón hacía falta encontrar otro término que representase la fe y los ritos cristianos. Con ello, *religio* se establece como un elemento superior, separado y distinto de los demás elementos sociales para los escritores de lengua latina como Lactancio. En este sentido, Dubuisson (1998: 42) afirma que la religión verdadera del Dios verdadero reivindica una posición de superioridad y de oposición al mundo profano.

Esta interpretación de la religión como la relación entre Dios y el ser humano, aunque controvertida, ha prevalecido e influenciado a los filósofos posteriores de la religión. A título de ilustración, San Agustín, más tarde en las *Retractaciones*, asume esta misma interpretación etimológica de la religión, defendiendo la relación de dependencia que *religa* los mortales a Dios. A pesar de no ser posible observar una conexión etimológica entre los radicales *ligare* (atar o conectar) y el término *ligio* (servir), fue la interpretación de religión como *religare* que se quedó como la concepción más aceptada en la modernidad y ha sido capaz de influenciar el pensamiento cristiano posterior (cf. Benveniste, 1969: 271). Por lo tanto, la interpretación de la religión como ligación entre lo divino y los mortales ha perdurado y ha sido capaz de influenciar el pensamiento filosófico cristiano subsecuente.

Con ello, en los siglos siguientes, la noción teológica cristianizada de *religare* ha dominado las concepciones de religión de los filósofos en Europa. A la vez, a partir de los intercambios interculturales que ocurrieron en la modernidad entre los pueblos europeos y los otros pueblos del mundo, sea pacíficamente o debido a las invasiones coloniales, la palabra *religión* se mundializa, principalmente desde la perspectiva del concepto teológico cristiano de *religare*.

³ En la versión original de *Divinae institutiones* Lactancio (1990) escribe: "Hoc vinculo pietatis abstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a religando" (IV, c.28).

Japón: el *shūkyō* (宗教)

Existe entre los estudiosos consenso en que *shūkyō* (宗教) es la expresión que ha prevalecido en la modernidad japonesa como la traducción de *religión* desde la influencia de la perspectiva protestante-cristiana. Sobre esta cuestión, en *The Invention of Religion in Japan*, Jason Josephson (2012) traza un panorama histórico de la ascensión del término *shūkyō* como la expresión elegida por los japoneses para definir *religión*. Para él, fue en 1873 con la llegada de los navíos negros de guerra estadounidenses que Japón tuvo que lidiar con el *impasse* lingüístico y cultural por primera vez. El evento puso fin a dos siglos y medio de política de aislamiento de Japón, periodo en que las relaciones internacionales estaban restringidas a través de tratados comerciales con China, Corea y Holanda. Además, desde 1606 el cristianismo era considerado ilegal en el país.

Como cuenta Josephson (2012), en aquel entonces dos cartas de los oficiales estadounidenses fueron entregadas al emperador de Japón en las cuales la palabra *religión* aparecía en dos ocasiones. Sin embargo, los traductores japoneses no tenían idea de su significado: "En aquel tiempo, no existía ninguna palabra en japonés equivalente al término inglés [*religion*] o cercano al mismo rango de significado" (Josephson, 2012: 1). Eso implica decir que la *religión*, tal y como la conocemos, fue una categoría extranjera que necesitó ser pensada, comprendida y reformulada por los japoneses apenas a partir del siglo XIX. Sin embargo, en esta época el pueblo japonés tenía prácticas y estudios budistas y sintoístas, así que ¿cómo esas creencias se relacionan con la formulación moderna de *shūkyō*?

Shūkyō es un término compuesto por el carácter *shū* (Ch. *zōng*, 宗) que normalmente era usado para designar "secta", "linaje", "principio". Ya el carácter *kyō* (Ch. *jiào*, 教) significa "enseñanza". Con ello se tiene que "enseñanzas de una secta" o "los principios de las enseñanzas" son significados posibles para *shūkyō*. Además, hay registro del uso de estos caracteres juntos en el periodo premoderno de Japón en referencia a tradiciones textuales budistas, aunque el uso no es frecuente (Josephson, 2012: 7). Así, la existencia del término es anterior al desafío encontrado en la traducción de las cartas de los oficiales estadounidenses. Ya en la modernidad, *shūkyō* fue elegido como el término capaz de reflejar el significado de la palabra extranjera *religión* por tener el sentido de una organización institucional con identidad y, a la vez, el de conjunto de enseñanzas característico de esta secta o escuela.

Según Jun'ichi Isomae (2007), el entendimiento moderno japonés de *shūkyō* sigue los principios de la Ilustración europea,⁴ desde los cuales la religión (jap. *shūkyō*) es entendida en referencia a la esfera de la libertad interior del individuo, en oposición a la esfera laica de la moralidad (jap. *Dōtoku* 道徳), que se caracterizó como una cuestión nacional y, por lo tanto, de carácter público. En este sentido, para Isomae (2007: 93), el "trasplante" del cristianismo y su concepto de religión está relacionado con el advenimiento por primera vez en Japón de la comprensión de que el individuo posee una individualidad, una comprensión que puede ser derivada de la influencia de la filosofía europea moderna.

En relación con el tema de la desconexión establecida entre el Estado y la religión, Jason Josephson (2012) defiende que esta dinámica fue pensada para solucionar problemas relativos a la política interna y externa del país. A finales de la década de 1860 se presentó la problemática sobre las entidades sobrenaturales del emperador de Japón (*tennō* 天王), el Rey Celestial de la Cabeza de Buey (*Gozu tennō* 牛頭天王) y de los Cuatro Reyes Celestiales del Budismo (*Shi-tennō* 四天王). Sin embargo, la política de Estado instituida por la constitución Meiji ha modificado la relación del mismo Estado con la esfera religiosa. Por ejemplo, determinó prohibir la creencia en el Rey Celestial de la Cabeza de Buey, mantuvo la creencia en la descendencia divina del emperador e instituyó la creencia en los Cuatro Reyes Celestiales como religiosa y, por lo tanto, como un tema de la esfera privada del individuo, es decir, de elección personal (Josephson, 2012: 251). Así, la religión en Japón fue legalmente establecida en sus términos en la constitución como una categoría legal de un tipo particular de interioridad, lo cual es distinto a la esfera cívica y de la superstición.

Por un lado, a partir de la influencia euroamericana, en Japón se añadió la noción de elección personal de la religión, o sea, la religión empieza a ser percibida como un asunto que no es atribución del Estado, sino un tema de

⁴ El movimiento cultural y filosófico de la ilustración europea (XVIII-XIX) tuvo como característica principal la defensa del conocimiento, la conciencia humana, y de valores como humanismo, libertad de la voluntad, autonomía política frente la tiranía y tolerancia religiosa. Montesquieu, Voltaire, Rousseau representan pensadores franceses importantes que en alguna medida defienden la libertad de conciencia y de religión y la autonomía de la voluntad independiente de la sociedad, el Estado y lo trascendente. Con ello, afirmamos que la Ilustración europea, a pesar de no ser un movimiento hegemónico con relación a la religión, en general propone que la religión no debe ser interpretada como un elemento de la esfera pública; es decir, no es de competencia del Estado, sino que es de naturaleza privada, ya que cada individuo es percibido como un sujeto autónomo, con conciencia y por lo tanto debe tener libertad de conciencia y culto.

naturaleza personal. Por otro lado, la definición de religión fue usada internamente en Japón como una herramienta política que resultó en la reestructuración o recategorización del confucianismo, budismo, *shintō*, *Kokugaku* o *Shugendō* como religiones, filosofías o ciencias, mientras otras tradiciones fueron desmanteladas (Josephson, 2012: 257). Por ello percibimos una contradicción en la propia institución de las políticas Meiji acerca de las religiones.

Así como Josephson hace, Hans Martin Krämer (2013) desafía este consenso de que el sentido dado a *shūkyō* en Japón fuera un simple "trasplante" de ideas derivadas del dominio imperialista europeo, y no el resultado de una iniciativa interna de parte de los japoneses. En otras palabras, más que *trasplantada* a Japón por influencia de la interpretación protestante de qué es religión, la comprensión fue *apropiada* por los japoneses para suplir sus propios intereses internos. Krämer (2013) defiende que el motivo principal por el cual autores budistas se decidieron por el término *shūkyō* a principios de la era Meiji fue el intento de llegar a un acuerdo sobre el papel del *shintō* (神道) dentro de la política moderna. En los textos analizados, *shūkyō* (enseñanza sectaria) era aplicado en oposición al término *jikyō* (治教, enseñanza cívica), el cual tuvo su significado alterado gradualmente en la historia japonesa. A partir del período Tokugawa, el término "enseñanza cívica" era usado exclusivamente en un contexto confuciano, y a principios del siglo XIX pasó a incluir la tradición indígena, hasta que en la Era Meiji fue reinterpretado y asociado exclusivamente al *shintō* (Kramer, 2013: 106). Para Krämer (2013: 107), estos actores históricos profundamente involucrados en la política cotidiana se apropiaron de un tipo específico de comprensión del término, derivado de la religión europea, que les permitiría ubicar al *shintō* fuera del ámbito de la religión. En resumen, la apropiación del entendimiento de la religión europea fue motivada por una preocupación doméstica y no tanto por el dominio cultural europeo.

Con ello, a pesar de sus contradicciones, los estudios citados dejan clara la relación establecida entre el entendimiento de la religión en Europa y la interpretación japonesa moderna, ya que lo que el Japón moderno comprende como religión fue importado del entendimiento europeo-protestante del término. Además, resaltamos cómo el proceso de concepción de la religión en Japón no fue un proceso pasivo, sino que se estableció activamente dentro de las dinámicas de interpretación crítica e intereses internos del país.

China: el *zōngjiào* 宗教

Park (2014, 2018) ha dicho que el término *shūkyō* se diseminó por toda Asia en el siglo XIX y XX, siendo utilizado en China también, donde la pronunciación de 宗教 es *zōngjiào* (literalmente "enseñanza de un linaje"). En proximidad con la concepción nipona, los chinos se apropiaron del concepto europeo de *religión* a través de los intercambios interculturales desde la lengua japonesa en los siglos XIX y XX. Sin embargo, esa apropiación no fue un simple préstamo de palabras extranjeras, toda vez que los chinos ya utilizaban las concepciones de *zōng* (宗) y de *jiào* (教). Vamos a observar ejemplos de los significados de esos términos en las tres tradiciones históricamente mayoritarias en China: confucianismo, budismo y daoísmo.

Empecemos por analizar la etimología de la palabra china moderna de religión, *zōngjiào*, desde el confucianismo, dada la mayor antigüedad de esa tradición en el contexto chino. Para Giorgio Sinedino, *zōngjiào* "asocia dos caracteres; el primero está relacionado con el culto a los ancestros (宗) y el segundo con la idea de doctrina, algo enseñado desde fuera por alguien superior (教)" (en Confúcio, 2011: 80). Desde la perspectiva confuciana, filosófica y políticamente, los rituales de homenaje a los ancestros (*zōng* 宗) son considerados muy importantes para el buen orden de la vida social, pues es un símbolo de la práctica de la virtud de la filiación o respeto hacia los padres (*xiào* 孝). Desde que el confucianismo se convirtió en parte de la doctrina oficial del imperio chino en la dinastía Han (206 a. e. c.–220 e. c.), el gobierno dio cada vez más importancia a los rituales para divinidades o ancestros, muchas veces oficializando cultos populares (Seiwert, 2016). Históricamente los confucianos siempre buscaron mantener el control de las enseñanzas (*jiào* 教), primero de los cultos populares o de otras doctrinas políticas coincidentes (como los legistas), y después del budismo y el daoísmo.

Desde una lectura de los lingüistas chinos y desde las fuentes primarias, Tim Barrett y Francesca Tarocco (2011) investigaron la genealogía del término *zōngjiào* en la historia de China. Según estos autores, el término se deriva de las nociones de linaje (*zōng* 宗) y de enseñanza o doctrina (*jiào* 教), utilizadas en los círculos budistas y, más tarde, en la sociedad china en general —del mismo modo en que ocurrió en el Japón—. El uso separado (*zōng* 宗 / *jiào* 教) o compuesto (*zōngjiào* 宗教) puede ser observado desde el monje y filósofo budista Fǎzàng 法藏 (643-712 e. c.) para clasificar y comprender la doctrina del Buda, pero no se convirtió en un vocablo conocido por la comunidad

budista china. Para Masini (1993), a quien recurren Barret y Tarocco (2011), otra posibilidad del origen de *religión* es la terminología inversa de la secuencia común de términos más antiguos (*jiàozōng* 教宗, "linaje de enseñanzas"), que denota el conjunto de preceptos y la genealogía de un grupo particular budista, pero que podría ser raramente aplicado a otros grupos, como los daoístas.

El daoísmo, aun siendo una tradición nativa de China con raíces en su antigüedad, ha emulado vocablos y estructuras budistas para organizar sus escrituras y sus instituciones. Por ejemplo, las escrituras budistas son llamadas "Tres cestas" (Tipitaka o Tripitaka, *Sānzàng* 三藏), mientras que las escrituras daoístas fueron nombradas *Dào zàng* (道藏) y organizadas en tres *cavernas* (*Sāndòng* 三洞). Dentro del *Dào zàng* hay un importante texto del "canon daoista", la *Escritura de la Salvación* (*Dù Rén Jīng* 度人经). Según el "maestro celestial" Zhāng Yǔchū 张宇初 (1361-1410), un líder de la tradición del Camino de los Maestros Celestiales (*Tiānshī Dào* 天師道), también llamada Camino de la Ortodoxia Unitaria (*Zhèng Yīdào* 正一道), su *religión* o *enseñanza* (*jiào* 教) tenía por base esa escritura (Schachter, 2013). Ésta es una muestra de que inclusive en el ambiente daoísta el término *jiào* (教) tenía un significado aproximado al de *religión*.

Entonces, el término chino para traducir *religión*, *zōngjiào*, muestra que en esa cultura las cosas religiosas tienen los siguientes aspectos: (1) son enseñanzas para la vida, pudiendo constituirse como un cuerpo de ideas, es decir, una doctrina; (2) las enseñanzas o doctrinas se refieren a un cuerpo social, ya sea para mantenerlos (linaje) o como objeto de culto (ancestros, divinidades o el propio *Dào*).

Hay una diferencia crucial con la noción moderna y la visión china de la *religión*. Para la concepción moderna (cristiana europea y estadounidense), hay una clara distinción conceptual entre lo secular y lo religioso, es decir, entre lo que es religioso y lo que no lo es. Desde el punto de vista de la historia china, esa distinción no es tan clara, pues las esferas religiosa y civil están imbricadas. Históricamente hay instituciones religiosas en China después de la llegada del budismo en el primer siglo de la Era Común (e. c.) y las reacciones daoístas y confucianas en los siglos siguientes. Sin embargo, el estado imperial chino, principalmente en el confucianismo en los últimos dos milenios, al mismo tiempo que toleraba y aceptaba la pluralidad religiosa, también controló las instituciones religiosas y promovió sus propios rituales oficiales para los ancestros o ciertas deidades. Esa ambigüedad —tolerancia con la diversidad religiosa, pero con control estatal— fue una marca singular de la historia de las religiones en la sociedad China (Campany, 2011; Seiwert, 2016).

Con la pluralidad cultural de la dinastía Han (206 a. e. c.–220 e. c.), especialmente después de la llegada del budismo, el campo religioso chino se convirtió en uno de los más diversos del mundo. Eso creó un ambiente de intercambios culturales, pero también de disputa del “mercado religioso”, destacando la búsqueda de patrocinios imperiales. Otro aspecto importante es el hecho de que, cuando el gobierno se sintió desafiado por una religión (u otro movimiento social), tomó represalias, ya fuera persiguiéndola o hasta prohibiendo determinadas tradiciones vistas como *xiéjiào* (邪教, religiones heterodoxas), como ocurrió a partir de la dinastía Ming 明 (1368-1644), según Goossaert y Palmer (2011). Además, hay diversos cultos populares que se han escapado de la mirada estatal, al punto de no ser considerados un *jiào* (教, una religión).

En China, esa tendencia a la ambigüedad entre la tolerancia con la diversidad religiosa y el control estatal de las religiones llegó a un punto crítico con el gobierno comunista en los últimos 70 años. Visto desde la China contemporánea, Yang (2006) habla de una triple tipología identificada en el mercado religioso chino: (1) mercado rojo, con religiones oficialmente permitidas y controladas a través de asociaciones con representantes del gobierno, limitado al budismo, daoísmo, islam, protestantismo y catolicismo; (2) mercado “negro”, con religiones oficialmente prohibidas que están en una lista actualmente con al menos 20 religiones heterodoxas (*xiéjiào* 邪教), cuya mayoría son nuevas iglesias cristianas, pero incluyendo nuevas tradiciones con matriz budista o daoísta; (3) mercado gris, tradiciones que tenían una legalidad ambigua, ya que no están institucionalizadas, como recitaciones de lecturas religiosas, culto a los ancestros o prácticas corporales con propósitos espirituales. La tipología de Yang apunta a una cuestión relevante: desde la recepción china del concepto europeo de religión a partir de fuentes japonesas, la idea de *religión* fue explotada por políticas públicas, pero reutilizando todo un contenido histórico propiamente chino. Esa apropiación china efectivamente política de un término de origen externo fue usada a su vez para el control estatal de las religiones extranjeras en el mismo sentido que ya había ocurrido con sus tradiciones locales.

Una filosofía de la religión intercultural

En general, percibimos que las preocupaciones de la filosofía de la religión se formulan desde una mirada europea y, en gran medida, eurocéntrica, toda vez que se centran en la experiencia histórica del monopolio cristiano y las

cuestiones puestas a partir de la Ilustración europea (Zilles, 1991: 18). Aun teniendo en cuenta los encuentros interculturales de los últimos siglos, en que filósofos modernos se enfrentaron con problemas de la diversidad religiosa hasta entonces desconocidos para ellos, percibimos que permanece en las investigaciones de la filosofía de la religión una postura de defensa o ataque del cristianismo, o inclusive que estos estudios se limitan a los términos cristianos, ignorando otras perspectivas (ver Fraijó, 1994: 26-28).

Panikkar (2016) ha criticado la postura unilateral cristiana de la filosofía de la religión. Para él, es necesario considerar una filosofía intercultural de la religión para clarificar la naturaleza de la religión misma y a la vez arrojar luz sobre el problema de la relación entre las religiones. Sin embargo, su filosofía intercultural de la religión está enfocada en el diálogo interreligioso desde la experiencia religiosa, sin tomar en cuenta, hasta donde sabemos, las dinámicas de poder propias de la relación entre culturas.

En la búsqueda de una superación de esa limitación de la filosofía de la religión, nos inspiramos en el camino apuntado por Park (2014) para una filosofía de la religión más "global y comprometida". Park representa una nueva generación de filósofas y filósofos de las religiones que piensan ese campo desde perspectivas asiáticas o africanas, pero desde un punto de vista más lego o laico sin preocupaciones teológicas. Sin embargo, estas estudiosas y estudiosos que proponen una pluralidad de perspectivas constituyen una minoría frente al espectro más amplio de la filosofía de la religión, que concentra temáticas europeas y terminologías cristianas. A título de ejemplo sugerimos una mirada a manuales filosóficos actuales que demuestran la limitación temática en que se trabaja en filosofía de la religión (Long, 2003; Oppy, 2015; Wainwright, 2004).

Buscando superar el desafío de la diversidad en la filosofía de la religión, ahora vamos a presentar una perspectiva filosófica desde Latinoamérica. Después vamos a apuntar cómo ésta puede ser una contribución para una filosofía intercultural de la religión. Creemos que los conceptos discutidos pueden ayudarnos a comprender el proceso de recepción de la idea de religión en Japón y China, así como apunta a un modelo de análisis más general.

Vamos a abordar el punto de vista de Raúl Fonet-Betancourt (1998) sobre la cultura y la interculturalidad. Según él, podemos comprender las culturas primeramente como "reservas de humanidad": éstas guardan las tradiciones y creaciones de los seres humanos para nosotros mismos. Así, todas las culturas merecen nuestro respeto y reconocimiento. Desde la perspectiva de los sujetos o agentes culturales, la cultura es un "punto de apoyo" histórico y

antropológico para la formulación de sus propias identidades personales. La cultura se entiende "como un permanente proceso de liberación que requiere una tarea de constante discernimiento en el interior mismo del universo cultural con que se identifica cada persona" (Fornet-Betancourt, 1998: 4).

Por lo tanto, las culturas son las herencias que cada sujeto recibe, de tal manera que sitúan sus visiones del mundo, de ellos mismos y de sus relaciones a lo largo de toda la vida. Por ejemplo, podemos hablar a través de la(s) lengua(s) de nuestro pueblo, nos vestimos a partir de las indumentarias de las condiciones estéticas y materiales de nuestra sociedad, o realizamos rituales religiosos funerarios de acuerdo con lo que nos enseñan las tradiciones religiosas. Así, la noción de cultura como punto de apoyo logra reconocer la libertad de cada persona, el derecho de seguir sus propios pasos, decisiones y prácticas. Luego, aunque cada sujeto esté dentro de un contexto y viva en una situación cultural singular, todas las personas tienen sus propios marcos de biografía, o sea sus opciones de vida. Tenemos condicionamientos culturales, pero también ejercemos nuestra racionalidad, lo que hace del vivir cultural una *praxis* de la libertad ejercida por el sujeto. Esto constituye una dialéctica entre determinación y libertad:

Pero la persona humana vive su cultura de origen no solamente sobre el trasfondo de esta dialéctica de determinación y libertad, vinculada fundamentalmente al proceso de crecimiento en su identidad biográfica personal. Pues en las culturas o, más exactamente dicho, en sus procesos de constitución y de estabilización, encontramos también —como acabo de insinuar con la referencia al conflicto de tradiciones en el seno de las culturas— contradicciones sociales, políticas, económicas, religiosas, etc.; que evidencian las luchas internas que fragmentan y diferencian los universos culturales específicos y que hacen de ellos lugares históricos social y económicamente diferenciados, esto es, lugares donde hay espacio no sólo para la diferencia individual —ya subrayada—, sino también para la diferencia de "clase" o de grupos de intereses; diferencia que es la que determina, en última instancia, el curso de lo que he llamado el conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural. (Fornet-Betancourt, 1998: 4)

Esta dialéctica entre determinación y libertad es un tema filosófico clásico, y Fornet-Betancourt lo actualiza tomando en cuenta el aspecto cultural y la problemática de la liberación propios de la perspectiva latinoamericana. Hay toda una tradición filosófica en Latinoamérica, o, en realidad, múltiples tradiciones.

Entre ellas llamamos la atención sobre la *Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel (ver Dussel 1996, 1998). Raúl Fonet-Betancourt (1998: 6), inspirado en la ética de la liberación de Dussel, apunta también a una *dialéctica de opresión y liberación* para el sujeto dentro de su propia cultura: cada persona tiene que tomar muchas decisiones frente a los conflictos intraculturales o interculturales, y es posible identificarse de diversas maneras con su cultura o con referencias a otras reservas de humanidad.

Esos mismos conflictos que suceden dentro de las culturas entre los sujetos exigen de ellos posturas y opciones. Basado en el "Principio-Liberación" de Dussel (1998), el cual señala que la praxis ético-crítica debe estar orientada por el imperativo de buscar la liberación de la víctima frente a situaciones de opresión, Fonet-Betancourt (1998: 6) plantea dos niveles de ese principio: el de fundamentación teórica y el de factibilidad práctica. Ahora investigaremos el nivel de los hechos, de cómo ocurrieron los procesos de los sujetos dentro de su cultura y en relaciones con otras tradiciones dentro de las propias culturas (dejamos la discusión ética para otro momento).⁵ En ese nivel de factibilidad práctica, existen personas que reciben pasivamente las enseñanzas sociales y que pueden estar del lado de los opresores en los conflictos, cuando el sueño del oprimido es ser opresor (Freire, 1987). Sin embargo, entendemos que es un hecho que los agentes de la cultura siempre tienen que optar activamente dentro de su situación cultural y de sus conflictos internos o interculturales, ya sea optando por las causas de los oprimidos o por la de los opresores.

Fonet-Betancourt (1998) alerta que "el desafío de transformación intercultural que el diálogo intercultural representa para las filosofías constituidas" apunta hacia "el cultivo de una nueva manera de comprender la pluralidad de las filosofías, de entenderse desde ella y de tratar con ella" (11). También afirma la necesidad de una mejor relación entre las filosofías provenientes de múltiples matrices culturales en las búsquedas por entender la realidad. En este punto, Fonet-Betancourt (1998) habla de otra dialéctica: "la dialéctica de la singularidad de lo universal y de la universalización del singular" (11).

En ese sentido entendemos que una filosofía intercultural de la religión debe tener en cuenta las tres dialécticas en diferentes aspectos. La dialéctica entre determinación y libertad nos enseña que los sujetos viven en contacto

⁵ Es posible percibir la discusión y proposición ética que esas propuestas conllevan, y el texto de Fonet-Betancourt desarrolla eso, pero, ahora, vamos a explorar las premisas de la noción de interculturalidad y sus dialécticas.

con culturas (incluyendo sus tradiciones religiosas), que son los puntos de apoyo de su visión del mundo y de sus relaciones, pero que ellos o ellas tienen también la racionalidad para optar por las prácticas y creencias que les enseñan. La dialéctica de opresión y liberación muestra que dentro de la vivencia cultural hay conflictos entre tradiciones, siendo que cada agente tiene que optar frente a las situaciones, ya sea por el lado de los oprimidos o por el de los opresores. Las dos primeras dialécticas apuntan a modelos analíticos o interpretativos para pensar cuestiones religiosas desde la mirada filosófica, mientras que la última ilumina otro aspecto más teórico.

La dialéctica de la singularidad de lo universal y de la universalización de lo singular es una respuesta al desafío de la diversidad religiosa para la filosofía de la religión. Una filosofía intercultural de la religión debe expandir los problemas discutidos más allá de las temáticas cristianas, aunque también las incluya —por ejemplo, temas como el *karma* y el renacimiento para las tradiciones hindúes, la espiritualidad vivida corporalmente en las religiones chinas, toda la cuestión de la vacuidad en la estética japonesa de inspiración budista y la ética ancestral de tradiciones africanas y afrolatinas—. Más aún, no basta trabajar estos temas, sino que es necesario producir reflexiones propiamente filosóficas sobre ellos, en el sentido de pensar críticamente la amplitud o universalidad de la situación humana a través de ideas aparentemente singulares. En ese sentido, dialécticamente, la misma idea que puede ser universalizable debe ser debidamente contextualizada en su singularidad cultural, sin olvidar las asimetrías de poder inherentes en las relaciones entre culturas. Es importante decir que no proponemos una elaboración *religiosa* de filosofía de las religiones, sino una mirada filosófica autónoma, o sea, que no dependa ni tenga ningún compromiso con cualquier fe.

Consideraciones interculturales de la etimología de *religión*

Desde nuestro punto de vista, las dialécticas propuestas por Fernet-Betancourt aportan elementos para comprender la dinámica intercultural de la interpretación etimológica de la religión, en especial, la dialéctica de la opresión y liberación. Como hemos mostrado, el origen etimológico de la religión como *religio*, un escrúpulo y respeto delante de los dioses, sufrió reinterpretaciones internas desde la comprensión latina con Cicerón y la idea de *relegere*. Como hemos dicho, *relegere* tiene el sentido de considerar de modo reiterado la lectura,

el discurso o el pensamiento de las escrituras sagradas (aspectos indisociables del culto romano a los dioses). Sin embargo, posteriormente, la tradición cristiana, desde su propio interés por defender la religión cristiana como la única religión verdadera, elige emplear el término *religare* que indica la religación entre Dios y los mortales. A pesar de que la problemática etimológica no permite relacionar *religio* a *ligare*, es precisamente esta interpretación cristiana de religión la que fue capaz de influenciar a los filósofos de la religión posteriores en Europa. Siglos después, con la expansión colonial del cristianismo, la concepción de *religare* llega a los demás continentes.

Ya a finales del siglo XIX, los japoneses son desafiados, a partir del encuentro con los oficiales estadounidenses, a dar un sentido interno a la religión en cuanto elemento extranjero. Como demostramos, *shūkyō* (enseñanzas de una secta) es la traducción elegida por los japoneses para el término religión. Sin embargo, a pesar de que el idioma japonés permite la transliteración de una palabra extranjera conservando sus fonemas, la elección de *shūkyō* indica una reformulación interpretativa activa con base en sus raíces culturales y políticas, sobre todo la distinción entre enseñanza privada y civil.

Mientras tanto, los chinos recurren a *zōngjiào* como el término capaz de comunicar, a la vez, tanto enseñanzas para la vida como doctrinas de una secta, términos que ya existían con significados aproximativos. En el caso chino, recordemos el carácter ambiguo propio del término religión. Por un lado, históricamente los múltiples linajes de enseñanzas religiosas o el culto a los ancestros (*zōng* 宗) eran permitidas, y hasta patrocinadas en algunos momentos. Por otro lado, la noción de *jiào* (教) también fue usada para apuntar al adoctrinamiento educacional promovido por el Estado, que tenía como parámetro el confucianismo. Tradiciones budistas, daoístas o incluso el islam fueron comprendidas como copartícipes en la conducción moral de la sociedad, junto con o en competición con el gobierno. Así, vemos que la palabra religión fue recibida a través de ideas preexistentes en China y reflejó los conflictos culturales propios de ese contexto. Con ello, tanto el caso japonés como el caso chino apuntan a la perspectiva política confuciana como filtro para adoptar el término extranjero y para expresar sus propias preocupaciones.

De acuerdo con la dialéctica de opresión y liberación de Fernet-Betancourt, la cultura es una expresión dinámica en conflicto constante. En esta dialéctica propia de las interacciones interculturales e intraculturales, radicalizada por las navegaciones y el fenómeno de la globalización, cada persona parte de su referencia cultural (idioma, costumbres, expresiones artísticas o religiosas),

pero tiene la libertad de elegir, a partir del ejercicio reflexivo de la razón, cómo redefinir estas condicionantes culturales a partir del conflicto de tradiciones.

Pensamos que la dinámica de la interpretación etimológica de la religión está inserta en esta dialéctica de opresión y liberación. Lactancio y los filósofos cristianos de la religión desarrollaron de modo racional, desde su referencia cultural e interés particular, una interpretación etimológica de la religión capaz de comunicar y convencer. Como consecuencia, crean una versión libertadora de la opresión romana contra los cristianos, es decir, delante de las disputas por sobrevivencia y conquista de la opinión pública en su contexto, y emplean la razón argumentativa para afirmar su posición.

Como sabemos, con la cristianización del imperio romano el referente cristiano sobre lo que significa *religión* fue capaz de tornarse en el referente cultural dominante en Europa. Asimismo, en el proceso de expansión de los imperios europeos en los tiempos modernos, la perspectiva cristiana de la religión como *religare* ha llegado y ha dominado las Américas desde entonces. Es en esta expansión colonial que llega a Japón la versión protestante-cristiana de la religión como un fenómeno de naturaleza interior y que representa la ligación entre los mortales y el ser divino. Los japoneses, entonces, tuvieron que lidiar con la dinámica desigual de poder de los estadounidenses, representada por el enfrentamiento con la demanda de comprender y traducir el término "religión". Sin embargo, los japoneses no absorben pasivamente una expresión extranjera; desde sus propios intereses y referentes culturales, desarrollan su interpretación particular. En el mismo sentido, Josephson (2012) ha escrito:

Las asimetrías de poder dieron una influencia desmesurada a las estructuras conceptuales euroamericanas, pero los japoneses estaban lejos de ser receptores pasivos o imitadores. En cambio, los intelectuales, líderes, políticos y diplomáticos japoneses participaron en un proceso de negociación que produjo la religión en Japón. Frente a la presión internacional, los líderes japoneses crearon una categoría para la religión que creó un espacio privado para la creencia en un conjunto de religiones oficialmente reconocidas, pero también incrustó el sintoísmo en la estructura misma del estado y exilió varias "supersticiones" más allá de la esfera de tolerancia. (257)

En el caso de Japón, hay una dinámica muy clara de poder y opresión: los intelectuales del país tuvieron que lidiar con un problema importado desde el extranjero en una situación de imposición militar en la que los navíos estadounidenses llegaron a la costa, demandando un nuevo acuerdo diplomático

y comercial entre ambos países. Sin embargo, los líderes japoneses fueron capaces de sobreponerse a la situación de *víctima* de la opresión en favor de la liberación, en los términos de Fernet-Betancourt, a partir de la creación de la palabra religión en Japón desde sus propios términos —una dinámica que después repiten los chinos.

Con ello, defendemos que el examen de la dinámica de las relaciones interculturales e intraculturales de la etimología de la religión en Europa, Japón y China es capaz de arrojar luz sobre el estudio de la filosofía de la religión y de desafiar los presupuestos que parecen haber dominado el debate en el contexto de la disciplina. Lo que proponemos es demostrar cómo la religión desde la modernidad se ha tornado un problema también para China y Japón, que lo han explorado desde su propio punto de vista cultural y político. En otras palabras, Japón y China no absorben pasivamente una definición de religión extranjera —y que se pretendía universal—, sino que lograron definir racionalmente la religión a partir de sus propias prácticas y concepciones. En el caso chino, la propia palabra de origen europea *religión* fue usada para controlar (y hasta oprimir) nuevas religiones vistas como “heterodoxas” que el Estado chino entiende como socialmente peligrosas, muchas de ellas extranjeras y cristianas.

Conclusiones

Exponemos la problemática de la limitación presente en la tradición de los estudios de la filosofía de la religión, como ya ha evidenciado Park (2014, 2018). La estudiosa resalta que los estudios en este campo tienen un enfoque en las religiones monoteístas. Como solución, Park (2014) propone que un enfoque “global y comprometido” es más apropiado para la filosofía de la religión en nuestro tiempo.

La crítica de la estudiosa es significativa para pensar los estudios de temas de las prácticas religiosas de países como Japón y China, ya que las prácticas de culto de estos países no serían compatibles con la concepción de religión como la relación del ser humano con el divino en sentido cristiano. En consecuencia, los temas caros a la práctica religiosa de estos países no se perciben tradicionalmente como temas religiosos y, por tanto, no han sido históricamente analizados de manera suficiente por la filosofía de la religión europea, en las pocas ocasiones en que fueron considerados (Fraijó, 1994; Long, 2003; Oppy,

2015; Wainwright, 2004; Zilles, 1991). Por ejemplo, los temas clásicos de la filosofía de la religión son la existencia o no del dios abrahámico, qué es el bien y el mal, o cuál es el significado último de la vida (Park, 2014). Sólo este último tema es realmente un asunto más amplio, es decir, que puede ser explorado más allá de los presupuestos de las religiones abrahámicas.

En la búsqueda de una salida para la problemática expuesta por Park, hemos analizado la concepción de religión desde sus raíces latinas, especialmente con Cicerón y Lactancio, hasta la apropiación hecha por los japoneses y chinos en el siglo XIX. Así, basado en el análisis de la etimología de la palabra *religión* en las tres lenguas, las dinámicas de comprensión y apropiación de ese término en la historia por distintas culturas, y a partir de un mirar crítico de la temática, nuestro objetivo fue proponer una filosofía intercultural de la religión desde la mirada latinoamericana.

Para ello, elegimos las dialécticas de la filosofía de Fernet-Betancourt (1998) de determinación y libertad, de opresión y liberación, y de la singularidad de lo universal y la universalización de lo singular. Nosotros defendemos que estas dialécticas posibilitan una mirada intercultural para los problemas religiosos desde las cuestiones propias de cada situación. Es decir, nos ayudan a considerar los procesos de cada persona para reflexionar más allá de su *punto de apoyo*, como hacen tanto Cicerón como Lactancio cuando usan la racionalidad para teorizar el concepto de religión. Eso permite comprender que cada persona o comunidad opina durante toda la vida frente a los conflictos de las tradiciones en su entorno cultural, como es el caso de las disputas por el patrocinio imperial de las religiones chinas. Además, nos permite comprender que un concepto siempre es producido desde el punto de apoyo de los autores, aunque puede ser universalizado más allá de sus límites originales. Si, por un lado, el concepto aparentemente universal de *religare* tiene un sentido muy específico en la cultura cristiana, por otro lado, la traducción nipona con los caracteres 宗教 (jap. *shūkyō*, ch. *zōngjiào*) es utilizada en todo el contexto del este asiático de modo universal.

Argumentamos en defensa de lo que consideramos algunas tareas de una filosofía intercultural de la religión. En primer lugar, esta perspectiva filosófica tiene la tarea de ampliar la mirada sobre lo que es o no religión, considerando las perspectivas singulares desde el punto de apoyo cultural de cada persona. Los ancestros como sentido último, la soteriología del karma, la naturaleza de Dios o de los dioses, o incluso prácticas corporales como meditaciones pueden ser vehículos de percepciones de conceptos filosóficos como la idea de vacío,

ampliando los temas de estudio de la filosofía de la religión. La segunda tarea está conectada con la dialéctica de determinación y libertad: cómo determinadas personas reflexionan más allá de su punto de apoyo, proponiendo transformaciones en conceptos religiosos. La tercera tarea está unida a la dialéctica de la opresión y liberación: ya sea en retos de tradiciones intraculturales o en conflictos entre diferentes culturas (especialmente en el caso de la colonización), necesitamos estudiar las opciones de cada sujeto, sus justificaciones y argumentación. La cuarta y última tarea es cuestionar las limitaciones de lo que se pretende universal y la universalidad o rango conceptual de ideas singulares formadas desde una tradición religiosa específica.

Nuestra propuesta tiene un alcance más amplio que el de un estudio de la recepción china y japonesa del término de religión. Una filosofía intercultural de la religión, desde la mirada que proponemos, puede ser usada para comprender también cómo otros pueblos han lidiado con los asuntos relacionados con la religión. Nuestro punto es que estos temas deben tener en cuenta las dinámicas de poder a las que apuntan las dialécticas de Fernet-Betancourt. Con ello, creemos que los caminos fueron señalados para que la filosofía de la religión haga un giro intercultural basada en la filosofía de Fernet-Betancourt.

Referencias bibliográficas

- ARGOTE, Germán Marquínez. (2013). "Historia de la palabra 'religión', desde sus orígenes latinos hasta Zubiri". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 69(1), 143-164.
- BARRETT, Tim H.; TAROCO, Francesca. (2011). "Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term Zongjiao". En Volkhard Krech y Marion Steinicke (Eds.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe* (Vol. 1, 307-319). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004225350_022
- BENVENISTE, Émile. (1969). "Pouvoir, droit, religion". En *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Tomo 2). Les Editions de Minuit.
- BOUILLARD, Henri. (1976). "La formation du concept de religion en Occident". En Charles Kannengiesser y Yves Marchasson (Eds.), *Humanisme et foi chrétienne* (451-461). Beauchesne.
- CAMPANY, Robert Ford. (2011). "Chinese History and Writing about 'Religion(s)': Reflections at a Crossroad". En Volkhard Krech y Marion Steinicke (Eds.),

Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe (273-294). Brill.
https://doi.org/10.1163/9789004225350_020

- CANDAU, Vera Maria Ferrão. (2012). "Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos". *Educação & Sociedade*, 33(118), 235-250.
<https://doi.org/10.1590/S0101-73302012000100015>
- CASADIO, Giovanni. (2010). "Religio Versus Religion". En Jitse H. F. Dijkstra, J. E. A. Kroesen y Y. Kuiper (Eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (301-326). Brill.
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004180895.i-704.71>
- CÍCERO, Marco Túlio. (2018). *Da natureza dos deuses II* (Willy Paredes Soares, Trad.). Ideia.
- CONFÚCIO. (2011). *Os Analectos* (Traducción, comentarios y notas de Giorgio Sinedino). Editora da Unesp.
- DUBUISSON, Daniel. (1998). *L'Occident et la religion : mythe, science et idéologie*. Éditions Complexe.
- DUSSEL, Enrique. (1996). *Filosofía de la liberación* (4ta edición). Editorial Nueva América.
- DUSSEL, Enrique. (1998). "Arquitectónica de una ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión". *Laval Théologique et Philosophique*, 54(3), 455-471.
<https://doi.org/10.7202/401177ar>
- ERNOUT, Alfred; Meillet, Antoine. (1960). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (4ta edición, Tomo II). C. Klincksieck.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1998). "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural". *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/17718>
- FRAIJÓ, Manuel. (1994). "Presentación". En Manuel Fraijó (Ed.), *Filosofía de la religión: Estudios y Textos* (9-43). Trotta.
- FREIRE, Paulo. (1987). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.
- GOOSSAERT, Vincent; Palmer, David A. (2011). *The Religious Question in Modern China*. University of Chicago Press.
- HOCK, Klaus. (2010). *Introdução à Ciência da Religião*. Edições Loyola.
- ISOMAE, Jun'ichi. (2007). "State Shinto, Westernization, and the Concept of Religion in Japan". En Timothy Fitzgerald (Ed.), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formation* (93-101). Equinox Publishing.
- JOSEPHSON, Jason Ānanda. (2012). *The Invention of Religion in Japan*. University of Chicago Press.

- KRÄMER, Hans Martin. (2013). "How 'Religion' Came to Be Translated as Shukyo: Shimaji Mokurai and the Appropriation of Religion in Early Meiji Japan". *Japan Review*, (25), 89-111.
- LACTANCIO. (1990). *Instituciones divinas* (Libros IV-VII; E. Sánchez Solar, Trad.). Gredos.
- LONG, Eugene Thomas. (2003). *Twentieth-century Western Philosophy of Religion 1900–2000*. Springer Science & Business Media.
- MASINI, Federico. (1993). "The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898". *Journal of Chinese Linguistics Monograph Series*, (6), i-295.
- OPPY, Graham (Ed.). (2015). *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*. Routledge.
- PANIKKAR, Raimon. (1999). *The Interreligious Dialogue*. Paulist Press.
- PANIKKAR, Raimon. (2016). *Obras completas* (Vol. 2: Religión y religiones). Herder Editorial.
- PARK, Jin Y. (2014, 30 de julio). "Jin Park on 'What is Philosophy of Religion?'" (en línea). En *Philosophy of Religion: Big Question Philosophy for Scholars and Students*. Recuperado el 15 de noviembre de 2020 de <https://philosophyofreligion.org/?p=22390>
- PARK, Jin Y. (2018). "Religion Beyond the Limits of Reason: Inoue Enryō, Kim Iryop, and Tanabe Hajime on Philosophy of Religion". En Jim Kanaris (Comp.), *Reconfigurations of Philosophy of Religion: A Possible Future* (131-150). State University of New York.
- SCHACHTER, Bony. (2013). "Escritura da Salvação: uma tradução comentada". *In-Traduções: Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 5(8), 143-184. <http://stat.ijie.incubadora.ufsc.br/index.php/intraducoes/article/view/2086/2997>
- SEIWERT, Hubert. (2016). "Ancestor Worship and State Rituals in Contemporary China: Fading Boundaries between Religious and Secular". *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 24(2), 127-152. <https://doi.org/10.1515/zfr-2016-0013>
- STERN, Fábio L.; Costa, Matheus Oliva da. (2017). "Metodologias desenvolvidas pela genealogia intelectual da Ciência da Religião". *Sacrilegens*, 14(1), 70-89. <http://doi.org/10.34019/2237-6151.2017.v14.26967>
- TALIAFERRO, Charles. (2019, 8 de enero). "Philosophy of Religion" (en línea). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado el 2 de diciembre de 2020 de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/philosophy-religion/>

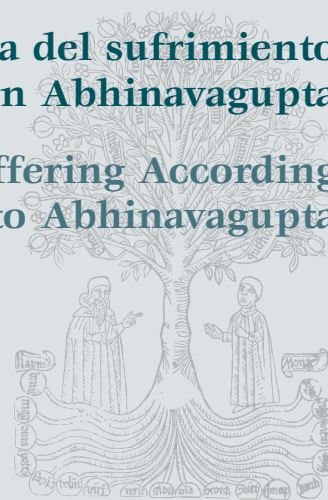
WAINWRIGHT, William J. (Ed.). (2004). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford University Press.

YANG, Fenggang. (2006). "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China". *The Sociological Quarterly*, 47(1), 93-122. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2006.00039.x>

ZILLES, Urbano. (1991). *Filosofia da Religião*. Paulus.

Inhibición, la causa del sufrimiento según Abhinavagupta

Inhibition: The Cause of Suffering According to Abhinavagupta



ÓSCAR FIGUEROA

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México
Contacto: figueroa@crim.unam.mx

Resumen

Este artículo estudia la respuesta de Abhinavagupta (siglo XI de nuestra era), uno de los pensadores más originales e importantes de la India clásica, a uno de los temas centrales del pensamiento filosófico y religioso de esa cultura: el sufrimiento. Con ese fin, a manera de contextualización, se revisan primero los ideales que enmarcan el problema del sufrimiento en la tradición canónica india, notablemente las categorías dicotómicas pureza-impureza, y a continuación se resume la crítica a dichos valores emprendida por el movimiento religioso marginal conocido como Tantra, al que perteneció, en sus fases más tardías, el propio Abhinavagupta. El análisis de la respuesta específica de Abhinavagupta presta particular atención al concepto de “inhibición” (sánscrito, *śaṅkā*) con base en pasajes clave de su *magnum opus*, el *Tantrāloka*, así como del *Parātrīśikā-Vivarāṇa*, otro importante texto suyo, traducidos por primera vez al español directamente del sánscrito. Como nuestro, de este análisis se desprende una inusual vindicación del orden finito, el plano del sufrimiento, a condición de que éste sea vivido sin inhibiciones ni dudas, es decir, como la manifestación de una misma conciencia en todas las cosas, incluida la experiencia de lo atroz y lo terrible, y más aún donde no tienen cabida diferencias como puro-impuro, superior-inferior, liberación-esclavitud.

Palabras clave: Abhinavagupta, filosofía de la India, Tantra, sufrimiento

Abstract

This article investigates the response of Abhinavagupta (11th century CE), one of the most important and original thinkers of classical India, to one of the main problems within the philosophical and religious thought of that culture, namely the problem of suffering. To that end, for the sake of contextualization, the ideals framing the problem of suffering in the Indian canonical tradition, especially the opposing values purity-impurity, are first revised; after this, the critique to such ideals as articulated by the marginal religious movement known as Tantra, to whose later strata Abhinavagupta himself belonged, is summarized. The analysis of Abhinavagupta's own response pays particular attention to the concept of “inhibition” (Sanskrit, *śaṅkā*) and is based on key passages of his *magnum opus*, the *Tantrāloka*, as well as his *Parātrīśikā-Vivarāṇa*, translated into Spanish directly from the original Sanskrit for the first time. As I show, the analysis results in an unusual vindication of the finite order, the realm of suffering, as long as that very order is lived without inhibitions or doubts—that is to say, as the manifestation of one single consciousness in everything, including the experience of evil and the dreadful, and moreover where differences like pure-impure, superior-inferior, liberation-bondage become meaningless.

Keywords: Abhinavagupta, Indian philosophy, Tantra, suffering

La dicotomía pureza-impureza en la India clásica

Antes de investigar la singular postura de Abhinavagupta ante el problema del sufrimiento, un tema omnipresente en las filosofías y religiones de la India, conviene, a manera de introducción, ofrecer un poco de contexto. Para ello es necesario ir atrás en el tiempo y recordar que uno de los valores distintivos de la India antigua y clásica fue la pureza (*śuddhi*), contrastada con su opuesto, con aquello que es tenido como impuro (*aśuddhi*). El contraste opera a varios niveles y en ámbitos diferentes pero interrelacionados: el cósmico-mitológico, a través de la lucha entre el orden y el caos, entre la luz y la oscuridad, entre las fuerzas divinas y las fuerzas demoníacas; el mágico-ritual, a través de una clasificación de las cosas según las categorías propicio y no propicio; el social, a través de un estricto sistema de castas; y el conceptual, a través de modelos verticales, jerárquicos y excluyentes, que sitúan el bien supremo más allá de cualquier contaminación.

Desde luego, en todos estos casos hablamos de discursos dominantes, identificados con el *status quo* o el *establishment*, lo que en la India remite sobre todo al orden brahmánico, es decir, a la visión de la casta más alta. Expresado sobre todo en sánscrito, no por casualidad calificada también como la lengua "pura", el discurso canónico en todas estas esferas contiene, por lo tanto, ya sea de manera explícita o implícita, mensajes o enseñanzas sobre lo que debe entenderse por una vida recta o pura, y por supuesto sobre lo que debe evitarse para llevar una vida así. Diríamos que esto vale para cualquier otra cultura antigua, y es cierto. Pero lo que quizás distingue a la India es que ese mensaje a menudo se materializó en un sistema normativo como pocos. Tales códigos se expresan sobre todo en la forma de reglas o, más exactamente, inhibiciones, que fueron internalizadas "en todos los estratos de la sociedad india como ingrediente esencial del proyecto hegemónico" brahmánico, es decir, como mecanismo para garantizar el ideal de pureza (Torella, 2015: 113). El término sánscrito para tales "inhibiciones" es *śaṅkā*.

De estas restricciones depende la verdad y el sentido de corrección en cada uno de los planos enunciados (cósmico, ritual, social, conceptual, etcétera), conformando así lo que de manera conjunta se conoce como el *dharma*, el orden, el deber y la verdad desde la propia perspectiva canónica. Y del *dharma* depende, por lo tanto y en última instancia, la identidad, lo que soy. Esto significa que *soy lo que debo ser*, lo que me corresponde ser. Materializado en este sistema de inhibiciones, el ideal de pureza fundamenta la identidad misma.

Esto demanda, desde luego, una actitud vigilante, pues para su buen funcionamiento, el sistema sobre el que descansa la identidad presupone cierta dosis de ansiedad o temor, acepciones también de la palabra *śāṅkā*, con mayor razón si se toma en cuenta que ni la pureza ni, por lo tanto, el *dharma* son estados permanentes, dados de antemano. Más bien operan como principios que es necesario actualizar continuamente en los hechos y, sobre todo, frente a la amenaza ubicua de lo impuro. Lo que debo ser es algo que se construye a cada momento a través de mis actos, tanto físicos como mentales, y de las interacciones con los demás que se derivan de dichos actos. Así pues, como ha señalado Patrick Olivelle (1998), "El propósito de las reglas sobre la impureza no es tanto asegurar un estado de pureza permanente, sino más bien hacer que la gente experimente ansiedad ante la posibilidad de volverse impura" (214).

Esto es tangible, en particular, en los códigos que regulan la casta: a fin de evitar contaminación, cada individuo debe aprender a relacionarse con los demás tomando en cuenta su posición en la sociedad y actualizar ese aprendizaje en cada nueva interacción. Es igualmente tangible en el manejo de sustancias que son vehículos naturales de pureza e impureza —por ejemplo, la dieta, los deshechos corporales, etcétera— y subyace siempre a todo aquello relacionado con la muerte, el paradigma de lo impuro. Otra esfera donde esto se aprecia muy bien es el deseo, la dimensión volitiva de la existencia, representada como un peligro porque, al fomentar formas de vida distintas a las permitidas, amenaza constantemente la identidad y, por lo tanto, la estabilidad ritual, social y cósmica. El deseo (en sánscrito, *kāma*) nos empuja a ser alguien que no somos o no debemos ser y, por lo tanto, al menos en potencia, constituye una fuerza subversiva que debe ser inhibida a través de las referidas reglas de convivencia. No en vano, por ejemplo, la mitología describe a los demonios (*asuras*), los enemigos de los dioses (*suras*), como seres que "pueden asumir la forma que deseen" (*kāmarūpin*). Bien pensado, es un don fascinante y al mismo tiempo aterrador: no saber quién es quién, qué es qué. Los demonios representan las fuerzas del caos, pues amenazan el orden solar, el orden de la identidad unívoca, donde nadie puede ser sino lo que debe ser (*dharma*), no lo que dictan sus deseos, teniendo como modelo el ideal de la pureza.

En general, sobre estos principios descansa el corpus ortodoxo brahmánico, primero en colecciones como las *Samhitās* y los *Brāhmaṇas*, redactadas antes de la era común, y luego en los códigos legales propiamente, tanto en los *Dharmasūtras* como en el *Mānavadharmasāstra*, compuestos en la transición

de la era antigua a la era común. La misma visión se repite, al menos como aspiración, en los siglos subsecuentes en toda clase de textos: en los tratados ascéticos, en el *Arthaśāstra* de Kauṭilya, en las dos grandes narrativas del período, el *Rāmāyaṇa* y el *Mahābhārata*, y un largo etcétera.

Pero adonde aquí nos interesa llegar es a la influencia de esta visión sobre el discurso filosófico. ¿Cómo se articuló filosóficamente la oposición pureza-impureza, con su respectiva dosis de inhibición? ¿Cómo se expresó filosóficamente, por ejemplo, el conflicto entre el *dharma* y el deseo, entre la identidad y aquello que la amenaza o pone en duda? De manera amplia, cabe decir que ocurrió a través de una extrapolación de la impureza al orden finito en su conjunto, o lo que los indios llaman, por algo, el samsara: el absurdo ciclo de nacimiento y muerte, el devenir ilusorio y finito que consume y devora una y otra vez, vida tras vida. En contraste, la verdad última, la pureza conceptual, sólo puede hallarse más allá del samsara y alcanzarse a través de una gnosis liberadora centrada en principios como el ser absoluto o *brahman* (según el modelo ilusionista de escuelas como el Vedānta), el espíritu supremo o *puruṣa* (según el modelo dualista de escuelas como el Sāṅkhya), etcétera. En este esquema, el sufrimiento pertenece, desde luego, al ámbito de la impureza, al samsara, por definición el mundo del deseo. Así, respecto al ideal de pureza, el deseo es una fuerza que convierte la existencia en un reino de insatisfacción y dolor. Ésa fue la verdad a la que arribó, por ejemplo, el Buda el día de su despertar: la verdad del voraz deseo (*trṣṇā*) como la causa del sufrimiento que define la existencia en el samsara. Sobre ello versa, por ende, su primer sermón:

Y ahora, monjes, ésta es la noble verdad sobre la causa del sufrimiento: el deseo voraz que lleva a la existencia repetida, condicionada [ella misma] por la avidez, por la búsqueda de placer en esto y aquello; es decir, el deseo de placeres sensuales. (*Samyuttanikāya*, 1884-1904: 5.56.11)¹

La *Bhagavadgītā*, la obra clásica de lo que hoy llamamos hinduismo, nos ofrece otro ejemplo paradigmático al censurar el deseo como estrategia para rescatar la existencia ordinaria, irremediabilmente sometida a la actividad. "Abandona todos tus deseos... deshazte del apego al placer" (*Bhagavadgītā*, 1945: 2.55-56), instruye el dios Kṛṣṇa al príncipe Arjuna, al tiempo que lo llama a descubrir en el conocimiento del ser inmortal la solución definitiva a su

¹ Todas las traducciones del sánscrito, y en este caso del pāli, son mías.

dilema moral: abrazar su deber guerrero a costa incluso de la muerte de seres queridos. La reacción de Arjuna se justifica plenamente: "Oh Kṛṣṇa, si, como afirmas, el conocimiento es superior a la acción, entonces ¿por qué me ordenas [cometer] tan terrible acto?" (*Bhagavadgītā*, 1945: 3.1). Como respuesta, Kṛṣṇa articula una vigorosa defensa de la acción, bajo la premisa de que es posible escapar a sus efectos negativos. El secreto está en dar a los actos un valor agregado: no sólo actuar sino actuar correctamente, y el sentido de corrección debe buscarse en la acción desinteresada, "sin deseos" (*niṣkāma*), con el ritual brahmánico como modelo:

Puesto que la acción es mejor que la inacción, lleva a cabo las acciones que a ti corresponden [...]. Ahora bien, la acción esclaviza al hombre cuando carece de un fin sacrificial. Por lo tanto, oh Arjuna, lleva a cabo acciones con tal fin, sin deseos [...] Y libre siempre de apego, cumple las acciones que a ti corresponden, pues sólo quien actúa sin apegos alcanza la meta suprema. (*Bhagavadgītā*, 1945: 3.8-9, 19)

Con ello, Kṛṣṇa está pidiendo a Arjuna que aparte sus actos de la teleología del deseo y, en cambio, los reduzca a simple deber por el deber mismo, el *dharma* puro y llano, entendido como la salvaguarda de la pureza: la identidad pulcra, por la que cada quien es, de nuevo, lo que le corresponde ser, no lo que desea ser.

Ahora bien, la representación de la existencia según la oposición puro-impuro es, desde luego, una representación idealizada, normativa, de la realidad, no la realidad misma. De hecho, en el acto mismo de atenuar y regular, o, en el otro extremo, rechazar y demonizar, el discurso canónico proyecta un entorno de diversidad con amplias zonas de contacto caracterizadas tanto por la aquiescencia como por la tensión, tanto por estrategias de conciliación como por tentativas de emancipación. Los testimonios son muchos y provienen de muy diversos frentes: expresiones populares, el arte literario, el propio discurso religioso y filosófico. En este último ámbito, el filosófico-religioso, varios de esos ejercicios cristalizaron de una forma nueva y potente en lo que se conoce como Tantra, religión tántrica o cultos tántricos, la tradición en la que se inscribe el pensamiento de Abhinavagupta y sobre la que es necesario decir algunas cosas.

El movimiento tántrico o la vía de la transgresión

Si algo distinguió a la religión tántrica en el panorama religioso de la India clásica, fue su inusitada exploración de lo impuro como mecanismo para transformar la identidad. Por lo apenas expuesto, esa exploración a menudo se acompañó de una vindicación categórica del deseo sin pasar necesariamente por un acuerdo con el *establishment*, sino más bien, de ser el caso, a costa suya, es decir, usando como estrategia el propio conflicto de valores e incluso poniendo en duda el ideal de pureza al extremo de la afrenta y la subversión.

Podemos intuir que un movimiento así sólo pudo haber surgido en los márgenes de la cultura brahmánica, ahí donde el sistema de inhibiciones era más frágil. Ello ocurrió entre los siglos V y VI, cuando en el seno de la devoción popular al dios Śiva y a diferentes deidades femeninas, empezaron a propagarse prácticas y doctrinas poco convencionales que cuestionaban la ortopraxis brahmánica y defendían lo impuro como vía religiosa. El fenómeno evolucionó de manera gradual entre los siglos VII y IX, y comprendió varias fases asociadas con diferentes grupos de practicantes. Así, el primero de esos movimientos, el de los Pāśupatas o “seguidores de Paśupati”, una advocación de Śiva, agrupó a brahmanes que se veían a sí mismos formando parte de la tradición canónica pese a promover prácticas que se alejaban de las normas sociales, tales como embadurnarse el cuerpo con cenizas de cadáver, cometer actos indecentes y fingir demencia. En fases posteriores, la exploración de estas y otras prácticas se produjo con una mayor conciencia de su marginalidad frente a la ortodoxia. Esta tendencia alcanzó su máxima expresión con el movimiento de los Kāpālikas, así llamados por la práctica de portar cráneos (*kāpāla*) como parte de su parafernalia distintiva. Esta tradición de ascetas marginales ensalzó más abiertamente el aspecto transgresor de Śiva, y en ese contexto exageró la parafernalia mortuoria, incrementó el contacto con sustancias impuras (alcohol, carne, desechos corporales, etcétera) y, a nivel doctrinal, articuló una visión más dinámica de la realidad de camino a una integración de lo atemporal y lo finito, un elemento clave de la cosmovisión tántrica que sembró una semilla crítica respecto a la idea de “inhibición” (*śaṅkā*) desde una perspectiva no dualista (*advaita*) radical.

No es aquí, desde luego, el espacio para entrar en detalles. Basta señalar que el talante subversivo de estos movimientos tempranos se expresó sobre todo *in actu*, a través de acciones rituales y conductas específicas, pero sin un discurso muy elaborado. Esto vale incluso para los primeros usos en estas

corrientes de la categoría *advaita*, "no dual", usada para nombrar una actitud consciente de rechazo hacia los valores puro-impuro, pero casi siempre en un contexto ritual o práctico, y rara vez como un posicionamiento teórico o filosófico. Así, en el *Mālinīvijaya Tantra*, una escritura del siglo VIII, leemos, por ejemplo: "No hay en este mundo pureza ni impureza; lo que uno debe comer o dejar de comer no es algo que merezca discutirse" (*Mālinīvijaya Tantra*, 1922: 18.74). Más contundente aún, un siglo después, es el testimonio del *Vijñāna-bhairava Tantra*: "Lo que los hombres de conocimiento limitado prescriben como impuro es, desde la perspectiva de los devotos de Śiva, puro. De hecho, no hay pureza ni impureza. Así, libre de representaciones mentales, [el yogui] experimenta alegría" (*Vijñāna Bhairava*, 2017: 120).

En un tono similar, pero en el ámbito budista, el *Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra*, ya en el siglo XI, enseña:

Tal como un árbol da abundantes frutos cuando recibe desechos naturales, del mismo modo una persona obtiene el genuino fruto del placer cuando participa de toda clase de sustancias impuras. Para una persona así no hay vejez ni enfermedad ni muerte. Aquel que se consagra a lo impuro, aun sin yoga, alcanza la meta. El experto en yoga no hace distinciones tales como esto puede comerse, esto otro está prohibido comerlo; es correcto hacer esto, esto otro está prohibido hacerlo; esto es deseable, esto otro indeseable. No fantasea con cosas como el mérito y el pecado, el cielo y la liberación. (*The Tantra*, 2016: 7.6-9).

Fue precisamente entre los siglos IX y XI que expresiones como éstas y, en un sentido más amplio, la experiencia acumulada de varias generaciones de iniciados comenzaron a materializarse en doctrinas no dualistas más elaboradas que ahondaron la reflexión crítica en torno a las ideas de pureza e inhibición, percibidas ahora como postulados esenciales, si bien implícitos, de las tradiciones intelectuales dominantes, incluidas aquellas que se presentaban como no dualistas (notablemente el Vedānta). Al respecto, destacan dos cosas. En primer lugar, la creciente presencia de elementos femeninos, sin duda otra forma de subversión a la luz de la cultura patriarcal india: el dios aparece ahora acompañado o a veces es incluso desplazado por clanes de diosas, concebidas como sus emanaciones o "potencias" (*śakti*) e imaginadas como creaturas indómitas que presiden sobre los distintos planos de la creación, desde los objetos físicos hasta la actividad sensorial y mental, conformando así el cuerpo cósmico-femenino de la deidad, la manifestación de su poder y soberanía.

Con ello, los cultos tántricos reconocen como atributo central de la deidad ya no únicamente la pureza trascendente, sino asimismo la omnipotencia inmanente, abriendo las puertas, por un lado, para interpretar el devenir temporal más allá de su asociación exclusiva con el samsara, el ámbito de lo impuro y el sufrimiento, y por el otro, para redefinir la idea misma de no dualidad desde una perspectiva más ambiciosa, *sin inhibiciones*. El segundo ingrediente que sobresale, íntimamente conectado con el primero, es la tendencia a ver la emancipación o liberación (*mukti*) como algo compatible con la búsqueda de poderes sobrenaturales (*siddhi*) y con el disfrute (*bhukti*) de las fuerzas que entretejen la existencia, concebidas entonces afirmativamente, una importante diferencia con la doctrina ortodoxa. Para ello, el iniciado tántrico debe invocar la presencia avasallante de estas energías, exponerse a ellas, dejarse poseer por ellas y poseerlas, y, a partir de esa experiencia, construirse una nueva identidad, expresada en estados acrecentados de conciencia en los que se experimenta a la deidad en todas las cosas, sin inhibiciones, en lo puro y en lo impuro, en lo superior y en lo inferior, en lo infinito y en lo finito, en la liberación y en el sufrimiento.

Esta visión pronto desbordó su caldo de cultivo original, el culto a Śiva y la diosa, para hacerse sentir en otros credos. Como han señalado los especialistas, la visión tántrica descansa siempre sobre alguna otra religiosidad que le sirve de telón de fondo y, en ese sentido, representa una vertiente al interior de estructuras religiosas más amplias, de las que depende y respecto a las cuales funciona a su vez como complemento (Padoux, 1998: 13). Este hecho enmarca la expansión del Tantra tanto en relación con tradiciones que hoy agrupamos bajo la categoría hinduismo como en el seno de las tradiciones jainista y budista (Sanderson, 2009: 124). Esa expansión comprende además un proceso de recepción e interpretación filosófica que tendrá precisamente en Abhinavagupta uno de sus momentos culminantes.

La (verdadera) causa del sufrimiento según Abhinavagupta

En efecto, los cultos tántricos adquirieron un perfil más filosófico al interior de la rica tradición exegética que a partir del siglo X los interpretó desde una perspectiva abiertamente no dualista e interiorista, en la que la experiencia de absorción contemplativa acabó por imponerse sobre el complejo aparato

ritual que solía contener esa experiencia. El más importante de esos exegetas fue Abhinavagupta.

Autor de una vasta obra y uno de los pensadores más originales de la India clásica, Abhinavagupta vivió a finales del siglo X en Cachemira, al extremo noroeste del subcontinente indio. Para entonces, esa región a los pies del Himalaya se había ganado el reconocimiento como una de las grandes capitales intelectuales de la India. Ahí florecieron la teoría poética y teatral; ahí se renovaron disciplinas como la gramática, la lógica y la filosofía del lenguaje; por su parte, en el terreno literario, las innovaciones tanto en estilo como en contenido de figuras como Dāmodaragupta, Bhallaṭa y Ratnākara, y más tarde Somadevabhaṭṭa, Kṣemendra y Kalhaṇa, dieron forma a piezas que hoy pueden considerarse pioneras en sus respectivos géneros; finalmente, en cuanto a la vida religiosa, el valle de Cachemira auspició una asombrosa diversidad y ductilidad, y fue testigo de una explosión de corrientes tántricas. Formado en el entrecruce de todas estas influencias, Abhinavagupta fue un iniciado tántrico muy *sui generis*, pues estuvo en condiciones de empaparse de la tradición escolástica sánscrita y echar mano, por lo tanto, de numerosas herramientas teóricas (de la lógica a la gramática, de la estética a la retórica) para interpretar el canon revelado a la luz de criterios de verdad más amplios y en diálogo con otras escuelas, entre ellas el budismo.

De acuerdo con esa interpretación, todo lo que nos rodea es la manifestación de la energía creadora de Śiva, de su Śakti, entendida como un poder consciente y libre. Esto significa que todo cuanto existe es la expresión del poder de la conciencia para representarse a sí misma dentro de sí misma. Caracterizada como un principio luminoso, la conciencia es ella siempre más sus contenidos, su propio reflejo. En términos soteriológicos, esto significa, como proponían los primeros iniciados tántricos, que el binomio puro-impuro es un espejismo: puesto que todo es conciencia y nada hay en realidad que condene al individuo, a fin de liberarse del sufrimiento este debe simplemente trascender sus inhibiciones (*śaṅkā*) y abrazar en su propio ser su identidad plena con la divinidad.

Sobre esto, dice Abhinavagupta en su obra principal, el *Tantrāloka* o *Elucidación sobre el Tantra*:

Pureza e impureza son categorías que suelen emplearse en las prescripciones brahmánicas. Nuestra tradición, en cambio, ofrece una prescripción especial, cuyo propósito es precisamente suspender la aplicación de las reglas [brah-

mánicas] entre aquellos que han comprendido a fondo la realidad [...] Y es que incluso si las cosas existieran fuera de la conciencia, la pureza y/o impureza que les atribuimos no pueden ser valores objetivos, como lo es, por ejemplo, su color. En realidad, los valores puro-impuro pertenecen exclusivamente al sujeto y son el resultado de la manera como éste percibe las cosas. (Abhinavagupta, 1918-1938: 4.231-232, 244-246).

En este pasaje, nuestro autor establece claramente que las categorías puro-impuro no describen cualidades inherentes a las cosas, sino que más bien constituyen una proyección del sujeto que las enuncia; remiten a él y a su identidad limitada. Desde luego, esa proyección permite clasificar y controlar la realidad, y a partir de ese control se construyen ciertos ideales y se vuelve posible aspirar a cierto tipo de felicidad, la felicidad basada en la pureza, pero no la libertad más alta ni la más completa, y, por lo tanto, en un sentido profundo, el sufrimiento persiste. Esto significa que los juicios de valor y las restricciones que sustentan el ideal de pureza, lejos de ser la solución, son parte del problema. En un tono más filosófico, al afirmar que pureza e impureza no son valores objetivos "incluso si las cosas existieran fuera de la conciencia", indirectamente, Abhinavagupta nos recuerda que el desmantelamiento de la identidad construida sobre el binomio puro-impuro supone, en última instancia, cuestionar aquellas doctrinas que proponen ver las cosas desde afuera, como si el mundo fuese externo a la conciencia. En efecto, entendida solamente como pureza, la verdad reclama una visión excluyente de las cosas, que sacrifica el orden finito, ya sea a través de un proceso de separación —como en el modelo dualista de la escuela Sāṅkhya y el Yoga clásico—, o degradando el mundo a mera e inexplicable ilusión proyectada sobre el uno absoluto —el modelo monista del Vedānta—, o a través de una aprehensión despierta, pero desvinculante, del orden temporal sin postular ninguna esencia detrás —el modelo del budismo—. Dicho de otro modo, la posibilidad de vivir sin inhibiciones ni ansiedad, y con ello vencer el sufrimiento en el aquí y el ahora, no en un plano transmundoano, presupone como postulado teórico básico una visión de la persona y el cosmos como realidades al interior de una única conciencia omnipotente y dinámica. Este monismo incluyente radical es, pues, la única manera de aceptar las cosas sin excepción y tal como son. Leemos en otro pasaje de la misma obra:

Cualquier sustancia, cualquier método, cualquier sitio y cualquier momento sirven para adorar [a la deidad], siempre y cuando ello haga reposar la conciencia [del adepto en su ser interior]. Así es, puede emplearse cualquier sustancia, ya sea sustancias comunes o prohibidas, pues lo que de verdad importa es que el adepto se deshaga de sus inhibiciones (*śaṅkā*). Si aún es presa de éstas, entonces primero debe vencerlas [...] y para conseguirlo lo ideal es usar sustancias prohibidas y con ellas propiciar a las diosas que rigen sobre sus sentidos. El pilar que sostiene la prisión del samsara [y por lo tanto, el pilar del sufrimiento] es precisamente eso que llamo inhibición, flaqueza o contracción. Para trascender ese estado es necesario comprender que los mantras son simples sonidos, que cualquier sustancia [ya sea que se le juzgue como pura o impura] no es sino una combinación de los cinco elementos materiales, y que todos los seres son conciencia. ¿Cómo entonces puede hablarse de impureza? Y si no existe tal impureza, ¿por qué entonces todas esas inhibiciones? (Abhinavagupta, 1918-1938: 12.16-23).

Si la duda es el sello distintivo de una identidad contraída (*śaṅkoca*) o lánguida (*glāni*), agobiada por el peso de lo prohibido, con la mirada puesta en la pureza a costa de lo impuro, el rasgo distintivo del sabio es, en cambio, un estado de confianza plena y expansiva (*vikāsa*), que vuelve innecesarios el rechazo y el estigma como respuesta al samsara, apostando en cambio por un control vindicativo. Esto significa que para Abhinavagupta es posible abrazar las fuerzas de la existencia en el acto mismo de afirmarlas como la expresión libre del poder creador de la deidad. Esta afirmación liberadora descansa en una experiencia de totalidad incluyente en la que tiene cabida lo que otros consideran impuro. La absorción contemplativa en la omnipresencia divina, por encima de las diferencias, es la nueva forma de transgresión, al punto incluso de que la transgresión *in actu*, el legado de los primeros iniciados tántricos, es ahora prescindible. Si lo que importa es el estado de unión contemplativa que induce una identidad sin inhibiciones, entonces basta establecerse en esa identidad para alcanzar dicho estado, sin entrar en conflicto con el *status quo*. Esta idea aparece resumida en un famoso dicho de la época, evocado por el propio Abhinavagupta (1918-1938: 4.251) también en su *Tantrāloka*: ortodoxo por fuera, heterodoxo puertas adentro.

En otros pasajes de esta obra, Abhinavagupta vuelve al tema explícitamente a la luz de las nociones de dualidad y no-dualidad. Por ejemplo: "La liberación es posible sólo superando este sistema de inhibiciones. Es inalcanzable para quien aún vive bajo la influencia de una visión dualista" (Abhinavagupta,

1918-1938: 15.593). Abhinavagupta entiende, pues, el sufrimiento como la debilidad o la falta de poder nacida del más mínimo indicio de dualidad. El sufrimiento se vence destruyendo su raíz, la ignorancia, como en casi todas las escuelas indias, pero en su caso esto significa dismantelar la propia noción de ignorancia hasta incluir en ella cualquier doctrina que prometa como antídoto sacrificar algún aspecto de la realidad, cualquier postura que no esté dispuesta a hacerse responsable de la realidad —con su enfermedad, vejez y muerte, para usar la fórmula budista—, en la tentativa de huir por el sendero de la pureza. En suma, el sujeto liberado “no es tal porque haya abolido el mundo de la manifestación, sopor del que finalmente ha despertado”, como quieren las filosofías erigidas sobre el ideal de pureza y su corolario necesario, la inhibición, “sino porque ha aprendido a vivir ese mundo como la forma real en que se manifiesta libremente la divinidad” (Torella, 2011: 18-19).

A manera de conclusión

Podríamos decir, entonces, que la apuesta marginal de los primeros iniciados tántricos cobra con Abhinavagupta la forma de un llamado a abandonar cualquier victimismo y, por el contrario, a hacernos cargo del drama del samsara hasta las últimas consecuencias, lo que, una vez más, equivale a decir que la verdadera no dualidad (*advaita*) sólo puede alcanzarse no al margen sino en el samsara, a condición de que éste sea vivido sin inhibiciones (*śāṅkhā*), es decir, como la manifestación de una misma conciencia, la nuestra propia, también en lo impuro, en lo atroz y en lo terrible, hasta diluir la propia dicotomía puro-impuro.

A este respecto, en otro importante texto suyo, el *Parātrīśikā-Vivarāṇa*, un comentario a una breve escritura revelada, nuestro autor reitera el valor relativo de las fórmulas contra el sufrimiento que no cuestionan a fondo el sistema tradicional de valores ni las normas y los códigos canónicos, por definición erigidos sobre el ideal de pureza y su contrario, la impureza. En un gesto de concesión, sin embargo, parece considerar tales formulaciones como un mal necesario, en tanto que nos procuran un asidero y un sentido, no sin dejar de reiterar que la verdad última yace más allá de cualquier juicio subjetivo, y sólo entonces, podríamos agregar, más allá del sufrimiento:

Toda inhibición representa un estado de contracción de la conciencia [...] Los sabios crearon dichas inhibiciones por el bien de los ignorantes con el fin de que tuvieran un orden social estable, y aunque es solo un constructo, se enraíza en ellos con tal profundidad que rinde toda clase de frutos. Ese mismo constructo asume además un sinfín de rostros que varían de una escritura a otra, de país en país, con diferentes nombres, de los cuales el *dharma* es solo uno de ellos. Sin embargo, cuando el individuo trasciende sus inhibiciones con una conciencia realmente no dual, consigue despojarse de la verdadera contaminación, la que imponen las restricciones sociales, y entra en el corazón de la deidad. (Abhinavagupta, 1985: 266-267)

Sirvan estas aleccionadoras palabras como conclusión de esta breve exploración sobre la singular postura de Abhinavagupta en torno al problema del sufrimiento, esperando que lo expuesto arroje nueva luz tanto sobre su pensamiento como sobre la dinámica de las tradiciones intelectuales y religiosas indias en temas cardinales como la finitud, el deseo y la liberación. Desde luego, la esperanza última, dados los aún incipientes esfuerzos para estudiar en nuestra lengua las filosofías no occidentales con sentido crítico y más allá de los estereotipos, es que esta reflexión contribuya a poner a un autor tan importante y original como Abhinavagupta en el radar no sólo de la filosofía india, sino de la indagación filosófica en general.

Referencias bibliográficas

- ABHINAVAGUPTA. (1918-1938). *Tantrāloka* (Madhusudan Kaul, Ed.). Nirnaya Sagar Press.
- ABHINAVAGUPTA. (1985). *Parātrīśikā-Vivaraṇa* (Raniero Gnoli, Ed.). Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Bhagavadgītā* (S. K. Belvalkar, Ed.). (1945). Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Mālinīvijaya Tantra* (Madhusudan Kaul, Ed.) (1922). Research Department of Jammu and Kashmir State.
- OLIVELLE, Patrick. (1998). "Caste and Purity: A Study in the Language of Dharma Literature". *Contribution of Indian Sociology*, 32(2), 189-216. <https://doi.org/10.1177/006996679803200203>
- PADOUX, André. (1998). "Concerning Tantric Traditions". En Gerhard Oberhammer (Ed.), *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras* (9-20). Der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Samyuttanikāya (Léon Feer, Ed.). (1884-1904). Pali Text Society.

SANDERSON, Alexis. (2009). "The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period". En Shingo Einoo (Ed.), *Genesis and Development of Tantrism* (43-350). University of Tokyo.

The Tantra of Caṇḍamahāroṣaṇa (Dharmachakra Translation Committee, Trad.). (2016). [En línea]. Recuperado de <https://read.84000.co/translation/toh431.html>

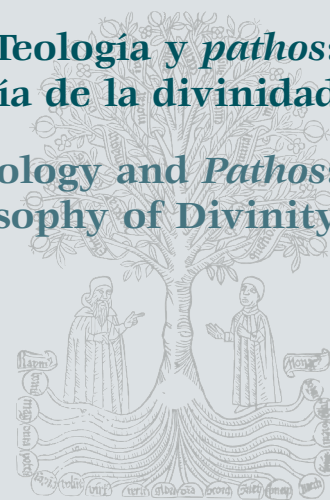
TORELLA, Raffaele. (2011). "Prólogo". En André Padoux, *El Tantra* (13-25). Kairós.

TORELLA, Raffaele. (2015). "Purity and Impurity in Nondualistic Śaiva Tantrism". *Studia Religiosa*, 48(2), 101-115. <https://doi.org/10.4467/20844077SR.15.008.3554>

Vijñana Bhairava Tantra (Traducción, estudio preliminar y comentarios de Óscar Figueroa) (2017). Kairós.

Teología y *pathos*: Heschel y su filosofía de la divinidad

Theology and *Pathos*: Heschel and His Philosophy of Divinity



HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA | México
Contacto: hector.sevilla@academicos.udg.mx

Resumen

Entre las principales aportaciones de Heschel está la de considerar el *pathos* de Dios, es decir, la conexión entre Dios y el hombre, a partir de la afectación emocional entre ambos. Además, la noción de que el hombre no es quien debe buscar a Dios, sino que le corresponde aceptar una alianza con Él, constituye el punto de partida de diversas reflexiones teológicas. Heredero del pensamiento judío oriental por ser miembro de una familia jasídica, Heschel ofreció un eslabón entre el pensamiento eurocéntrico y el asiático, y de manera muy concreta, entre la filosofía occidental de origen helénico y las aportaciones del pensamiento hebreo. De inicio, el artículo aborda la convicción de Heschel en torno a un Dios sin representaciones, que no se encuentre reducido con imágenes o esculturas; desde luego, al no existir recursos materiales para la simbolización de lo divino, Heschel propuso la conexión con su *pathos* o su emocionalidad. Tal concepto, abordado en la segunda sección de este texto, constituye el elemento central de la teología del rabino polaco y es la fuente de las principales críticas a su pensamiento. Por último, se alude el tipo de vínculo que corresponde a la relación entre el hombre y a Dios. A diferencia de otros teólogos, para Heschel no es el hombre el que debe buscar a Dios, sino que es Él quien está en búsqueda del hombre, ya sea para reiterar su Pacto o para refrendar su presencia

Palabras clave: Dios, emoción, alianza, religión, ira, Heschel, teología, *pathos*

Abstract

Among Heschel's main contributions one must consider the *pathos* of God—i.e., the connection between God and man from the emotional affection between the two. Furthermore, the notion that man is not the one who should seek God, but that it is his responsibility to accept an alliance with Him constitutes the starting point of various theological reflections. Heir to Eastern Judaic thought and a member of a Hasidic family, Heschel offered a link between Eurocentric and Asian thought, and very specifically between Western philosophy of Hellenic origins and the contributions of Hebrew thought. Initially, this article addresses Heschel's conviction about a God without representations, one who is not reduced to images or sculptures. Of course, since there were no material resources for the symbolization of the divine, Heschel proposed the connection with his *pathos* or his emotionality. This concept, addressed in the second section of this text, constitutes the central element of the theology of the Polish rabbi and is the source of the main criticisms of his thought. Finally, there is an allusion to the type of bond that corresponds to the relationship between man and God. Unlike for other theologians, for Heschel it is not man who must seek God, but rather it is He who is in search of man, either to reiterate his Covenant or to endorse his presence.

Key words: God, emotion, alliance, religion, anger, Heschel, theology, *pathos*

Introducción

Abraham Heschel¹ propuso una noción de Dios centrada en el *pathos* divino, de lo cual derivan distintos planteamientos filosóficos y problemas que cabe considerar. Pensar la divinidad no es tarea sencilla; incluso podría resultar una afrenta, tal como lo fue la filosofía de Heschel para algunos creyentes y teólogos. A pesar de ello, Bizzell (2006) asegura que "Heschel era un maestro amado que inspiró a muchos para incorporar la observancia judía tradicional en la vida moderna" (5). El estudio, el compromiso y su pasión filosófica se combinaron con la reverencia ante el milagro de la vida y de su propia existencia. Con la intención de distinguir los planteamientos filosóficos en la propuesta de Heschel en torno a Dios nos centraremos en su noción del *pathos* divino y el vínculo que le resultó esencial entre el hombre y Dios. Tales concepciones se enfrentan a la consigna de no poner representaciones en Dios, con la cual se enfrentó de distintas maneras y es la que abordaremos enseguida.

Un Dios sin representaciones

La teología de Heschel se centra en el acto de creer y no en el contenido de la creencia. Se refiere a lo individual *en* la comunidad, está enfocada en lo íntimo y no en lo universal, e incluso considerando que lo universal está presente en lo íntimo, es más similar a un evento que a una doctrina. Busca unificar y no dividir; se fortalece en el interior del individuo, su sensibilidad y su sentir, no tanto en los libros o en la autoridad. Heschel aprendió que el estudio

¹ Formó parte de una familia con ancestros jasídicos. A los nueve años sufrió la muerte de su padre, de modo que su tío materno se ocupó de sus estudios y lo condujo a la práctica de la rama Kotzker del jasidismo. Fue ordenado como rabino a los dieciséis años. Se doctoró en filosofía en Berlín. Vivió la persecución y el exilio. En Estados Unidos se desempeñó como profesor en el *Jewish Theological Seminary of America* a partir de 1945. Chester (2000: 26) refiere que la madre de Heschel fue asesinada en el Ghetto de Varsovia, y que su hermana Gittel murió en Treblinka; otra de sus hermanas murió en Auschwitz en 1944. Según Erlewine (2011), muchos de los amigos y asociados más cercanos de Heschel en los Estados Unidos eran cristianos que apreciaban profundamente lo que tenía que decir. En concordancia con ello, Kasimow (2009: 56) afirma que durante las tres décadas que Heschel vivió en los Estados Unidos (1940-1972) formó profundas amistades con algunos de los más eminentes clérigos y académicos de su generación. De acuerdo con Erlewine (2011), su presencia se siente indudablemente en la teología contemporánea. Fleischner (1984) consideró fundamental la implicación de su pensamiento en las relaciones entre judíos y cristianos. Como filósofo, Heschel ha sido considerado un pensador de la necesidad divina y de la maravilla humana (Friedman, 1976), un revelador de la simpatía profética y del *pathos* divino (Sherwin, 1973), un erudito transdisciplinario de la filosofía y la teología (Thomas, 1973) un filósofo del tiempo (Graeber, 1980) e incluso un iniciador de la metapsicología (Goldman, 1975).

es un modo de oración y compaginó su vida contemplativa con su erudición. Su acercamiento a la intuición de la divinidad no disminuyó por su compromiso racional, sino que éste supuso una paulatina aceptación de su propio límite y de la necesidad de dejarse llevar. En ese sentido, el prolífico escritor aludió a Dios del siguiente modo: "Me doy cuenta que soy capaz de ser, de experimentar el ser pensado por Él más bien que pensar en Él, o pensar cómo es Él" (Heschel, 1987: 350).

Con la intención de no sujetar a Dios a los conceptos humanos, Heschel propone que no se hagan representaciones de Él. Esto no supone tratar de buscar una representación correcta, sino evitar reducirlo de esa manera. En ese sentido, "el error fundamental no es *cómo* representamos a Dios, sino la mera representación de Él. La gran revolución en la fe religiosa fue considerar toda imagen de Dios como una abominación" (Heschel, 1973a: 209). Ante la invitación a no representar a Dios, surge con mayor peculiaridad la confrontación con respecto a la noción de Dios como Padre, tan defendida por el rabino nacido en Varsovia. Verlo como un Padre glorioso podría ser una consecuencia representacional. No obstante, el filósofo que escapó del Holocausto refiere que "hablar de Dios como si Él fuera una persona no significa necesariamente que lo personifiquemos, que estampemos en Él la imagen de una persona" (Heschel, 1973a: 210). En este punto podría parecer entonces que la intención hescheliana es no sólo teológica sino también didáctica. La premisa anterior es coincidente con la siguiente aseveración: "La idea del *pathos* divino no supone una personificación de Dios sino una ejemplificación de la realidad divina, una ilustración o iluminación de su preocupación" (Heschel, 1973a: 211). Por supuesto, para referir a Dios como Padre debió realizar una exégesis de lo ordinario y una sensible búsqueda personal.

En el pensamiento de Heschel no hay manera de que el hombre pueda referirse a las perfecciones de Dios, considerando que el hombre es limitado y alejado de la perfección. En todo caso, lo humanamente posible es intuir una perfección divina sin asegurarla mediante términos precisos, pues incluso la idea singular de perfección con la que se refiere el hombre a Dios pertenece enteramente al primero. Así, "el *pathos* divino es una expresión de la convicción de que Dios no puede ser conocido en términos de una lista de perfecciones, sino sólo en términos de la relación de Dios, su preocupación y atención dinámica hacia la humanidad" (Chester, 2000: 234). En el sendero de esa lógica, se desprende que el significado de lo humano permanece

íntimamente ligado a una cuestión de índole religiosa, en cuanto a la relación existente entre el hombre y Dios.

La experiencia mística difícilmente puede ser explicada o compartida. Asimismo, "la empresa sagrada de transmitir más de lo que la mente puede visualizar o de lo que las palabras pueden decir corre siempre el riesgo de ser un fracaso" (Heschel, 1973a: 212). En la aceptación de la imposibilidad de enunciar cosas ciertas sobre la deidad, lo que resta es intuir y percibir desde una dimensión transpersonal que no tiene un canal lingüístico. En ese orden de ideas, "Dios es un Ser que se halla oculto a la vista y apartado de la mente. No se puede crear una imagen, ni formar un concepto de Él" (Heschel, 1973a: 213). No obstante, Heschel reconoce que, al hablar de Dios, los profetas "debieron utilizar un lenguaje antropomórfico para poder transmitir Su Ser no antropomórfico" (Heschel, 1973a: 216). Resaltada esa salvedad, si bien la idea de un Dios paterno resulta vivificante y potencialmente motivadora, su intención es hacer comprender con los términos más comunes el significado de la presencia de Dios en la vida del hombre. Tal como un padre necesita a sus hijos para afianzarse como tal, Dios necesita al hombre para ejercer su paternidad. No obstante, la paternidad de Dios no es igual a la paternidad del hombre, del mismo modo en que "todas las expresiones de *pathos* son intentos de promulgar el carácter viviente en Dios" (Heschel, 1973a: 217). Heschel no podía concebir a un Dios vivo que no tuviese la facultad de sentir, en el entendido de que todo lo vivo siente.

Categorizar a Dios como un ser que vive la experiencia del *pathos*, de la emoción y del sentimiento, es abrir la puerta a su afectación. No resulta atractiva la idea de un Dios afectado, al menos no desde la visión que considera que lo divino es omnipotente. Si Dios es todopoderoso, ¿acaso no tendría el poder de eludir la afectación? Para Heschel (1973a), las premisas son distintas: "esta noción de que Dios puede ser afectado íntimamente, que posee no sólo inteligencia y voluntad sino también *pathos*, define en forma básica la conciencia profética de Dios" (1973a: 119). El hombre encuentra a Dios cuando comparte el *pathos* con el hombre, es decir, cuando lo incluye en un estadio en el que es necesaria una vinculación afectiva. En tal posición, "el *pathos* en todas sus formas revela la importancia extrema del hombre para Dios, Su interés, cuidado y preocupación por el mundo. Dios *mira* el mundo y Se ve afectado por lo que pasa en él; el hombre es el objeto de Su cuidado y juicio" (Heschel, 1973b: 327). Justo a esta perspectiva de la divinidad es a la que se le puede aludir con la nominalización paterna.

Levenson (1999) afirmó de Heschel que “es innegable que su pensamiento contiene contradicciones, pero el no poder o el no querer reconciliar sus mundos quizá sea precisamente la razón por la cual su filosofía es susceptible de aprobación por parte de tantas tendencias opuestas: tradicionalista y moderna, no-observante y observante, cristiana y judía” (29). Kullock (2014), por otro lado, comprendió correctamente la noción de Heschel al establecer que “a diferencia del motor inmóvil propuesto desde la filosofía griega, nuestro pensador creía que D's [Dios] era aquel que no sólo movía los hilos de la historia, sino que a su vez se conmovía y reaccionaba frente a lo que la humanidad hacía aquí en la tierra” (7). El motor propuesto por Aristóteles tenía la característica de no vincularse afectivamente con aquello que movía, atrayéndolo hacia sí; de tal manera, la concepción del *pathos* divino es una de las diferencias centrales entre lo entendido por Heschel y Aristóteles como el ser supremo. Berkovits (1974) critica que, al atribuir emociones a Dios, lo promovemos como un ser afectado por el hombre, e incluso “al concebirlo como capaz de alegría y dolor, placer y dolor, ¿no lo formamos a la imagen del hombre?” (194). Heschel advierte que hay diferencias entre las concepciones antropológicas y las expresiones antropológicas, motivo por el cual, a pesar de que encontramos similitud con Dios en función de las afectaciones que nos corresponden como humanos, nuestro modo particular de expresarlas no coincide ni es comparable con el de Dios. Si bien en el periodo escolástico se concibió que el motor inmóvil aristotélico era similar a Dios porque atraía *por amor* al humano, en la perspectiva de Heschel es Dios quien busca al hombre por el amor que Él siente hacia su creación. Por ello, lejos de buscar establecer que la filosofía aristotélica era una forma de teología, Heschel delimitó una diferencia abismal con Aristóteles.

La noción del *pathos* expuesta por Aristóteles (1990: I, 1356a, 15-19) en su *Retórica* no fue de orden teológico. Aristóteles advierte que el *pathos* es uno de los artificios más útiles de la retórica, consistente en generar identificación emocional entre el argumento que uno sostiene y el individuo o el público a quien uno desea convencer por medio de la atracción, sin violentarlo. Visto así, aludir al *pathos* divino podría ser una estrategia bastante útil para satisfacer la necesidad que tiene el hombre de sentirse en conexión con Dios, para lo cual basta la ideación subjetiva. Si en la Biblia se utiliza la herramienta del *pathos*, entonces su efecto ha generado una copiosa cantidad de seguidores devotos que aceptan a pie juntillas lo que ahí se indica. Se vislumbran entonces dos caminos: a) el *pathos* se encuentra en el texto como herramienta

retórica; b) el *pathos* se encuentra en Dios como *su* forma particular de conectar con el hombre, asumiendo su singular cualidad de afectación. En caso de aceptar la primera, aún queda a debate si lo dicho por el hombre fue transmitido por Dios. En caso de coincidir con la segunda, todavía resta descartar que sea, de cualquier manera, una opción sugerida por el hombre en su esfuerzo por comprender a Dios y su eventual proximidad.

No debería pensarse que la presentación de un Dios afectado por el *pathos* reduce a sus hijos a entes nacidos para mantenerse en el temblor de la sensibilidad. Heschel abogó por la integración de razón y emoción, a un punto tal en que pudiera hablarse de una especie de pasión filosófica hacia lo transpersonal. Ambos aspectos colindan entre sí y comparten elementos que son fundamentales para cada cual. De acuerdo con Heschel (1952), el judío debía tener una postura reflexiva ante las escrituras, de modo que pudiera "examinar sus deducciones y sus presuposiciones; no absorber ni recordar, sino discutir y extender" (155). En vista de que "el razonamiento religioso es algo más que el simple pensamiento, y la emoción religiosa algo más que el simple sentimiento" (Heschel, 1973a: 179), no hay necesidad de separarlos como si la integridad de uno dependiera del olvido del otro. No se trata aquí de un equilibrio en el que se vuelva posible contar con porciones similares de razón y emoción; la meta consiste en integrarlos sin deformarlos, uniéndolos para que cada uno se nutra del otro sin dar excesivamente de sí.

Cuando se ha extraviado la razón, lo que resta puede ser llamado de varias maneras, pero no es una religión sana. Del mismo modo, si sólo existen motivaciones intelectuales, éstas se mantendrán desconectadas de una fibra sensible que las mantendría vivas, de modo que en su orfandad están llamadas a deshacerse. La emoción y el pensamiento se integran en el ser humano del mismo modo en que el corazón permite que el cerebro cuente con la sangre suficiente para funcionar, y éste, a su vez, faculta el funcionamiento del corazón al mantener operando al resto del cuerpo. "Si la emoción es irracional, tiende a distorsionar el pensamiento de una persona. Pero la emoción puede ser razonable tanto como la razón puede ser emocional, y no hay ninguna necesidad de suprimir las raíces emocionales de la vida para salvar la integridad de los principios" (Heschel, 1973a: 180). En buena medida esto explica que las mejores obras de Heschel fueron escritas cuando él ya contaba con el apoyo de su pareja sentimental y madre de su única hija. Si la integración de emoción y razón nutre la vida, lo mismo sucede en lo referente a la relación con Dios. Se trata, entonces, de una especie de vínculo en

el que "a menos que estemos implicados, no lograremos sentir la cuestión" (Heschel, 1973a: 196).

El vínculo emocional también acontece en relación con el objeto de nuestro conocimiento y con los saberes deseados sobre él. Lo pensado debe atraernos, de tal modo que estemos dispuestos a rechazar o procrastinar cualquier otra idea con tal de centrarnos en aquella con la que hemos conectado. Así, en resonancia con la idea de ser atraídos, el objeto de nuestro saber nos conduce a él en la medida en que lo deseamos. Lo buscado no es pasivo, sino que opera activamente en nuestra capacidad por mediación del deseo; tan es así que "al pensar no creamos un objeto, sino que éste nos desafía. De esta manera, el pensamiento es parte de la emoción. Pensamos porque somos movidos, algo de lo que no siempre tenemos conciencia. La emoción puede definirse como el estar consciente de ser movido" (Heschel, 1973b: 27). Por ello, la relación con Dios no puede ser fría y meramente cerebral, porque la conciencia de ser atraído hacia Él supone una alta dosis de sensibilidad. A su vez, permanecer en la atracción sin elaborar una comprensión de lo que atrae, aun sabiendo que la elaboración será ficticia; nos mantiene en una emocionalidad que condiciona nuestro regreso comprometido a las cosas del mundo.

El interés conceptual que mostró Heschel y sus apasionados textos produjeron y siguen produciendo discusiones sobre si su propuesta es mística o racionalista (Cherbonnier, 1959), si su exposición de la Biblia propone la coexistencia entre Dios y el hombre (Anderson, 1985), o si se trata, más bien, de un encuentro entre lo humano y lo divino (Kasimow, 1979). Cualquiera que sea la solución a las disputas que genera, resulta claro que la indagación en sus obras permite "crecer en sabiduría" (Neusner y Neusner, 1990).

La noción del *pathos* divino en Heschel

En la compenetración con la realidad divina se intuye que no hay un destino inamovible al cual cabe someterse, sino que el hombre está facultado, en la medida en que integra su perspectiva transpersonal, a influir en el mundo. Esto no debería ser asociado con el planteamiento estoico, en el cual la sabiduría consiste en aceptar la veta que el mundo y los acontecimientos transcurren. La *apatheia* del sabio estoico no es una virtud en la teología hescheliana, principalmente porque "el *pathos* divino representa una fuerte antítesis de la creencia en el destino, o de la idea de una necesidad inevitable que controla

los asuntos del hombre" (Heschel, 1973a: 150). La construcción de un mundo en el que quepan todas las personas y no se discrimine a los desprotegidos o diferentes, será posible en la misma medida en que se llegue a la comprensión de que los demás son seres reverenciables. Esto no es posible si no existe una mínima consideración del elemento transpersonal que persiste incluso en el humano más patético y deplorable que pueda encontrarse. De acuerdo con Chester (2000), "Heschel concluye que el futuro de la humanidad depende de la reverencia hacia cada ser humano individual, la cual depende de la fe en el *pathos* de Dios, en su preocupación por la humanidad" (269).

Es evidente que la lealtad social latente en los individuos del mundo tiene distintos niveles de afianzamiento. La justicia no impera de manera total en el territorio de lo humano, al menos no en la práctica. El imaginario de la justicia en Heschel tenía su fuente en Dios. La justicia es derivación del *pathos* divino y de su interés por el hombre. De acuerdo con Heschel, "el *pathos* de Dios es ético, puesto que Él es la fuente de justicia, y Su *ethos* está pleno de *pathos* porque Dios es absolutamente personal, carente de algo impersonal" (Heschel, 1973a: 122). Esto implica varios problemas filosóficos: a) si Dios es la fuente de la justicia, ¿está acaso inactivo ante la evidente injusticia que domina el mundo?; b) ¿cuál es la función que corresponde al hombre en su búsqueda de justicia?; c) si la justicia tiene su fuente en Dios, ¿quién la hará imperar mientras vivimos en el mundo y cómo serán resueltas las controversias en ella misma en su fricción con las leyes del hombre y del Estado?; d) ¿es posible la ética, entendida como discernimiento, si la justicia tiene un lugar divino?; e) comprender a Dios como fuente de justicia, ¿no es una de las representaciones que Heschel incitaba a eliminar?; f) si todo ha sido definido por Dios, ¿cuál de todas las innegables representaciones religiosas hechas sobre Él será la que deba imperar cuando definamos la especificación de su mandato?; g) ¿quién, quiénes y en razón de qué lo deberán decidir?

No hay duda de que, "tal como Heschel entiende el pensamiento profético, Dios es el sujeto supremo, el Yo que llama y que está comprometido y preocupado por lo que ocurre en el mundo" (Szpolski, 1992: 40), pero en el momento de intentar afianzar esa noción en la existencia práctica social, más allá del sitio en el que la justicia de Dios sea bienvenida, la realidad golpea con fuerza y sin piedad. Deben manejarse los conceptos con cuidado, a no ser que lleguemos a concluir de manera extrema que "el judío es el instrumento mediante el cual Dios es capaz de santificar el mundo" (Szpolski, 1992: 41). No son pocas las posturas en contra de la idea del *pathos* divino y de sus

implicaciones. Tal como Heschel (1973a) mismo reconoce, "el escolasticismo judío de la Edad Media concuerda con los filósofos en la imposibilidad de atribuir a Dios cualidades humanas en el sentido literal" (171). En concreto, uno de los principales adversarios de la idea de la emocionalidad de Dios fue Maimónides, otro de los judíos más brillantes de la historia, de quien Heschel se distinguió al referir la vivencia del *pathos* en Dios.

Con plena conciencia de su desvinculación con el teólogo de al-Ándalus, Heschel (1973a) asevera que, "según Maimónides, cualquier afirmación que implique corporeidad o pasibilidad no debe aplicarse a Dios, pues toda pasibilidad implica cambio; el agente que produce ese cambio no puede ser el mismo que es afectado por el cambio, y si Dios pudiera ser afectado de algún modo, esto implicaría que algún otro ser distinto de Dios Lo afectaría y produciría cambios en Él" (171). Una de las justificaciones que Heschel esbozó consiste en que Maimónides fue un heredero de su contexto y cultura, con lo cual evita descalificarlo. No obstante, la concepción que permite integrar la razón y la emoción no está desprovista de un condicionamiento cultural. La emocionalidad y el raciocinio de Dios, asumiendo que ambos son posibles, no podrían ser comparables a los del humano. Sin embargo, toda ideación de lo divino está sujeta a los lineamientos de lo conocido.

Sin eludir las implicaciones psicológicas de nombrar a Dios como Padre, Heschel (1973a) recurre al argumento de la contaminación dualista a la que fueron sometidos los pensadores medievales, y alude a que "la idea estática de divinidad es el producto de dos líneas de pensamiento: la noción ontológica de estabilidad y la posición psicológica de las emociones como perturbaciones del alma" (187). La concepción del placer corporal como un obstáculo para la vida mística continúa permeando los paradigmas religiosos de varios grupos e iglesias aún en la actualidad. Si bien Heschel acierta al denunciar la herencia platónica en la que se concibe a la pasión como una especie de locuacidad que debe ser sometida para aspirar a lo más alto, no ofrece argumentos teológicos para fundamentar el apasionamiento metafísico atribuible a Dios por su ausencia de corporalidad, sino una descripción de experiencias místicas.

La inmutabilidad del ser y la negación del cambio, propuestas esenciales de Parménides, son argumentos contrarios a la emocionalidad divina. Heschel era consciente de ello, pero no recurrió a los argumentos de Heráclito para contrarrestar esa posición. A pesar de que la idea de la afectación en el Ser absoluto coincide con la variación del *pathos* de Dios, no hace ninguna alusión a su esencia divina. Heschel (1973a) especificó que "si bien Parménides no

identificó explícitamente al ser con Dios, su teoría del ser absoluto y sus implicaciones fue adoptada una y otra vez como fundamento de la teología filosófica" (190), la cual, desde su origen, desestimó la representación de un Dios con emociones. Por el contrario, a favor del *pathos* divino están los textos proféticos que enfatizan un Dios cargado de emotividad; no obstante, las fuentes bíblicas no han sido elegidas como parteras de la razón intelectual.

En el segundo volumen de *Los profetas*, es notable que Heschel admitía su distancia con los planteamientos filosóficos y religiosos tradicionales. Sobresale su referencia al principal teólogo católico cuando enuncia que "para Santo Tomás de Aquino, Dios es *actus purus*, sin la mezcla de ninguna potencialidad. Cualquier cosa que se cambia de alguna manera se encuentra en cierto estado de potencialidad. Por lo tanto, resulta evidente que es imposible para Dios cambiar en alguna forma. La pasión, por ser un cambio, sería incompatible con Su verdadero Ser" (Heschel, 1973a: 191). Además, de un Dios inamovible, tal como el motor aristotélico, no puede buscarse vinculación alguna con el hombre y, mucho menos, ningún tipo de alianza como la enunciada reiteradamente en los textos heschelianos. Sin embargo, del hecho de que pueda comprenderse la necesidad de una visión teológica compatible con la creencia de un pueblo, de una colectividad o una persona, no se deriva la verdad filosófica de tal perspectiva.

Los argumentos de Heschel apuntan a la explicación del motivo que llevó a los filósofos y teólogos a desestimar el *pathos* divino, pero esto no es suficiente para admitir que, en razón de la inadecuación de sus premisas, la conclusión contraria es la correcta. En otras palabras, no es suficiente que sea erróneo lo que otros han creído para que se vuelva verdadera la creencia personal. Puede explicarse la negativa de los filósofos y teólogos medievales para la consideración de un Dios afectivo en razón de su desestimación de la emoción y de la influencia de los filósofos griegos, tal como también puede comprenderse la pretensión de que exista un Dios Padre a partir de la conveniencia de tal imagen para la causa del pueblo judío y su perseverancia en inculcar la noción de ser el pueblo elegido.

Si Dios existe y es capaz de elegir, es inconcebible que haya elegido sólo a una porción de la humanidad. Si Dios siente lo que sucede a sus creaciones, entonces también tendría que manifestar desconsuelo por el trato a los animales, también creación suya en el estricto sentido de la comprensión bíblica. Si Dios es afectado por lo que acontece con la vida humana, no corresponde que excluya otras formas de vida. Más aún: si Dios es afectado por lo que le

sucede al humano, entonces se intuye que le afecta lo que cada hombre y mujer vive en cada momento de su vida, de lo cual se admite que no ha habido un solo instante durante la vida humana en la Tierra en que Dios no haya sido afectado. Se trata de una afectación permanente y constante, seguramente finita y que no existirá cuando no haya más humanidad.

La afectación del hombre terminará junto con él, de modo que no habrá afectación en Dios cuando no haya más humanidad. ¿Qué afectará a Dios en tal caso: la inexistencia de aquello que antes lo afectó o la posibilidad de la reincidencia de la vida en alguna otra dimensión? ¿Qué afectó a Dios antes del hombre? Si la emocionalidad y posibilidad de ser afectado son constituyentes de Dios, ¿acaso estaba incompleto cuando no existía la humanidad? ¿Representa esto la opción, siguiendo el enfoque hescheliano hasta las últimas consecuencias, de que Dios pudiese haber sido afectado antes del hombre por otra forma de vida pensante?

En Heschel se observa una clara defensa de la pasión, cuestión con la que difícilmente puede estarse en desacuerdo. El asunto a considerar es que la valoración de los beneficios de la pasión no conlleva la aceptación de un Dios cuyo carácter sea apasionado. En su comprensión teológica, el filósofo de Varsovia afirma que "las grandes acciones las realizan aquellos que están plenos de *ruaj*, de *pathos*" (Heschel, 1973a: 184). El *ruaj*, o el soplo de Dios, es una conexión entre el hombre y lo divino, de modo que es conveniente para el hombre y su sentido la conexión íntima con Dios. De allí se desprende la necesidad hescheliana de concebir a un Dios necesitado del hombre.

Los argumentos de Heschel apuntan al establecimiento de la alianza entre el hombre y Dios. Tal como es referido por Pérez Valera (2007), "la reflexión teológica más positiva y original de Heschel es la teología profética del *pathos* divino" (67). El soporte de tal visión se fundamenta en la interpretación de los profetas; ahí se encuentran variados elementos para la justificación de la pasión. Abraham Joshua separa la pasión del mal, desestimando que sea un hogar de la tentación y huésped indeseable para el hombre ascético. Su conclusión es justo lo contrario: "el ascetismo no era el ideal del hombre bíblico. La fuente del mal no se encuentra en la pasión, en el corazón palpitante, sino más bien en la dureza de corazón, en la insensibilidad" (Heschel, 1973a: 182). En ese orden de ideas, si la frialdad y dureza no eran apropiadas en el hombre, tampoco lo podían ser en su Creador.

En cuanto a la relación de la Biblia con la pasión, Heschel (1973a) observa que "[l]as aserciones del salmista están cargadas de emoción, desbordan

emoción. Al leer a los profetas nos sentimos conmovidos por su pasión y su imaginación vivaz. Su meta primordial es la de excitar el alma, de lograr la atención mediante imágenes audaces y vívidas y, por lo tanto, los profetas hablaban más a la imaginación y a las pasiones que a la fría aprobación de la mente" (Heschel, 1973a: 183). Revestidos de hermetismo y frialdad académica es improbable adherirse sin sombra de duda a los textos bíblicos. Por ello, Heschel distingue entre la inteligencia y la sabiduría, anteponiendo como camino para esta última la disposición hacia el encuentro con el misterio. En este sentido, Heschel se adhiere a la enunciación del salmo 111, versículo 10, que exclama que el pavor y temor de Dios son el principio de la sabiduría. De tal modo, "la caracterización de la pasión como un estado de pasividad difícilmente podría tener consonancia con la experiencia bíblica" (Heschel, 1973a: 183). Es evidente que se encuentran coincidencias entre las afirmaciones de Heschel y los textos bíblicos, pero antes de tomarlo al pie de la letra es oportuno considerar que la base de sus argumentaciones suelen ser casi siempre las mismas fuentes, a no ser que trate de explicar alguna contraparte de la filosofía clásica.

La postulación de la pasión como algo que obstaculiza la mística no responde propiamente a lo dicho en los textos bíblicos. De hecho, "según la perspectiva bíblica, los movimientos de sentimiento no son menos espirituales que los actos de pensamiento" (Heschel, 1973a: 185). Si bien la pasión justifica y sostiene el esfuerzo intelectual, el *pathos* al que se refiere Heschel es la esencia que vincula a Dios con el hombre. De tal manera, "el *pathos* es, en verdad, *la rectitud envuelta en misterio, el estar juntos en una separación sagrada*" (Heschel, 1973a: 112). De hecho, Heschel (1984) considera que "a menos que Dios posea una voz, la vida del espíritu es una farsa" (127). Estar juntos y separados al mismo tiempo no es una contradicción; al contrario, es una dinámica similar a la de la no dualidad que no por eso implica igualdad.

En la óptica de Heschel, la vinculación entre Dios y el hombre es ineludible. Por ende, si Dios fuese una especie de Nada y el hombre una modalidad de ser, su dialéctica es irrenunciable tal como la necesidad del uno con el otro, a la manera de la necesidad de Dios por estar conectado con el hombre por medio del *pathos*, según establece Heschel. En el cristianismo, la idea del Espíritu Santo como vinculación entre Dios y el hombre guarda cierta similitud con la noción del *pathos* de Dios como punto de encuentro de lo divino con el hombre. Visto así, en palabras de Heschel (1973a), "quizá sería más correcto describir una pasión profética como teomórfica que considerar el *pathos* divino

como antropomórfico" (186). En este orden de ideas, el hombre se vincula con Dios por la mediación del *pathos*.

A su vez, tal como el *pathos* conecta al hombre con Dios, otra coincidencia entre ambos es la búsqueda por la justicia. Heschel (1973a) alude que el antropomorfismo de Dios no es lo más importante, sino que "la preocupación del hombre por la justicia es un teomorfismo" (208), lo cual explica que la injusticia constituye una separación del plan divino. El encuentro con Dios no es semejante al que se tiene con un concepto o un objeto de conocimiento, al cual podemos modificar casi a nuestro antojo manteniéndonos fríos e inamovibles. En la relación del hombre con Dios a la manera de Heschel, "no se lo confronta como un Ser universal, general, puro, sino siempre en un modo particular de ser, como Dios personal con un hombre personal, con un *pathos* específico que trae una exigencia en una situación concreta" (Heschel, 1973b: 333). Por ende, no hay involucramiento con Dios que no devenga compromiso.

Ante las críticas por su antropomorfización de Dios, Heschel (1973a) argumenta que "como categoría teológica, [el *pathos*] es una percepción genuina en la relación de Dios con el hombre, más que una proyección de rasgos humanos en la divinidad, como encontramos por ejemplo en las imágenes de los dioses de la mitología" (207). Así, desmarcado de la concepción humanoide de Dios, el rabino exhorta a trastocar e invertir el pensamiento común: al hombre no le corresponde ir en busca de Dios, ni tratar de encontrarlo en sitios lejanos o a través de devociones profundas, ni siquiera en grupo o en asambleas; Dios está en busca del hombre; es Él a quien le interesa la alianza, lo cual puede referirse como antropotropismo divino. La conexión del hombre con Dios es a través del *pathos* divino, de modo que el desapasionamiento es una señal inequívoca de que no se ha encontrado a Dios.

El vínculo entre el hombre y Dios

Habiendo ahondado ya en la emocionalidad de Dios, en la importancia de la alianza con Él y en el compromiso que se exige al hombre por ser depositario de la necesidad de Dios, sólo quedaría preguntar si Heschel otorga demasiada importancia a la labor del hombre en el mundo, o si realmente su misión es importante, hasta el punto de que Dios lo necesite. Incluso estableciendo la importancia de la especie humana y de cada persona en

particular, aún nos resta comprender el problema de la ira que Dios dirige en algunos pasajes bíblicos hacia el humano a quien ama.

Los detractores de Heschel no siempre manifiestan una postura contraria en torno a la ira de Dios, sino que aluden a la parcialidad hescheliana. El rabino polaco también acepta la noción de un Dios iracundo, aunque lo hace mediante la justificación de la ira como manifestación de un amor desesperado que intenta persuadir radicalmente al hombre de sus errores. Éste es otro misterio no resuelto, pues parece poco admisible que Dios experimente ira por seres que, de tan insignificantes y pequeños, no tendrían más que producir ternura. Es comprensible que el argumento de que Dios sea afectable emocionalmente tuviese que incluir la ira y no sólo el amor, pero es controversial que se intente justificar la ira a través del amor. Visto así, incluso la potencial carencia atribuible a la argumentación sobre la ira es similar a la del amorío de Dios con lo humano.

En la idea de Heschel, la ira es peor que la indiferencia, así que no es posible admitir a un Dios indiferente ante las atrocidades humanas. En efecto, si el bien generado por el hombre provocaba una afección en Dios, no podía pensarse que su maldad lo mantuviera frío. La ira de Dios, según la entiende Heschel, es proporcional a su interés por el hombre, en función de que "uno de los significados del enojo de Dios es ¡el fin de la indiferencia!" (Heschel, 1973a: 231). Es importante distinguir que la ira es preferible a la insensibilidad y que "la indiferencia al mal es más insidiosa que el mal en sí, es más universal, más contagiosa y peligrosa" (Heschel, 1973a: 230). Con esto, el rabino desprecia la tibieza y la apatía, tanto como si se tratase de la maldad misma ante la cual se es indiferente o tibio. Lo anterior es comprensible si se admite que mucha de la injusticia acontecida en el mundo se mantiene a partir del desinterés mostrado por la gran mayoría de la población por causar o forzar un cambio social.

Por tanto, el enfado divino no es causado por el mero hecho de manifestar un descontento, puesto que la ira de Dios es instrumental y tiene el propósito de "provocar el arrepentimiento, su propósito y su consumación son su desaparición" (Heschel, 1973a: 234). No obstante, pareciera que la didáctica divina no ha logrado ser del todo eficiente, a menos que nuestra ansiedad por encontrar resultados optimistas nos ciegue ante la evidencia de que es la terquedad humana la que obstaculiza el fortalecimiento de la paz y el bienestar. Mucho podría discutirse sobre los alcances de la ira divina, en caso de que, tal como refiere Heschel, tenga una motivación centrada en provocar el

cambio. Según lo refiere Abraham Joshua, el amor de Dios es más convincente que su ira, pero ésta se encuentra al alcance si el primero no funciona. Visto con tal visión conciliadora, "hay una crueldad que perdona, así como hay una compasión que castiga" (Heschel, 1973a: 251). Por supuesto, es controversial el uso del término *domar*, puesto que, si bien no tendría que aplicarse a los humanos que han desarrollado su racionalidad, pareciera que el verbo resultó óptimo para referir lo que debe hacerse con algunas personas. Es posible conceder que tal haya sido el argumento que justifique, en los ojos del creyente, lo sucedido con Egipto antes del éxodo del pueblo judío.

Según establece Heschel (1973a), "la ira divina no es la antítesis del amor, sino su contraparte, una ayuda a la justicia exigida por el verdadero amor" (252). En tal tenor, ¿a quién dirigía su ira Dios durante el holocausto? ¿Cuál era la prueba exigida? ¿De qué manera explicarlo? A pesar de la contrariedad, considerar que el sufrimiento es un aliciente para la búsqueda de la justicia nos lleva a una encrucijada. Vivimos una época en la que Auschwitz se reitera en cada rincón de la Tierra, en la misma medida en que existe injusticia, discriminación, violencia, exclusión y persecución. Ante todo eso, es necesario reaccionar, se crea o no se crea en una particular conclusión teológica, puesto que "quien no se enoja ante el mal no ama el bien" (Heschel, 1973a: 260).

El alcance de la noción de *pathos* puede verificarse al menos en tres líneas particulares: su influencia en el cristianismo, su esencialidad vinculante y su orientación a la lucha por la justicia. En lo tocante al primer aspecto, a pesar de que Berkovitz acusa a Heschel de importar el concepto de *pathos* de la teología cristiana (Chester, 2000: 230), es significativo que sus reflexiones hayan sido utilizadas por teólogos posteriores para justificar el sufrimiento de Dios ante los pecados del hombre, volviéndolo un Dios afectivo y sufriente. Por otro lado, es notoria la expresividad y colindancia, aunque esto no tenga que ver con el judaísmo y no sea idea de Heschel, entre la noción de un Cristo sufriente en la cruz y la controversial justificación de su dolor divino precisado a través del *pathos*.

Por último, la alianza del hombre y la mujer con Dios debe patentarse en la lucha por la justicia, puesto que la fuente de la misma es el Dios con el que se realiza el compromiso. Éste es un aspecto central de la filosofía práctica derivada de la teología de Heschel: no hay vivencia de vínculo con Dios sin interés por mejorar las condiciones sociales. La hija del rabino, Susannah Heschel (1998), profesora del *Dartmouth College* y estudiosa de la obra de su padre, afirmó que "el concepto de Heschel del *pathos* divino, una categoría

central a su teología, se refleja en la comprensión de [Martin Luther] King sobre la naturaleza del involucramiento de Dios con la humanidad" (127). En ese sentido, la consideración del *pathos* divino resulta ser una opción privilegiada si a partir de ella se invita a la reflexión y al compromiso punzante por denunciar y enfrentar la injusticia. No hay mayor ejercicio místico que la aportación del talento (y el esfuerzo por acrecentarlo) para el desarrollo de la humanidad. Con Dios o en el olvido de Él, está claro que nuestro propio *pathos*, en su intimidad más pura, tiene esa aspiración.

Conclusiones

Evitar las representaciones de Dios puede ser un buen camino para no distorsionar con ellas nuestra comprensión de Dios. No obstante, la aspiración al vínculo con Él y el deseo de que no sea un Dios frío y desprovisto de conexión con el mundo condujo a Heschel a la afirmación del *pathos* divino, lo cual convierte a Dios en un ser afectado por la conducta humana. El rabino distinguió su postura de otras configuraciones de Dios y promovió la integración de la razón y la emoción. A partir de la alianza que Dios busca con el hombre se desacredita la idea de un destino inamovible y se enaltece a Dios como fuente de justicia, que debe imperar en la medida en que el hombre se comprometa socialmente. En ese sentido, "debido al fracaso de la especie humana en su conjunto, que no logró mantenerse en la senda de la virtud, la tarea le fue confiada a un individuo —Noé, Abraham—, a un pueblo —Israel— o al resto del pueblo" (Heschel, 1982: 247).

En defensa de la pasión, Heschel aludió a los textos bíblicos y enfrentó así las posturas filosóficas y teológicas que son contrarias al *pathos*. Si este último constituye el punto de vinculación entre Dios y el hombre se admite así su misterio y alcances. Según afirma Heschel, la ira de Dios, tal como se observa en los libros proféticos, es la manifestación de su interés por modificar el curso de las cosas, lo cual ofrece la lección de no permitirnos ser indiferentes ante la injusticia y las atrocidades perpetradas por el hombre. Más allá de las controversiales implicaciones conceptuales de la teología del *pathos*, su aportación práctica apunta a una filosofía del compromiso social que no exime al hombre de su propio ejercicio ético y racional ante sí mismo y ante la sociedad. Más aún: se vuelve una exigencia no ante sí y frente a su colectividad o nación, sino ante lo absoluto. Sin duda, ésa es una consideración que Israel ha ofrecido al resto del mundo.

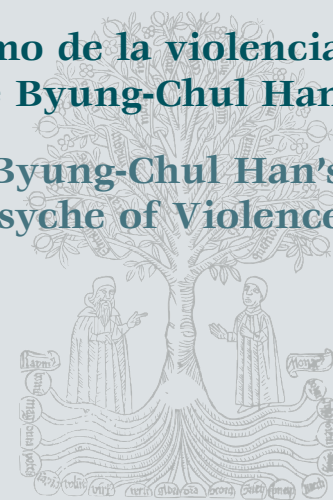
Referencias bibliográficas

- ANDERSON, Bernard. (1985). "Coexistence with God: Heschel's Exposition of Biblical Theology". En John Merkle (Ed), *Abraham Joshua Heschel: Exploring His Life and Thought*. Macmillan.
- ARISTÓTELES. (1990). *Retórica* (Quintín Racionero, Trad.). Gredos.
- BERKOVITS, Eliezer. (1974). *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*. Ktav.
- BIZZELL, Patricia. (2006). "Rabbi Abraham Joshua Heschel, 'Religion and Race' (14 January 1963)". *Voices of Democracy*, 1, 1-14. <http://voicesofdemocracy.umd.edu/wp-content/uploads/2010/08/bizzell-heschel.pdf>
- CHERBONNIER, Edmond. (1959). "A. J. Heschel and the Philosophy of the Bible: Mystic or Rationalist?" *Commentary*, 27(1), 23-29.
- CHESTER, Michael Arthur. (2000). *Divine Pathos and Human Being: Abraham Joshua Heschel's Understanding of What It Means to Be Human in the Light of his View of the Divine Pathos*. (Tesis de doctorado, University of Birmingham). Recuperada de <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/5441/>
- ERLEWINE, Robert. (2011). "The Legacy of Abraham Joshua Heschel". *Tikkun Magazine*, 26(4). <https://www.tikkun.org/the-legacy-of-abraham-joshua-heschel/>
- FLEISCHNER, Eva. (1984). "Heschel's Significance for Jewish-Christian Relations". *Quarterly Review*, 4(4), 64-81.
- FRIEDMAN, Maurice. (1976). "Divine Need and Human Wonder: The Philosophy of Abraham Joshua Heschel". *Judaism*, 25(1), 65-78.
- GOLDMAN, Norman. (1975). "The Metapsychology of Abraham Joshua Heschel". *Journal of Religion and Health*, 14(2), 106-112. <https://doi.org/10.1007/BF01533001>
- GRAEBER, Bruce. (1980). "Heschel and the Philosophy of Time". *Conservative Judaism*, 33(3), 44-56.
- HESCHEL, Abraham. (1952). *La Tierra es del Señor* (Segisfredo Krebs, Trad.). Candelabro.
- HESCHEL, Abraham. (1973a). *Los profetas* (Vol. 2: Concepciones históricas y teológicas; Víctor Virelman, Trad.). Paidós.
- HESCHEL, Abraham. (1973b). *Los profetas* (Vol. 3: Simpatía y fenomenología; Víctor Virelman, Trad.). Paidós.
- HESCHEL, Abraham. (1982). *El hombre no está solo* (Teresa Snajer, Trad.). Seminario Rabínico Latinoamericano.

- HESCHEL, Abraham. (1984). *Dios en busca del hombre* (Teresa Snajer, Trad.). Seminario Rabínico Latinoamericano.
- HESCHEL, Abraham. (1987). *Democracia y otros ensayos* (Ilse y José Smilg, Trad.). Seminario Rabínico Latinoamericano.
- HESCHEL, Susannah. (1998). "Theological Affinities in the Writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King, Jr.". *Conservative Judaism*, 50(2-3), 126-143.
- KASIMOW, Harold. (1979). *Divine-Human Encounter: A Study of Abraham Joshua Heschel*. University Press of America.
- KASIMOW, Harold. (2009). "Prophetic Voices. Abraham Joshua Heschel's Friendship with Martin Luther King, Jr.". *Interreligious Insight*, 7(2), 56-64.
- KULLOCK, Joshua. (2014). "El D's del Pathos en A. J. Heschel". *Maj´Shavot*, 53(1), 1-16.
- LEVENSON, Jon. (1999). "The Contradictions of A. J. Heschel". *Maj´shavot*, 37(1), 23-29.
- NEUSNER, Jacob; Neusner, Noam. (1990). *To Grow in Wisdom: An Anthology of Abraham Joshua Heschel*. Madison Books.
- PÉREZ VALERA, Víctor M. (2007). "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad". *Historia y Grafía*, (28), 41-68.
- SHERWIN, Byron. (1973). "Divine Pathos, Prophetic Sympathy". *Conservative Judaism*, 28(1), 70-74.
- SZPOLSKI, Sergio. (1992). "El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Ioshua Heschel". *Maj´Shavot*, 31(1), 34-45.
- THOMAS, George. (1973). "Philosophy and Theology: A Tribute to Abraham J. Heschel". *Theology Today*, 30(3), 272-277.

Apuntes críticos al psiquismo de la violencia de Byung-Chul Han

Critical Notes on Byung-Chul Han's Psyche of Violence



ROBERTO ISRAEL RODRÍGUEZ SORIANO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS | México
Contacto: calla_o@yahoo.com.mx

Resumen

A lo largo de su obra filosófica, Byung-Chul Han desarrolla la noción de sociedad de rendimiento como concepto interpretativo y explicativo de las configuraciones sociales y culturales actuales. Lo que caracterizaría a la sociedad tardomoderna es que los sujetos se encuentran saturados de sí mismos; trabajan jornadas exhaustivas para cumplir exigencias que se ponen a sí mismos como el ideario de la búsqueda y consecución de la realización de sus vidas. Esta dinámica ha implicado que el ejercicio de la violencia se interiorice, haciendo que ésta se ejerza sobre sí mismo. Para Han, ha habido una transformación en la constitución psíquica que ha posibilitado que el deber, que imponía el ideal del yo sobre el yo, que era negatividad y que representaba un ejercicio de violencia desde el exterior hacia el sujeto, se transforme en poder. Ahora, supone Han, el ideal del yo, como elemento psíquico que definía la negatividad, se ha diluido o se ha fusionado con el yo. El sujeto ahora “más bien se obedece a sí mismo”. Según su interpretación, el narcisismo sería lo que ahora definiría al sujeto de la sociedad del rendimiento. Sin embargo, la interpretación de Han sobre las implicaciones del deber y del poder en la relación del yo y del ideal del yo parece errónea a la luz de una relectura de la propuesta freudiana sobre la dialéctica y la tópica psíquica. En este trabajo se ofrecerán algunos argumentos para sostener esta tesis que pasan, en primer lugar, por la lectura de la hipótesis freudiana sobre las pulsiones sexuales y las pulsiones de muerte; en segundo lugar, por la relectura de la formulación freudiana de la tópica psíquica; y, finalmente, por la idea de autonomía kantiana que supone Han en su argumentación y por la referencia al uso y la finalidad del panóptico benthamiano.

Palabras clave: rendimiento, control, autoexplotación, deber, poder, ideal del yo, Byung-Chul Han

Abstract

Throughout his philosophical work, Byung-Chul Han develops the notion of burnout society as an interpretative and explanatory concept of current social and cultural configurations. What would characterize modern-day society is that the subjects are saturated with themselves; they work exhaustive days to fulfill self-imposed demands like the ideology of the search and achievement of realizing their lives. This dynamic has meant that the exercise of violence is internalized by having it be exercised on itself. For Han, there has been a transformation in the psychic constitution that has made it possible for duty, which imposed the ideal of the I on the self, which was negativity and represented an exercise of violence from the outside towards the subject, to be transformed into power. Now, Han supposes, the ideal of the self, as a psychic element that defined negativity, has been diluted or merged with the self. The subject now “rather obeys himself.” According to his interpretation, narcissism would be what now defines the subject of the performance society. However, Han’s interpretation of the implications of duty and power in the relation of the self and the ideal of the self seems erroneous in light of a rereading of the Freudian proposal on the dialectic and psychic topic. In this paper, some arguments will be offered to support this thesis, which, first of all, goes through the reading of the Freudian hypothesis about sexual drives and death drives; for the rereading of the Freudian formulation of the psychic topic; for the idea of Kantian autonomy that Han supposes in his argument; and for the reference to the use and purpose of the Benthamian panopticon.

Keywords: burnout, control, self-exploitation, duty, power, ideal of the self, Byung-Chul Han

Introducción

A lo largo de su obra filosófica, Byung-Chul Han desarrolla la noción de sociedad del rendimiento como concepto interpretativo y explicativo de las configuraciones sociales y culturales actuales. De acuerdo con esta noción, lo que caracteriza a la sociedad tardomoderna es que los sujetos se encuentran saturados de sí mismos, trabajan jornadas exhaustivas para cumplir exigencias que se ponen a sí mismos, tales como el ideario de la búsqueda y consecución de la realización de sus vidas. Esta dinámica ha implicado que el ejercicio de la violencia se interiorice, haciendo que ésta se ejerza sobre sí.

La sociedad del rendimiento se diferencia de la sociedad disciplinaria en la que el ideario es el "deber". Dice Han (2015):

La sociedad disciplinaria de Foucault, que consta de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya "sujetos de obediencia", sino "sujetos de rendimiento". Estos sujetos son emprendedores en sí mismos. Aquellos muros de las instalaciones disciplinarias, que delimitan, tienen un efecto arcaico. (35-36)

Han explica esta nueva situación usando formulaciones teóricas del psicoanálisis freudiano, según las cuales se ha desarrollado una transformación en la constitución psíquica que ha posibilitado que el deber, que imponía el ideal del yo sobre el yo, que era negatividad y que representaba un ejercicio de violencia desde el exterior hacia el sujeto, se transforme en poder. Ahora, el ideal del yo, como elemento psíquico que definía la negatividad, se ha diluido o se ha fusionado con el yo. El sujeto ahora "más bien se obedece a sí mismo" (Han, 2016a: 48). El narcisismo es lo que actualmente define al sujeto de la sociedad del rendimiento.

Sin embargo, la interpretación de Han sobre las implicaciones del deber y del poder en la relación del yo y del ideal del yo muestran varias inconsistencias de fondo que se evidencian, en primera instancia, a través de una lectura meticulosa de la propuesta psicoanalítica, freudiana y lacaniana, sobre la dialéctica y la tópica psíquica. En este trabajo se ofrecerán algunos argumentos para sostener esta tesis que pasa, en primer lugar, por la lectura de la hipótesis

freudiana sobre las pulsiones sexuales y las pulsiones de muerte; en segundo lugar, por la relectura lacaniana de la formulación freudiana de la tópica psíquica; y, finalmente, por la idea de autonomía kantiana que supone Han en su argumentación y por la referencia al uso y la finalidad del panóptico benthamiano. Así pues, el objetivo de esta reflexión es hacer una revisión de los supuestos teóricos que asume Han, a la luz de una lectura crítica de sus mismos referentes, para mostrar que su propuesta tiene varias inconsistencias teóricas y argumentales graves que terminarían invalidando su distinción entre sociedades disciplinarias y sociedades de rendimiento.

De la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento

La sociedad del rendimiento se distingue de la sociedad disciplinaria, en la que el ideario era el *deber*. En el nuevo tipo de sociedad, propia del siglo XXI, se sustituye este ideario del deber por el poder (como efecto de la voluntad). En el proceso del tránsito de la una a la otra, como un desarrollo fundamental topológico, la violencia se interioriza. Esto significa que las tensiones destructivas ahora se disputan internamente en vez de descargarse hacia afuera (Han, 2016a: 19). Esto es debido a que las técnicas de dominación posibilitan que el sujeto (de obediencia) interiorice las instancias de dominación externa y las convierta en parte de su ser:¹

De este modo, la dominación requiere un esfuerzo mucho menor para ejercitarse. La violencia simbólica también se sirve del automatismo del hábito. Se inscribe en las convicciones, en los modos de percepción y de conducta. A su vez, la violencia se naturaliza, mantiene el orden de dominación vigente sin ningún tipo de esfuerzo físico o material. También la técnica disciplinaria se vale de la internalización psíquica de las fuerzas. (Han, 2016a: 2)

¹ Ivonne Natacha Pinzón (2019) plantea una pregunta interesante al respecto de la transformación de la moralidad en el tránsito de las *sociedades disciplinarias* a las del *rendimiento* en los términos en los que la plantea Han. La autora supone que la culpa, la mala conciencia y el resentimiento que describe Nietzsche en la *Genealogía de la Moral* siguen vigentes en la sociedad del rendimiento. La conciencia de los sujetos, dice, se encuentra enferma y ésta afecta no sólo a lo individual y a lo social (Pinzón, 2019: 310). El punto que parece interesante es que hay una aparente transformación de la moralidad en el tránsito de un tipo de sociedad a la otra. Sin embargo, ésta sigue recayendo en la idea del *deber* y de la *culpa*. Ambas instancias se generan y encuentran su estructura tópica en la configuración psíquica del conflicto entre el "yo" y el "super yo" que, como se expondrá más adelante, no se transforman en lo absoluto en lo que Han supone un cambio estructural.

Las técnicas de dominación son interiorizadas y vuelven parte del ser del sujeto. En este proceso, la violencia simbólica se sirve del automatismo del hábito; se inscribe en las convicciones perceptivas y conductuales. Así, la violencia se naturaliza a un grado extremo. Se posibilita que la dominación se logre sin ningún esfuerzo físico o mental: "por medio de una intervención discreta y delicada, penetra en las vías nerviosas y las fibras musculares del sujeto, sometiéndolo a coacciones e imperativos ortopédicos y neurológicos" (Han, 2016a: 2).

En este sentido, el sujeto de rendimiento no estaría ya sometido a nadie. Incluso el sujeto deja de ser tal, ya que queda libre de cualquier sujeción; ahora se vuelve un proyecto que se dirige hacia la propia explotación. La violencia, anteriormente dirigida y gestionada hacia el sujeto desde fuera y, a su vez, desde el sujeto hacia afuera (en el deber), ahora se interioriza y se dirige de sí hacia sí. La violencia externa dirigida hacia éste se vuelve laxa, tenue y sutil porque esa direccionalidad no es tan necesaria.

La sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad; es decir, la define la prohibición, caracterizada por la obligación que trae consigo tanto el no poder como el deber. La sociedad del rendimiento se distinguiría, por su parte, por la transformación de la negatividad en positividad en la fórmula "puedo sin límites". Esta transformación genera un cambio en la producción de individuos: "Su negatividad [de la sociedad disciplinaria] genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados" (Han, 2015: 37). Sin embargo, el paso de una forma de sociedad a otra se da a manera de una continuidad y no una ruptura. Esa continuidad se encuentra en la maximización de la producción. La prohibición que caracteriza a la sociedad disciplinaria alcanza su límite productivo debido al efecto negativo que produce un bloqueo e impide un crecimiento exponencial. Se hace necesario, para maximizar la producción, el cambio de paradigma al esquema del "poder hacer" —esto es, un cambio hacia la positividad—. La positividad genera un individuo más productivo y más rápido.

En *La sociedad del cansancio*, Han (2015: 41) afirma que con el incremento de la productividad no se da un rompimiento entre el deber y el poder, sino que más bien representa una continuidad. Sostiene, además, que en esta nueva sociedad lo que provoca la depresión por agotamiento,² que es una de sus

² Han toma la idea de la depresión de Alain Ehrenberg. Este último supone que la depresión encuentra su éxito cuando el modelo disciplinario de gestión de las conductas (prohibiciones asignadas a las clases sociales y a los sexos) cede ante las normas que incitan a cada uno a la iniciativa individual de asumir

características definitorias, no es el imperativo de pertenecerse sólo a sí mismo, sino a la presión del rendimiento. Ésta es una forma de violencia sistémica. El proceso que posibilita el paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de rendimiento es pensado por Han a partir de la instancia de constitución psíquica del individuo, específicamente en la transformación dialéctica entre el yo y el superyó originalmente propuesta por Sigmund Freud.

Del deber al poder de la sociedad del rendimiento

Como se ha señalado anteriormente, Han supone que en la sociedad actual hay una transformación del deber al poder. Esto se explicaría debido a que las máximas del sujeto de rendimiento ya no son la obediencia, la ley y el cumplimiento del deber, sino que ahora son la libertad, el placer y el entretenimiento. En esta sociedad tardomoderna, habría un desprendimiento de la negación de la prohibición y del mandato, de modo que se concibe a sí misma como una sociedad de libertad (Han, 2016a: 45), para lo cual recurre a la caracterización de Freud del aparato psíquico del sujeto de la sociedad disciplinaria como aquella que "se rige por la negación, la represión y el miedo a la transgresión" (Han, 2016a: 46). El yo es "la verdadera residencia de la angustia". Tiene miedo del *gran sujeto*" (Han, 2016a: 46). En cambio, dice Han, el sujeto del rendimiento es pobre en negación; es el sujeto de la afirmación. Esto es así porque ya no tiene inconsciente toda vez que se basa en la negación de la negatividad, lo cual supone que el yo no se rige ya por el deber que le impone el ideal del yo, sino por la positividad del poder. Este sujeto se desborda de narcisismo porque hay una desvinculación con el otro (que es un lugar

esas normas como propias. La consecuencia es que la responsabilidad de las propias vidas se aloja en cada uno, así como en el "nosotros colectivo". De esta forma se presenta lo que Ehrenberg llama "una enfermedad de la responsabilidad" en la que domina un sentimiento de insuficiencia ya que hay un sentimiento profundo de que no se está a la altura (Ehrenberg, 2000: 12-13). Así, el individuo se vuelve un soberano de sí mismo; a uno mismo es a quien se tiene que rendir cuentas. Dice: "El derecho a elegir la propia vida y la conminación a convertirse en uno mismo ponen a la individualidad en un movimiento permanente. [...] el equilibrio entre lo permitido y lo prohibido declina en provecho de un desgarramiento entre lo posible y lo imposible. [...] el lugar de la disciplina en los modos de regulación de la relación individuo-sociedad se ha reducido. Se apela menos al recurso de la obediencia disciplinaria que a la decisión y a la iniciativa personal. En lugar de que una persona sea puesta en acción por una orden exterior (o por la conformidad a la ley), se hace necesario apoyarse en sus resortes internos, recurrir a sus competencias mentales. La noción de proyecto, de motivación, de comunicación son las normas de hoy. [...] Los actores públicos y privados se apoyan en estas nociones; se las utiliza tanto en la gestión de las empresas como en las políticas de reinserción" (Ehrenberg, 2000: 16).

ocupado por Dios, el soberano o el padre) y la afectividad se retrotrae al sujeto mismo cuya gratificación, por su propia constitución psíquica en la transformación del sujeto de rendimiento, resulta inalcanzable, pues ya no hay la negatividad requerida para la satisfacción del cumplimiento: "Quien se ama a sí mismo, se posiciona claramente contra el otro. En el narcisismo se desdibuja la frontera con el otro. Quien sufre un trastorno narcisista se hunde en sí mismo. Si se pierde del todo la relación con el otro, no se puede construir una imagen sólida del yo" (Han, 2016a: 50). A esto se le suma la naturaleza del mismo sistema productivo que implica un *continuum* eterno. La imposición social que se hace al sujeto, por su desvinculación con el otro y por la naturaleza de la producción capitalista por la positividad, le genera un sentimiento de nunca haber alcanzado su meta.

Han afirma que la sociedad de rendimiento actual, regida por la idea de libertad y desregulación, desarma los obstáculos y las prohibiciones que constituyen la sociedad disciplinaria. Esto impacta en el aumento del rendimiento. Parece importante señalar que, en consonancia con el desarrollo teórico anterior, Han supone que el concepto de biopolítica que desarrolló Foucault, como forma del poder político para el disciplinamiento a través de un sistema de normas y prohibiciones que coaccionan calculadamente cada parte del cuerpo y la mente para crear un sujeto obediente, no sería útil para interpretar a las sociedades tardomodernas toda vez que la coacción proviene de fuera del sujeto. Para ello propone el concepto de psicopolítica, el cual se configura como una estrategia de control que se basa en la explotación de la psique a través de la gestión de las emociones, los deseos, los anhelos y los sentimientos de los sujetos por medio de mecanismos de manipulación psíquica donde cada uno es su propio capataz que promueve la obediencia y la autoexplotación (Han, 2014: 20). En la fase actual del desarrollo del capitalismo, lo biológico, lo somático y lo corporal se vuelven aspectos secundarios para la explotación:

El cuerpo como fuerza productiva ya no es tan central como en la sociedad disciplinaria biopolítica. Para incrementar la productividad, no se *superan* resistencias corporales, sino que se *optimizan* procesos psíquicos y mentales. El *disciplinamiento corporal* cede ante la *optimización mental*. Así, el *neuroenhancement* se distingue fundamentalmente de las técnicas disciplinarias psiquiátricas. (Han, 2014, 23)

Como se apuntó anteriormente, estos últimos planteamientos parten de los supuestos teóricos que se han desarrollado más arriba, los cuales tienen varias inconsistencias teóricas que se analizarán a continuación.³

Pulsiones

Para comenzar a hacer las anotaciones críticas a las tesis de Han, es necesario reflexionar sobre las pulsiones puesto que esto permitiría comprender cómo se origina la violencia que, en su caracterización del sujeto del rendimiento, se ejerce sobre sí. Con esta motivación se ofrecerá una amplia reflexión sobre los aspectos teóricos del psicoanálisis que permitirán trazar las líneas psicogénéticas de la violencia. El recorrido podría parecer extenso y digresivo. Sin embargo, no lo es. Se hace necesario toda vez que Han no hace explícitos muchos de sus supuestos, cuando es ahí donde pueden ubicarse los errores teóricos de su propuesta.

Freud supone que el aparato anímico del ser humano está regido por energías pulsionales que tienen como objetivo una satisfacción placentera (principio de placer). Sin embargo, ante la imposibilidad de satisfacción, debido a mecanismos psíquicos que se definen por el principio de realidad, como el de represión, no encuentran la consecución de su fin, generando una fuente de displacer (Freud, 2004a: 10). El yo consciente y el preconsciente requieren ahorrarse el displacer porque éste produce un gasto psico-energético grande que puede afectar gravemente el equilibrio en el aparato psíquico que gobierna la vida del individuo. Uno de los mecanismos para evitar el displacer es el de bloquear, en el mayor grado posible, los estímulos externos.

³ Una de las rutas críticas con respecto de la psicopolítica como superación de la biopolítica que plantea Han, que en este trabajo no se desarrollará por cuestión de la intención del mismo, se dirige a la relación del cuerpo y psique. Como lo ha señalado Alejandro Recio Sastre (2019), Han hace una separación que no alcanza a justificar entre la *psique* y el *cuerpo*. Dice Recio Sastre (2019): "su consideración [de Han] de 'psicopoder' no se origina en la inmanencia corporal sino en la inmanencia de la psique, como si fuera algo diferente del cuerpo, como si no hubiera una síntesis originaria en la que psique y cuerpo aparecen unidos e indistintos el uno del otro. Al ceñirse a la inmanencia psíquica, Han no está hablando de un poder originario a la vida en su totalidad, ni mucho menos de un 'poder puro' —suponiendo que lo hubiera—. Han está suponiendo de la clásica división, tanto antigua como moderna, que separa la corporalidad de otro inmaterial, ese otro inmaterial que bien podría ser considerado alma, espíritu, mente, psique, etc." (251). Este señalamiento resulta importante en la medida en que la construcción de la subjetividad desde la perspectiva biopolítica no permite trazar esa escisión que en la propuesta de la psicopolítica de Han es muy arbitraria.

Los procesos psíquicos de defensa pueden llevar a una compulsión de repetición; es decir, se lleva a una repetición de la vivencia displacentera, ya que esa misma repetición permite el dominio (el control) más radical sobre la impresión intensa recibida y permite asumir la vivencia de un modo meramente pasivo (Freud, 2004a: 36). Habría así dos tipos de pulsiones: las que buscan la sobrevivencia del organismo (sexuales) y las que buscan terminar con la vida para así terminar con los estímulos displacenteros que implica el vivir. Estas dos pulsiones estarían presentes en una constante lucha.

Por un lado, las pulsiones pueden buscar suprimir la excitación displacentera, produciendo un efecto hacia el exterior del organismo, a través de su propia agencia, o pueden buscar producir un efecto hacia su interior para que, a través de un efecto, cese la excitación psíquica. Entonces, todas las pulsiones y los medios de satisfacción pulsional son negativos toda vez que se contraponen a un estímulo externo. Nunca una pulsión puede ser positividad como lo asume Han. Las pulsiones siempre se juegan en la negatividad, ya sea externa o interna (que en realidad es una internalización de lo externo en, por ejemplo, el mandato al yo).

En este sentido, y bajo la premisa freudiana, el deseo y la apetencia de la vida como parte de una naturaleza humana tienen que ser vistas a la luz de su compleja dinámica con el deseo y la apetencia de la muerte. Es importante explicitar este entramado teórico ya que sólo a través de la comprensión del desarrollo del conflicto pulsional se puede entender el tránsito que plantea Han desde las sociedades disciplinarias a las sociedades de rendimiento.

En sus escritos de psicología social, Freud desarrolló la idea de que el trabajo cultural tiene la finalidad de evitar la disolución de la sociedad a partir de una renuncia de la satisfacción pulsional, lo cual supone que en toda sociedad, de la misma manera que en los individuos, se encuentra latente una pulsión destructiva originaria. Así, la cultura se presenta como un impulso de "conservación" ("al servicio de Eros"), contrario a esa pulsión destructiva, intentando mantener cohesionados a los individuos, a las familias, a las etnias, a los pueblos, a las naciones y, en términos generales, a la humanidad. La vida social y la cultura imponen sacrificios que tienen que ver con la renuncia a la satisfacción pulsional. Freud supone que el impulso destructivo pulsional es interiorizado y devuelto hacia el yo propio. Éste es recogido por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó, como conciencia moral. La "conciencia de culpa" sería el resultado entre la tensión del superyó y del yo sometido, que es exteriorizada como "necesidad

de castigo" (Freud, 2004b: 120). La referencia a Freud es importante por su teorización sobre la fuerza destructiva que subyace a la sociedad y sobre los mecanismos sublimatorios, coercitivos y punitivos que la sociedad, a través del trabajo cultural, busca establecer con el fin de resguardar la vida individual y social (Freud, 2004a: 60). Aquí adquiere pleno sentido lo antes referido sobre el conflicto pulsional.

Ahora bien, las implicaciones de todo esto para la propuesta de Han es que si las pulsiones no tuvieran en frente suyo una negatividad, que le viene dada tanto de la materialidad del mundo como de la exigencia del deber que establece el superyó (el principio de realidad), si todo fuera positividad como él lo supone, no habría insatisfacción alguna. Los sujetos no sufrirían depresión ni síntomas o enfermedades que se supone que caracterizan a la sociedad del rendimiento. Las pulsiones alcanzarían su objetivo, que es la satisfacción. Por lo tanto, no podría originarse la violencia. Pero, lo que más bien sucede es que sigue habiendo una insatisfacción pulsional que viene dada de una negatividad. La negatividad que supone el superyó o el ideal del yo, cambia de forma y se interioriza sin desaparecer. La adicción al trabajo y a la autoexplotación sólo puede explicarse por la necesidad de la satisfacción pulsional, la cual sólo encuentra sentido en la negatividad. Y la violencia que el sujeto ejerce sobre sí, sólo puede explicarse a través de las pulsiones de muerte que se generan esencialmente en la negatividad.

La conformación del ideal del yo

El otro elemento crítico a considerar es la lectura que hace Han de la constitución psíquica del sujeto. La importancia de esta reflexión para la revisión de la propuesta de Han radica en que el ideal del yo en el desarrollo teórico de Freud es una instancia psíquica que se configura por un mandato externo que se interioriza, pero que no deja de ser una externa y por lo tanto la exigencia de éste nunca es interior y "propia" o "autónoma" aunque se interiorice, como lo supone Han en su idea de autoexigencia.

En su trabajo *El yo y el ello*, Freud (2001: 27) establecía la caracterización del yo y del ello definiendo al primero como la parte racional de la psique y al segundo como la parte pasional. El yo depende de la conciencia y gobierna los accesos a la motilidad —es decir, a la descarga de las excitaciones en el mundo exterior— y es la instancia anímica que ejerce control sobre los procesos

de percepción. El yo juega un papel determinante en los procesos de represión. El yo controla y discrimina las "aspiraciones anímicas" que deben excluirse de la conciencia (Freud, 2001: 19).

El yo sufre también el influjo de otra instancia anímica que se conforma a lo largo de la maduración psíquica del individuo, específicamente en la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, a saber, el ideal del yo. En el caso concreto del niño varón, Freud (2001: 34) expone el siguiente proceso: 1) el niño desarrolla una investidura de objeto hacia la madre; 2) el niño se apodera del padre a través de identificación; 3) ambos vínculos van de la mano, hasta que, por el refuerzo de los deseos sexuales hacia la madre, y por la percepción de que el padre es un obstáculo para estos deseos, nace el complejo de Edipo; 4) la identificación-padre adquiere un carácter hostil y nace el deseo de aniquilar al padre para sustituirlo; 5) a partir de este momento su relación con el padre es ambivalente; 6) posteriormente, con la superación del complejo de Edipo, la investidura de objeto de la madre debe de ser reasignada, lo cual puede tener dos posibles tipos diferentes de reemplazo: una identificación con la madre o un refuerzo de la identificación-padre.

De esta forma se constituye el superyó o el yo-ideal. En su carácter de ideal se impone tanto con la exigencia "así debes ser" como "así no te es lícito ser". Posteriormente, el superyó mantendrá el carácter del padre, y entre más intenso fue el complejo de Edipo y más rápido se produjo su represión (por influencia de la autoridad, de la doctrina religiosa, de la enseñanza, la lectura) ejercerá su imperio y se convertirá en la conciencia moral (Freud, 2001: 35). El ideal del yo (o superyó) se caracteriza como la esencia de la autoridad abstracta que se impone al individuo en su identificación con la voz del deber. En este sentido, el ideal del yo se conforma por la autoridad que la cultura impone al individuo. Sin embargo, se entrevé un problema: la constitución del yo está marcada por la serie de desplazamientos que se originan en el proceso de sustitución en la superación del complejo de Edipo. Sin embargo, podría preguntarse cuáles son los contenidos de esos desplazamientos y sustituciones. Jacques Lacan (1985: 213) dirá que esos desplazamientos corresponden al orden del lenguaje, el cual se configura como la autoridad. El intercambio simbólico, es decir, el lenguaje, es lo que vincula entre sí a los seres humanos en tanto que le permite construir alguna identidad al sujeto. Este orden simbólico, paradójicamente, preexiste al sujeto y es el de la cultura (Aguilar, 1984: 64). La identidad tiene que intentar completarse a través del Otro, es decir, en el "Ideal de yo".

La exigencia del Otro, del "Ideal del yo", viene a través del lenguaje. Desde antes del nacimiento el sujeto está inscrito en el lenguaje cuya exigencia está representada ya desde la imposición de un nombre propio (Lacan, 2005: 475). El sujeto nace inserto en la tradición que instaura ese discurso; es decir, se encuentra inserto en las estructuras "elementales de la cultura".⁴

Han supone que el hecho de que no haya Otro (u otros) que ejerza el mandato de manera externa sobre el sujeto implicaría que la coacción externa desaparece y, por lo tanto, el mandato de deber desaparece y se transforma en poder. Sin embargo, como dice Lacan, la interiorización del mandato del Otro se ha depositado a través del lenguaje, desde siempre, en la psique del sujeto, que se manifiesta tempranamente en las identidades sexuales, religiosas, físicas, culturales, etcétera. El individuo que supone Han no podría existir. Tendría que ser un no-sujeto, como él mismo lo señala. El poder que supone como diferente al deber es simplemente otra cara de éste. El "yo puedo" sigue siendo una afirmación del sujeto frente a la negatividad del "no puedo". Y ambos sólo adquieren sentido frente al mandato del Otro, frente al deber. Entonces, no es que la violencia ahora se interiorice; es que siempre ha estado interiorizada ya sea activa o pasivamente. La violencia que el sujeto de la sociedad del rendimiento ejerce sobre sí mismo responde a la misma lógica del deber. Se violenta porque no cumple con el deber de poder.

En su obra *Sobre el poder*, Han (2017) supone la existencia de un poder libre que indica que el otro obedece libremente al yo. Es decir, es un poder que se origina en la libertad conferida a través de la persuasión y no en la coacción, logrando que el otro haga la voluntad del yo asumiendo este acto como una decisión propia:

⁴ Lacan reformula el planteamiento saussuriano en que se designaba al signo lingüístico como una entidad psíquica de dos caras en que al significante le correspondía un solo signo (S/s = significante sobre significado) (Saussure, 1945: 127-130). Para Lacan, el significante no funciona como una representación del significado. El sentido es producido por los significantes; es dado desde el significante hacia el significado. De esta manera el significante anticipa siempre el sentido que despliega este mismo. Entonces, lo que crea el sentido en cada caso es el diferente significante. El significante manifiesta la presencia de una diferencia haciendo imposible la conexión entre los signos y las cosas (Stavrakakis, 2007: 12). El significado pertenece al registro de lo real, pero eso real se resiste a la simbolización. En otras palabras, es lo imposible para el sujeto; implica ausencia. Ésta tiene que ser compensada para que la significación adquiera coherencia. Así, esta ausencia del significado es el motivo de la necesidad de una transferencia del significado. La simbolización tiene por consecuencia el que la identidad del sujeto tenga que ser adquirida a través de una mediación. Ésta es la falta que hace imposible la adquisición de una identidad estable.

El poder capacita al yo para recobrar a sí mismo en el otro. Genera una continuidad del sí mismo. El yo realiza en el otro sus propias decisiones. Con ello el yo se continúa en el otro. El poder proporciona al otro espacios que son los suyos, y en los que, pese a la presencia del otro, es capaz de recobrar a sí mismo en el otro. El poder proporciona al otro espacios que son los suyos, y en los que, pese a la presencia del otro, es capaz de recobrar a sí mismo. Capacita al soberano a regresar a sí mismo en el otro. (Han, 2017: 18)

Justamente ésta es la idea sobre la que Han supone que el deber y su negatividad pueden reemplazar al poder como positividad en la forma de una especie de auto-mandato. Sin embargo, insistiendo en los argumentos anteriormente desarrollados, la coacción no desaparece y el poder sobre otra persona, aún en la forma en la que lo describe Han, sigue siendo coactivo en la medida en que sigue siendo una imposición, ya sea asumida como propia o no. Justamente lo que muestra el desarrollo teórico psicoanalítico es que el yo siempre actúa coactivamente por influjo del ideal del yo en un proceso psíquico de negatividad. Independientemente de que el sujeto asuma como propia una determinación por persuasión, están ya siempre en juego los procesos psíquicos internos de coacción que lo impelen a asumir como propia la decisión de hacer, y esto remite a la noción de autonomía. La transformación del pensamiento del proceso que asume Han no es en realidad una transformación sustancial; más bien es de forma. El aumento aparente de libertad no produce en realidad libertad, ni poder, sino que es más bien un mecanismo de dominación más efectivo cuanto más silencioso e invisible es (Cruz Ortiz de Landázuri, 2017: 197).

La autonomía kantiana

Parte de los errores teóricos en los que incurre Han se deben a su diálogo con Kant y su noción de autonomía. Acepta que para Kant la conciencia moral ocupa la posición del superyó, sometiendo así al sujeto a una violencia moral (Han, 2015: 46). Acepta que habría una escisión de la persona en un doble sí mismo que se manifiesta en juez y parte al mismo tiempo y que el actuar éticamente correcto produce una satisfacción (Han, 2015: 47). Sin embargo, en la noción de autonomía kantiana la razón juega las veces de principio rector, que es lo que objetiva al imperativo ético. La razón kantiana no se asemeja en

nada a la formulación teórica freudiana, como lo supone Han. La autonomía kantiana se cierra sobre un sujeto que está desvestido de su materialidad, sobre un sujeto monádico cuya única relación ética con otros sujetos es su coparticipación en la racionalidad. El *nomos* le viene de sí mismo por su constitución antropológica. El punto es que el sujeto ético kantiano se acerca mucho más al sujeto del rendimiento de Han que al sujeto disciplinario.

En la *Metafísica de las costumbres*, Kant rechaza una moral fundamentada empíricamente, así como una ética de fines al modo del utilitarismo. Por un lado, critica que la significación moral sea determinada por los efectos del acto; por otro lado, critica que se fie en un fin supremo, tales como la felicidad o el placer, para determinar el valor del acto moral. En ambos casos se está prescindiendo de propósitos y se está soportando en los fines. La teoría ética kantiana supone una teleología del acto ético, donde el acto moral persigue un valor, el valor máximo, el valor de la humanidad. Se debe actuar de acuerdo con éste, de manera que el actuar por deber es hacerlo de manera que las acciones expresan el valor de la humanidad. En la argumentación de Kant, el concepto de buena voluntad permite dotar de un carácter ético al acto moral, debido a que la buena voluntad vuelve a su querer como aquello que la hace buena de suyo. En otras palabras, la buena voluntad no es tal por un carácter teleológico o utilitarista, sino por sí misma (Kant, 2012: 67). Así, la Razón adquiere el papel primordial de ser rectora de la voluntad para generar una voluntad buena en sí misma y no como medio para otro propósito. Kant (2012: 68) enfatiza que la razón no es la herramienta o medio para la consecución de un fin, sino que desempeña la función de dirigir, en su cualidad de capacidad práctica, a la voluntad como bien supremo y como condición de cualquier otro bien.

La razón desempeña esta función a través del deber, el cual determina la acción y le da su cualidad ética al ser la máxima a partir de la cual se decide la acción:

Así pues, ¿dónde puede residir dicho valor, si éste no debe subsistir en la voluntad con relación a su efecto esperado? No puede residir sino en el principio de la voluntad, al margen de los fines que pueden ser producidos por tales acciones; pues la voluntad está en medio de una encrucijada, entre su principio a priori, que es formal y su móvil a posteriori, que es material; y como, sin embargo ha de quedar determinada por algo, tendrá que verse determinada por el principio formal del querer en general, si una acción tiene lugar por deber, puesto que se le ha sustraído todo principio material. (Kant, 2012: 74)

Para Kant el valor moral de la acción no se encuentra en el propósito que se intenta alcanzar sino en la máxima que lo decidió y que determinó la acción; no depende del objeto de la acción, sino del principio del querer a partir del cual se ha sucedido la acción. Con esto, el valor no depende en el principio de voluntad sino del principio formal que la impele a actuar, es decir, del deber, lo cual significa que una acción es necesaria de acuerdo con una ley. Entonces, la ley se asume como una representación en sí misma que sólo puede ser realizada por seres racionales. Esta motiva a la voluntad hacia el "bien moral", pues la ley no debe estar dirigida por un fin teleológico, sino que debe estar dirigida hacia la acción de la voluntad de una manera universal que debe servir como su único principio. Kant (2012) establece la proposición "yo nunca debo proceder de otro modo salvo que pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima [práctica]" (91). De esta manera, Kant finca la legitimidad general del deber en el actuar en el que coincide la razón y el enjuiciamiento práctico ante el cual impone el principio referido (López de Lizaga, 2008: 110). La razón humana tiene, *a priori*, las determinaciones del acto que tienden hacia la concreción del acto bueno. Sólo el ser humano, el ser racional, tiene la capacidad de obrar según las representaciones de la ley, porque posee voluntad en cuanto razón práctica (Kant, 2012: 91).

Ahora bien, la *autonomía* de la voluntad es para Kant el único principio que puede fincar leyes morales en contraposición a la heteronomía, la cual es contraria a la moralidad de la voluntad. El único principio de la moralidad consistiría en la independencia de la determinación objetiva. Así, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón práctica, la libertad (Kant, 2011: 59). De este modo, Han se equivoca al suponer que para Kant el acto ético está soportado por algo exterior al sujeto, pues éste viene dado, más bien, por la racionalidad humana que sería intrínseca al ser humano.

El panóptico

El panóptico,⁵ que Han utiliza para caracterizar a la sociedad de la transparencia, ejemplifica bien el acto disciplinar como un proceso que logra sujetos

⁵ Foucault (2005) resume sus características de la siguiente forma: "El *Panóptico* de Bentham es la figura arquitectónica de esta composición. Conocido es su principio: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de

disciplinados, sujetos que no por el hecho de estar disciplinados prescinden de la coacción: la requieren de manera permanente, consistente y sistemática. Esa coacción viene de un deber interiorizado efecto del proceso disciplinar. El rendimiento sólo es posible por y a través de la disciplina, de la misma forma que la autoexplotación. Jeremy Bentham diseñó el panóptico con intenciones disciplinarias: "reúne [...] la seguridad, la sabiduría, la salubridad, la comodidad, la economía, y la facilidad de corregir el carácter y los principios morales de los presos, es decir, de quitarles la voluntad de volver a delinquir" (Bentham, 1979: 82). Bentham presentaba su invención para ser implementada en las prisiones. Sin embargo, hace explícito que ésta no sólo tendría efecto en los prisioneros en los que se buscaba una reforma moral, sino que también estaba pensada para los carceleros: "Una de las grandes ventajas colaterales de este plan es la de poner a los subinspectores y a los subalternos de toda especie bajo la misma inspección que a los presos, de manera que nada pueda hacer que no vea el inspector en jefe" (Bentham, 1979: 37). Esto es significativo porque el ejercicio del disciplinar aplica, de una u otra manera, a todos los sujetos. En otra parte, Bentham (1979) señala como una ventaja del panóptico "la convicción de que viven y obran incesantemente bajo la inspección perfecta de un hombre interesado en toda su conducta" (75). Esto, justamente, es la consecución de la disciplina.

Michel Foucault (2005) señalaba que el mayor efecto del panóptico era el de inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder: "Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio; que este aparato arquitectónico sea una máquina de crear y de sostener una relación de poder independientemente de aquel que lo ejerce; en suma que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son los portadores" (205). Disciplinar es un proceso continuo a través del cual el individuo es moldeado, y posteriormente, en la medida en que avanza el proceso, él mismo moldea su comportamiento, cada vez más, de acuerdo con las pautas que se le están imponiendo acorde con el fin específico de ser controlado, hasta que llega un momento en el que ya no es necesario el efecto de disciplinar

la construcción. Tiene dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. [...] El dispositivo panóptico dispone unas unidades especiales que permiten ver sin cesar y reconocer el punto" (203).

como imposición exterior. Esto es así porque ya ha sido disciplinado y ha incorporado como propia y autónoma la exigencia que antes se veía como coercitiva. Sin embargo, el efecto de disciplinar debe ser constante. El hecho de que la imposición pase del exterior al interior no significa que la exigencia (fuerza) se extinga. Así, el efecto disciplinar del panóptico hace que el sujeto ya no necesite siquiera un vigilante (lo mismo que una cámara de vigilancia no necesita estar prendida o servir para lograr su efecto). La sensación de que la torre tiene un vigilante es más que suficiente para que el efecto disciplinar deseado se logre. El proceso disciplinar externo culmina en la interiorización de la exigencia. Sin embargo, aunque el sujeto la incorpore como propia, la exigencia sigue siendo una coerción que se origina en una interpelación externa a través de la interiorización del deber.

Han (2016b) plantea que en la sociedad de transparencia,⁶ que se corresponde con la sociedad del rendimiento y que sería posterior a la sociedad disciplinar, el panóptico se vuelve fundamental: "con la ayuda de una técnica refinada se despierta la ilusión de una vigilancia permanente" (44). Sin embargo, según él, hay un cambio sustancial en el efecto: "los moradores del panóptico de Bentham son conscientes de la presencia constante del vigilante, los que habitan en el panóptico digital se creen que están en libertad" (Han, 2016b: 44). La esencia del panóptico es el control. Si esta intención desaparece, entonces, el panóptico se vuelve inservible. El hecho de que el poder se descentre no significa que deje de estar presente como agente activo.

Michel Foucault (1999), indagando sobre la transformación de la representación de la Época Clásica al periodo posterior, la "Época del Hombre" (Modernidad), a partir de su análisis del cuadro *Las Meninas*, deduce que hubo un cambio de la representación en la ubicuidad del poder soberano que deja de estar en el centro: el soberano está descentrado. El espectador es quien tiene que reconfigurar el cuadro asumiendo el poder soberano (el principio de la democracia). El espectador, en su perspectiva, es quien se sitúa en el lugar del soberano y ejerce un poder determinado como propio. Sin embargo, esto es efecto solamente de la perspectiva. Es una ilusión. El poder soberano sigue

⁶ Dice Han (2016b: 20) que lo que caracterizaría a la *transparencia* sería una coacción sistemática que busca apoderarse de las acciones sociales que pueden producir sentido y las vuelve uniformes, operacionales y optimizadas. Se logra esto despojándolas de negatividad, negando cualquier forma de alteridad. La sociedad de la transparencia tiene un carácter totalizador en la medida en que iguala y totaliza al quitar a cualquier contenido cultural su diferencia.

siendo exterior al espectador y está escondido y camuflado en el juego de perspectivas.

El poder político, soberano, se conforma y constituye a partir de una representación que ubica a quien, en términos teóricos, pertenece el poder político, a partir de la representación de un ente abstracto que puede adquirir múltiples formas.⁷ El efecto y acto de ese poder político es resultado de una representación. La democracia moderna, a partir de sus procedimientos representativos, se vuelve un juego de representaciones que descentran la ubicuidad del poder político soberano, haciendo a su vez imposible, o por lo menos sumamente dificultoso, ubicar concretamente a quien ejerce ese poder soberano. No obstante, ahí está: el ejercicio del poder y de la violencia no vienen enteramente del interior del sujeto, como lo supone Han. El poder soberano sigue ejerciendo su poder externamente, reafirmando en el interior del sujeto bajo la ilusión, efecto de la perspectiva, de que él es autónomo y soberano de sí y de su actuar y de que el mandato viene de sí mismo.

Consideraciones finales

Para Han, el sujeto de rendimiento no se dedica al trabajo por obligación y sus máximas son "la libertad, el placer y el entretenimiento" (2016a: 48). Sin embargo, las máximas se establecen desde un deber investido por la forma del poder. El poder del que Han habla tiene una ambivalencia: poder producir y poder consumir. Las dos formas son complementarias. La ilusión capitalista, con el elemento central de la violencia infringida sobre los sujetos y que los sujetos ejercen sobre sí mismos, es la libertad y la autodeterminación en los procesos de producción y de consumo —una libertad que resulta como efecto de la interiorización del mandato en el mantra "yo puedo"—. El placer y el entretenimiento son imperativos del consumo y de la producción en la lógica D-M-D⁺.⁸ Entonces, la dinámica de las sociedades modernas no responde

⁷ En el caso de la representación de Velázquez, se trata del rey, pero esta figura puede ser cualquier otra: Estado, Nación, Familia, etcétera.

⁸ La producción mercantil, que es inherente al capitalismo, origina dinámicas de consumo que buscan satisfacer necesidades basadas en el valor de cambio, generadas en configuraciones ideológicas que asumen a los bienes de consumo y de producción desligados de los procesos sociales productivos. La idea de libertad se subsume a la lógica de consumo que lleva implícita la producción de mercancía capaz de generar un plusvalor en el proceso de intercambio y de consumo. Uno de los mecanismos de control más efectivos que configuran la subjetividad basada en el rendimiento y la productividad es el consumo porque todas sus fuerzas físicas y psíquicas pueden encaminarse a este fin.

a lo lógica que describe Han; sigue respondiendo esencialmente a la lógica de sociedades disciplinares en las que la violencia sigue ejerciéndose desde fuera hacia dentro a través de la internalización de esta y de la asunción de la autonomía para administrarla y gestionarla.

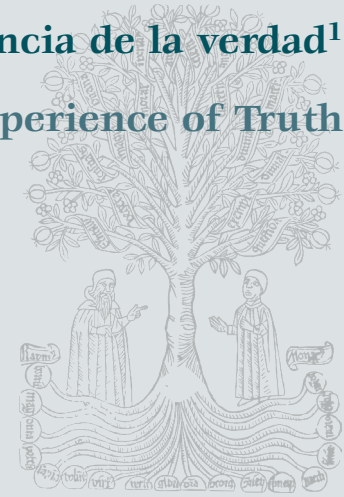
Referencias bibliográficas

- AGUILAR, Mariflor. (1984). *Teoría de la ideología*. UNAM.
- BENTHAM, Jeremias. (1979). *El Panóptico* (Ramón Salas, Trad.). Las Ediciones del Piqueta.
- CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, Manuel. (2017). "De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han". *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 17(1), 187-203. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1782>
- EHRENBERG, Alain. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y fatiga* (Rogelio C. Pardes, Trad.). Ediciones Nueva Visión.
- FOUCAULT, Michael. (1999). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Cecilia Frost, Trad.). Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michael. (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund. (2001). "El yo y el ello". En *Obras completas* (Vol. 19, 1-66; José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- FREUD, Sigmund. (2004a). "Más allá del principio de placer". En *Obras completas* (Vol. 18, 1-136; José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- FREUD, Sigmund. (2004b). "El malestar de la cultura". En *Obras completas* (Vol. 21, 57-141; José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- HAN, Byung-Chul. (2012). *La sociedad del cansancio* (Arantzazu Saratzaga Arregi, Trad.). Herder.
- HAN, Byung-Chul. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Alfredo Bergés Herder, Trad.). Herder.
- HAN, Byung-Chul. (2016a). *Topología de la violencia* (Paula Kuffer, Trad.). Herder.
- HAN, Byung-Chul. (2016b). *La sociedad de la transparencia* (Raúl Gabas Pallás, Trad.). Herder.
- HAN, Byung-Chul (2017). *Sobre el poder* (Alberto Ciria, Trad.). Herder.

- KANT, Immanuel. (2011). *Crítica de la razón práctica* (Dulce María Granja Castro, Trad.). UNAM; UAM; Fondo de Cultura Económica.
- KANT, Immanuel. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (Roberto R. Aramayo, Trad.). Alianza Editorial.
- LACAN, Jacques. (1985). "La tópica de lo imaginario". En *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud 1953-1954* (119-140; Rithee Cevasco, Trad.). Paidós.
- LACAN, Jacques. (2005). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". En: *Escritos* (Vol. 1, 473-510; Tomás Segovia y Armando Suárez, Trads.). Siglo XXI.
- LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis. (2008). "La ética del discurso y el concepto kantiano de deberes hacia uno mismo". *Estudios de Filosofía*, (38), 103-120.
- PINZÓN, Ivonne Natacha. (2019). "La inconsumada moral de esclavo en la sociedad del rendimiento". *Cuadernos del CLAEH. Revista Uruguaya de Ciencias Sociales*, 38(110), 301-310. <https://doi.org/10.29192/CLAEH.38.2.13>
- RECIO SASTRE, Alejandro. (2019). "Análisis crítico sobre las nociones de poder y de piscopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han". *Revista Científica*, 4(13), 241-259. <https://doi.org/10.29394/Scientific.issn.2542-2987.2019.4.13.12.240-260>
- SAUSSURE, Ferdinand. (1945). *Curso de lingüística general* (Amado Alonso, Trad.). Losada.
- STAVRAKAKIS, Yannis. (2007). *Lacan y lo político* (Luis Barbieri y Martín Valiente, Trads.). Prometeo Libros.

Platón: la experiencia de la verdad¹

Plato: The Experience of Truth



JOSU LANDA

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: josulanda@filos.unam.mx

Resumen:

En varios diálogos de Platón se da cuenta del acontecer de una visión de cierto modo de la realidad en sí, como una experiencia resultante de un proceso intencional de generación de representaciones noéticas. En general, el método dialéctico hace posible que el “noús” (“inteligencia” o “entendimiento”, algo como la “facultad” de aprehensión de las realidades inteligibles) efectúe lo que bien podría designarse con el término “experiencia de la verdad”, es decir, la contemplación del “espectáculo de la verdad” o el acceso del alma de quien conoce a la representación nítida de lo que se le ofrece como ser en sí. En las líneas subsiguientes, se pretende mostrar que en el pensamiento platónico la meta teórica por la que se mueve el auténtico filósofo es la episteme noética; que ese modo de la verdad es un acontecimiento repentino, surgido a la vera de disposiciones, prácticas y procedimientos que acondicionan el alma para ese fin; que tal evento se da a manera de experiencia que deja secuelas profundas en el alma, con las que se enriquece y revitaliza, y que el alma así afectada conjuga capacidades para acceder siempre al saber más elevado, practicar las más altas virtudes y ejercer la política justa.

Palabras clave: episteme noética, acontecimiento, subitaneidad (*exaíphnes*), *nóema*, experiencia, purificación del alma

Abstract:

Several Platonic dialogues provide an account of the event that comes with a particular regard of reality in itself, as an experience resulting from an intentional process of noetic representations. In general, the dialectic method enables “noús” (an intelligence or understanding, a faculty to apprehend intelligible realities) to realize what could be termed “experience of truth”—in other words, the contemplation of the “performance of truth” or how the soul of the knower accesses a clear representation of what appears as being in itself. This article intends to show that in Platonic thought, the theoretical objective by which the authentic philosopher moves is the noetic episteme; that this truth's mode is a sudden event arising from the dispositions, practices, and procedures that condition the soul for that purpose; that such an event takes place as an experience that leaves profound consequences in the soul, such as enriching and revitalizing it, and that the affected soul combines capabilities to always access the higher knowledge, practice the highest virtues, and choose fair politics.

Keywords: noetic episteme, event, subitaneity (*exaíphnes*), *nóema*, experience, purification of the soul

¹ Artículo invitado.

A Elsa Cross,
en la comunión del Logos

El acontecer de la verdad en sí

En varios diálogos de Platón se da cuenta del acontecer de una visión de cierto modo de la realidad en sí, como una experiencia resultante de un proceso intencional de generación de representaciones noéticas.² En general, el método dialéctico hace posible que el “noús” (“inteligencia” o “entendimiento”, algo como la “facultad” de aprehensión de las realidades inteligibles) efectúe lo que bien podría designarse con el término “experiencia de la verdad”, es decir, la contemplación del “espectáculo de la verdad”³ o el acceso del alma de quien conoce a la representación nítida de lo que se le ofrece como ser en sí. Puede referirse, como un ejemplo ilustrativo de lo dicho, la parte final del discurso de Diotima de Mantinea en *Banquete*. La sabia extranjera le advierte a Sócrates que el resultado del proceso dialéctico —el *nóema* de lo bello absoluto— no será ningún objeto hermoso sujeto a las determinaciones del devenir, sino “la belleza en sí”, aquella “que es siempre consigo misma específicamente única”.⁴

Lo que en un primer momento cabe destacar en la densa relación platónica de la tesis de Diotima es el hecho de que la verdad no es el simple registro discursivo de un correcto ajuste de la mente a la cosa —*adaequatio intellectus ad rem*—, sino el acontecimiento de una experiencia, una afección precisa en la subjetividad de quien procura conocer una realidad concreta —lo bello— y al fin la conoce o representa. El suceso puntualmente referido es el de la contemplación inmediata de la belleza absoluta. Esa visión extraordinaria —en tanto que más amplia, intensa, vivaz, compleja y profunda que las percepciones visuales ordinarias— resulta de un esfuerzo que, según recomendación de la sapientísima erotóloga, conviene emprender desde la juventud y debe durar lo suficiente para ascender por una serie de “escalones”, hasta llegar al “mar de lo bello”. Se trata, pues, del desenlace de un proceso: una serie de avances

² Se entiende aquí por “nóesis” el acontecimiento de la adecuación plena del alma representadora con la entidad objetiva representada. Se trata de la máxima expresión de la epistémé, por encima de la diánoia (“pensamiento discursivo”), de acuerdo con los niveles de acceso a lo real propuestos por Platón en su Alegoría de la Línea (Platón, *República*, 509e-511e).

³ Platón, *República*: 475e

⁴ Platón, *Banquete*: 211b

que, en su apropiada articulación, hace posible un resultado, en este caso, de carácter rigurosamente epistémico.

Esa condición estrictamente eventual y procesual —dialéctica— de la producción de verdad, apreciable en las palabras de Diotima, trae aparejado otro aspecto digno de la mayor atención: la experiencia de la verdad acontece súbitamente (*exaíphnes*), sin que sea evidente ni se pueda explicitar con precisión la manera en que la vinculación efectiva de los elementos que intervienen en el proceso dialéctico posibilita el evento en referencia. Según el texto platónico, sucede que "quien hasta aquí [es decir, hasta el último de los 'peldaños' detallados por Diotima] haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente (*exaíphnes*)", la referida belleza en sí.⁵

En la última sección de su fino estudio titulado "¿Propone el *Banquete* una ciencia del amor?", Francisco Bravo (2013) detalla los términos de la "síntesis en obra" que observa en el discurso de Diotima. La expresión luce afortunada en la medida en que evidencia un proceso general de síntesis —un movimiento dialéctico— que, a fin de cuentas, engloba varios momentos de reducción sintética: cuando menos, el que absorbe y redimensiona las diversas tesis de los interlocutores de Sócrates en el simposio, el que coloca implícitamente la materia investigada en el plano de la teoría de las Ideas, el que permite establecer un objeto preciso del amor, el que asienta los límites del viejo Eros de la mitología, figurado ahora como semidivinidad a la vez carente y dotada de poderes efectivos, el que deriva en la determinación de la naturaleza del amor socrático-platónico, el que sitúa el sentido de las virtualidades eróticas en el ámbito de la felicidad... (Bravo, 2013: 132-134). Sin menoscabo de la pertinencia, la fecundidad exegética y la claridad de esa meticulosa lectura de Bravo, se echa en falta en ella un examen de dos aspectos interconectados: el de la visión repentina de la realidad, a la que se ha dirigido el esfuerzo del amante-filósofo, y la condición absoluta de ese ser intuido de esa manera. Es del todo evidente que las palabras de la extranjera de Mantinea van más allá del registro discursivo de un proceso de producción teórica sustentado en la crítica y superación de las tesis sobre el eros expuestas por quienes participan en el diálogo simposíaco compuesto por Platón. Salta a la vista que el filósofo se esmera en remarcar un acontecimiento extradiscursivo y fuertemente

⁵ Platón, *Banquete*: 209e-210e

experiencial, al término de la senda que Diotima traza para los fervorosos entusiastas de Eros.

Por su parte, Francesco Fronterotta (2013) se limita a establecer rigurosamente lo que él llama "tres niveles epistémicos" (*tre livelli epistemici*) en el discurso de Diotima: el que corresponde a una "visión o contacto" de índole perceptual de realidades sensibles, el que atañe a una "comprensión racional-discursiva" de la belleza universal captable en sus múltiples manifestaciones, tanto de carácter sensible como intelectual, y el que concierne a "una visión y un contacto" de cariz no sensible ni discursivo ni conceptual de lo bello en sí. Estamos ante una distinción jerárquica de grados, conforme con la cual el tercero es superior a los dos anteriores. En efecto, aun cuando siempre se trate de la misma belleza, el modo de su representación extrasensorial y extradiscursivo, "fusional" —aunque no ajeno a la razón ni a la ciencia—, propio del tercer nivel, comporta una conexión epistémicamente más honda, más plenamente real con aquella. De hecho, para Fronterotta, esa culminante contemplación inmediata de lo que Diotima ha definido como el objeto del amor viene a ser su más alta representación racional: "[il] più alto e conclusivo *máthema* del bello" [el más alto y conclusivo *mathema* de lo bello] (Fronterotta, 2013: 92).

Como puede observarse, el estudioso italiano repara bien en el rango de profundidad de cada nivel de experiencia en la relación de una subjetividad con la belleza, pero no se detiene a considerar el asunto del acontecer repentino con que se cumple el de alcance más elevado. Por ello, aun cuando en el escrito mencionado —como en otros— se aplica en caracterizar la clase de realidad que constituye la idea de lo bello y así marca la diferencia ontológico-epistémica de los referidos niveles de conocimiento, Fronterotta parece defender una continuidad de menor a mayor entre ellos. Es decir, no destaca en su lectura algo que el propio Platón resalta, esto es, una ruptura en el plano de los procesos de actividad representativa, entre el modo supremo de conocimiento de lo bello y los que le anteceden.

El hecho de que la verdad absoluta acontezca de súbito, de improviso, de manera que cabe imaginar irruptiva, una vez alcanzado el nivel más elevado de intelección de "bellos conocimientos", parece marcar una distinción de dos niveles y aun modos de saber: el que corresponde a los esfuerzos de cariz dialéctico —claramente controlados por la razón y progresivos—, y el que concierne a la contemplación inmediata y absoluta —es decir, "ab-suelta" de sus antecedentes de índole discursiva (dianoética) y empírica— que tiene como

correlato una realidad igualmente absoluta. Es lo que podría inferirse de lo que la propia Diotima caracteriza como "la manera correcta de acercarse a las cosas del amor", consistente en empezar:

Por las cosas bellas de aquí y, sirviéndose de ellas como peldaños, ir ascendiendo continuamente, con base en aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta y de las normas de conducta a los bellos conocimientos y, partiendo de éstos, terminar en aquel conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta.⁶

El apego fiel al texto platónico no autoriza a inferir, de manera inobjetable, la existencia de un vínculo de necesidad entre los "peldaños" que llevan a la representación verdadera de la belleza y la experiencia de la visión de la belleza absoluta, pero tampoco niega esa posibilidad. El hecho de que Diotima hable de un acontecimiento repentino, después de haberse esmerado en diferenciar los diversos pasos reductivos de la dialéctica erótica, comporta cuando menos una paradoja, a saber, dichos pasos previos operan como momentos discursivos, dianoéticos, que sin embargo derivan en un evento intuitivo, noético —"fusional", como le llama Fronterotta—. La contradicción estriba en que un proceso discursivo y gradual aparece en las palabras de la sabia extranjera como condición de un suceso irruptivo, como si lo noético no fuera posible sin unos avances dianoéticos previos. Pero, el mismo carácter eventual, subitáneo y, por ende, en algún grado sorprendente, de la contemplación de lo bello en sí podría implicar la posibilidad de prescindir de la esforzada labor de ascensión dialéctica en pos de su cumplimiento, pero es claro que Platón no reivindica explícitamente tal probable prescindencia.

Es difícil establecer con precisión la razón de esa paradoja. Acaso se deba a que, en el ámbito del socratismo platónico, se asume como algo "lógico" que la concreción rigurosa de la síntesis detallada por Bravo, así como la realización de los pasos "reductivos" que registra Diotima, operan como antecedente necesario de un fenómeno experiencial del que no se puede dar cuenta de modo discursivo-proposicional. Si este fuera el caso, sería lícito concluir que Platón se cerraría a la posibilidad de acceder a lo bello en sí por parte, por ejemplo, del poeta entusiasmado del que el propio filósofo habla en *Ion* y, verbigracia, tornaría inconcebibles figuras como el entusiasta renacentista,

⁶ Platón, *Banquete*: 211b-c

siempre hirviendo en furores eróticos, o el genio schopenhaueriano, capaz de desbordar las restrictivas lindes del principio de razón, para acceder sin mediaciones a los dominios de la Voluntad.

El proceso que permite concluir en la proposición “los equinos son vivíparos”, por caso, evidencia el carácter discursivo propio de la lógica de clases, pero sería insólito que alguien que profesara la ciencia de la zoología se hallara, al formularla, a las puertas de la visión inmediata de algo como la vida en sí o la reproductividad animal en sí. Lo mismo cabría imaginar, tratándose de otras producciones adscritas al ámbito de lo dianoético-discursivo, como por ejemplo la ecuación algebraica $a^2 + b^2 = c^2$ o el enunciado “El capitalismo neoliberal ha incrementado la desigualdad social en nuestro tiempo”. Se puede ampliar la lista de ejemplos hasta límites indefinibles por su extensión —tan sólo con pensar en la producción discursiva de las ciencias basta, para esperar cantidades inabarcables— sin que se piense en la certera probabilidad de que tan vasta copia de casos derive en una cascada de acontecimientos asimilable a la experiencia de lo real absoluto de la que da cuenta Diotima. Importa tener presentes los límites más que obvios del pensamiento discursivo, en la medida en que ello permite resaltar lo que está en juego en el súbito salto (*exaíphnes*) por el que se accede a la captación noética de la belleza absoluta, tras haber bregado con rigor y perseverancia en el uso dialéctico del lenguaje.

Y ¿qué es lo que está en juego en la advertencia diotímea de que, tras el proceso dianoético-dialéctico, acontece de repente (*exaíphnes*) la visión dialéctico-noética de la belleza absoluta? No parece posible alcanzar una conclusión apodíctica en el intento de responder esa pregunta, pero nada impide constatar, de entrada, que estamos ante el registro inevitablemente limitado e impreciso de algo como una superación indeterminable del devenir. Se diría que el recurso apropiado a la dialéctica posibilita el acceso a otro estado de lo real objetivo y de lo real anímico-subjetivo. Aunque el lenguaje ordinario y el de cariz técnico-filosófico son por completo deficientes para dar cuenta de esa singular situación, sí puede afirmarse que se experimenta como algo que ya no está sujeto al tiempo ni al espacio ni a la causalidad operantes en la realidad ordinaria de la que participa la dinámica dianoética-discursiva. De ahí la condición instantánea, “eterna” (atemporal), indeterminada, de la experiencia de vérselas con una realidad igualmente incondicionada, absoluta. En palabras de Bravo (2002), lo que resulta del proceso dialéctico descrito por Diotima, “el acto por el que el hombre alcanza ‘la esencia de lo bello’, es una visión súbita, un acto contemplativo cumplido por *noús*” (278), y no por la actividad

de ningún sentido ni por un raciocinio lógico. Así pues, el acontecimiento en referencia se da de improviso, porque es propiamente absoluto: ya no está sujeto al tiempo por las ligaduras de la representación perceptual y sensible ni por representaciones procedentes de un proceso inferencial, demostrativo.

Aparte de lo dicho, la referencia al acontecimiento súbito (*exaíphnes*) de la visión de lo absolutamente real marca la diferencia en sus relaciones con el tiempo, por parte del pensamiento dianoético-discursivo y el de índole dialéctica-noética, aunque el propio Platón no se detenga a explicitar tal distinción. Podría pensarse que el inexplicado y paradójico vínculo entre lo dianoético y lo noético evidencia una limitación del pensamiento platónico, algo de lo que Platón no pudo dar razones suficientes, de manera equiparable a las aporías que su propia teoría de las Ideas supone en la parte tocante a los nexos entre aquellas y los entes singulares presentes en el mundo de lo sensible, por ejemplo, en *Parménides*. Con todo, no parece tratarse de un simple defecto expositivo del discurso de Diotima o de la manera de registrarlo por parte de Platón. Si ese fuera el caso, sería muy extraño que el filósofo reincidiera en la misma supuesta "falla", pues la omisión que aquí se plantea vuelve a darse al final del libro VI de *República*, que es donde se expone la Alegoría de la Línea. Como es bien sabido, la parte de la línea correspondiente a la episteme, por contraste con la de la doxa, se divide en dos secciones: la que concierne al saber discursivo, en general, y la que atañe a los procederes dialécticos que derivan en una superación de toda determinación sensible y, así, al colocarse en exclusiva en el plano de las Ideas, deviene visión directa y aprehensión inmediata de Ideas.⁷

Según puede apreciarse aquí, la subitaneidad del acontecer de la experiencia consistente en la captación inmediata de lo real equivale a superación de

⁷ No estará de más aproximarse de nueva cuenta a lo que trata de asentar Sócrates, cuando en *República* (511a-e) recurre didácticamente a la Alegoría de la Línea. Allí se establece, a lo menos, lo siguiente: 1) En la sección concerniente al modo de conocimiento que opera de cara a las cosas sensibles, se refiere que "el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio". 2) Por su parte, en el ámbito de lo inteligible, "la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica y hace de los supuestos, no principios, sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de las Ideas, a través de las Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas". 3) En vista de lo anterior, el "pensamiento discursivo" se muestra como "algo intermedio entre la opinión y la inteligencia". 4) Además, las cuatro secciones de la línea remiten a otras tantas afecciones: "inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y la cuarta, a la conjetura". 5) Finalmente, "cuanto más participan de la verdad [dichas afecciones], tanto más participan de la claridad" (Platón, *República*: 511a-e).

las determinaciones empíricas —espaciales, temporales y causales— del pensar discursivo proposicional, en cuanto manifestación de la dinámica del alma, al entrar en contacto con la realidad eidética. “Superar” puede connotar, aquí, actos como los de “remontar”, “dejar atrás”, “pasar a otro orden de realidad”, “emanar una novedad”, todos ellos relacionados con la actividad del alma, algo que el propio Platón procura describir, echando mano de la metáfora del fuego, en la séptima de sus cartas. En medio de vehementes afanes por denunciar ciertas prácticas de falsos filósofos, como la consistente en publicar textos “de filosofía”, Platón deja sentado que los temas realmente filosóficos “no se pueden [...] precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente”.⁸

Esa manera de describir el acontecimiento de la verdad abre campo a diversos problemas. Acaso el más difícil de ellos sería el de dar razón clara y bien fundada del “salto” que lleva a la visión repentina del objeto en sí, tras toda la labor sistemática y prolongada que comporta el riguroso proceso dialéctico. No está del todo clara la relación entre un proceso inferencial como la dialéctica y la subitaneidad e inmediatez de la experiencia de inteligir lo real. Cabría preguntar, entonces, si este método filosófico por excelencia se limita a dar cumplimiento al propósito de preparar las condiciones de apertura anímica para el acontecer de la *alétheia*, la visión nítida de lo real absoluto. Si ese fuera el caso, ¿significaría que Platón también coloca, de manera implícita, a la dialéctica en los dominios del pensamiento discursivo, aunque hable de una “ciencia dialéctica” (*dialégesthai epistémes*)?⁹ ¿Sería la dialéctica algo como una “ciencia auxiliar” de la *alétheia* como tal? ¿Significaría, asimismo, que el filósofo distingue por completo, de manera excluyente, el meticuloso esfuerzo heurístico que implica la dialéctica con respecto al fruto que prodiga —la contemplación de la verdad última, raigalmente apodíctica, del objeto de investigación? ¿O simplemente se trata de un falso problema fácil de despachar, con un decidido recurso a la navaja de Occam? He aquí un tema de investigación para otra oportunidad.

Por su parte, la afinidad de sentido entre lo que asienta Diotima, en torno a la visión de lo bello en sí, lo que finca el Sócrates platónico con la Alegoría

⁸ Platón, *Carta VII*: 341c-d

⁹ Platón, *República*: 511c

de la Línea y lo que Platón registra sin ambages en su *Carta VII* resulta del todo evidente. Y esa triple referencia permite sustentar que, en el nivel más elevado de su creatividad teórica, el filósofo ha de abrirse al acontecimiento de afrontar lo real absoluto, lo que a su vez permite pensar que, en su grado más alto, la episteme es algo más que el registro proposicional de una adecuación mente-cosa; se trata, más bien, de la experiencia de la verdad absoluta y, finalmente, ese hecho de tanta pregnancia en el plano de la dinámica del alma, esa nóesis, es el hiato que deslinda radicalmente todo saber dóxico (pístico, conjetural, hipotético) y todo saber discursivo (incluyendo el de las ciencias particulares) de la episteme rigurosamente filosófica.

¿Qué es lo que se contempla por medio de la nóesis?

Está claro que, para Platón, el pensamiento discursivo resulta insuficiente y que, por tanto, los filósofos auténticos no se conforman con los frutos que prodiga. Eso es algo que deja notar la Alegoría de la Línea, al mostrar de manera plástica la necesidad de un nivel de verdad superior al de la dianoética. También lo evidencia —para referir otro ejemplo— la conclusión en que desemboca el largo proceso dialéctico registrado en *Teeteto*: “resulta que el saber no sería ni percepción ni opinión verdadera ni explicación acompañada de opinión verdadera”.¹⁰ Las expectativas de Platón, en lo que hace a episteme son claramente extremas: la opinión no alcanza el debido nivel epistémico ni siquiera cuando es verdadera, y el discurso explicativo —es decir, dianoético— adolece de la misma limitación, sin que la compañía de algo que habiendo sido descartado —la opinión correcta— pueda darle valía epistémica alguna. En último término, la Alegoría de la Línea ilustra la jerarquía platónica de los saberes: desde lo más bajo y deleznable (el ámbito de la *ekaisía*, la *pistis*, la *doxa*) hasta la visión de lo que realmente es (los dominios de la *alétheia*, la *nóesis*, el *noûs*, la episteme), visiblemente diferenciada de la *diánoia*: el pensamiento discursivo.

La Alegoría de la Línea muestra de manera plástica tres niveles de verdad. Nada autoriza a verlos como escalones de una rígida ruta ascendente, aunque la combinación entre ellos resulta inevitable en la dinámica espontánea y en la actividad metódica de la razón. La mente humana opera con opiniones,

¹⁰ Platón, *Teeteto*: 210a-b

conjeturas, creencias, hipótesis, principios lógicos, proposiciones verdaderas e inconsistentes, y, en ciertos casos (y de acuerdo con las doctrinas que Platón deja colar en sus diálogos, esto es lo que distingue al filósofo), también con "teorías", esto es, con "visiones" inmediatas de lo que es en sí. ¿En que se basa esa jerarquía de representaciones? En su sustancioso estudio "Dialéctica, pensamiento 'intuitivo' y 'discursivo' en Platón", Marcelo E. Boeri (2017) se inclina claramente por el criterio de que tal distinción de grados de acceso al ser se sustenta en la presencia o ausencia de "ingredientes sensibles". Es indiscutible la relevancia de este referente en el pensamiento platónico sobre la dignidad mayor o menor de los saberes. Por lo demás, es del todo atendible el recurso de Boeri a las consideraciones expuestas por Sócrates en diálogo con Simmias, en *Fedón* (65c y 66b-d), acerca de los obstáculos que opone el cuerpo —máxima concreción de lo sensible— al alma que reflexiona en busca de la verdad (Boeri, 2017: 3). El propio Boeri (2017), no obstante, hacia el final de su artículo, cree necesario matizar el anhelo socrático-platónico (de notorio eco pitagórico) de liberarse del cuerpo a la hora de procurar la verdad, cuando advierte que "ni siquiera en un diálogo como el *Fedón*, en el cual Platón ve en el cuerpo el impedimento para captar apropiadamente 'lo real' (*i.e.* la Forma), dice que haya que eliminar el dominio de lo sensible" (22).

Pero, a su vez, se debe tener presente que la base ontológica de lo sensible radica en su relación con el fundamento absoluto de todo ente, que en principio son las realidades eidéticas, las entidades pertenecientes al mundo de lo inteligible. Cabría considerar, entonces, que por encima de las limitaciones epistémicas de las representaciones dóxicas y dianoéticas está su lejanía con respecto a la realidad absoluta que —no sin problemas teóricos que no viene al caso examinar aquí— funda los objetos del mundo; distanciamiento que se traduce en un déficit de ser, tanto de las capacidades y procesos de producción cognitivos cuanto de sus resultados. En último término, esto también es válido para la dialéctica que, tanto en *Banquete* como en *República* como en la *Carta VII*, entre otros textos, aparece como inevitablemente fincada en el ilusorio mundo de lo sensible, pese a que opera como un puente hacia la aprehensión noética.

En definitiva, resulta claro que Platón procura dar razón de tres niveles diferenciados de representación, el más elevado de los cuales (el noético) es cualitativamente diferente de los que le anteceden, porque (de un modo teóricamente muy problemático) conecta con el orden supremo de realidad: el mundo de lo inteligible, ontológicamente distanciado y diferenciado de lo que

se adscribe al ámbito de lo sensible. De acuerdo con Sócrates, cuando en el libro VI de *República* explica el significado de las partes de la línea de los saberes, "lo opinable [es decir: lo propio de la doxa] es a lo cognoscible [esto es: lo relativo a la episteme] como la copia es a aquello de lo que es copiado".¹¹ Esta observación socrático-platónica pone de relieve el nexo de los modos y niveles de representación con sus respectivos órdenes de realidad: la doxa se mueve en el terreno del devenir, la episteme en el del ser absoluto.

Por su parte, dado que según indicación expresa en el texto platónico, la *diánoia*, el pensamiento discursivo, se coloca "en un nivel intermedio entre la opinión y la inteligencia [*noús*]",¹² cabría pensar que aun cuando el discurso, el raciocinio, comporta procesos de elaboración cognitiva suprasensibles y, por ende, conceptos abstractos, no puede acceder al grado epistémico radical de la *nóesis*, porque tales elementos operan en un plano mimético, imitativo, pues todavía permanecen anclados en los dominios del devenir, en un orden de realidad incidido por el no-ser. En palabras de Sócrates, en la primera sección de la parte de la Línea referida a la episteme, o sea, en el nivel correspondiente al conocimiento dianoético, el alma "usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones".¹³ Conforme con el esquema platónico de "los dos mundos", nada impide pensar que todavía estas imágenes formales de los entes particulares sean, a su turno, mimesis de las entidades eidéticas, imitaciones de sus Ideas de referencia.

A fin de cuentas, podría decirse que la escala jerárquica cognitiva doxa-dianoética-nóesis implica —aunque no se sepa bien cómo— una gradación de estructuras, cada una de las cuales articula una capacidad con determinado objeto de atención, cierto proceso de percepción y/o intelección y la consiguiente representación. Se diría que es la relación de cada uno de esos componentes, en el nivel estructural del caso, con el orden de realidad sujeto al devenir o el de carácter eidético, lo que determina la dignidad mayor o menor de las referidas clases de conocimiento.

Las consideraciones anteriores pueden encuadrar un regreso a la pregunta formulada más arriba, al modo de una leve reformulación de la misma: ¿qué es lo que capta el *noús* como resultado de la dialéctica que deriva en *nóesis*? Existe una larga y rica tradición de serios esfuerzos por responder a

¹¹ Platón, *República*: 510a

¹² Platón, *República*: 511d

¹³ Platón, *República*: 511a

esta pregunta. No viene al caso sintetizar aquí la muy vasta y variada historia de interpretaciones y elucidaciones a la vera de ese interrogante. A título de ejemplo, se puede traer a colación la respuesta de Francis M. Cornford (1987), en el sentido de que “el objeto de la dialéctica no es establecer proposiciones que adscriban a un predicado a todos los individuos de una clase”, sino “la definición de una especie indivisible” (Cornford, 1983: 243). Básicamente, el exégeta inglés combina una razón negativa con otra positiva: 1. la dialéctica no procura prodigar contenidos de carácter proposicional sobre determinado objeto y 2. lo que sí ofrecería la dialéctica sería una definición de una forma eidética unitaria. Lo que expresa el enunciado negativo es algo que el propio Platón se empeña en dejar sentado, a saber, la dialéctica implica un modo de discurso, pero sus frutos no tienen carácter discursivo. Por su parte, el segundo enunciado contradice lo establecido en el primero, dado que una definición es, justamente, una de las expresiones del pensamiento dianoético, salvo que se recurra a la noción de “definición” de una manera demasiado carente de rigor. En definitiva, la explicación de Cornford resulta insatisfactoria. A su vez, J. C. B. Gosling (1993) —para echar mano de otro ejemplo— puede afirmar con toda corrección que el conocimiento en Platón es “percepción intelectual de la Forma pertinente” (163), pero nos deja igual de insatisfechos porque en su enunciado el *definiens* no da cuenta del significado de “percepción intelectual” ni de “Forma”, aunque podría decirse que este último caso parece inducirnos a conformarnos con nuestra comprensión discursiva de la doctrina platónica de las Ideas. Igual de limitado luce Mario Vegetti (2012) cuando asienta que “el conocimiento de las ideas se ha de concebir como una intuición intelectual inmediata de carácter extralingüístico, no discursivo” (182). Lo que dice el connotado historiador italiano apenas es una paráfrasis de lo expuesto por Platón.

En general, puestos a responder la pregunta en referencia, los más destacados exégetas de la filosofía de Platón llegan al único punto al que permiten llegar sus diálogos: las Ideas. Quien se apegue al discurso platónico habrá de concluir, llanamente, que lo captado por el *noús* en la *nóesis* es una entidad de carácter formal, eidético. Pero esa conclusión —en principio, correcta— es una solución demasiado limitada y abre cauce a difíciles problemas colaterales. La noción de Idea o Forma requiere explicación y, por mucho que abundan los intentos en esa dirección, siempre termina siendo una incógnita, un asunto irresuelto. Por ejemplo, Bravo (2002) empieza por dejar sentado que el principal objeto de atención de Platón son “las cosas” y no los discursos

(104).¹⁴ Esa acotación permite considerar que la aprehensión inmediata, noética —no discursiva o dianoética— de determinada Idea viene a ser la “visión” directa de una “cosa”.

El problema, ahora, es tratar de esclarecer el significado de “cosa”. A este respecto, Bravo (2002) estipula, siguiendo a Richard Robinson, el argumento de que “cosa” significa “todo lo que puede ser simbolizado por una sola palabra: toda entidad general o particular, material o espiritual, dependiente o independiente, existente o inexistente, posible o imposible” (104). Esta definición se apega a la prácticamente inabarcable extensión semántica del vocablo “cosa”, por lo que su utilidad teórica se antoja bastante limitada. Sin embargo, abre paso al examen de la palabra que, por ejemplo, en el caso de *República*, nombra lo que capta el *noús*: *eídos*. De entrada, esta voz se caracteriza por una amplia polisemia. Según Bravo (2002), por *eídos* puede entenderse: “1) ‘especie’, ‘categoría’ o ‘clase’, frecuentemente cercano al de *génos*, en el sentido de género, 2) [...] ‘carácter general’, 3) [...] ‘idea’” (110). De esto se infiere que el acontecimiento de la nóesis se cifra en la aprehensión inmediata de determinada Idea. Pero esta conclusión presenta, al menos, dos inconvenientes: no se desapega de lo establecido en el propio discurso platónico (la visión noética aprehende Ideas, Formas) y, en apego a la argumentación de Bravo, no muestra con claridad la condición de “cosa” de una forma eidética.

En la ruta exegética trazada por Bravo, se diría que, si la Idea platónica es “cosa”, viene al caso “sustancializar” al ente eidético. Un repaso riguroso de las obras de Platón y el constante diálogo con intérpretes connotados le permiten a Bravo poner de relieve las afinidades semánticas existentes entre las palabras *ousía* y *eídos*. En cercanía con W. K. C. Guthrie, verifica que “Sócrates y Platón conciben *ousía* como un *eídos* o también como una *idéa*”. Un rastreo del uso platónico de la voz *ousía*, desde *Eutifrón* hasta *Leyes*, le permite asentar que *ousía* es la “naturaleza permanente que las cosas tienen por sí mismas” (Bravo, 2002: 106). Puede convenirse, entonces, en que “*ousía* es la esencia o naturaleza de una cosa” (Bravo, 2002: 107), lo que puede traducirse en términos de que la Idea, el referente eidético de tal cosa, es *ousía*. A esto Bravo agrega consideraciones como las de A.E. Taylor y J. Burnet, por las cuales se concluye que, al hablar de *ousía*, Platón asumía la tradición jonia y/o pitagórica, para la que esa voz connotaba: “1) El sentido de existencia o realidad, cercano al de *ón*, 2) el de esencia o naturaleza, cercano al de *phýsis*, 3) el de ser o sustancia” (Bravo,

¹⁴ “lo que fundamentalmente estudia Platón no son las palabras, sino las cosas” (Bravo, 2012: 104).

2002: 115). De la amplia y puntual exploración histórico-filológica de Bravo derivan, cuando menos, estos resultados: 1) las nociones de *ousía* y *eídos* son coextensivas, puesto que nombran la misma cosa, y 2) cuando se recurre a cualesquiera de los dos nombres, se habla de "carácter general, especie y forma" (Bravo, 2002: 115), pero también de entidad sustancial, realidad esencial y aun de *phýsis*.

Llegados a este punto, se advierte que, en el proceso de *nóesis*, el *noús* capta determinada Idea, cierta realidad sustancial-esencial suprasensible, que no es un concepto abstracto de los que intervienen en la dinámica del pensamiento discursivo. Se diría, pues, que la aprehensión directa de las Ideas viene a ser el resultado de la labor dialéctica efectivamente desempeñada. Pero, aun cuando esto es teóricamente sostenible, también lo es el hecho de que Platón no facilita las certezas plenas, cuando se trata de asuntos de complejidad comprobada. No debe asombrar, entonces, que en la misma *República*, aunque a bastante distancia de lo asentado en la Alegoría de la Línea, Sócrates invite a Glaucón a dialogar sobre la mimesis "por medio del método acostumbrado", esto es, aquel que consiste en "postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre".¹⁵ Esto puede entenderse en los términos de que la *nóesis* está también en el arranque de la *diánoia*, ya que, aun cuando la dialéctica es el camino a la aprehensión noética de lo que realmente es, en tanto que método dialógico, en su despliegue, antes de alcanzar su resultado final como *nóema*, tiene un carácter discursivo.

Esto es algo que, entre otros, ha observado bien Marcelo D. Boeri (2017), como se evidencia cuando afirma que "ni la *nóesis* es una captación intelectual misteriosa de las esencias platónicas ni la *diánoia* puede entenderse en un sentido puramente proposicional independientemente de la *nóesis*" (21). En el caso de Boeri, esta conclusión conecta con una interpretación de algunos pasajes de la Alegoría de la Línea que comparte con Franco Trabattoni. En lo esencial, opina que los contenidos con que operan tanto el pensamiento discursivo como la captación inmediata de lo real son las Formas. En sus propias palabras: "Los objetos de la *diánoia* y la *nóesis* son los mismos: Formas o Ideas" (Boeri, 2017: 2). Pese a que es el propio Platón quien la propicia, esa afirmación no está libre de problemas exegéticos. ¿Es en efecto idéntica la Idea que opera casi como axioma que da cauce a un proceso dialéctico —incluso uno dianoético— y la Idea aprehendida por el *noús*, al término del mismo? Los textos

¹⁵ Platón, *República*: 596a

platónicos del caso no ayudan a articular una respuesta definitiva a esa pregunta. El postulado de las Formas es todo menos unívoco, teóricamente terso y homogéneo. Los diálogos de Platón, por sí solos, aun cuando puedan ofrecer pistas de notable relevancia, resultan insuficientes, a la hora de forjarse una idea sustentable del mundo de lo inteligible.

No es el momento para incoar aquí un debate sobre las doctrinas no escritas (*ágrapha dógmata*) de Platón, pero es del todo lícito advertir que estas permiten enriquecer, de manera decisiva, las de por sí difíciles representaciones del platónico mundo de lo inteligible. Sin necesidad de ir más lejos, las rigurosas investigaciones de la Escuela de Tubinga y la de Milán han puesto de relieve que dicho ámbito ontológico 1) no está integrado sólo por las Ideas replicadas por las cosas sensibles (*mímesis*) o de las que "participan" éstas (*méthexis*); 2) las Ideas no se sitúan en el nivel más elevado de realidad (lo que "limita" —por decirlo de un modo claramente problemático— su presunta absolutez); y 3) por encima de las Ideas, en dotación de ser —de hecho, con una condición rigurosamente absoluta—, están los Principios (el Uno y la Díada Indeterminada) y los Números Ideales.

Tener en cuenta las referidas doctrinas intra-académicas comporta colocar la nóesis en un nivel diferente al que, en general, le asigna el discurso textual platónico. ¿Podría pensarse que, tras las condiciones anímicas y lógicas necesarias inherentes al ejercicio de la dialéctica, el *noús* capta solo Ideas o también las cifras de la idealidad que estructura lo real o los propios principios o combinaciones de algunos de estos elementos o el conjunto de ellos? Habitados como estamos al límite de los diálogos de Platón, las implicaciones de esta pregunta pueden resultar exageradas; pero nada impide pensar en la posibilidad de que la *nóesis*, la captación inmediata y unitaria de lo real, abarca todos esos componentes que Platón y algunos de sus adeptos sólo pueden referir de manera analítica. Las doctrinas platónicas no escritas imponen una insoslayable cautela ante los alcances ontológicos que los diálogos parecen asignar a las Ideas. Pero eso no significa la inexistencia de ciertas presencias en el discurso textual platónico que también inducen a esa reserva; presencias que, por lo demás, operan como señales implícitas del peso y el relieve teórico de las enseñanzas intra-académicas, de cara a lo expuesto en los diálogos.

La manera en que Sócrates argumenta, junto con Glaucón, en torno a la idea de Bien en sí, en la Alegoría del Sol (libro VI de *República*), luce como referencia asaz ilustrativa de lo que es una Forma adscrita al ámbito de lo inteligible, en contraste con representaciones abstractas —que, a su modo y en

algún grado, también son Formas— de una episteme que sólo puede tener carácter discursivo, dianoético. Después de establecer que el sol viene a ser “el vástago” del Bien absoluto, el filósofo detalla la analogía entre los nexos de la luz solar con las operaciones de la visión sensible y sus resultados, por una parte, y los vínculos de la Idea de Bien con “la inteligencia y lo que entiende”, por la otra.¹⁶ Ya en esa parte del símil platónico se observa sin ambages una disyunción entre una Idea (la del Bien), que además de actuar como referente eidético de todo lo bueno sensible opera como condición causal del propio *noús* y de lo que este produce. Eso ya supone un fuerte obstáculo para los intentos de identificar las Ideas “reales” (como las entendía el realismo medieval) de las representaciones conceptuales con las que opera cualquier modo de proceso discursivo, por muy consistente y verdadero que sea. Pero Platón agrega otro reparo de carácter ontológico a la pretensión de que en todos los niveles de actividad epistemológica las Ideas son iguales, cuando asienta que “a las cosas cognoscibles les viene del Bien no solo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia, en cuanto a dignidad y potencia”.¹⁷

En apego al discurso platónico, se puede pensar que 1) hay una jerarquía entre las propias Ideas; 2) la de Bien es una Idea que ocupa un lugar prominente en ese orden; 3) hay al menos una Idea de la que procede nada menos que la esencia, la existencia y la cognoscibilidad de lo cognoscible; y 4) esa especie de Idea suprema se sitúa más allá de la esencia; lo que cabría entender en el sentido de que su ámbito ontológico es el de la idealidad pura, ajena a toda determinación de la dinámica del devenir, como corresponde al ser absoluto. De ninguno de estos aspectos puede desprenderse el argumento de que las formas operantes en procesos discursivos son equivalentes a las que apuntan los de carácter noético. No basta con que en ambos casos se trate de Formas, para concluir que se trata de entidades de la misma significación ontológica.

En su rigurosa argumentación, Boeri apela al manejo de las Formas que Platón reconoce en los géometras, para ensayar una afinidad con las Ideas de lo Bello y el Bien a las que se refiere Sócrates en varios pasajes de *República*. Boeri (2017) propone una especie de distinción accidental entre “Formas matemáticas” —o, más generalmente, “Formas descriptivas”—, como “cuadrado”

¹⁶ Platón, *República*: 508b-c

¹⁷ Platón, *República*: 508b-c

y "diagonal", y "Formas evaluativas, como 'bello', 'bueno' o 'justo'". Según su criterio, en general, las primeras serían las que intervienen en los procesos dianoéticos y las segundas, las que se avienen con la nóesis (Boeri, 2017: 9). Pese a ser del todo atendible, ese argumento trasluce, al menos, estos inconvenientes. Por un lado, estipula una identidad ontológico-epistemológica no probada —ni autorizada por el texto platónico, como se ha visto— entre las formalizaciones en que se sustentan ciencias como la geometría en sus procesos heurísticos y los contenidos captados por el *noús* en su desempeño noético. Por el otro, y en consecuencia, si bien puede aceptarse la consideración de Boeri en el sentido de que la *diánoia* no podría operar sin un componente noético y la *nóesis* tampoco sin el recurso a elementos discursivos inherentes a la dialéctica, también debe tenerse en cuenta que las intuiciones empíricas y la generación primaria de anticipaciones universales no pueden compararse con la aprehensión directa, intencional y "sustancial" de entidades como las Formas modélicas, los Números Ideales o los Principios. Aun cuando el texto de *República* no esclarece con precisión lo que debe entenderse por "principio" (*arché*), no es desdeñable la frecuencia con que esa palabra aparece en él. Sobre todo, exige poner mayor atención en ese vocablo, al margen de la postura de cada lector en torno a la significación y utilidad de las doctrinas platónicas no escritas. Esto, porque en ello parece cifrarse la comprensión del hiato ontológico-epistemológico que separa el orden de lo dianoético del de lo noético. Acaso no esté de más traer a colación el archiconocido pasaje, en el que Sócrates describe la dialéctica como "el método" que "marcha, cancelando todos los supuestos, hasta el principio mismo".¹⁸ Y la importancia de ese movimiento heurístico luce mucho más claramente apreciable, cuando se tiene en cuenta que el procedimiento dialéctico viene a ser clave en la superación de las limitaciones epistémicas de las ciencias que, como la geometría, solo "captan algo de lo que es" y, a lo más, "nos hacen ver lo que es como en sueños".¹⁹

Con caracterizaciones como ésa, Platón asienta con fuerza la idea de que la "episteme dianoética" es, en el fondo, falsa episteme, porque permanece anclada en un orden ilusorio de realidad por mucho que opere con contenidos óptico-epistémicos más dignos que los de las representaciones dóxicas. Esto marca una distinción cualitativa insuperable entre la *diánoia* y la *nóesis*.

¹⁸ Platón, *República*: 533c-d

¹⁹ Platón, *República*: 533b

También impele a desestimar todo posible gradualismo en la ruta hacia la verdad absoluta; es decir, no halla sustento estimable el planteamiento de que los conocimientos dianoéticos sean una condición de necesidad del acontecimiento final de la verdad absoluta. Así que, el propio texto platónico ofrece bases suficientes para considerar que los contenidos a los que conduce el proceso dialéctico-noético están marcados por una diferencia ontológica infranqueable con respecto a las representaciones abstraídas por la razón en su uso teórico.

A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores, se colige que, en primer lugar, la *diánoia* y la *nóesis* son recíprocamente irreductibles, pues ambas remiten a órdenes esencialmente distintos de realidad sin menoscabo de los vasos comunicantes que se puedan tramar entre ellos. En segundo lugar, la episteme noética es un evento raigalmente extradiscursivo, aunque puede tener fuertes nexos con una modalidad *sui generis* de proceso discursivo: la dialéctica.²⁰ Por lo demás, en tanto que diálogo vivo que puede anteceder el evento noético, da a entender implícitamente que la *nóesis* no puede advenir a resultados de la interpretación de discursos escritos. En tercer lugar, dado que acontece al margen del despliegue lógico inherente a toda actividad dianoética, la *nóesis* se da como resultado de un "salto" supradiscursivo: la superación de un sistema de mediaciones lógico-heurísticas, en favor del instante inmediato de la "visión" de lo que es en sí, hecho que tiene un carácter "lógico", en la medida en que opera conforme a determinada conexión con el *lógos-noûs*, aunque se da con independencia de los sistemas de reglas para el uso teórico-discursivo de la razón, de lo cual se desprende que el acontecimiento noético es una experiencia (aspecto que se explicará más adelante). A su vez, dado el carácter experiencial de la aprehensión inmediata de lo real, la verdad noética es "inefable", imposible de comunicar por medio del lenguaje, explicando con ello que el resultado del proceso noético —sea cual sea; apenas nombrado con locuciones como "ser en sí", "lo que es", "verdad absoluta" y afines—, pese a que se le asuma como la razón de ser de la filosofía, no pueda traducirse en algo como una escritura genuinamente filosófica; de ahí la conciencia socrático-platónica de que "la filosofía no se escribe" o de que, en rigor, "no puede haber libros de filosofía", como advierte el propio Platón en la *Carta VII*:

²⁰ También habría que considerar las "ciencias" que "auxilian" la labor dialéctica, según lo establecido en *República* (533d). Pero aquí se concentra el foco en la condición lógico-verbal del proceso dialéctico, como momento previo a la superación de ese carácter discursivo, en virtud de un "salto" que deja atrás o interrumpe toda ilación inferencial o deductiva.

“cualquier persona seria se cuidará muy mucho de confiar por escrito cuestiones tan serias” como la captación directa de lo absolutamente real.²¹

La experiencia de la episteme noética

No se necesita una perspicacia especial para advertir que, en términos generales, el socratismo platónico recurre a las referencias de la luz y la visión para efectuar la difícil tarea de verbalizar y dar cuenta de lo que resulta de los procesos heurísticos. Esa característica del discurso platónico puede estar expresando de manera implícita, al menos, que la *theoría* (la contemplación inmediata y momentánea) de lo que es en sí, se adscribe al amplio universo de la experiencia humana, y que, en virtud de su carácter experiencial, la genuina *theoría* no puede ser comunicada de manera directa, por lo que el filósofo que se proponga hablar de ella deberá acudir a un discurso indirecto, en general, unido por una metafórica de la luz y la vista. De ahí que, como precisa Vegetti (2012), cuando el texto platónico refiere los frutos de la razón dialéctica, más allá de sus componentes de cariz lógico-discursivo, se trata de “un acto de pensamiento (*nóesis*) que tiene su correspondencia con el acto de la visión” (182). Sí, el acontecimiento de la verdad puede describirse como un acto —al modo en que lo hace Vegetti— y aun cuando, en su condición de evento único e instantáneo, resulte indefinible (imposible de adscribir a ningún género ni especie, a la manera de los objetos singulares), puede ser “demarcado” o determinado, con base en el registro de ciertos rasgos colaterales con los que se presenta. Entre esos rasgos, se observa el de la inmediatez. Ya en la primera sección de este escrito se pone de relieve la singular paradoja de la dialéctica: un sistema procesual de diálogo y raciocinio inevitablemente discursivo, que sin embargo deviene *nóema*, es decir, captación extratemporal de lo que es en sí. La vía a la episteme absoluta se sujeta, en principio, a las determinaciones del tiempo, el espacio y la necesidad lógica, pero la meta hacia la que se endereza y en la que finalmente desemboca se coloca más allá de toda determinación. El símil de la “chispa”, que refiere Platón en su *Carta VII*, para dar razón de este acontecimiento, ilustra

²¹ Platón, *Carta VII*: 344c

con notable plasticidad esa idea del "salto noético".²² Ese momento de discontinuidad comporta la superación de las mediaciones que lo hicieron posible.

También se ha señalado más arriba el punto de la subitaneidad del acceso a la episteme noética. Es claro que se trata de uno de los signos distintivos del acontecimiento noético. A lo ya expuesto a este respecto, cabría agregar la consideración de que el suceso repentino de aprehender directamente el ser absoluto parece incluir un momento de ignorancia o falta de control consciente de la etapa final del proceso racional prenoético. Caracterizar como repentino un acontecimiento que se da en un momento determinado de dicho proceso equivale a reconocer que ha sucedido sin que se sepa por qué. Aquí, subitaneidad comporta ignorancia, una cesura en la ilación lógica del discurso prenoético. El registro verbal de un evento de esa clase impone el recurso deliberado a la expresión alegórica. Acaso podamos medio entendernos, si decimos que se trata de algo como un "cortocircuito" de la razón que procura con denuedo la verdad última: algo que, bajo ciertas condiciones, se aviene con el orden supremo de realidad y provoca que la razón humana rebase sus límites ordinarios. Si no se puede hablar con fundamento de ese instante de "salto repentino" de la *diánoia* a la *nóesis*, es porque el alma o agente de conocimiento se sale del flujo procesual-racional —lo que equivale a un no-saber—, y ese desborde de un dominio, de una manera inexplicada por "inefable", coincide con una incursión del alma en el reino de lo real absoluto.

Lo anterior no alcanza a negar la raigal inteligibilidad del *nóema*. Se diría que el proceso noético, visto en su conjunto, integra con efectividad teórica las tantas veces referida fase racional-discursiva, esto es, la etapa de actividad dialéctica, regida por la aplicación sistemática de reglas lógicas, con el momento de su "superación" en términos de "salto noético", que resulta en intelección, producción heurística, conocimiento absolutamente verdadero y captación de lo real al modo de una entidad objetiva, que por simple conveniencia técnica debemos conformarnos con designar con la voz *nóema*. Puesto en la ruta de la dialéctica, de manera disciplinada y movido por el fervor erótico-heurístico inherente a la auténtica filosofía, el acontecimiento noético sobreviene en el alma de "aquel que trata con lo que es y lo invisible".²³ Claro está, "invisible" (*to aóraton*) debe entenderse aquí como "no-sensible", como "imposible de ver con los ojos de la cara", en fin, como "inteligible".

²² En la primera sección de este texto, concretamente en el lugar al que remite la nota 7, se reproduce la enunciación platónica del referido símil.

²³ Platón, *República*: 529b

Por lo demás, en el discurso platónico, la inteligibilidad de lo que es conec-ta —y aun se identifica— con su cognoscibilidad. Sócrates aclara sin ambages en *República* que “lo que es plenamente es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido”.²⁴ Se entiende que los procesos gnoseológicos relativos al mundo del devenir se ven lastrados por un infranqueable límite epistemológico, determinado por el orden de realidad al que remiten. El alcance heurístico de los saberes está condicionado por el ser al que remiten. Las representaciones (*doxa, eikasía, pistis*) en torno a lo dado en el mundo de lo sensible nunca alcanzarán el estatus de verdaderos conoci-mientos, porque dan cuenta de manera confusa y oscura de un mundo que también tiene esas características. Al contrario, la intelección de lo que es en sí es *alétheia* en su máxima expresión: saber absoluto de lo real absoluto.

En congruencia con lo anterior, esa experiencia del saber plenamente ver-dadero comporta la máxima claridad alcanzable por un conocimiento. El asun-to de la claridad de la representación tiene un gran relieve en el pensamiento socrático-platónico. En último término, la experiencia de la verdad puede entenderse como un dejar atrás las visiones ilusorias —en general, del tipo de las que acontecen en la fantasmagórica atmósfera de la caverna— para conectar el alma con lo real tal como genuinamente es. Los diversos niveles de repre-sentación —los de cariz dóxico y conjetural, los de carácter dianoético y los de naturaleza noética— implican grados diferenciados de claridad con respec-to a lo real. La relación de Diotima acerca de la ascensión del alma por la ruta de la dialéctica, así como la jerarquización epistémica inherente a la Alegoría de la Línea, dan cuenta de una elevación desde visiones turbias, confusas, borrosas, oscuras de cosas que se dan también con esas características, hasta la contemplación pura e impoluta de lo que, asimismo, es límpido e immacu-lado. Las diversas posibilidades del método dialéctico contribuyen al cumpli-miento de ese literalmente extra-ordinario evento. De ahí que, una vez más, según Sócrates, “lo que de real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéc-tica [...] es más claro” que lo investigado por las ciencias discursivas.²⁵

Esa claridad de la visión noética se experimenta, además, con una intensi-dad fuera de lo común. El registro platónico de esa experiencia aparece con nitidez admirable en la *Carta VII*: “Y cuando [...] se han hecho poner en rela-ción unos con otros cada uno de los distintos elementos, nombres y definicio-

²⁴ Platón, *República*: 477a

²⁵ Platón, *República*: 511c

nes, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a críticas benévolas, en las que no hay mala intención al hacer las preguntas ni respuestas, surge de repente la intelección y comprensión de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana".²⁶ Se percibe, en estas líneas, la conciencia platónica de la endeblez (no sólo la turbiedad) de las representaciones sensibles, en comparación con la impactante vivacidad de la súbita aprehensión de la realidad de fondo de lo investigado. Como se adelantó en la segunda sección de este escrito, es la dignidad ontológica del objeto contemplado, en correspondencia con la disposición adecuada del alma que contempla, lo que puede explicar el evento noético. Thomas A. Szlezák (2019) agrega a esa consideración un elemento afín, de notable relevancia: para Platón —de acuerdo con aclaraciones que expone, por cierto, en la *Carta VII*— “el mundo de las Ideas [...] es divino (*theion*)”, y “sus principios más elevados son necesariamente divinos en el más alto grado” (62).

Dado que hay elementos suficientes para considerar que el *nóema* se adscribe al ámbito de lo absolutamente real y divino, con lo que se coloca en un plano que rebasa los límites del mundo del devenir, y supuesto también que se trata de un evento que requiere un alma dispuesta de manera apropiada, cabe inferir que la verdad noética viene a ser la máxima expresión de una *adaequatio intellectus ad rem*. No sería erróneo fijarse en la afinidad de esa perfecta interconexión óntico-epistémica con el modelo que, a ese respecto, estipula Sócrates en *Fedón*. En uno de los momentos más intensos del justamente célebre pasaje de ese diálogo, sobre la conveniencia de que el alma se separe al máximo del cuerpo, a fin de poder ejercer la filosofía de la mejor manera posible, el filósofo dice a su interlocutor Simmias que un estado tal supone que “estaremos en compañía de lo semejante”, lo que asimismo implica que “conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero”.²⁷

Subitaneidad, inmediatez, eventualidad, inteligibilidad, cognoscibilidad, divinidad, claridad, intensidad, aparecen todas en el discurso platónico, según se ha visto, como atributos concernientes al proceso noético tanto en su despliegue y concreción como en su resultado (el *nóema*). Tales nociones conforman una suerte de red conceptual que trata de dar cuenta de un evento

²⁶ Platón, *Carta VII*: 344b-c

²⁷ Platón, *Fedón*: 67a-b

inefable a la par de experimentable por el alma humana en condiciones adecuadas a tal fin.

Ciertamente, la *nóesis* es una experiencia. Son conocidos los problemas teóricos que comporta la noción de "experiencia". No será este el lugar donde se atiendan. Tampoco viene al caso detenerse aquí en la variada gama de doctrinas sobre la experiencia, registradas por la tradición filosófica. Para los propósitos de este escrito, bastará con estipular como "experiencia" el evento anímico asociado a la representación de determinado objeto, de manera tal que ocasiona una literal alteración —conversión en algo otro respecto de lo que venía siendo— del alma cognoscente. En términos concretos, se entiende aquí por "experiencia" el acontecimiento en razón del cual un conocimiento significativo dota al alma que conoce de una potencia epistémica mayor —lo que, a su vez, implica una capacidad más efectiva de comprensión de la realidad— y un fortalecimiento de sus disposiciones de carácter técnico y ético.

La aprehensión directa del objeto eidético —el cumplimiento del *νόημα*— resulta del encuentro entre un alma bien dispuesta a tal propósito y un objeto, no sólo presente ante ella, sino propiciador del acontecimiento en referencia. Ya se ha visto cómo, para Platón, por ejemplo, la idea de Bien es la fuente de la cognoscibilidad de lo cognoscible.²⁸ Puesto que el proceso noético confirma que las Ideas son las únicas entidades abiertas al acontecer de un verdadero conocimiento, y la idea concreta de Bien es reconocida expresamente (en *República*) como modelo de las Formas —es decir, como modelo de modelos—, resulta pertinente proyectar en cualquier Idea la potencia generadora de episteme que se le reconoce a la de Bien. Esto puede entenderse, razonablemente, como un proceso de afección de las realidades eidéticas sobre el alma cognoscente, pero ello no obsta para que esta desempeñe siempre una función activa, incluso desde antes de la labor dialéctica y más marcadamente cuando se emprende ésta. En la experiencia de la verdad noética, el alma aprehende —apresa y adopta— un objeto noemático de manera completa, unitaria (no parcial ni fragmentada) y, como se adelantó en su momento, ello genera un efecto —lo propiamente experiencial— en el alma cognoscente. No es disparatado considerar que Sócrates, en *República*, está pensando en algo así, cuando implícitamente da por hecho que filósofo es quien tiene "experiencia de la verdad" (*apeiroi aletheías*) y, por ello, es capaz de distinguir "lo que es

²⁸ Una vez más, en la segunda sección de este escrito.

verdaderamente arriba, abajo y en el medio", como adverbios que refieren todas las regiones de la realidad, desde la más deleznable hasta la más digna.²⁹

Tampoco está fuera de lugar considerar que la idea socrático-platónica de la verdad como experiencia tiene una apreciable conexión con el símil del conocer como impronta en la tablilla de cera que sería el alma cognoscente. En *Teeteto*, Sócrates pide cortésmente a su interlocutor, cuyo nombre titula el diálogo: "Concédeme [...] que hay en nuestras almas una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero que en algunos individuos tiene la consistencia adecuada".³⁰ Es razonable pensar que, para el filósofo, el alma es una potencia vocada a la experiencia, es decir, una disposición a producir representaciones de determinados objetos, figuraciones de valor epistémico, dotadas de una densidad rayana en lo icónico. Tales "imágenes" se sedimentan en el alma, alegorizada como plataforma hecha a base del material maleable por excelencia en la Antigüedad, la cera de abejas, cuya calidad depende de las cualidades que presente en ellas esta sustancia (pureza, cantidad, solidez, etcétera), de modo que a mejor calidad de esa "cera anímica", mayor dignidad de los resultados epistémicos que obtiene y retiene.

La noción de experiencia aquí estipulada implica, necesariamente, la figuración del alma —nombre genérico del agente productor de representaciones— como disposición en constante movimiento creador y constructor. En la dinámica de esa potencia representadora, el acontecimiento de cada nuevo resultado epistémico es, justamente, experiencia. La impronta que deja ésta en el alma —*týposis*, en un léxico caro a los estoicos— viene a ser confirmación y sello más o menos perenne de toda genuina experiencia. De ahí el nexo que Sócrates descubre entre la intensidad de la experiencia y las operaciones de la memoria.³¹ Pero, junto a todo eso, cabe considerar que la alusión socrática

²⁹ Platón, *República*: 584e

³⁰ Platón, *Teeteto*: 191c-d

³¹ Platón, *Teeteto*: 191d. En otro pasaje del mismo diálogo, Sócrates abunda en sugerentes precisiones sobre la impronta epistémica en la tablilla de cera anímica. "[...] cuando la cera [arguye el filósofo] es, en el alma, profunda, abundante y lisa y tiene la adecuada contextura, lo que llega a través de las percepciones se graba en ese 'corazón' del alma, al que Homero llamó así para aludir a su semejanza con la cera. En las almas de tal naturaleza, las señales se hacen nítidas y tienen la suficiente profundidad como para llegar a ser duraderas. Esas personas, en primer lugar, poseen facilidad para aprender, tienen además buena memoria y, finalmente, no invierten la posición de las señales en relación con las percepciones, sino que sus opiniones son verdaderas. En efecto, al ser las señales nítidas y espaciadas, las refieren rápidamente a las impresiones correspondientes, que son precisamente las que denominamos cosas reales, de la misma manera que reservamos el nombre de sabios para esta clase de personas" (

a la "consistencia adecuada" de la cera del alma remite a su capacidad de generar las condiciones aptas para desplegar la *nóesis* y efectuar el *noéma*: concretamente, la experiencia de la verdad en su grado más elevado.

Los procesos considerados hasta aquí requieren por fuerza ciertas condiciones para su realización. No cualquiera ni en cualquier ocasión ni por un simple acto de voluntad puede vivir la experiencia de la verdad noética. Para que esto suceda, se necesita contar con determinadas potencias y aptitudes, que en sus manifestaciones más excelsas tienen el rango de virtudes. Lo deja sentado Sócrates, sin ambages, cuando advierte a Glaucón que "el poder dialéctico sólo se revelará a aquel que sea experto en los estudios [estrictamente filosóficos] y que cualquier otro es incapaz", razón por la cual el filósofo le aclara a su interlocutor sobre que "ya no serás capaz de seguirme".³²

Las disposiciones favorables a la filosofía genuina, en general y en principio, son *phýsis* —es decir, proceden directamente de la naturaleza—, pero también se forman por medio de una esmerada y persistente labor educativa. Así, pues, en la filosofía socrático-platónica, el auténtico filósofo conjuga capacidades naturales (como un grado considerable de inteligencia, una memoria efectiva, una capacidad notable de articulación de la palabra, un talento estimable para concebir y asociar conceptos abstractos, aptitud para el examen sinóptico de situaciones y acontecimientos, una pulsión erótica dirigible hacia la *theoría* y, en todo momento, un ánimo propenso a la verdad, una edad adecuada, inclinaciones vocacionales a tono con los actos y procesos implicados en la tarea de pensar) con lo que aportan las actividades de entrenamiento teórico, las actitudes de renuncia ascética, de afirmación psíquico-ética y de consolidación de tales disposiciones. Por lo demás, junto a estas facultades naturales-culturales, la acción especulativa, noética, comporta una gama de factores procedimentales que acondicionan el alma del pensador para que aquellas operen de la mejor manera. En este segundo campo entran aspectos como la investigación dialéctica, la purificación del alma, la familiaridad con los asuntos examinados, la identificación o paridad alma-objeto, el recurso prudente a una "heurística simposiaca" y opciones afines. En resumen, virtudes intelectuales

Platón, *Teeteto*: 194c-d). Por su parte, en su *Carta VII*, en medio de alegatos sobre la imposibilidad de transmitir por escrito las verdades a la que permite acceder la genuina filosofía, Platón sostiene que no es necesario transcribirlas (ni viene al caso leer lo que se diga de ellas), porque "no hay peligro de que se olviden, una vez que han penetrado en el alma" (Platón, *Carta VII*: 344d-e).

³² Platón, *República*: 533a

y morales, así como procedimientos para su mejor despliegue, su constante afirmación y consolidación, su mayor efectividad heurística y práctica.

En el discurso platónico, menudean las precisiones sobre las disposiciones que caracterizan al auténtico filósofo. Sería prolijo en exceso registrarlas y examinarlas aquí. Este pasaje de *República* compendia, en buena medida, la idea socrático-platónica a ese respecto: la filosofía es, para Sócrates, “una ocupación que no se puede practicar como es debido, si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia y no se es amigo y congénere de la verdad de la justicia, de la valentía y de la moderación”.³³ Más allá de ese cuadro genérico y a título de ilustración, será suficiente con considerar dos aspectos, uno predominantemente natural —la edad adecuada para ejercer la dialéctica— y otro más propiamente cultural-educativo —el sentido de totalidad o capacidad sinóptica ante lo que acontece—.

Según el Sócrates platónico, la edad influye de manera decisiva en el buen ejercicio de la filosofía y en las responsabilidades ético-políticas que ello implica. Claro está, no se trata de reivindicar la mera acumulación de años de vida, como supuesta garantía de virtudes éticas e intelectuales ni, por tanto, de una mejor aptitud para la genuina vida filosófica. Sólo si se da como la ocasión para moldear, educar y desarrollar tales disposiciones, de manera excelente, la edad adquiere la valía que se le adjudica en la filosofía platónica. En consecuencia, la edad apropiada no es una condición puramente natural para la buena praxis filosófica. Se trata de la conjunción de naturaleza con educación. Es necesario esperar a que quien tenga dotes naturales para la filosofía se forme de manera adecuada durante un tiempo prolongado. Como esa formación se alarga por décadas, sucede que quien se beneficia de ella necesariamente termina acumulando años de existencia. Se entiende, entonces, por qué Sócrates exige la precaución de alejar la dialéctica de los jóvenes, pues cuando éstos “gustan por primera vez las discusiones, las practican indebidamente convirtiéndolas en juegos e, imitando a los que los han refutado a ellos, refutan a otros, gozando como cachorros de tironear y dar dentelladas con argumentos, a los que en cualquier momento se les acercan”.³⁴ Además, según el filósofo, ese “mal juego dialéctico” termina sumiendo a los jóvenes que lo practican en el escepticismo, lo que ocasiona secuelas graves en las siempre difíciles relaciones entre filosofía y sociedad.³⁵

³³ Platón, *República*: 487a.

³⁴ Platón, *República*: 539b

³⁵ Platón, *República*: 539b-c

Según lo que se asienta en *República*, aproximadamente a los 50 años de edad, tras haber "salido airosos de las pruebas", será probable que las personas volcadas a la filosofía estén en la disposición adecuada para afrontar los procesos que las lleven a la experiencia de la verdad noética.³⁶ Se advierte, sin mucho esfuerzo, que la edad aparece en el discurso platónico como una condición —en principio, natural, pero reforzada por una adecuada formación teórica, técnica y ética— para el acceso a la más radical episteme. Y dado que, en el caso de Platón, la filosofía no puede dissociarse de la política, cae de suyo que en el referido diálogo Sócrates asiente que "los justos, una vez avanzados en edad, detentan el mando de los Estados".³⁷ No se pierda de vista que, en ese pasaje, "justos" (*dikaioi*) es sinónimo de "filósofos". Por su parte, el sentido de totalidad inherente al filósofo verdadero, la tendencia a colocar cada objeto de interés teórico en un panorama de conjunto, aparece en el discurso platónico como una disposición adquirida en el despliegue riguroso y sostenido de la praxis filosófica. Desde luego, también esa facultad o virtud remite por fuerza a una dimensión natural condicionante, aunque no predomine sobre el elemento resultante del esfuerzo formativo sistemático. Así que se trata, al contrario del caso de la edad (natural-cultural), de una potencia cultural-natural. De acuerdo, de nuevo, con Sócrates, cuando los jóvenes en proceso de formación —rondando los 20 años de edad— dejen atrás la "gimnasia obligatoria", se escogerá y se inducirá adecuadamente a los que puedan superar los conocimientos dispersos que han recibido, desde su niñez, a articular "una visión sinóptica de las afinidades de los estudios entre sí y de la naturaleza de lo que es".³⁸ Glaucón, en su papel de interlocutor del filósofo en ese momento, asiente en cuanto a que esa es la educación que en verdad distingue y constituye a quien aspira a la vida filosófica. Asentimiento que aprovechará Sócrates para dejar por sentado que esa es "la más grande prueba de la naturaleza dialéctica y de la que no es dialéctica; pues el dialéctico es sinóptico, no así el que no lo es".³⁹ Esto, claro está, en el entendido de que el término "dialéctico sinóptico" (*synoptikos dialektikós*) nombra y caracteriza al filósofo en la mejor disposición esperable para la experiencia noética.

Las disposiciones naturales hacia la verdad noética operan concretamente en conjunción con prácticas y procedimientos *ad hoc*. En general, se trata de

³⁶ Platón, *República*: 540a-b

³⁷ Platón, *República*: 613d

³⁸ Platón, *República*: 537c

³⁹ Platón, *República*: 537b-c

factores de acondicionamiento del proceso noético. En *República*, Platón remacha sobre la insoslayable necesidad de esforzarse con miras a alcanzar la preparación adecuada para el ejercicio de la genuina filosofía. Si bien esto es algo que se infiere desde el momento en que se examina la dilatada longitud de "currículum" de educación filosófica propuesto en dicho diálogo, no por ello se deja de señalar en él, de manera precisa, la ascética que precede, posibilita y acompaña a la praxis filosófica. Por ejemplo, cuando Sócrates le aclara a Adimanto que "es el circuito más largo el que debe recorrer [el filósofo] y no debe esforzarse menos en estudiar que en practicar gimnasia; si no, [...] jamás alcanzará la meta del estudio supremo".⁴⁰ Platón ratifica en la *Carta VII* esa idea de la ineludible obligación de curtirse psíquica, ética y corporalmente, de cara a una labor filosófica óptima: para poder acceder a la verdad noética, "es necesario [...] aprender [...] la verdad y lo falso del ser entero, a costa de mucho trabajo y mucho tiempo".⁴¹

Las consecuencias de esa perseverancia en el acondicionamiento intelectual y ético para el buen ejercicio de la filosofía son diversas. Una de ellas es la familiaridad del alma cognoscente con lo que ha de conocer y finalmente conoce. De acuerdo con lo que se lee en la *Carta VII*, la naturalidad conseguida en el manejo de un objeto de investigación, a fuer de una relación constante y prolongada con él, opera como una disposición que abre cauce a la experiencia de la verdad noética. En efecto, ésta habrá de acontecer por obra de "una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él".⁴² Unas pocas páginas más adelante, en dicho diálogo, Platón ratifica esta idea, en el contexto de sus relevantes consideraciones sobre los "elementos necesarios para que se produzca el conocimiento".⁴³ El conocimiento que da razón del "quinto elemento" (el objeto en sí), presupone el manejo de todos los anteriores, "subiendo y bajando del uno al otro, a base de un gran esfuerzo".⁴⁴ Afirmación que se corrobora, al dejar sentado que quien "no tiene ninguna afinidad con esta cuestión",⁴⁵ por mucho que pueda poseer notables virtudes intelectuales, se verá impedido de captar lo real absoluto.

Por su parte, la familiaridad con lo que se investiga conecta con otro proceso de acondicionamiento del alma filosófica: su purificación. Para Platón, es

⁴⁰ Platón, *República*: 504c-d

⁴¹ Platón, *Carta VII*: 344b

⁴² Platón, *Carta VII*: 341c

⁴³ Platón, *Carta VII*: 342a

⁴⁴ Platón, *Carta VII*: 343e

⁴⁵ Platón, *Carta VII*: 344a

sencillamente inconcebible que quienquiera, en cualquier momento, cuando le venga en gana, sin la disposición anímica adecuada, pueda tener una relación meridianamente estimable con lo real. Sócrates lo deja claro, en el libro IX de *República*:

Aquellos que carecen de experiencia de la sabiduría y de la excelencia y que pasan toda su vida en sus festines y cosas de esa índole son transportados hacia abajo y luego nuevamente hacia el medio y deambulan toda su vida hacia uno y otro lado, jamás han ido más allá de esto ni se han elevado, para mirar hacia lo verdaderamente alto ni se han satisfecho verdaderamente con lo real.⁴⁶

En el último libro de *República*, Sócrates exige el cumplimiento de esa labor purificadora del alma en relación con el alma misma. Esta operación luce por completo relevante y pertinente de cara a los esfuerzos por demostrar la inmortalidad del alma, es decir, cuando ésta se convierte en objeto de su propio examen. Pero su efectividad representadora o cognitiva rebasa los límites de ese campo concreto, para proyectarse a todo proceso epistémico radical. Lo que en concreto plantea el filósofo a este respecto es que “para saber cómo es en verdad [el alma], debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura”.⁴⁷ El filósofo echa mano del sugerente símil de la figura de Glauco (dios del mar) con el “alma normal”, para ilustrar su idea de su purificación. Así, de lo que se trata es de “sacarla del agua” para despojarla de todas las malas adherencias —“piedras y conchas”— de que está cubierta, a causa de su reprochable vida. Sólo “entonces se verá su verdadera naturaleza [...] qué es ella y cómo es”.⁴⁸ Si esa labor de acondicionamiento del alma es válida para investigarse a sí misma, no es disparatado considerar que lo sea todo otro objeto de interés heurístico.

Las referencias platónicas más vivaces en torno a la purga del alma como condición para el acceso a la realidad en sí están en *Fedón*. En este diálogo, Sócrates establece una distinción entre una suerte de “purificación por liberación definitiva”, que se logra tras la muerte —esto es, con la separación del alma respecto del cuerpo—, y una depuración en permanente proceso, mientras el

⁴⁶ Platón, *Carta VII*: 586a

⁴⁷ Platón, *Carta VII*: 611c

⁴⁸ Platón, *Carta VII*: 611e-612a

alma permanece en la "prisión" del cuerpo en este mundo. La primera opción acontece de facto y tiene un alcance total; la segunda, siempre es parcial, de-mediada y sujeta a los vaivenes de la vida del cuerpo-alma que es la persona. Es esa segunda posibilidad la que interesa considerar aquí, por su carácter procesual, por darse a causa de una praxis de cariz ascético en el despliegue de la vida y en los dominios del devenir. De acuerdo con Sócrates, "mientras vivimos [...] según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere".⁴⁹ De lo antedicho se colige que sin algún modo de purificación del alma no es posible acceder a lo real; hay una opción purificadora total, definitiva, perfecta, por obra de la muerte, en cuyo caso, se trata de un evento determinado por la acción de una entidad —un ser divino— externa al alma. Existe, además, la posibilidad de una purga por iniciativa y obra de la propia alma cognoscente, en el encuadre de su existencia mundana, la cual supone una labor ético-epistémica específica y constante. Sin embargo, mientras quien procure conocer lo real viva en este mundo, no le será dado alcanzar una depuración completa e impecablemente acabada. Tal limitación no exime al filósofo de los esfuerzos del caso, a fin de avanzar en la ruta hacia la verdad noética. En el caso de la purificación anímica por muerte del cuerpo, hay una depuración físico-ética; en la posibilidad alterna, la purga acontece por obra de una liberación ética recurrente. Podría pensarse que este último aspecto determina el ejercicio de la dialéctica por parte del filósofo. Se diría que, visto desde la perspectiva socrático-platónica, ese método es parte de la actividad purificadora del alma, por lo que cabe considerar que se coloca en un plano supradianoético, aunque en lo que hace al diálogo sistemático, con base en estrictas determinaciones lógicas, se presenta con un fondo procedimental discursivo.

En principio, toda esa labor esforzada —y aun de tintes ascéticos— tiene su sentido último en el acontecer de la verdad noética, pero el discurso platónico da cuenta del fondo ontológico de esa experiencia. De acuerdo con Sócrates en *Fedón*, la purificación del alma se experimenta como la conciencia de la identidad esencial del alma cognoscente con la realidad en sí. Una vez despojadas nuestras almas de la consabida impedimenta corporal, dice

⁴⁹ Platón, *Fedón*: 67a

Sócrates, “estaremos en compañía de lo semejante”,⁵⁰ que es lo real absoluto. Y esto parece estar dando la señal de que esa identidad alma-realidad —sujeto-objeto, diríamos hoy— es la condición de necesidad (por su carácter ontológico) del acontecimiento noético, pues, agrega el filósofo, “al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro”.⁵¹ Aprender de manera inmediata lo que es en sí es posible en razón de una identidad ontológica de fondo entre las almas y la realidades eidéticas. El filósofo auténtico actualiza esa coincidencia por medio de la purificación de su *psyché* (Sócrates dice: “tiene preparada su inteligencia, como purificada”⁵²), y ese logro se da como el cumplimiento de la referida identificación de los dos términos en relación.

Platón ratifica la idea de esa identidad o afinidad ontológica entre el alma cognoscente y su objeto de atención supremo en su *Carta VII*, cuando refiere que tras el esfuerzo intenso y prolongado de reflexión y, en general, de investigación filosófica, adviene “el conocimiento”, en virtud de que “tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos”.⁵³ El requisito de un “objeto bien constituido”, en el contexto del discurso platónico, sólo puede entenderse como una entidad real en sí. Para Platón, no puede haber mejor opción de realidad bien formada. Puede observarse que, al reparar en el asunto de la relación alma-cosa, Platón se fija de nueva cuenta en el problema de los límites de la parte humana y anímica. El término problemático de esa conexión es el alma sometida al influjo determinante del cuerpo. De ahí el deber filosófico de lograr un “espíritu (un sujeto) bien constituido”, como contraparte de un objeto del mismo carácter. Así, la purificación del alma deviene adecuación óntico-heurística de ésta con su referente objetual absoluto.

La purificación socrático-platónica del alma en este mundo, mientras ésta permanece en conexión ineludible con el cuerpo, es la que desata incitaciones teóricas más sugerentes y potentes, en comparación con lo imaginado en torno a una depuración anímica *post-mortem*. En las líneas precedentes se han examinado algunos aspectos relativos a los procesos, prácticas y caminos purificadores en el ámbito terrenal. Cabría todavía estudiar algunos elementos adicionales en su conexión con el acondicionamiento del alma de cara a la experiencia de la verdad noética. Por ejemplo, el de la oralidad —las sinuosidades del recurso al diálogo vivo, a la palabra que circula en el aire, en su

⁵⁰ Platón, *Fedón*: 67a-b

⁵¹ Platón, *Fedón*: 67b

⁵² Platón, *Fedón*: 67c

⁵³ Platón, *Carta VII*: 343e

función de comunicar almas unidas por el interés común de acceder a la episteme suprema—, el del eros filosófico —tan fecunda y bellamente investigado en *Banquete*—, el de la libación intencional y controlada de vino como vía de acceso a la episteme. Abordarlos aquí y ahora sería un exceso, pero ello no obsta para tener en cuenta que se trata de dimensiones de la existencia humana en el mundo que, para el socratismo platónico, tienen significación teórica.

Las implicaciones éticas y políticas de la episteme noética

Las secuelas de la experiencia que comporta el acontecimiento de la episteme noética no se limitan a la impronta de la tablilla de cera del alma ni, con ello, a la afirmación de una memoria que va más allá de la facultad de evocar lo vivido, algo como una “memoria ontológica” que reconfigura en el alma del filósofo precisamente la visión originaria —previa a su caída en el mundo del devenir— de la realidad absoluta. En concreto, los efectos de la experiencia de la verdad noética, alcanzan al ethos, al carácter o modo de ser y a la conducta de quien la vive. Como pudo advertirse en el momento de examinar los aspectos que preparan y disponen al alma anhelante de verdad, Platón exige la purificación ética de aquella, como condición para el acontecimiento de la episteme noética.⁵⁴ Pero sucede que la experiencia de ese evento, una vez que ha ocurrido, también reconstituye y fortalece al ethos.

En el libro VI de *República*, Sócrates ofrece una relación bastante amplia de las consecuencias que ocasiona en el filósofo auténtico la experiencia de la verdad:

el que ama realmente aprender es apto por naturaleza para aspirar a acceder a lo que es y no se queda en cada multiplicidad de cosas de las que se opina que son, sino que avanza sin desfallecer ni desistir de su amor antes de alcanzar la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola como parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín la que corresponde) por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es y se funde con esto, engendrando inteligencia y verdad y obtiene conocimiento, nutrición y verdadera vida.⁵⁵

⁵⁴ Platón, *Carta VII*: 344a

⁵⁵ Platón, *República*: 490a-b

Por su parte, en *Banquete*, Diotima de Mantinea, hacia el final de su discurso —momento pletórico de referencias al “salto noético” posibilitado por el ejercicio teóricamente fecundo de la dialéctica— trata de dar cuenta de un modo determinado de la experiencia de la verdad como un “ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales”, poco antes de dejar sentadas las consecuencias éticas de tal acontecimiento: “engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad”. Y, en derivación de lo dicho —según aclara la singular “maestra de Sócrates en asuntos de amor”—, ese poder creador de virtudes plenamente reales es propio ya de alguien que entra en el coto de la divinidad, culmen de la realización filosófico-humana.⁵⁶

Con todo y que estos últimos pasajes platónicos son claros y fecundos, acaso sea el que cierra el libro IX de *República* el más hermoso y pregnante, en lo que hace a registrar los efectos suscitados por la visión de las realidades eidéticas. Recordemos que en ese punto del diálogo, Glaucón expresa sus dudas sobre la viabilidad del proyecto político que ha venido proponiendo Sócrates; incluso se diría que espera implícitamente de él un argumento válido en torno a tan relevante asunto. La respuesta del filósofo es bien conocida: “tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia, si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política y en ninguna otra”.⁵⁷ La experiencia de la verdad transforma para bien el ethos de quien la vive y en ello radica el fundamento de la política justa.

Referencias bibliográficas

- BOERI, Marcelo D. (2017). “Dialéctica, pensamiento ‘intuitivo’ y ‘discursivo’ en Platón”. *Tópicos (México)*, (52), 11-42.
- BRAVO, Francisco. (2002). *Teoría platónica de la definición*. UCV (FEHE - CDCH).
- BRAVO, Francisco. (2013). “¿Propone el *Banquete* una ciencia del amor?”. En *Memoria del X Symposium Platonicum* (Vol. 2, 129-134). The International Plato Society.

⁵⁶ Platón, *Banquete*: 211c-212a

⁵⁷ Platón, *República*: 592b

- CORNFORD, Francis M. (1983). *La teoría platónica del conocimiento. Teeteto y El sofista: traducción y comentario*. Paidós.
- FRONTEROTTA, Francesco. (2013). "La visione dell'idea del bello: conoscenza intuitiva e conoscenza proposizionale nel *Simposio*". En *Memoria del X Symposium Platonicum* (Vol. 2, 91-98). The International Plato Society.
- GOSLING, J. C. B. (1993). *Platón*. UNAM.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. (2019). "La justificación de Platón acerca de su renuencia filosófica a escribir, en la sección filosófica de la *Carta séptima* de Platón (340b-345c)". En Jeannet Ugalde Quintana (Ed.), *La interpretación alemana de Platón* (49-63). Bonilla Artigas; UNAM.
- VEGETTI, Mario. (2012). *Quince lecciones sobre Platón* (Miguel Salazar, Trad.). Gredos.

Traducciones, reseñas y notas

La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en *El sofista* (segunda parte)¹

HANS-GEORG GADAMER

TRADUCCIÓN DE MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA



[Continuación de la primera parte, publicada en *Theoría*, (39), 192-196.

<https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2020.39.1400>]

[342] El proyecto neokantiano se sitúa en un contexto que va mucho más lejos y que determinó la interpretación filosófica de Platón, a saber, en el ámbito filosófico de acción del idealismo alemán: el último gran intento de la modernidad por conciliar la herencia de la metafísica con las ciencias empíricas modernas. Ya Fichte, y más aún Schelling y Hegel, concordaron en que la deducción de los conceptos básicos, de los conceptos apriorísticos del intelecto, por fin alcanzará el a posteriori de la experiencia y consolidará su verdad, por así decirlo, de manera apriorística. También Hermann Cohen efectuó, de esa manera, la adaptación a la investigación moderna, declarando la construcción del objeto de la experiencia, gracias al método infinitesimal, como la excelencia y la confirmación propias del idealismo, y Natorp creyó leerlo entre líneas en Platón. El idealismo transcendental tuvo consecuencias a gran escala para toda la comprensión de la filosofía de Platón.² [343] Seducido por Aristóteles, así se percibió el problema decisivo de la teoría de las ideas de Platón, en la participación de lo particular en la idea. Mi tesis es la siguiente: esto, de ninguna manera, es un problema platónico, sino un prerrequisito.

¹ Traducción del artículo "Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im Sophistes" [1990] (*Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): 11991/21999, S. 338-342.

² No voy a mencionar aquí ni las contribuciones de la escuela histórica (desde Schleiermacher hasta Wilamowitz) ni tampoco la investigación extranjera correspondiente, y remito al informe colectivo de E. M. Manasse (suplementos 1 [1957], 2 [1961], y 7 [1976] de la *Revista Filosófica*)

Platón siempre consideró la participación de lo particular en la idea como algo evidente que hace que la aceptación de las ideas, después de todo, sea razonable. Por tal motivo, él fue bastante natural en la caracterización lingüística de esta relación, si él llamaba a la relación de lo particular con lo general presencia, compañía, participación, entrelazamiento, mezcla o como la haya llamado (cf. *Fedón* 100d5 ss.).

Si se tiene en mente que Platón, a quien Aristóteles cuenta deliberadamente entre los pitagóricos tiene a la vista el paradigma matemático, entonces, es para él, el objeto de conocimiento [tanto] lo uno y [como] lo múltiple (τὰ πολλά, τᾶλλα) y no lo particular. En efecto, es palmario que los objetos matemáticos no requieren, de ninguna manera, un fundamento específico de la multiplicación. Más aún: es como Platón, por ejemplo, en el *Sofista* se refiere a un concepto tan formal como el de ἕτερον que está distribuido en lo particular. La expresión para ello es κατακεκερματισμένον (258 e1). La diferencia es tan original como la unidad, y esto incluso se trasluce a través de la descripción aristotélica de los *dos* principios del uno y de la dualidad. Fue primero Aristóteles y su crítica de la matematización³ de la realidad que él vio en Platón y la criticó todavía en la manera mítico-descriptiva de la *Física* del *Timeo*, a través de la cual él apenas llegó a elevar como problema, la participación de lo particular en lo universal.

Cuán poco aludió Platón a esto resulta primordialmente de la sección introductoria del diálogo *Parménides*. Ahí se plantea la pregunta acerca de cómo la apariencia podrá participar en la idea, y todas las respuestas del joven Sócrates son reducidas *ad absurdum*. En contraposición, estas preguntas se dejan de lado, aparentemente como insignificantes, por el viejo Parménides mismo. El único sentido del problema de la methexis consiste en la relación de las ideas entre sí. Esto, y exclusivamente esto, es el verdadero problema de la participación en Platón. Con ello es patente que las explicaciones de la dialéctica platónica ensayadas por el neokantismo hacen caso omiso en un punto decisivo de la cuestión. Nicolai Hartmann desarrolló en un agudo estudio una teoría de la methexis en progresión descendente.⁴ La meta disimulada de Hartmann residió en querer traspasar incluso el límite que representa indis-

³ N. de la T.: Por *matematización* se entenderá el giro hacia el método matemático en la investigación científica. No hay que confundirlo con el vocablo *matematismo*, que hace referencia a la tendencia a reproducir los procesos de la realidad de la ciencia, principalmente la lógica, en fórmulas matemáticas.

⁴ *La lógica del ser de Platón* (1909), obra en la que Natorp, en la segunda edición (1921), cita expresamente la teoría de las ideas de Platón.

cutiblemente el eidos indivisible, el ἄτομον εἶδος, para Platón y Aristóteles y, con ello, [344] para la dialéctica y la filosofía. Los neokantianos debieron reinterpretar a Kant en el sentido del idealismo postkantiano, como se pone de manifiesto en la famosa formulación de Natorp. Natorp pudo ver el único sentido de la “cosa en sí” solamente en el hecho de que ella representa la tarea interminable de determinar el objeto. Corresponde a las ciencias empíricas de la época moderna que el acercamiento a lo particular hasta la determinación plena y el dominio de la realidad empírica constituye el verdadero sentido directriz de la cognición. Pero para alguien que parte íntegramente de la dimensión del discurso y del lenguaje, como Platón y Aristóteles, es evidente que, en verdad, siempre es, tan sólo, un *eidos*, el eidos indivisible donde el proceso de la especificación llega, necesariamente, a su fin. Bajo la predisposición del concepto moderno del empirismo y de la ciencia, los “idola fori” no tienen, por el contrario, ningún valor cognoscitivo, porque, para ellos, lo particular concreto debe ser lo verdaderamente conocido.

De forma que la conocida pregunta de Plotino referente a si no hay también ideas de lo particular (*Enn.* v 7) fue especialmente afin al pensamiento de los siglos XIX y XX. Naturalmente, la ciencia natural moderna y su concepto de principio de individuación a través del espacio y del tiempo quedaron en segundo plano en Plotino. Pero esto sí tiene validez para toda la época moderna y, con ello, para el concepto de ser de la ciencia. Esto descaminó la investigación moderna de Platón. Y todavía vale para el prestigioso estudio de Stenzel sobre la “areté” y la “diairesis” y para la perspectiva general que él agregó. Él empleó todo un capítulo de su obra juvenil revolucionaria para señalar como meta de la diairesis el ἄτομον εἶδος en una forma que correspondió más a la limitación de la teoría de las ideas a la φύσει ὄντα, hecha por Jenócrates y Aristóteles. De manera muy similar se entendió también, en la investigación moderna, la relación de la *Politeia* con los *Nomoi*, interpretando los libros sobre las *Leyes* como una adaptación a la realidad —aunque esta adaptación, si uno así la piensa, no llega, de manera convincente, muy lejos.

En forma muy parecida se presentó después la imagen que surgió del desarrollo de Aristóteles y que fue delineada por Hermann Usener y después por Werner Jaeger. Según ello, Aristóteles al principio todavía fue un platónico y se adhirió a la teoría de las ideas, hasta que paulatinamente llegó a ser un investigador empírico. Este esquema sigue, en realidad, la analogía natural a las ciencias empíricas, las cuales rigen el pensamiento de la ciencia contemporánea. Por principio, incluso después de descartar el esquema de Jaeger, aún no

se reconoce, de ninguna manera, su inconveniencia básica. A mi juicio, el diálogo *Parménides* es el documento irrefutable en donde se evidencia que Platón consideró un sinsentido el problema de la participación de lo particular en la idea. De forma que él declaró a la [345] dialéctica como la portadora misma del proceso filosófico, precisamente, porque ella se mueve en la dimensión del eidos y de las relaciones eidéticas, a saber, de las relaciones de las ideas entre sí. Pero esto incluye que no es la separación de la idea de lo particular, sino sólo el vínculo de las ideas entre sí, el que integra el saber y el conocimiento. El real sentido del “chorismos” es la separación entre el saber y la contingencia de las experiencias inciertas. Tan sólo porque la idea del calor está ligada, esencialmente, con la del fuego, la nieve no puede nunca resistir la presencia del calor y del fuego sin que ella se derrita como se concluye en el *Fedón*. Sobre esta base, en el *Fedón* se llega a la conclusión de la unión esencial del alma y de la vida y la exclusión de la muerte y, con ello, se sustenta la prueba de la inmortalidad del alma —del alma de este hombre aquí (!)—. Éstos son, en primer lugar, los auténticos pasos del conocimiento. La mera suposición del eidos como tal es, como ya lo aprendimos en el *Fedón*, un simple hecho. Ella es, por cierto, un prerrequisito para todo conocimiento real, pero ella misma no lo es. Si uno considera esto en toda su dimensión, entonces el giro tardío de los *Diálogos* eleáticos y la tematización expresa de la diairesis es, en verdad, sólo la consecuencia y elaboración correcta de lo que expresó el giro hacia los logoi y el eidos en el *Fedón*. En los diálogos *Menón* y *Fedón* aparece el giro en la forma mítica de la anamnesis. Ya la introducción de la “anamnesis” en el *Menón* demuestra que, en el caso de la “anamnesis”, se trata de la resistencia al disparate erístico y a tales pseudoargumentos, a través de los cuales se impugna, sin lugar a dudas, la posibilidad de buscar, preguntar y conocer.

También en el *Fedón* la hipótesis del eidos apunta, como se indicó anteriormente, a que el pensamiento se mantiene en su objetividad en contraposición con todas las artes de enredo sofistas. El pensar no es tan sólo la visión de conjunto de los muchos con vistas a la unidad del eidos que se encuentra en la unidad de significado de las palabras, sino además significa que lo pensado se distingue, de cierta manera, de otra cosa. Con ello está implicada la interdependencia de las ideas. El mal uso erístico de la argumentación consiste, justamente, en la confusión conceptual, consciente o inconsciente. El pensamiento y el uso de la palabra incluyen que uno ve conjuntamente los muchos en la unidad de lo pensado ($\sigma\upsilon\nu\nu\omicron\rho\alpha\tilde{\nu}\ \epsilon\iota\varsigma\ \tilde{\epsilon}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$). Este giro hacia la idea con-

duce, como se muestra en el *Fedón*, dándole la espalda al laberinto de la multiplicidad empírica, hacia los logoi que desde entonces se llaman dialéctica.

Para el pensamiento de la ciencia moderna, esto implica, ciertamente, una especie de barrera del conocimiento. El conocimiento se limita, aquí, a la relación entre las ideas y la articulación de lo pensado que alcanza, en un último eidós indivisible, la meta del entendimiento, compartida por todos. Esto [346] es, en verdad, la meta-límite a la cual todos nosotros aspiramos frente a la comunidad del mundo interpretado. Esto reside en la esencia de la lengua. No soy capaz de ver cómo se puede entender el estado fundamental de la lengua diferente de como lo describió Platón: una relación entre las ideas. Esto puede sonar “idealista”. Pero la sustitución del eidós o de la unidad concreta de lo pensado por el concepto de la regla y su aplicación, uso que se hace valer en contraposición, me parece, tan sólo, otra manera de describir el mismo giro eidético que todos nosotros, en verdad, realizamos, aunque únicamente utilizemos signos o abramos la boca. Lo que se quiere rechazar en la teoría científica moderna como “idealismo” o como “esencialismo” es concebido desde el concepto moderno de la ciencia. Pero el propósito de Platón y Aristóteles tiene una relevancia fundamentalmente diferente en las “vivencias”. Con ellos, el conocimiento no pretende ser un conocimiento en el sentido del mando que domina un ámbito de la experiencia. Más bien, es un conocimiento del orden que sabe que en los sucesos surgen el desorden y la contingencia ingobernable, de forma que todo lo así denominado conocimiento tiene límites diferentes de la experiencia. En el pasaje decisivo de la *República* platónica donde se habla del descenso que emana del inicio sin supuestos, este descenso no termina en el “este aquí”, sino en las ideas (τελευτ# = εἰς εἶδη *Rep.* VI, 511c2).

Si se entiende el suceso del diálogo que se presenta en el *Sofista*, en el sentido de esta finalidad del conocimiento, inmediatamente salta a la vista que la dialógica socrática se perfecciona en la dialéctica platónica. El diálogo *Parménides* se lee, en este sentido, ya como una especie de autocrítica eleática. Ésta permea la unidad latente de los eleáticos con el joven Sócrates y con la dialéctica platónica. Lo mismo vale para la situación con la cual inicia la conversación en el *Sofista* entre el Extranjero de Elea y los otros participantes. Ahí, casi al inicio, en la bienvenida al Visitante de Elea se hace sentir el poder demoníaco de la dialéctica. De hecho, se sabía en Atenas lo que había llegado de la Magna Grecia, si haya sido la retórica de Gorgias o la dialéctica negativa de Zenón que trabajaba con las antítesis que suscitaron la revolución cultural sofista. De manera que, justamente, al inicio del *Sofista* uno se hace a la idea

de todo el rigor del tema. ¿Realmente habrá una diferencia entre el sofista y el filósofo?

No ha de extrañarnos el que se vincule con esta pregunta la pregunta por el verdadero político que encontró su desarrollo en el siguiente *Diálogo*, el *Político*. En ambos casos puede uno preguntarse: ¿serán todos los dialécticos sofistas y todos los políticos demagogos? En las ciudades-Estado griegas tanto el arte de la conversación como el arte de la discusión desempeñaron un papel político fundamental de forma que uno, realmente [347], debió preguntarse: ¿se trata, en estas artes, en sustancia, de la verdad? ¿No expresa Protágoras con su relativismo pragmático precisamente lo que aconteció en la vida política de aquel entonces y no acudieron los jóvenes ambiciosos justamente a Protágoras porque estas nuevas artes, la retórica y la dialéctica, les prometían éxito político? Así, en Platón, se prueba la ignorancia de los maestros del arte de la elocuencia y en el *Gorgias* la retórica se desacredita como adulación.

Uno realmente siente estar en otro mundo cuando se trata de un conocimiento genuino y esto se logra, ejemplarmente, en la matemática que en aquel tiempo estaba en auge. El arte del puro hablar por hablar y de la dialéctica vacía pertenecen al mundo de la apariencia. De este modo, no se puede llegar a un fundamento sólido de la verdad porque el oleaje del discurrir inunda todo. Esto debe preguntarse aquel que conoce una ciencia como la matemática, en dónde residirá un saber en tal mero discurrir. Así le sucedió a Teeteto. Él y su maestro, el matemático Teodoro, hicieron caso omiso, debido a la experiencia, de su relación amistosa con Protágoras y del arte del puro hablar para salvarse en la tierra firme del saber matemático. También en el diálogo *Parménides* no faltan las alusiones respecto a cuán peligroso puede resultar el mal uso de la dialéctica cuando a uno le aturden la oleada de los argumentos.

La presentación que el viejo Parménides realiza en el diálogo platónico todavía hoy en día lo puede ilustrar. ¿Contiene esta dialéctica, realmente, un valor intrínseco? El lector se halla en un completo desamparo. Ciertamente, la interpretación alegórica de la antigüedad tardía de esta dialéctica no la podemos tomar en serio. También el intérprete e investigador moderno tiene sus dudas acerca del sentido de todo esto. ¿Acaso será puro capricho?

Para Platón, habrá sido algo distinto. Esto ya indica la manera respetuosa en la cual son retratados Parménides y Zenón y, particularmente, la benevolencia que ellos muestran de cara al joven Sócrates. Aunque las argumentaciones que Parménides expone parecen muy caprichosas, ciertamente, no hay duda de que se practica, de esta manera, un discurso que deduce un conoci-

miento de causa. Esto se confirma, expresamente, por el hecho de que el anciano Parménides exhorta y estimula al joven Sócrates a que siga practicando con mucho esmero tales discursos dialécticos, aunque parezcan ser pura charlatanería (*ἀδολεσχία* *Parm.* 135 d5), y que con el tiempo llegaría a una mejor comprensión de la esencia de los logoi.

Éste es el trasfondo de las artes dialécticas ante el cual tiene lugar la conversación acerca del sofista. Cuando Sócrates, al principio, le pregunta al huésped de Elea cómo se piensa en Elea acerca de la diferencia entre el filósofo, el sofista y el político, el fóraño se presenta bien preparado en relación con esta pregunta. Evidentemente es un arte dudoso [348] de lo que aquí se trata, y se hace, con frecuencia, mal uso de él. La misma pregunta ya estuvo [planteada] tras la conversación entre Sócrates y el joven Teeteto cuando se trató el concepto del saber. En el *Sofista*, al final de la conversación, emerge, de una manera sobresaliente, cuán cercano se halla el sofista del demagogo (*Sofista* 268b) y esto conduce hacia el siguiente diálogo acerca del verdadero político. También hay otros indicios de esta índole que permiten conocer el trasfondo general, tales como la pregunta si uno puede cazar a seres domesticados (*Sofista* 222b). Con esta pregunta se debe pensar tanto en el sofista como en el demagogo. Finalmente, la distinción entre el cazador y el pastor pone en tela de juicio a ambos, tanto al falso dialéctico como al falso político. Es un complejo de relaciones de gran alcance donde se encuentra la distinción entre el sofista y el verdadero dialéctico. Realmente no se trata aquí de juegos vacíos de sagacidad. Es significativo cuando, en la conversación con Sócrates, el joven Teeteto, a pesar de su genio científico, no supo decir lo que en realidad sería el saber auténtico. No es sino hasta la conversación con el Visitante de Elea que conducirá a Teeteto a la evidencia de que en los puros logoi también puede haber un conocimiento auténtico. Por cierto, uno debe estar preparado para que sea una tarea difícil de aclarar, tanto a él (como a nosotros), la diferencia entre el filósofo y el sofista.

Al final uno se percatará de que no habrá, en el sentido esperado, un distintivo fijo, por ejemplo, que una argumentación tiene un contenido filosófico (y eso quiere decir que implica verdad) o si ella genera una mera apariencia de un saber real. Se pondrá de manifiesto que se trata en la diferencia entre el filósofo y el sofista (y por cierto también del político) y de una decisión y de una conducta vitales. Por lo tanto, también en el caso del *Sofista* es recomendable mantener cierta distancia con respecto a los intereses científico-teóricos de la interpretación de Platón obtenida hasta la fecha. Con ello no se quiere

infravalorar cuán grandes progresos en la conciencia metódica significa el proceso clasificatorio que conduce a la ordenación de conceptos. Paul Friedländer con razón subrayó el hecho de que incluso el maravilloso logro científico del joven Teeteto (que se menciona en el *Teeteto* 147d ss.) se basa en el mismo proceso de la clasificación conceptual, y cuánto más es válido para el genio taxonómico de Aristóteles que sus clasificaciones conceptuales son parte de sus obras maestras. Todo ello desempeñó un papel importante para la época del helenismo, aunque los profanos se habrán burlado de ello (como demuestra la comedia). En verdad se debe entender este proceso de la taxonomía conceptual a partir del proceso natural y evidente con el cual cada uno intenta superar la confusión, el enredo y la falsa apariencia. Esto lo conocemos en muchos de los inicios de las conversaciones [349] socráticas que Platón escribió tal y como ahí se hace explícita la tarea de distinguir los conceptos. Por ejemplo, en el *Protágoras* se inicia la conversación con la pregunta por la unidad y la multiplicidad de las virtudes. Se entiende, en seguida, que no se trata, tan sólo, de una mera clasificación y tampoco de un método científico con el cual la ciencia ordena sus resultados o establece definiciones conceptuales. Aquí se trata de algo que es mucho más profundo y que de la acuñación lingüística de toda la experiencia permea el modo de vivir, y en la totalidad es igual. El diálogo y la diairesis son dos formas ejecutivas de la razón pensante del hombre y de su articulación lingüística. En Platón, ambas ideas se llaman “logoi”, el pensar y el hablar donde uno decide sus distinciones. Es el espacio de gran alcance que se abre en la conversación y la lengua y que determina nuestro ser y nuestro modo de proceder. El mero mencionar ya incluye una identificación e igualmente el sentido semántico correspondiente a las palabras. Toda conversación se mueve en el ámbito interrogativo de la distinción que se presenta tanto en las palabras que están disponibles como en aquello que se dice e ilustra con estas palabras. Llama la atención de qué manera, en Platón, se retrata a Pródico como un sofista, quien abunda en distinciones semánticas, pero a quien aun así Platón, en sus *Diálogos*, trata con cierta benevolencia y le da cierta presencia irónica. Algo de ironía, seguramente, se encuentra también en las distinciones que se presentan en el *Sofista*. Esto es válido tanto para las palabras sugeridas para tales distinciones como también para las cosas mismas que, así, se aclaran más. Con esto siempre se expresa algo como un saber preliminar. Cuando se trata de determinar o denominar algo uno debe saber qué es lo buscado. Tras toda clasificación de conceptos y cosas está la relación antiquísima entre la pregunta y

la respuesta, entre la búsqueda y el hallazgo que Sócrates tiene presente en el concepto de anamnesis.

De la misma manera en el *Sofista* nosotros debemos tomar en consideración los antecedentes que ahí se contrastan en las búsquedas de las definiciones y en las clasificaciones conceptuales. Que la distinción entre el filósofo y el sofista serían un asunto en extremo difícil fue claro desde el inicio y, evidentemente, hay múltiples opciones para efectuar aquí clasificaciones conceptuales. Ahí hay muchos prejuicios y nociones preliminares en juego que evidencian una precomprensión inexacta y precaria. Esto es bastante natural y corresponde a cómo se forman las ideas y cómo se quedan grabadas en la lengua. El sofista es, por lo tanto, un ser difícil de comprender. Pero a todas las ideas acerca del sofista un aspecto les es común, y es que él siempre quiere aparecer como alguien que sabe. Quien quiere llegar a una representación clara a través de una apariencia confusa como, por ejemplo, el matemático, quien está acostumbrado a hacerlo en su ciencia, se dirigirá primero hacia cosas externas, sobre todo en actividades técnicas que son típicas [350] para el sofista. El inteligente conductor Eléata de la conversación sabe qué clase de prejuicios podrán estar presentes en su interlocutor. Para el lector tampoco es menester que la definición paradigmática del pescador con caña ya contenga un tono irónico. A los ojos de un matemático, un sofista profesional realmente es algo como un pescador con caña. Él pesca hombres a quienes les da lecciones de las cuales vive como el pescador pesca peces de los cuales vive. Así, en las conversaciones hay ciertas alusiones ingeniosas. Sin embargo, la configuración del sofista llega al fin a ser cada vez más clara con estos intentos de definición. Pero un rasgo característico en común se manifiesta, a pesar de la multiplicidad cambiante de la apariencia del sofista. Es la antilógica, el talento virtuoso, de encontrar contradicciones y de confundir y refutar al otro. Este rasgo parece, en efecto, común tanto al sofista como al dialéctico al que se denomina filósofo.

Pero, en verdad, ahí existe una diferencia esencial. El sofista entra en escena y se representa como alguien que sabe rebatir todo y quien, por eso, aparece como si supiera todo. No sin firmeza, Teeteto rechaza, decididamente, la pretensión de saber todo que se encuentra en esa actitud (*Sofista*, 233a). Una persona que posee verdadera sabiduría siempre sabe los límites de su saber. Ésta es una de las condiciones previas con las cuales se conduce el diálogo del Eléata con el joven matemático. Teeteto es una persona que sabe de conocimientos genuinos. Justo esto fue lo que a Sócrates en el *Teeteto* y aquí al Eléata les

da motivo para no desairar la doctrina sofística, como lo hace Platón muy a menudo, sino para defender la dialéctica como un saber verdadero. Lo que Platón llamó dialéctica es algo diferente del saber aparente de aquellos que tienen contraargumentos sorprendentes para todo y que, debido a ello, parecen saber todo. Los dos diálogos platónicos, el *Teeteto* y el *Sofista*, tienen la función conjunta de manifestar la dialéctica como filosofía.

Nuestras reflexiones nos acercaron, así, al verdadero centro del diálogo. Todavía no parece que en ello se encuentre una dificultad especial, si uno está seguro de que el sofista se distingue del filósofo por el hecho de que aquél pretende solamente un saber aparente mientras que el otro busca un saber verdadero. ¿O es la dialéctica siempre, tan sólo, sofística? Uno no debe imaginarse que rechazar esta cuestión de una manera convincente sea tan sencillo. El diálogo entra, más bien hasta ahora, en su fase crítica. La conducción del alma que el Visitante ejerce aquí con el joven Teeteto es una verdadera obra maestra. Ambos concuerdan en que, aquello que el sofista ostenta, no puede ser un genuino saber. Pero ¿por qué, entonces, estos sofistas generan tal efecto? Esto también se lo preguntará Teeteto, quien en tiempos pasados ya había experimentado este efecto en sí mismo y quien pudo observarlo en los jóvenes a su alrededor (233b). Que ahí no se trata de una verdadera sabiduría es un hecho [351] indiscutible para él (233c). El ejemplo del ilusionista, quien sabe imitar absolutamente todo, aclara la desproporción de la pretensión sofista. Así, es de suponer que se trata del arte de imitar a través del discurso y la argumentación como los espectáculos a la manera de las ferias que engañan a los jóvenes, mientras que les falte experiencia.

Con ello tenemos la palabra clave para la conversación subsecuente. También al joven Teeteto le falta todavía, como él mismo lo sabe, experiencia de la realidad (234e). Por eso, el Visitante Eléata lo quiere acercar más al asunto para que ya no se deje engañar por el prestidigitador, el actor y el imitador. Lo importante es la proximidad a las cosas si se quiere evitar la acción a distancia engañosa. En ello se halla una diferencia decisiva, esto es, entre la imagen que reproduce algo real y una imagen ilusoria. Esto parece ser nuevo para Teeteto (235d4).

Esta diferencia entre la imagen y el simulacro se aclara ahora de una manera concreto-grotesca. Hay esculturas que son a la medida y, entonces, hay también otras estatuas de tamaño sobrenatural. Para que éstas, para su efecto, *parezcan* hechas a la medida y correctas, deben ser trabajadas *en contraposición* con las medidas reales. Las partes que se observan de lejos se deben engrosar

extremadamente. Podrá quedar en tela de juicio si Platón y también el Visitante de Elea llamarían en serio a tales estatuas imágenes ilusorias. Tal vez se contentarán, a causa de la intención aclaradora, con lo malogrado de las reales medidas estéticas, como Platón lo hace normalmente, por ejemplo, en la famosa crítica a los poetas. Aquí, el Eléata, en verdad, le exige mucho a Teeteto cuando él incluye la pintura íntegra al arte de las imágenes ilusorias (φανταστική), porque solamente aparenta ser bella (διὰ τὴν οὐκ ἐν καλοῦ θέαν 236b4), pero se manifiesta, mirándola con todo detalle, como una apariencia falsa. De todos modos, aquí tenemos que ver con un joven matemático a quien, debido a su propio trato con las figuras, le parece evidente que éstas reproducen estados de cosas matemáticas reales.

De todos modos, sigue siendo peculiar que hasta para el Visitante de Elea mismo quede poco claro si el sofista, a través de su arte, produzca imágenes o simulacros en sus discursos. Esa ambigüedad hará necesario todo el largo camino y rodeo de la conversación y obligará a criticar al “padre” Parménides. Esto se aclarará pronto. ¿No serán todos los puros discursos engañosos, en tanto que ponen ante los ojos algo como presente cuando, en realidad, no está ante los ojos o cuando uno no lo tiene aquí con una evidencia tan concreta como el saber matemático lo produce? Evidentemente, con los λόγοι, a saber, los puros discursos, no es tan fácil constatar y hacer palpable la diferencia entre una imagen real y una que sólo aparenta ser real, [352] como es posible en relación con una estatua. En este caso, uno solamente debe acercarse más a la estatua vista desde lejos para constatar, sin lugar a dudas, la distorsión de la proporción que a mayor distancia simula la impresión correcta. De esta manera se explica por qué hasta el Eléata mismo no está tan seguro si debe contar la conducta del sofista entre el arte de la argumentación que proporciona imágenes reales o el puro arte del simulacro. Teeteto parece ni siquiera conocer otras imágenes más que las hechas a la medida (253e3). ¿Pero incluso si el hecho de producir imágenes siempre se redujera a eso, no será cada cuadro mismo algo diferente de aquello que él imita?

Éste es el problema que aquí constituye la dificultad y esto el Eléata lo señala con insistencia como la posición más fuerte del sofista. Si se quiere seguir al gran Parménides no puede haber ningún no-ser que se pudiera afirmar con sentido. Pero la respuesta a eso que es el “logos” Teeteto la evita. Él no entiende, todavía no, lo que el “logos” realmente es. Cuando el Eléata le muestra que no se puede expresar el no-ser, porque de esta manera no se dice nada, lo toma como el fin (τέλος 237e7) de todas las dificultades. Pero, en seguida, el Eléata

lo conduce hacia una dificultad nueva, todavía mayor. Si el decir no-ser significa no-decir, a saber, no hablar de ninguna manera, entonces, con ello no está asegurado, irrefutablemente, el decir del ser, lo que los eléatas sí hacen. En este punto empieza más bien, como se dice expresamente, la dificultad superior (238a). A lo que es le corresponderá otro ser, pero seguramente no al no-ser.

Éste es ahora el nuevo tema, lo *προσγίγνεσθαι*, en el cual la estructura del logos surge vagamente por primera ocasión. El joven Teeteto lo capta con facilidad porque, ciertamente, está acostumbrado a aproximar los números a lo existente (*προσφέρειν* 238b3). El hecho de que se les puede agregar números no es válido tan sólo para todo lo existente, sino incluso lo es para los no existentes. ¿Pero, entonces, qué se ganó, en verdad, con la imposibilidad de expresar el no-ser? Hay que repetirlo: Teeteto aún no entiende lo que es el “logos”. El nuevo argumento es, a saber, que se debiera aceptar el no-ser en el discurso incluso si se quisiera rechazarlo. Ésta es la cuestión más seria, como lo expresa el Eléata, porque hace que se terminen todos los argumentos contra el no-ser con un rotundo fracaso (239b). Pero, con ello, el sofista estaría de nuevo a la altura de las circunstancias y podría sentirse seguro con toda clase de afirmaciones, ya que algo como el arte del simulacro o como el no-ser de ninguna manera existirían.

El llamamiento irónico que el Eléata dirige en este pasaje (239d) a Teeteto nos lleva más lejos. En realidad, es una objeción ingenua cuando Teeteto trata de comprobar la realidad de la ilusión al aludir a los espejismos que se dan en la naturaleza y que, en verdad, nada son. La radicalidad de la contraargumentación sofística él, de veras, no la captó. [353] Pero Teeteto ya no puede eludir el aclararse que todos éstos son *εἶδωλα* —y lo que ellos implican (240a ss.)—. E igual pasa con los discursos falsos a cuya apariencia uno sucumbe, como Teeteto lo sabe por experiencia —a pesar de que no se sabe a qué atenerse (240d)—. Se trata, pues, de que en la imagen, sea lo que sea, el no-ser y el ser están ligados inseparablemente. Pues la imagen no es aquello que tan sólo lo reproduce y, sin embargo, realmente existe lo que denominamos un cuadro. Pero la contraargumentación sofística disputa, justamente, que se pueda *pensar* y *decir* algo que no es eso mismo, por lo tanto, el no-ser, y que, por eso, no puede haber una apariencia y una opinión falsa en los *λόγοι* (241a ss.). Esto es un obstáculo bastante negativo y Teeteto ya no sabe qué hacer.

Revisión de la traducción: Hilde Rucker

El concepto de piratería



CARL SCHMITT

TRADUCCIÓN Y PRESENTACIÓN DE YURI NOTTURNI
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES | CHILE
CONTACTO: Y.NOTT@HOTMAIL.IT

Presentación de la traducción

A finales de 1937, el jurista y filósofo alemán Carl Schmitt publicó en las páginas de la revista *Völkerbund und Völkerrecht* un breve artículo de derecho internacional titulado *Der Begriff der Piraterie* [El concepto de piratería]. En esta concisa intervención, que presentamos aquí en español, la crítica, o mejor dicho, la polémica schmittiana en contra del uso del concepto de piratería por parte de los asistentes a la Conferencia de Nyon, adquiere en el curso de su densa exposición una perfecta consonancia teórica con aquellos breves escritos propios del derecho internacional que el *Kronjurist* del *Reich* —tal y como Waldemar Gurian lo bautizó en las páginas de *Deutsche Briefe* (Bendersky, 1983: 225)— había publicado en los últimos años en oposición al nuevo orden político y jurídico surgido después de la Primera Guerra Mundial.¹

El interés de este pensador por el derecho internacional [*Völkerrecht*] no puede ser considerado el refugio apolítico de un intelectual que, empeñado en investigaciones de derecho constitucional, había sido progresivamente marginado y vigilado por el *entourage* del partido nacionalsocialista, como demuestra el dossier Rosenberg (Maschke, 1989: 29). Antes bien, este texto puede ser

¹ Me refiero a los ensayos “Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik” (1925), “Der Status quo und der Friede” (1925) y “Das Doppelgesicht des Genfer Völkerbundes” (1926). Según Schmitt, los acuerdos, por un lado, reflejaban la incapacidad de encontrar un principio jurídico capaz de legitimar un orden europeo en rápida transformación y, por otro, formaban parte de una perspectiva político-jurídica más amplia que, post-Versalles, a través de un universalismo “pacifista”, tenía el fin de defender el *status quo* (Schmitt, 1988a: 40-41) y poner las bases para la *outlawry of war* y su transformación en un crimen internacional (Schmitt, 1994: 54-58).

interpretado como uno de los síntomas de aquel vasto y complejo interés por las genealogías del derecho público en su totalidad.² En efecto, *Der Begriff der Piraterie*, texto caracterizado por una perspectiva y un desarrollo de la discusión de carácter marcadamente jurídico —que bien ejemplifica la forma en que este pensador alemán se describía en su *Glossarium* como un jurista (Schmitt, 1991:17)— a través de la crítica a la desnaturalización del *crimen pirateriae*, deja percibir el parcial desarrollo de algunos temas de carácter particularmente importante para el derecho internacional que serán centrales en obras de la madurez como *Land und Meer* y, en particular, *Der Nomos der Erde*.

En este ensayo, Schmitt interpreta el intento de las naciones reunidas en Nyon por utilizar la categoría jurídica de piratería como una acción incongruente, algo que, pese a tener claramente un fin humanitario, resultaba profundamente cuestionable. Como el autor destaca puntualmente desde el incipit del ensayo, la incoherencia del acuerdo se basaba en la interpretación de ciertos hundimientos de barcos mercantiles como “actos de piratería” (Schmitt, 1988d: 274). Esta decisión, que no era exenta al *esprit du temps*, se relacionaba con las acciones clandestinas desarrolladas por la marina italiana y alemana en apoyo a las fuerzas franquistas durante los primeros años de la Guerra Civil española, un momento histórico de grandes tensiones geopolíticas y sociales en que la comunidad internacional —presionada y cada vez más atemorizada por la opinión pública— intentaba evitar la agudización del conflicto, creando nuevos márgenes operativos para sancionar este tipo de violaciones sin dar lugar a una verdadera guerra. Claramente, la razón del acuerdo era, en primer lugar, salvaguardar la vida de la tripulación de los barcos mercantiles atacados en alta mar, teniendo en cuenta que aún estaba presente el recuerdo de la Primera Guerra Mundial y, en particular, del hundimiento del transatlántico británico Lusitania por parte de la *Kriegsmarine* [marina de guerra] en 1915. En segundo lugar, también se buscaba evitar la propagación de misiones clandestinas en apoyo a alguna de las dos partes beligerantes de la Guerra Civil Española, intentando evitar una posible propagación indiscriminada de este conflicto —aún nacional— a todo el Mediterráneo.

Por esta razón, las naciones firmantes, reunidas en esta ciudad suiza y lideradas por Francia y el Reino Unido, declaraban —haciendo referencia directa a la cuarta parte del anterior acuerdo de Londres de 1930— que las acciones

² Sólo algunos años antes, en 1932, en una conferencia en Königsberg afirmaba: “El derecho internacional, precisamente como el derecho constitucional, es derecho político” (Schmitt, 1988b: 173).

de los submarinos militares en contra de barcos y cruceros mercantiles tenían que ser consideradas como “acts contrary to the most and elementary dictate of humanity” [actos contrarios al mayor y más elemental mandato de la humanidad]. Dada la manifiesta violación del artículo 22 de este acuerdo, estas acciones podían ser reprimidas y sancionadas de manera unánime al ser consideradas “justly [...] as acts of piracy” [solamente como actos de piratería].

Los submarinos protagonistas de dichas violaciones debían ser “counter-attacked and if possible destroyed” [contraatacados y, de ser posible, destruidos], una medida que, como los firmantes aclaraban en el párrafo 3 del acuerdo, podía ser utilizada legítimamente incluso en la circunstancia de que se hubiera encontrado simplemente “valid grounds for the belief that the submarine was guilty of the attack” [fundamentos válidos para creer que el submarino fuera culpable del ataque]. Esta medida ofrecía un margen operativo y legal muy amplio que, según el párrafo 4, podía ser utilizado por cualquiera de las potencias dedicadas a vigilar el respeto de dicha normativa. En este contexto histórico, si bien la Conferencia de Nyon no había introducido grandes modificaciones a la disciplina aplicable en la guerra submarina, limitándose a remitir al texto del acuerdo de Londres de 1930, intentaba introducir una configuración del crimen y un sistema de sanciones relacionado con una lógica que, a pesar de estas pequeñas modificaciones, se alejaba de la disciplina vigente mediante una forma de superfetación (Ruschi, 2009: 1226).

Según Schmitt, la voluntad de los signatarios era criminalizar estas acciones militares a través de una categoría jurídica aplicada en un contexto ajeno al original, es decir, sin considerar más a los submarinos y sus tripulaciones como barcos de guerra normales sujetos al derecho internacional vigente, sino considerándolos como enemigos universales libremente atacables por las marinas de todas las potencias interesadas en el área geográfica en que ocurrían las violaciones. Además, de acuerdo con la concepción continental del derecho internacional, los piratas eran sujetos que no tenían forma de relación orgánica con ninguna nación o aparato estatal. Eran actores desnacionalizados, *out-laws*, cuyas acciones eran actos estrictamente apolíticos que se desarrollaban en un *topos* desprovisto de soberanía. El lugar en que tomaba forma el *animus furandi* del pirata —el mar abierto— era considerado en la antigüedad como “un espacio jurídicamente vacío y privado de estatalidad” (Schmitt, 1988d: 275), una situación que, a causa de la evolución técnica y de los armamentos navales, ya era difícilmente aplicable a la contemporaneidad. En efecto, Schmitt afirma con razón que respecto a las acciones de estos piratas hodiernos

“nadie podría sustentar que se muevan en un espacio privado de una estatalidad política” (Schmitt, 1988d: 275). Por ende, la intención de aplicar un *crimen pirateriae* resultaba contradictorio.

Esta deshumanización de la guerra submarina era un ejemplo discutible de cómo la comunidad internacional intentaba, por segunda vez, reformular los principios contenidos en el acuerdo de Washington de 1922, donde se consideraban dichas violaciones del derecho internacional como actos de piratería. Mientras que en el posterior acuerdo de Londres de 1930, en primer lugar, no se hacía referencia a este *crimen pirateriae* y, en segundo lugar, en el artículo 22 se equiparaban los submarinos a los barcos de guerra, despejando dudas sobre la disciplina aplicable.

La ausencia de una innovación conceptual resultaba paradójica para Schmitt. Se prefería utilizar un concepto añejo quitándole su contexto original con el fin de comparar un submarino militar con un barco pirata y su tripulación con una “banda romántica de merodeadores” (Schmitt, 1988d: 276). Esta decisión de negar la relación de los tripulantes de los submarinos con un Estado implicaba la imposibilidad de hacer recaer la responsabilidad de estas violaciones del *jus in bello* a un Estado determinado, según la *praxis* vigente. En su lugar, recaía en unos individuos, negando el carácter político de dichas acciones.³ Los submarinos y sus tripulaciones eran, así, puestos *hors l’humanité* como aquellos antiguos *hostis humani generis* que, debido a su *general hostility*, legitimaban una reacción o mejor: una “resistencia [en] común” (Schmitt, 1988d: 274) por parte de toda la *societas humani generis*.

Como el autor enfatiza al respecto, el problema crucial del acuerdo es la transposición de un concepto tan romantizado con un contexto totalmente heterogéneo como el del derecho marítimo actual. Viejas fórmulas como la de “pirata” y “piratería” expresan magistralmente las numerosas aporías de un derecho que, frente a los nuevos resultados de la aplicación del desarrollo técnico a la guerra marítima, entra en contradicción intentando utilizar categorías inadecuadas y obsoletas para legitimar una nueva forma de reprimir al enemigo. Se trata, pues, de una criminalización del adversario que refleja el esfuerzo de la comunidad internacional por atenuar la tensión siempre más evidente y potencialmente destructiva entre Estados totales (*totaler Staaten*)⁴ a través de la identificación de “procedimientos colectivos” (Schmitt, 1988d:

³ Una politicidad que tampoco era negada a los partidos políticos revolucionarios, que exactamente por sus fines políticos no podían ser considerados piratas (Schmitt, 1988d: 275).

⁴ En relación con el concepto de “Estado Total” véase Schmitt (1988b, 1988c)

277), momentos intermedios entre guerra y paz con el fin de aplazar cualquier tipo de guerra total (*totaler Krieg*) entre potencias (Schmitt, 1988c).

Referencias bibliográficas

- Bendersky, Josef. (1983). *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton University Press.
- Mascke, Gunther. (1989). "L'ufficio Rosenberg contro Carl Schmitt. Un documento del 1937". *Behemot*, V. 29-35.
- Schmitt, Carl. (1988a). "Der Status quo und der Friede". En Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923–1939* (38-47). Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. (1988b). "Die Wendung zum totalen Staat". En Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923–1939* (166-178). Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. (1988c). "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat". En Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923–1939* (268-273). Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. (1988d). "Der Begriff der Piraterie". En Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923–1939* (274-277). Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. (1991). *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. (1994). *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz "Nullum crimen, nulla poena sine lege"*. Duncker & Humblot.
- Ruschi, Filippo. (2009). "Communis Hostis Omnium. La piratería in Carl Schmitt". *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, 38(2), 1215-1276.

*El concepto de piratería (1937)*⁵

CARL SCHMITT

La Conferencia de Nyon, que tuvo lugar el 11 septiembre de 1937, es conocida como la conferencia anti-pirata o "sobre la piratería" (*conference on piracy*)

⁵ Título original: *Der Begriff der Piraterie*. Publicado en *Völkerbund und Völkerrecht*, 4, (1937), pp. 351-354, y luego en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Berlín, Duncker & Humblot, 1988, pp. 240-243.

cuyo texto oficial del acuerdo, firmado el 14 de septiembre por las nueve potencias participantes, declara que determinados hundimientos de barcos mercantiles a manos de submarinos, en violación a las reglas de la IV parte del acuerdo de Londres del 22 abril de 1930, tienen que ser considerados “actos de piratería”. Según la fórmula antigua, a menudo repetida en esta conferencia, el pirata es definido como un “enemigo del género humano”, *hostis generis humani*. Inicialmente, esto fue explicado a través de su “hostilidad general” (*general hostility*), ya que sus intenciones predatorias afectaban sin distinción a todos los Estados, razón por la cual, a su vez, cada Estado podía reprimir al pirata. Al respecto, el “enemigo en común” (*solidarische Feind*), como decía Karl Binding, tiene que “producir una resistencia en común” (*Muss den solidarischen Widerstand erzeugen*).

Según la precedente concepción del derecho internacional continental, era esencial para el concepto de piratería el hecho de que éste ocurriera en un espacio privado de cualquier estatalidad. Desde este punto de vista, fueron elaboradas una serie de antítesis conceptuales particularmente incisivas. No sólo era el hecho de que el escenario de la piratería fuese el mar abierto, en cuanto espacio sin Estado, y que no estuviera sujeto a ninguna soberanía territorial estatal. Como punto esencial vale también el hecho de que el reo era considerado, ya sea como premisa o consecuencia de su acción, desnacionalizado, es decir, apátrida y, en cualquier caso, [respecto al cumplimiento de dichas acciones] no autorizado ni retenido por ningún Estado. Además, la dirección de su actuar, de su ataque, no se dirigiría en contra de un Estado determinado, sino que eventualmente afectaría a una pluralidad de Estados, por lo tanto, se hablaría de *animus furandi*, etcétera. De acuerdo con la equiparación de lo estatal y lo político, la piratería era considerada una acción típicamente apolítica (*unpolitische*). La que hasta ahora ha sido la mejor introducción monográfica alemana sobre el tema es la de Paul Stiel (*Der Tatbestand der Piraterie*, 1904, p. 80) que concluye, en acuerdo con Hall, Rougier y Bishop, que: “La piratería no es una empresa que persigue fines políticos”. Desde lo cual sigue la idea de que las acciones de los partidos revolucionarios —aunque fueran hechas en contra de potencias que no los reconocieron como partes beligerantes— no podrían ser consideradas como piratería “mientras en ellas sea reconocible el fin político de la iniciativa”. La acción contra los piratas es, entonces, igualmente apolítica. No se trata de una guerra; de hecho, o se trata de una forma de justicia criminal según la legislación inglesa, o de una medida de policía marítima internacional, como destacan las construcciones [jurídicas] continentales.

En toda esta doctrina sobre la piratería, tan rica en controversias, se mezclan elementos conceptuales antiguos, medievales y modernos, existiendo el peligro de que la realidad de la situación hodierna quede oculta bajo fórmulas engañosas y residuos conceptuales. Nosotros no hablamos de aquellos piratas antiguos o de la Edad Media. Frente a la efectiva organización del mundo contemporáneo en Estados, aquel carácter esencialmente no estatal y apolítico de la piratería se convierte repentinamente en algo problemático. Quien conoce la situación estatal y política del mediterráneo contemporáneo se encuentra, de pronto, frente a la pregunta sobre dónde este pirata apolítico tiene que encontrar el espacio jurídicamente vacío y privado de estatalidad en que pueda ejercer su oficio. Por suerte ya no existen "Estados corsarios" y "berberiscos"; han desaparecido con la conquista de Argel hace 100 años atrás. Los partidos revolucionarios, como se ha mencionado, a causa de su carácter político no pueden ser piratas. La técnica moderna de los medios de transporte y de las armas de guerras marítimas ha creado verdaderamente nuevas posibilidades para el ejercicio de la violencia en alta mar; sin embargo, al mismo tiempo, en lugar de formulaciones difícilmente reemplazables de tipo feudal-corporativo, también ha puesto las bases de organizaciones fuertemente centralizadas típicas de un Estado moderno que ha acrecentado enormemente sus posibilidades de control. Sólo se necesita confrontar los medios técnicos de poder de una policía moderna con aquellos del siglo XVIII y XIX para comprender a qué nos estamos refiriendo. Ya con estas medidas técnicas el Estado moderno se ha vuelto siempre más cerrado y, en este sentido, más total, mientras que el espacio vacío de la no estatalidad, necesario para el concepto de piratería, se vuelve siempre más marginal e insignificante. La contrapartida de esta totalidad del Estado es notoriamente una responsabilidad por todo lo que tiene lugar en su ámbito de poder personal o territorial. Pero ¿en qué medida cualquier individuo audaz o una banda de piratas podría llegar a conseguir un barco de guerra moderno y medios para su funcionamiento, evitando así cualquier contacto con un Estado? ¿Cómo limitarse a acciones "apolíticas" cuando no entra en cuestión una banda romántica de merodeadores, sino un interesante objeto de la acción internacional de las grandes potencias?

En los manuales y en los tratados sistemáticos, la figura del pirata a menudo se asoma junto con la cuestión del sujeto de derecho internacional. Aquí, el pirata juega un papel teóricamente interesante, aunque modesto, ya que se niega que tenga el rango de sujeto de derecho internacional. Su acción no es un crimen de derecho internacional, desde el momento en que

sólo los Estados, en cuanto sujetos del mismo, pueden cometer tales "crímenes de derecho internacional", mientras el pirata, precisamente por su carácter no estatal, no puede recaer bajo la esfera de poder ampliada a nivel internacional de un Estado. Esto es lo más destacable, dado que toda la humanidad desorganizada parece conformar un frente unitario contra él [pirata], al ser "enemigo del género humano". Pero, ya que el enemigo de la humanidad es sólo una entidad apolítica (*unpolitische Größe*) y que bajo un cierto aspecto se clasifica a través de lo que se reconoce como enemigo, entonces, una humanidad que no tiene ningún otro enemigo que este *out-law* apolítico es, por sí misma, una entidad apolítica.

Pero, al mismo tiempo, el problema de la piratería, definido en la conferencia antipirata, se ha convertido en un verdadero problema de derecho internacional, porque nadie podría sustentar que [el pirata] se mueva en un espacio privado de una estatalidad política. La reciente controversia acerca de las reglas internacionales aplicables a la guerra submarina, que apareció con el uso de esta arma, ha terminado en una significativa victoria de la concepción inglesa. Sin embargo, aún no se ha ratificado el acuerdo bélico de la conferencia de Washington del 6 febrero de 1922 (Strupp, *Documents*, p. 634). El artículo 1.2 parte del principio, hoy reconocido y fundamental, según el cual los submarinos en acción de guerra están sometidos a las reglas generales del derecho de guerra marítimo, en caso de secuestro de barcos mercantiles. Sin embargo, luego declara en el artículo 3 que cada persona al servicio de cualquier potencia que infringe estas reglas "whether or not such person is under orders of a governmental superior" es responsable "as if for an act of piracy". El artículo 4 se refiere, además, a la guerra de 1914-1918. La parte IV del acuerdo de Londres del 22 abril de 1930, por el contrario, no habla de piratería; sin embargo, plantea en su artículo 22 la obligación de los submarinos de cumplir con las reglas vigentes para los barcos de guerra, mencionando específicamente la obligación [frente a cualquier ataque] de dar advertencia preventiva y salvataje a los pasajeros, la tripulación y los cuadernos de bitácora. El Reich alemán se ha adherido a esta normativa del artículo 22, el 23 de noviembre de 1936, y la ha asumido como vinculante desde aquel día. En el texto de la nota alemana de adhesión, el contenido literal se repite nuevamente. Que una violación de esta normativa se halla en contradicción con el derecho internacional, es claro. Sin embargo, aun si está clara la naturaleza de la piratería y la descripción de dichas violaciones del derecho internacional, sigue estando abierta la otra cuestión, a saber, el problema de la transposición de un concepto como el de piratería, tan lleno de consecuencias

por dichas violaciones. No todas las violaciones a las reglas de la guerra naval son actos de piratería, que tienen como consecuencia que un Estado esté obligado a rendirse o a entregar o abandonar ciudadanos u órganos estatales de los que es responsable, empujándolos hacia aquel espacio libre y privado de estatalidad que ha sido, hasta ahora, el presupuesto jurídico de la piratería.

En cualquier caso, dado el desarrollo de la tecnología naval moderna descrita con anterioridad, ciertamente, surgen numerosos nuevos problemas acerca del derecho marítimo. Sin embargo, no pueden ser reconducidos a las viejas fórmulas, hoy romantizadas, que los presentaban como saqueadores del mar y tampoco pueden ser utilizados como una revitalización de la familiar controversia mundial de 1914-1918. Ellos, más bien, pertenecen a la amplia perspectiva que busca un nuevo y auténtico orden europeo e interestatal. Por un lado, se posicionan en relación con los esfuerzos de sustituir la guerra con procedimientos colectivos de diversos tipos (policía internacional, castigo de los vulneradores del derecho, proscripción y sanciones), creando sujetos capaces de actuar "en nombre de la humanidad". Por otro lado, se tiene que considerar el desarrollo del derecho internacional al que he dedicado mi atención en el número de junio de esta revista (*Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat*), es decir, el hecho de que hoy, cuando se tiene que evitar el choque directo entre Estados totales en una guerra de carácter [igualmente] total, surgen una serie de conceptos y momentos intermedios entre guerra abierta y paz efectiva, dado que la mera posibilidad de una guerra total sugiere la formación de estas características intermedias. Si se tuviera que imponer la concepción inglesa de la piratería submarina como un concepto general de derecho internacional, entonces el concepto de piratería habría cambiado su puesto entrando en el sistema del derecho internacional. Se desplazaría desde el espacio vacío de una apolítica no-estatalidad hacia aquel espacio típico del derecho internacional de la posguerra, constituido por conceptos intermedios entre guerra y paz.

Traducción: Yuri Notturmi

PEREDA, Carlos. (2018). *Patologías del juicio. Un ensayo sobre literatura, moral y estética nómada*. UNAM; Secretaría de Cultura.

MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO



¿Para quién se escribe? Ésa es la primera pregunta que hay que dirigir al nuevo libro de Carlos Pereda. ¿A qué posible público destina sus palabras? ¿Qué lectora implícita se deja construir en esas líneas? ¿Qué dirección tiene?

De entrada, advierte el autor que ésta es una recomposición de un libro publicado hace veinte años, que esto no es ni una reimpresión ni una reescritura, sino algo que se encuentra más o menos en medio. Confieso que yo no he hecho ningún trabajo arqueológico con mi lectura para tratar de descifrar qué de lo contenido allí pertenece a la década de 1990 y qué a una época reciente. Lo he leído así sin más, preguntándome constantemente para quién escribe y a quién dirige sus palabras. Un asunto de dirección. Pero toda dirección conlleva no sólo un “hacia”, sino también un “desde”. ¿Desde dónde escribe Pereda estas líneas sobre estética, literatura y moral? ¿A qué tradición apela y a quiénes convoca?

Pero estas preguntas, a las que sin duda alguna hay que llevar la atención, están circunscritas por una pregunta fundamental, esencial e ineludible: ¿cómo escribir filosofía hoy? ¿Desde dónde y para quién y para qué? Escribir filosofía dentro de la academia suele ser un ejercicio de autoconsumación y de autoconsumo. En la época profesionalizante de la filosofía, ésa de la que se vanagloriaron los discípulos del exilio español, la filosofía se escribe y se ejerce, pero ¿para quién y con qué sentido? En la época universalizante del *paper*, que manda a escribir en inglés para publicar en un *journal* de los miles de *journals* que circulan hoy en los ambientes académicos (y luego ni tan académicos, sino más bien de negocios y de beneficios económicos), me sigue pareciendo un acto de coraje y valentía publicar un libro en español (¿quién se

atreve todavía a publicar en español? ¿Para que te lean en *nowhere Mexico*?); publicar en español es ahora un acto de resistencia. Asumir que la filosofía se escribe en el lenguaje y que el lenguaje es la propia casa y que para pensar —para verdaderamente pensar, no para estar esgrimiendo argumentos y contraargumentos ínfimos sobre asuntos de índole aún más ínfima— hay que habitar el lenguaje, hay que dejarse habitar por el lenguaje, escuchar las palabras y construir un discurso en el que el lenguaje y la escritura filosófica encuentren su justo lugar. No es cosa fácil: pensar y habitar cabe el lenguaje. Allí se juega la esencia misma de la filosofía y su historia. Aprender a escribir. Y no solamente barruntar tres conceptos comprendidos, además, sin profundidad, ni contexto, ni historia. Aprender a pensar. Y no solamente fingir que hay filosofía en los enredos de corto alcance, en esos galimatías de ejemplos y contraejemplos.

El libro de Carlos Pereda me parece un libro verdadero: que resiste, que piensa, que habita cabe el lenguaje, que respeta la escritura filosófica, que se arriesga y se arroja y que establece un modo de hacer filosofía. Al nombrar su libro como “ensayo”, Pereda convoca a una larguísima tradición y con eso excava la trinchera de su resistencia. ¿A quién se le ocurre escribir un ensayo en esta época de la profesionalización de la filosofía, que pide ser rigurosa, absolutamente rigurosa, que alaba el tecnicismo y el anglicismo, que es capaz de ahogar cualquier ráfaga de pensamiento en la ciénaga del aparato crítico, que acaba por confundir el pensamiento con referencias? ¿A quién se le ocurre escribir sin citas, sin fuentes, sin rigor académico, sin afán enciclopedista, sin notas al pie? ¿Para quién escribe?

Hay que reconocer que eso causa cierta ansiedad, cierto desasosiego. Sí, la expectativa de sentido de la lectura filosófica contemporánea espera que haya claridad sin ambigüedad, que se diga de antemano con quién se dialoga (nada de andar ocultando por los rincones a las y los cómplices en el asunto del pensar). Y eso, Pereda se lo guarda hasta el final, en un apartado intitolado “Notas” y en el que pasa fácil y rápido por algunas de estas referencias, con algunos comentarios cortos. Es una especie de *mea culpa*. No pudo callar. Tuvo que revelar el misterio. Quedar en paz. No iba a guardar el secreto de los libros estudiados, consultados, discutidos. No nos iba a dejar tratando de imaginar, o averiguar, o inventar a quién estaba leyendo para decir tal o cual. No. El misterio se aclara y se revela. Y entonces, no con afán de escribir una bibliografía rigurosa, sino más bien de calmar la culpa, nos va diciendo poco a poco quiénes han sido sus interlocutores en este “ensayo” filosófico. Sin sorpresas: casi

todo pertenece a la filosofía anglosajona. Sin sorpresas: hay algunas referencias ambiguas al posestructuralismo francés. Sin sorpresas: la casi total ausencia de la filosofía alemana del siglo XX. Sin sorpresas: no dialoga con quienes ha compartido por décadas las aulas y los pasillos (¿por qué? Nos hace falta todavía construir esa resistencia, darle voz y valor a nuestras y nuestros colegas, construir comunidad y aprender a andar junto con ella. Ése tendría que ser el camino del porvenir filosófico, el cual parece que todavía tiene que esperar otros modos y otras épocas propicias para poder acaecer. Por ahora, seguimos y seguiremos silenciando a quienes construyen a nuestro lado esta academia... pese a todo).

En este ensayo sobre literatura, moral y estética nómada, que hace pensar en esas filosofías escritas sin sistema, como la de Unamuno o la de Ortega, Pereda entrega sus consideraciones sobre juicios y literaturas, entrega sus pensamientos sobre algo que le importa profunda e íntimamente. No hay un pasar desenfadado por argumentos en búsqueda de verdades epistémicas; lo que sí hay es un sumergimiento en algo donde se siente el palpitar de sus emociones, de sus anhelos, de sus búsquedas, de sus placeres. Pereda es un buen lector de literatura, clásica sin duda y algo de contemporánea —tampoco muy contemporánea, al menos en lo que se ve en este texto.

¿Cómo conjuntar ese amor por la literatura, que se halla anidado bien adentro, con la ardua, árida, áspera labor filosófica de producir verdades epistémicas demostrables y bien fundamentadas? ¿Cómo hacer coincidir filosofía y literatura? Coincidir, sin ejercer violencia, sin subsumir, sin explicar. Coincidir. El encanto que siente por la literatura se transmuta en un romanticismo donde ésta se convierte en el mago que salva, y esta operación se efectúa a espaldas del autor de las *Patologías*. ¿Desde dónde procura Pereda hacer aparecer esta coincidencia? No lo hace desde la estética filosófica, ni desde la crítica literaria, ni desde la narratología, ni desde la retórica actual...

Quien decida acompañar a Pereda en la lectura de este libro, no encontrará aquí un tratado filosófico (aunque a veces el gesto lo engañe y lo haga pretender un como si), ni una estética, ni una justa valoración ni un preciso análisis. Sus aseveraciones sobre Schelling, por ejemplo, a quien acusa de un esteticismo absolutizante, no pertenecen a un análisis estético. Ocupan otro lugar. Lo mismo habría que decir acerca de sus reflexiones sobre narratología, autores implícitos —o mejor dicho, narradores—, horizontes de sentido, modos de lecturas y textos, que no pertenecen a un análisis literario, sino que ocupan igualmente otro lugar. Tampoco hay una lectura crítica del arte contemporá-

neo y sus producciones, instalaciones, *performances*, *ready-mades* y demás. Hay algo distinto.

¿Qué es lo que hace este texto? ¿Cuál es su poder de acción y dónde es máximamente dicente? Sus primeras páginas me hicieron pensar en una “Crítica del tiempo”, como la que escribiera José Gaos allá por 1959. Gaos es un buen referente para tratar de entender lo que Pereda está haciendo. En Gaos no hay sistema, no hay notas ni pies de página. Pero tiene menos culpas y no le importa nada. Deja a la lectora queriendo siempre saber qué demonios estaba leyendo para decir todo aquello... Gaos se esfuerza por pensar su época, sus condiciones y circunstancias, los trabajos y los días, el papel de la universidad, su sitio como profesor, la jornada laboral y, por supuesto, el tema de nuestro tiempo.

Las primeras páginas de *Patologías del juicio* son una crítica del tiempo, de su tiempo y de sus actores y de sus juicios (confieso que me gustaría que le pusiera nombre y apellido a algunos de los personajes que aparecen escondidos en sus páginas). Se enfrenta Pereda a unas actitudes que llama “esteticistas” o “moralistas”, pero sobre todo se enfrenta al escenario de los juicios, donde todo se juzga, donde, dice, “hay tantos juicios como tipos de experiencia: juicios científicos, técnicos, morales, políticos, estéticos” (Pereda, 2018: 13). Y hay además conductas y actitudes desmedidas: le preocupa la división monista de saberes y la absolutización de la verdad de un saber. Actitudes que encuentra en estos tiempos: “La ‘supersoberanía de la ciencia’, la ‘supersoberanía de la técnica’, la ‘supersoberanía de la moral’, la ‘supersoberanía de la política’, la ‘supersoberanía de la economía’, la ‘supersoberanía del arte’ son algunas banderas de lucha que, aunque comunes, no resisten la menor crítica” (Pereda, 2018: 26). Aquí hay una crítica del tiempo que incluye desde el modo de producir conocimiento y comunidades de saber, hasta el lugar que ocupan en el equilibrio social. Hay un diagnóstico de la circunstancia histórica.

Pereda también se ocupa de lo que denomina esteticismos prácticos, sustantivos y retóricos donde trata de dibujar un mapa no de las estéticas filosóficas, sino de las actitudes que toman algunos actores contemporáneos en la defensa o denostación de la verdad del arte. Más que preocuparse por exponer las tesis ontológicas que fundamentan la verdad del arte y la significación de ésta en la construcción de aperturas de realidad, está intentado establecer esa coincidencia entre filosofía y literatura, que es en verdad lo que le importa y donde está la mayor fortaleza del libro. Una coincidencia que requiere del establecimiento de diferentes formas de lecturas, siendo la lectura “itinerante”

la que corresponde a los textos literarios, misma que no formula preguntas de comprensión, verdad y valor.

Pereda nos ofrece en este texto suyo la lectura meticulosa, amorosa y entregada que hace de los textos literarios que probablemente le han acompañado a lo largo de su vida. Entre poemas, cuentos y narraciones, va construyendo las verdades filosóficas, literarias y morales que necesita o que ha necesitado para habitar en este mundo. Particularmente fascinante es la lectura que va entretejiendo de *El Quijote*, texto de referencia fundamental para lo que necesita decir aquí: entre denuncias de esteticismos y moralismos, lo que Pereda está buscando es una manera literaria de habitar moralmente el mundo. Porque no bastan los argumentos, las razones y los conceptos para aprender a vivir. Le está pidiendo a la literatura que ocupe el lugar que históricamente había ocupado para la moral, para las costumbres, para la educación, para la conformación del juicio. Ese lugar que en el siglo XIX dentro de los romanticismos y del esteticismo del mundo (para el que él mismo encuentra nombres y del que quiere pero no puede distanciarse) fue glorioso y único. Aprender a vivir por y en la literatura. Y salvarse por y en el texto literario.

Éste es un texto verdadero y arrojado. ¿De qué otro modo íbamos a aprender a vivir si no es a través de la literatura? ¿Quién y cómo nos iba a enseñar una manera buena y justa de habitar el mundo? Las técnicas del cuidado de sí están olvidadas en nuestro tiempo. Ese diagnóstico lo podemos hacer sin duda alguna. Si por técnicas del cuidado de sí se entiende las muchas terapias que se ofertan en la actualidad —de la psicología al psicoanálisis, pasando por tantas derivaciones, transformaciones y escuelas que casi es más difícil seguirles el ritmo que a las manifestaciones artísticas contemporáneas y sus multiformes denominaciones—, si por técnicas del cuidado de sí se entiende esto, eso no da cuenta más que del extravío del espíritu. Igualmente, si por técnicas del cuidado de sí se entiende la profusión de prácticas espirituales diversas que van del yoga aeróbico a la superficialidad del *mindfulness*, no podemos sino constatar el desarraigo y la desorientación desde las que estamos intentado construir y habitar el mundo.

¿Cómo se aprende a vivir una vida buena y una buena vida? Este tema me parece el fondo del libro, aunque trastabillo con el problema de la referencia en el relato de ficción. Lo que abre el texto literario a través de la lectura que sabe escucharle y le presta oídos es una manera de habitar el mundo, misma que se despliega no solamente a través de ejemplos y de si-

tuaciones y personajes de una complejidad no reductible a argumentos, razones ni sentencias.

¿Y es que acaso la filosofía ya no nos enseña cómo habitar el mundo? ¿Ha dejado de ser moral? ¿Ha dejado de ocupar ese lugar tan necesario para el espíritu y el corazón (aunque este lenguaje sea de otra época, como dice Pereda)? ¿Ha dejado de ser una guía para la vida y una técnica del cuidado de sí?

Crítica del tiempo: la filosofía ya no enseña a vivir una vida buena ni una buena vida. De tanto profesionalizarse y buscar el rigor y el sistema y la verdad epistémica y el aparato crítico y la aceptación en la academia, la filosofía ha dejado de ser diciente. Está muda y no le dice nada a nadie. ¿Dónde habrá que buscar? ¿En el siglo XIX? Nietzsche y su falta de argumento y su gran verdad. Por ejemplo. Pero ahora, ¿dónde buscar? ¿cómo aprendo a cuidarme y a cuidar? Pereda está buscando en la literatura, y así dice con Javier Marías, “mañana en la batalla piensa en mí”. Leer páginas 184-185:

Estos entrenamientos y terapias del saber contar y contarse son arduos. Debemos aprender a contar cuentos para ubicar lo que *fue* en un lugar que no nos impida proseguir la marcha, que no nos amarre a lo que *fue*, que no nos esclavice a lo que *fue*. Porque es una “cuestión de vida o muerte” tanto sublevarse en contra de la dictadura de una epistemología estática que pretenda contar *la* historia —cuando es sólo una historia— como de abolir mal *esa* historia: no saberla perder. A menudo hay que dar todavía un paso más y perdonar, pues sin perdón no existe el olvido. ¿Qué significa perdonar? No nos confundamos. Se trata de hacer del perdón un acto saludablemente egoísta: perdonar y perdonarse para resistir el mal hasta perderlo, como terapia para recomenzar y vivir en *otra* dirección. Sin embargo, no sólo se entrena la capacidad de juzgar leyendo y contando historias. También tengo que aprender a estar dispuesto a atacarlas y a defenderlas porque, mientras estemos vivos, no dejaremos de entrenarnos para abrumar a los otros y abrumarnos con deseos, máscaras, engaños, golpes, furias, ternuras, gritos o ruegos en pos de alguna reciprocidad. No es difícil descubrir en todo ello el “contramecanismo” del “nadie piensa nunca”: suplico que pienses en mí porque de manera inevitable pensaré en ti. [...] Sospecho que la institución de la literatura —todos los versos, narraciones, obras de teatro, cabarets, canciones..., las que se han escrito y las que se escribirán mientras haya alegría, pero también desventura y soledad —mientras haya, pues, esos procesos precarios que construyen las vidas humanas—, son variaciones sobre cinco o seis temas. A las ya anotadas dimensiones morales y políticas como dos de esos temas, ¿acaso no hay que agregar también la siguiente súplica de vida: *Piensa no sólo en ti cuando sufras o cuando goces; por*

*favor, piensa no sólo en ti, sino también en mí. Por favor, mañana en tus batallas
piensa no sólo en ti, sino también en mí?* (Pereda, 2018: 184-185)

No, no se equivoca en nada.

La literatura sigue siendo el sitio de la moral, de las emociones, de los sentimientos, de los entrenamientos y experimentos de experiencias —como él los denomina—, un laboratorio de modos de vida y modos de habitar el mundo, de ejemplos y modelos; sigue siendo un lugar para nombrar y visibilizar, sigue siendo lo que da cuenta, lo que presta voz, lo que configura ámbitos de potencia y de impotencia. La literatura sigue siendo, en este sentido, fundacional. ¿De qué otro modo íbamos a aprender a habitar el mundo con lo otro y con las otras? Dice Pereda en una de esas muchas sentencias en cursivas que se hallan por todo el libro: “*No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez y poco a poco o de súbito, arrasa el sinsentido*” (Pereda, 2018: 179).

La querencia de Pereda está clara: la literatura y la moral y la vida y el bien y la justicia. ¿Dónde está su techo y su límite? ¿En qué momento arrasa el sinsentido?

Pereda concluye el libro haciendo alusión a Rosario Castellanos, a su poema “Meditación en el umbral”. Termina con la monumentalidad de su poesía que se mete en la entraña, que denuncia y que anhela con esperanza:

No, no es la solución
tirarse bajo un tren como la Ana de Tolstoy
ni apurar el arsénico de Madame Bovary
ni aguardar en los páramos de Ávila la visita
del ángel con venablo
antes de liarse el manto a la cabeza
y comenzar a actuar.
Ni concluir las leyes geométricas, contando
las vigas de la celda de castigo
como lo hizo Sor Juana. No es la solución
escribir, mientras llegan las visitas,
en la sala de estar de la familia Austen
ni encerrarse en el ático
de alguna residencia de la Nueva Inglaterra
y soñar, con la Biblia de los Dickinson,
debajo de una almohada de soltera.
Debe haber otro modo que no se llame Safo

ni Mesalina ni María Egipciaca
ni Magdalena ni Clemencia Isaura.
Otro modo de ser humano y libre.
Otro modo de ser.

Desde ahí dice Pereda que otro mundo es posible, pues debe haber otro modo de ser humano y libre. Otro modo de ser. Y convierte eso en un imperativo de vida.

Pero hay un límite y un techo a esta querencia y más allá de él habita la aridez y poco a poco o de súbito, arrasa el sinsentido. Debe haber otro modo, siguiendo a Rosario Castellanos, de ser y de morir. Yo no quiero morir arrojándome a un tren ni tomando arsénico, pero sobretodo yo no quiero morir asesinada.

Nos queda por inventar cómo hacer en este tiempo nuestro, del que nos toca escribir la crítica y el diagnóstico, para lidiar con el sinsentido de tanta violencia. Nos queda buscar y hallar en la literatura las técnicas del cuidado de sí, el suelo moral, el resguardo y el cobijo para poder soportar esta realidad. En la que surge la aridez y el sinsentido. ¿Es acaso que la literatura puede darle un nombre y un lugar a esto que no está aconteciendo? ¿Nos permite pensarlo y gritarlo?

Yo no quiero morir asesinada en esta tierra que se resquebraja.

Mañana en la batalla piensa en mí...

En esta batalla, ¿cómo le hacemos para resistir, para sobrevivir? En esta aridez de muerte y de cementerio anónimo, ¿cómo podemos volver a las cosas comunes, siguiendo el poema de Borges que cita Pereda, “quiero volver a las comunes cosas: el agua, el pan, un cántaro, unas rosas...”?

¿Cómo?

TRUEBA ATIENZA, Carmen; PÉREZ CORTÉS, Sergio (Eds.). (2018). *Dignidad: perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*. Anthropos; UAM-Iztapalapa.

GUSTAVO ORTIZ MILLÁN



En los últimos años ha habido una amplia discusión en filosofía y en bioética en torno al concepto de dignidad. Lo que detonó la discusión fue una serie de artículos de Ruth Macklin, Steven Pinker y Alasdair Cochrane, entre otros, que argumentaban que el concepto de dignidad no sólo era inútil, por indeterminado y redundante, sino que era reaccionario, puesto que obstaculizaba el desarrollo de la ciencia, por ejemplo, de la investigación con células madre de origen embrionario y con la edición genética. Se trataba de un concepto lo suficientemente infectado de error como para deshacerse de él. Es un concepto redundante, se argumentaba, porque en el mejor de los casos quiere decir lo mismo que autonomía, pero si ya tenemos este concepto, entonces ¿para qué queremos un concepto tan ambiguo como el de dignidad? No hay un significado generalmente aceptado por toda la gente que lo usa. Por un lado, figura cada vez más prominentemente en la legislación internacional, así como en las discusiones sobre justicia global, y se le toma como la base para atribuir derechos humanos. Por otro lado, tiene un lugar central en el discurso católico. Varios papas han promulgado encíclicas centradas en el concepto de dignidad: se sostiene que la dignidad de la persona humana está en el núcleo de la enseñanza social de la Iglesia. Esto, entre otras cosas, va de la mano con una firme oposición al aborto, a cualquier técnica de manipulación embrionaria y a la ingeniería genética con fines reproductivos, porque son violatorias de la dignidad de una persona viva; al final, este discurso termina oponiéndose a agendas progresistas como, por ejemplo, el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Esto conduce a la polémica acerca de quiénes podemos predicar dignidad: ¿tienen dignidad los embriones? La

pregunta se puede extender a otros ámbitos: ¿tienen dignidad los animales?, ¿los ecosistemas? El teólogo Leonardo Boff ha hablado incluso de la dignidad de la Tierra. ¿Sobre qué base atribuimos dignidad?

En este panorama ha surgido toda una industria intelectual en torno al concepto de dignidad. Tal vez podríamos agrupar estas discusiones por áreas. Hoy en día encontramos estudios sobre 1) la historia del concepto de dignidad, 2) los significados del término, 3) la base sobre la que lo atribuimos, 4) su papel en la fundamentación de los derechos, y 5) discusiones en torno a su eliminación. Trataré de decir algo acerca de estas cuestiones para situar los textos que aparecen en el libro *Dignidad*, editado por Carmen Trueba Atienza y Sergio Pérez Cortés.

El término “dignidad” proviene del latín y era usado entre los romanos para referirse a dos cosas de algún modo relacionadas: 1) al rango, estatus o jerarquía social de una persona, que es el sentido que todavía conserva el término hoy en día, como cuando hablamos de “dignatarios” o decimos que hay cosas que no son dignas de la categoría de tal persona; y 2) para los griegos y romanos, como dice Josiah Ober (2014), “vivir con dignidad significaba, en sentido figurado y literal, mantener la cabeza en alto en compañía de otros y ser debidamente reconocido por ellos” (53). Es decir, vivir con dignidad significaba que uno no fuera humillado o infantilizado. Los griegos no tenían un término que tuviera exactamente la misma extensión que el término latino *dignitatis*, aunque se traduce en ocasiones por *axios*, que es el término general para referirse al valor. María Isabel Santa Cruz y Raúl Gutiérrez Bustos han contribuido al libro con excelentes textos sobre filosofía griega; sin embargo, no me parece que sus discusiones capturen el sentido que tenía la dignidad entre los griegos. Hay un trecho entre el conocimiento de uno mismo, que es el tema de Santa Cruz, y la exigencia de no ser humillado y poder vivir dignamente. Tampoco veo la vinculación, en los filósofos griegos, entre el término “dignidad” y la libertad de elección, sobre la que discute Gutiérrez Bustos; creo que no será sino hasta el Renacimiento que filósofos como Pico della Mirandola sostienen que hay un vínculo estrecho entre dignidad y libertad.

Sé que esta compilación no pretende ser exhaustiva, pero dado el carácter mayormente histórico del libro, uno no puede dejar de extrañar la ausencia de una discusión sobre el papel de la dignidad en el pensamiento helenista, en particular en el de Cicerón y el de los estoicos. Ellos pensaban que los seres humanos tienen dignidad por el solo hecho de ser racionales. La racionalidad nos da un estatus superior al de los animales y otros seres vivos en el orden

de la creación. Pensaban también que los seres humanos deben verse a sí mismos como “ciudadanos del mundo”, sin importar su pertenencia a un grupo, nación o incluso jerarquía social. Éste es un cambio radical en el significado del término, porque se ha convertido en una propiedad que se adscribe a los seres humanos en cuanto tales. Sin embargo, al mismo tiempo creían que cuando no actúa racionalmente, pierde dignidad.

En el Medioevo, el término conserva los significados que hemos identificado. Implica, por un lado, que uno no sea humillado, que se conserve su honor, incluso en situaciones tan extremas como las guerras —que Teresa Santiago analiza en el pensamiento de Agustín de Hipona y de Hugo Grocio—. Aun en las guerras hay consideraciones de respeto y trato digno. Hay leyes de la guerra que marcan límites morales a lo que se puede hacer con los enemigos, por ejemplo, límites con respecto a cómo tratar a los prisioneros de guerra. Aquí, la dignidad se refiere a un tipo de comportamiento ante alguien o algo que merece respeto.

Para Tomás de Aquino, el término se refiere al valor de los seres humanos por el lugar que ocupan en la creación divina: dado que han sido creados, como nos recuerda Francisco Piñón Gaytán, *imago Dei*, a imagen y semejanza de Dios, tienen una mayor jerarquía sobre las otras criaturas de la creación. Vale la pena resaltar que el término “dignidad” se ha usado para justificar la superioridad y la dominación de los humanos sobre la naturaleza y los animales. Los filósofos renacentistas, como Pico o Ficino, van a enfatizar que los seres humanos tienen dignidad porque, a diferencia de los animales, tienen la libertad de decidir su futuro y su vida. Aunque los renacentistas no lo dicen así, del mayor valor que tienen las vidas humanas, se sigue de esta idea, se justifica que podamos dominarlos y disponer de sus vidas.

El siguiente momento estelar en la historia del concepto lo encontramos en Kant, quien recupera la idea de origen estoico de la dignidad como una propiedad del género humano y la racionalidad como aquello que les da un mayor rango frente a otras criaturas. Más específicamente, Kant piensa que la autonomía es la base de la dignidad. Me parece que su argumento pasa por una teoría de la fuente del valor. Según explica en la *Fundamentación*, todas las cosas tienen un precio o un valor instrumental en la medida en que sirven para un fin, pero los seres humanos son los únicos fines en sí mismos. Ellos establecen los fines. Ellos son, por así decirlo, la condición de posibilidad de la existencia del valor, y sólo ellos tienen valor intrínseco —es decir, su valor no proviene de fuera de ellos mismos—. Por otro lado, dado que establecemos

fines sobre la base de la razón, y siguiendo la más objetiva de las leyes, o sea, la ley moral (a la que Kant, por cierto, también le atribuye dignidad), entonces se sigue que somos autónomos. Los seres humanos tenemos dignidad en virtud de que somos racionales y autónomos. Pero aquí, “dignidad” no sólo se refiere a un rango o una jerarquía superior que tenemos con respecto a los animales y al resto de la creación, sino que quiere decir que poseemos un valor intrínseco y que no somos iguales a las cosas, cuyo valor es meramente instrumental. Por eso, según la fórmula de la humanidad, tenemos la obligación de tratar a los otros como fines en sí mismos y nunca como meros medios, porque los estaríamos degradando y humillando. Por lo menos dos capítulos del libro, uno de Dulce María Granja y otro de Vicente Durán Casas, se abocan a analizar en detalle el concepto kantiano de dignidad, así como las polémicas que hay en torno a la correcta interpretación del concepto a la luz de la obra de Kant.

Algo novedoso del libro es la inclusión de dos textos en torno al concepto hegeliano y marxiano de dignidad. Supongo que en general no relacionamos a Hegel con el concepto de dignidad, entre otras cosas, porque se trata de un término que, tras su reconceptualización kantiana, está encaminado a la defensa del individuo frente a la comunidad y al Estado, y solemos pensar que Hegel le da mayor peso a estas últimas en la balanza individuo-sociedad. Pero Sergio Pérez Cortés nos muestra que hay un sentido hegeliano de la dignidad, no como una propiedad inherente al individuo, sino vinculado con el reconocimiento mutuo entre los miembros de una comunidad, de la *Sittlichkeit* particular de la Modernidad. Se trata, entonces, por así decirlo, de una propiedad relacional. En el caso de Marx, que examina en un capítulo Gustavo Leyva Martínez, hay una ambivalencia porque en algunos de sus escritos rechaza, por ser una mera moralización, la apelación a la dignidad humana, y también porque los derechos humanos le parecen una expresión de los intereses de la burguesía. Por otro lado, hace una crítica a las condiciones en que el capitalismo mantiene al proletariado en términos cercanos a los de una humillación a su dignidad.

Hasta aquí, podríamos identificar por lo menos tres significados de la dignidad: 1) como un estatus social elevado, como era para los romanos —un sentido que conserva el término hasta hoy en día—; 2) como un tipo de comportamiento ante alguien o algo que merece respeto, como sucede en el caso de la conducta a seguir frente a los prisioneros de guerra; y 3) como una cualidad valiosa, que es el sentido que empieza a tener el término en el estoicis-

mo, pero cuyo mejor representante es Kant. Hay una diferencia clara entre estos tres sentidos. En los dos primeros casos, “dignidad” se refiere al estatus de merecimiento de respeto que alguien tiene debido a lo que es o hace. Es una cuestión de grado y uno puede tener más o menos dignidad en este sentido, y, por lo general, no es una propiedad permanente o estable de quien la posee, sino que se pierde o se gana con la conducta. Este último sentido puede dar cuenta de expresiones como “el trabajo dignifica”, “esto no es digno de una persona de tu categoría”, “X perdió su dignidad”, entre otras. El tercer sentido, el de denotar una cualidad valiosa, no es una cuestión de grados —uno tiene dignidad o no la tiene—; es, más bien, una propiedad permanente del individuo. Poseer dignidad en este sentido quiere decir que uno tiene un valor diferente al que tienen otras criaturas u objetos, y que eso nos eleva frente a ellos. También impone restricciones normativas a lo que otros pueden hacer frente a quien decimos que tiene dignidad.

Aunque seguimos usando el término “dignidad” de todas estas maneras, es el tercer sentido el que más relevancia ha tenido para la filosofía, entre otras cosas, porque es el que mejor parece servir para una fundamentación de los derechos humanos, que es el sentido en el que aparece en numerosas declaraciones e instrumentos legales. Aquí, la cuestión es: ¿cuál es esa cualidad valiosa que hace que los seres humanos (y posiblemente otros) tengan dignidad? Hay varios candidatos para responder esta pregunta. Una respuesta es la religiosa, la idea de la *imago Dei*: tenemos dignidad porque hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios y porque Dios incluso nos hizo la gracia de encarnarse en un ser humano, cosa que no hizo con ninguna otra criatura. No obstante, esta respuesta tiene problemas: la primera es que es cuestionada por la teoría de la evolución, que sostiene que no hemos sido creados a imagen de Dios, sino que somos producto de un largo proceso evolutivo de modificaciones aleatorias y adaptaciones. Otro problema es que esta respuesta no nos sirve en el contexto de un Estado laico ni para fundamentar derechos en instrumentos internacionales.

Una segunda respuesta es la de Kant: la base para atribuir dignidad es la racionalidad y, de forma derivada, la autonomía y la agencia moral. Esta respuesta típicamente se cita como la base para la atribución de derechos humanos. Sin embargo, esta respuesta también es problemática, sobre todo porque normalmente atribuimos dignidad a seres humanos que no son racionales ni moralmente autónomos: los bebés prelingüísticos y la gente con discapacidades cognitivas severas —Granja Castro discute cómo podría ser una respuesta

a esta objeción desde una perspectiva kantiana—. También es problemática porque el concepto de dignidad parece ser redundante; es decir, no parece tener mayor significado que “poseer valor intrínseco” o que “ser autónomo”, y si ya tenemos estos conceptos, entonces ¿para qué queremos este concepto que encima de todo es tan ambiguo?

Una tercera posición la ha dado recientemente Martha Nussbaum al argumentar que la base para atribuir dignidad son las capacidades, tema que Carmen Trueba analiza en su contribución al libro. Nussbaum enumera una serie de capacidades que son fundamentales para que los individuos puedan tener una vida floreciente, entre las cuales están vida, salud, integridad corporal, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, juego y control sobre el propio ambiente. El desarrollo de estas capacidades debería estar garantizado para cada persona en virtud de su dignidad humana. Sin embargo, me parece que la propuesta de Nussbaum sobre la dignidad no está del todo desarrollada teóricamente, porque no explica por qué estas capacidades confieren un valor intrínseco a quien las tiene —que es algo que la explicación kantiana hace muy bien—. Además, dado que muchas de ellas las compartimos con otros seres vivientes, su propuesta tiene la ventaja de que se puede extender a los animales —como de hecho lo hace Nussbaum—, pero tiene la desventaja de que muy liberalmente podríamos atribuir dignidad a plantas e incluso a casi cualquier ser que tenga la capacidad para la vida. Además, no parecen claras cuáles son las exigencias normativas que tiene el concepto nussbaumiano de dignidad: ¿solamente se trata de respetar aquello que tiene dignidad o nos impone algún tipo de acción positiva?

Finalmente, una cuarta base para atribuir dignidad alejada de la posesión de una propiedad, de algo que los individuos “tengan” o de un valor intrínseco, depende de las relaciones entre individuos capaces de conferir dignidad a través de sus actos y actitudes. Me parece que esta sería la idea de Hegel, para quien la dignidad depende del reconocimiento mutuo entre los individuos dentro de la comunidad ética moderna. Aquí surgen varias preguntas: una es si el reconocimiento debe ser mutuo, algo que no se alcanza cuando, por ejemplo, una de las personas tiene una discapacidad intelectual severa. Si no debe haber reconocimiento mutuo, sino que éste puede ser unilateralmente conferido, entonces surgen otros problemas señala el filósofo italiano Federico Zuolo (2016) en su crítica a enfoques relacionales: si la dignidad se confiere unilateralmente, entonces o bien se confiere en virtud de la posesión de una propiedad no relacional que tiene aquel que decimos que tiene dignidad —y

entonces hemos abandonado el enfoque relacional—, o bien, si son independientes de propiedades no relacionales que posee el individuo dignificado, “cualquier tipo de ser en cualquier circunstancia puede ser digno siempre que haya un individuo humano capaz de dignificarlo que esté dispuesto a hacerlo. Entonces cualquier cosa puede tener dignidad, animada o inanimada” (1127).

Como vemos, todos los enfoques que tratan de dar cuenta de la dignidad tienen limitaciones y problemas, algunos porque no alcanzan a explicar por qué ciertos seres de los que comúnmente pensamos que tienen dignidad de hecho la tienen, otros porque se basan en criterios que nos permitirían atribuir dignidad a cosas de las que normalmente no pensamos que la tengan.¹

Quiero señalar, aunque sólo sea de paso, otra área de discusión sobre el tema de la dignidad: su relación con los derechos humanos. Algunos capítulos del libro mencionan el tema, pero sin adentrarse en él. Suele verse la dignidad como el fundamento de los derechos humanos. Por ejemplo, el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos afirma que los derechos humanos “derivan de la dignidad inherente de la persona humana”. Sin embargo, la afirmación dista mucho de ser clara. ¿Por qué derivan de ahí? ¿Requieren los derechos humanos de un fundamento? ¿Es la dignidad el fundamento de *todos* los derechos o sólo de algunos? ¿Todos los derechos están unificados en su base? Algunos piensan que el concepto moderno de dignidad le debe más al discurso moderno de derechos humanos que el último al primero. Es muy probable que esto sea cierto: ha sido a partir del resurgimiento de teorías universalistas de los derechos humanos tras el Holocausto y la segunda Guerra Mundial, y en particular de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que el concepto de dignidad adquirió el lugar central que ahora tiene.²

Finalmente, volvemos al tema con el que iniciamos: ¿necesitamos realmente el concepto de dignidad? Como dije antes, muchos piensan que es un término vago, indeterminado, que se usa según los intereses de quien lo usa; en última instancia, que es un término lo suficientemente infectado de error como para mejor deshacernos de él. Creo, por un lado, que si éstos son los criterios para deshacernos de un término moral, entonces es probable que encontremos que algo similar sucede con términos como “bienestar”, “libertad”

¹ Hay también casos difíciles para todas las teorías, y uno particularmente complicado es el de la dignidad que atribuimos a los muertos. Hay formas dignas e indignas de tratar un cadáver, por ejemplo. Pero, ¿en virtud de qué característica le atribuimos dignidad? No parece ser la racionalidad, la autonomía ni las capacidades. Con todas sus limitaciones, el enfoque relacional parecería ofrecer una salida.

² La cuestión de si la dignidad es el fundamento de los derechos humanos ha sido abordada minuciosamente por Waldron (2015).

o “felicidad”, igualmente ambiguos, indeterminados y en muchas ocasiones reductibles a otros conceptos. Por otro lado, creo que el término “dignidad” no es completamente reductible a los otros, básicamente porque tiene una fuerza retórica que no tienen los otros. Cuando se humilla a la gente, se violan sus derechos humanos; no hay términos que tengan mejores connotaciones que el término de dignidad. Cuando se da el trato que suele darse a migrantes y refugiados —según argumenta Daniel Loewe en su espléndido capítulo sobre dignidad y migración—, no sólo se violan sus derechos humanos; también se viola su dignidad y este término nos ayuda a llamar más sonoramente a la alarma moral. Cuando se dan situaciones como éstas, o como el Holocausto —que es el tema de Felipe Schwember Augier—, cuando se busca evitar guerras y lograr la paz —como sostiene Dora Elvira García—, entonces el recurso al término dignidad está más que justificado, y pocos términos tienen la fuerza retórica para denunciar y llamar justamente a la indignación y a que se paren esas barbaridades.

La lectura de *Dignidad: perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política* nos deja muy en claro no sólo la riqueza de la historia filosófica del concepto, sino también su relevancia actual. Es una respuesta a los cuestionamientos escépticos que nos invitan a eliminar el término del discurso filosófico y bioético. Es, en fin, una lectura obligada para cualquiera que se interese seriamente por el significado de la dignidad.

Referencias bibliográficas

- OBER, Josiah. (2014). “Meritocratic and Civic Dignity in Greco-Roman Antiquity”. En Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword y Dietmar Mieth (Eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives* (53-63). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511979033.006>
- WALDRON, Jeremy. (2015). “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”. En Rowan Cruft, S. Matthew Liao y Massimo Renzo (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights* (117-137). Oxford University Press. <http://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688623.003.0006>
- ZUOLO, Federico. (2016). “Dignity and Animals. Does It Make Sense to Apply the Concept of Dignity to All Sentient Beings?”. *Ethical Theory and Moral Practice*, 19(5), 1117-1130. <https://doi.org/10.1007/s10677-016-9695-8>

MARTÍNEZ, Rosaura; VÁZQUEZ, Homero; HERNÁNDEZ, Mariana (Coords.). (2018). *Pensar Ayotzinapa. Almadía.*

ÁNGELES ERAÑA LAGOS



Abel García Hernández, Abelardo Vázquez Periten, Adán Abrajan de la Cruz, Alexander Mora Venancio, Antonio Santana Maestro, Benjamin Ascencio Bautista, Carlos Iván Ramírez Villareal, Carlos Lorenzo Hernández Muñoz, César Manuel González Hernández, Christian Alfonso Rodríguez Telumbre, Christian Tomás Colón Garnica, Cutberto Ortíz Ramos, Dorian González Parral, Emiliano Alen Gaspar de la Cruz, Everardo Rodríguez Bello, Felipe Arnulfo Rosas, Giovanni Galindes Guerrero, Israel Caballero Sánchez, Israel Jacinto Lugardo, Jesús Jovany Rodríguez Tlatempa, Jonás Trujillo González, Jorge Álvarez Nava, Jorge Aníbal Cruz Mendoza, Jorge Antonio Tizapa Legideño, Jorge Luis González Parral, José Ángel Campos Cantor, José Ángel Navarrete González, José Eduardo Bartolo Tlatempa, José Luis Luna Torres, Jhosivani Guerrero de la Cruz, Julio César López Patolzin, Julio César Ramírez Nava, Leonel Castro Abarca, Luis Ángel Abarca Carrillo, Luis Ángel Francisco Arzola, Magdaleno Rubén Lauro Villegas, Marcial Pablo Baranda, Marco Antonio Gómez Molina, Martín Getsemany Sánchez García, Mauricio Ortega Valerio, Miguel Ángel Hernández Martínez, Miguel Ángel Mendoza Zacarías, Saúl Bruno García

¡¡P R E S E N T E S!!
¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!

Contarlos a todos.
Nombrarlos a todos para decir: este cuerpo podría ser el mío.
El cuerpo de uno de los míos.
Para no olvidar que todos los cuerpos sin nombre son nuestros
cuerpos perdidos.

—Sara Uribe, *Antígona González*

Pensar Ayotzinapa se llama el libro que coordinan Rosaura Martínez, Mariana Hernández y Homero Vázquez, y es el título que hoy nos convoca a seguir pensando Ayotzinapa, a seguirlo diciendo, a no olvidar. El volumen se publicó en septiembre de 2018, cuatro años después de la noche del 26 de septiembre de 2014, día en el que asesinaron a seis personas y desaparecieron a nuestros 43 estudiantes normalistas; más de tres años después de que el Gobierno de México diera a conocer lo que ellos mismos llamaron la “verdad histórica” del caso con la que buscaban desaparecer a los desaparecidos, dándolos por muertos; meses después, casi un año, de que distintas dependencias documentaron y mostraron la falsedad de la versión oficial de los hechos. Y es que, como dice Sara Uribe (2012), “ellos dicen que sin cuerpo no hay delito [pero] sin cuerpo no hay remanso, no hay paz posible para este corazón. Para ninguno” (26). Hoy lo así ocurrido sigue sin explicación coherente, la justicia sigue sin hacerse presente, la verdad sin aparecer y el duelo sigue sin ser posible. Estas cuestiones y muchas otras que se ofrecen en los nueve textos que componen *Pensar Ayotzinapa* son las razones que lo hacen no sólo pertinente, sino también urgente.

Muchas de nosotras hemos cavilado reiteradamente en torno a estos hechos y sus consecuencias políticas, sociales y éticas. Se han escrito un inmenso número de artículos periodísticos y académicos al respecto. Este libro, sin embargo, tiene una peculiaridad: se acerca al suceso desde “las fronteras del psicoanálisis y la filosofía política” (Martínez, Hernández y Vázquez, 2018: 8). La mayoría de los artículos parten de una mirada analítica de la sociedad; casi todos ellos observan en esta fecha nefasta una ventana que nos ha permitido asomarnos a problemas estructurales, que nos ha hecho ver que el miedo se entreteje en nuestra realidad actual, que se nos cuele por la piel, que se inserta en nuestro ser y nos hace éstas que hoy somos y que es necesario dejar de ser para que las condiciones que lo hacen posible dejen de existir.

Los conceptos que recorren estas páginas dejan en claro que la filosofía puede (y debería siempre) ser puesta al servicio de la sociedad. Las nociones de rebeldía, resistencia, memoria, justicia, verdad —por mencionar algunas de las que están aquí repetidamente presentes— nos ayudan a mirarnos en el contexto de miedo que acabo de mencionar y al que casi todos los textos hacen referencia. Estos conceptos nos impelen a formular preguntas que contribuyan a comprender nuestra realidad y transformarla. Entre éstas se encuentran: ¿Por qué es necesaria la verdad? ¿Quiénes la construyen y cómo lo hacen? ¿Cuál es la relación entre la verdad y la justicia? ¿Cuál es la relación entre la

memoria y la justicia? El libro también nos invita a pensar en algunas de las consignas que se han articulado como parte de la protesta posterior a aquellos hechos: “¡Fue el Estado!”, “¡Todos somos Ayotzinapa!”, “¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!”. ¿Qué significan cada uno de estos gritos? Estas consignas son gritos que resuenan todavía hoy en muchos rincones de nuestro país. La primera de ellas, como dice Zenia Yébenes en la introducción del libro, nos permite recordar que aquí

“Hay una distribución diferencial del poder que impele a buscar responsabilidades diferenciadas y concretas”, pero que “el Estado articula nuestra realidad como sujetos, produce y se enraíza en nuestras prácticas y discursos. Ello implica [...] reconocer que las condiciones de posibilidad que producen las desapariciones forzadas y los actos de violencia se imbrican en nuestra realidad sociocultural cotidiana”. (Martínez, Hernández y Vázquez, 2018: 17-18)

La segunda —la que dice “¡Todos somos Ayotzinapa!”— nos hace pensar que la desaparición de los normalistas es muestra de un fenómeno que se repite y que ocurre de manera cada vez más generalizada en nuestra sociedad. Como dice Juan José Abud Jaso, “es el único universal posible en nuestro país, ya que nombra no solamente la masacre de Iguala, sino los feminicidios, la desigualdad, el hambre, la falta de oportunidades, todas las injusticias que suceden por el hecho de haber nacido entre el Río Bravo y el Suchiate” (Martínez, Hernández y Vázquez, 2018: 92). La última consigna —la que dice “¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!”— no es un aullido nuevo; es una exigencia y una acción; es una esperanza que se articula en la búsqueda incansable y articula una demanda irrenunciable: que aparezcan tal como se fueron.

Los conceptos antes mencionados, por otro lado, se van articulando en los distintos textos y nos dan un panorama amplio de todo lo que tenemos pendiente por pensar y hacer no sólo en torno a Ayotzinapa y la noche de Iguala, sino también en relación con su entorno y nuestra realidad inmediata. Cuitláhuac Moreno pone especial énfasis en la noción de rebeldía. Él nos explica cómo los estudiantes normalistas vienen de una tradición rebelde y, por lo tanto, que en este país “hacemos desaparecer la rebeldía” (Martínez, Hernández y Vázquez, 2018: 27). Las consecuencias de lo anterior son nefastas para nuestra realidad nacional, en tanto que son las rebeldías las que articulan las voces críticas que hacen posible un mundo mejor; ante todo, la rebeldía es la

rabia organizada que articula modos nuevos de relacionarnos y mirarnos unas a las otras.

Greta Rivara nos lleva a pensar en la memoria. Revisa algunas ideas de Ricoeur para examinar el vínculo entre el testimonio, la memoria, la historia y la justicia. En su texto se puede leer una exigencia clara: sin memoria no hay justicia. Desde mi perspectiva, esto puede entenderse de la siguiente manera: la justicia no tiene que ver sólo con el castigo a los culpables, sino también con escuchar las múltiples voces que hacen un acontecimiento, con dar su lugar preciso a los varios testimonios, con entender la genealogía de los sucesos para comprenderlos de manera cabal. Griselda Gutiérrez nos invita a pensar en la violencia del poder, pero sobre todo en el poder de la violencia. Este poder ha terminado por degradar a las víctimas, además de prolongarse en el tiempo y hacer imposible un proceso de duelo. La construcción de nuestras identidades constituye el núcleo de reflexión de Mariflor Aguilar, quien dice que el mensaje que la impunidad nos deja como legado es que “vale más no buscar la verdad si se quiere vivir en paz” (Martínez, Hernández y Vázquez, 2018: 149). Este mensaje nos inculca el miedo que más allá de paralizarnos nos vuelve entes aislados, islas. El problema es que sin colectividad seguiremos siendo presas del abuso. Nuestra identidad social requiere una imagen de nosotras mismas como seres libres, y para serlo necesitamos perder el miedo.

El dolor, el duelo y la melancolía son los conceptos sobre los que versan los textos de Laura Echavarría y Rosaura Martínez, quienes bordando en torno a la diferencia entre ellos hacen ver la importancia de que los familiares y todos quienes sentimos la pérdida como propia podemos elaborarla. De otro modo, nuestros desaparecidos seguirán siendo, como dice Sara Uribe (2012), “lo que deshabita desde la memoria. Tropol. Estampida. Inmersión. Diáspora. Un agujero en el bolsillo. Un fantasma que se niega a abandonarte. Nosotros somos esa invasión. Un cuerpo hecho de murmullos. Un cuerpo que no aparece, que nadie quiere nombrar. Aquí todos somos limbo” (75). Mariana Hernández nos lleva a preguntarnos por el valor de la vida y a examinar críticamente la idea de que pueda medirse, cuantificarse. Esta manera de mirar hace que algunas, algunos, sean sobrantes y, por tanto, dispensables, desaparecibles. Son los nadie a los que nadie ve, los que de por sí están ya desaparecidos. Esta manera de mirar nos cosifica y hace posible la violencia extrema que hoy vivimos. Desde su perspectiva, el mensaje que nos deja el actuar de las autoridades y del Estado en estos sucesos es que si alguien “no

tiene valor de cambio, entonces no tiene ningún valor en sí: puede desaparecer porque no es útil ni productivo ante la racionalidad mercantil” (Martínez, Hernández y Vázquez, 2018: 145). Esta lógica está también inserta en las universidades y nos toca directamente a cada una de nosotras. Es urgente y necesario reconocer esto y “recuperar la dimensión de la subjetividad no objetivada” (Martínez, Hernández y Vázquez, 2018: 146).

Homero Vázquez examina la relación entre información y justicia. Hace ver cómo el caso Ayotzinapa ilustra las consecuencias de una ruptura en esa relación. Parte de su argumento se sostiene sobre un hecho contundente: “la PGR no buscó constatar la realidad de los hechos con las averiguaciones encontradas, sino [...] crear la realidad a partir del relato jurídico” (Martínez, Hernández, Vázquez y 2018: 165). Al hacer esto, la PGR se alejó de la posibilidad de ejercer justicia, pues sin verdad, ella no existe. Por ello, Rosaura Martínez insiste en que “la verdad es imprescindible e irremplazable” (Martínez, Hernández y Vázquez, 2018: 178), y que sólo si la conocemos podremos abrir nuevos y mejores horizontes de futuro para ellos, pero también para nosotras.

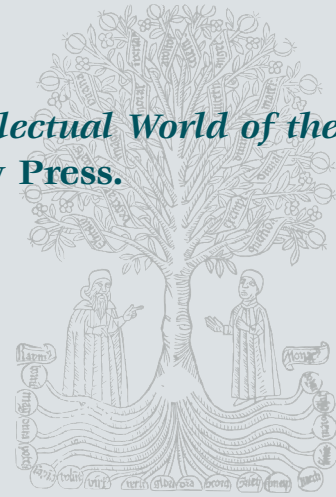
Ayotzinapa nos llevó a encontrarnos en el dolor de otros. Este libro nos invita a encontrarnos en la reflexión en torno a ese dolor; nos convida a usar nuestra herramienta de trabajo para transformar la realidad. Este libro, dice Rosaura Martínez, es un ejercicio de escritura en el que se articulan múltiples reflexiones “sobre la violencia, la vulnerabilidad y la resistencia necesaria para oponerse a grados aniquiladores de agresión” (Martínez, Hernández y Vázquez, 2018: 197). *Pensar Ayotzinapa* nos invita a no olvidar, a honrar a nuestros muertos y desaparecidos. Por ello hay que leerlo, pues nos impele a comprender los hechos, a acomodar y a entender la historia para que no se repita, ¡para que nunca más haya otro Ayotzinapa! ¡Para que nunca más desaparezca otra mujer! ¡Para que nunca más desaparezca una persona más!

Referencia bibliográfica

URIBE, Sara. (2012). *Antígona González*. Surplus ediciones.

CELENZA, Christopher S. (2017). *The Intellectual World of the Italian Renaissance*. Cambridge University Press.

ERNESTO PRIANI SAISÓ



El uso y la renovación del latín y el toscano, el acceso a otras culturas a través del aprendizaje de nuevas lenguas, los problemas de la traducción, de la recepción y transformación de ideas durante el Renacimiento son los temas que aborda *The Intellectual World of the Italian Renaissance* de Christopher S. Celenza. En una rápida mirada, el libro puede descomponerse en cuatro grandes secciones. Primero, la que corresponde a los grandes pensadores del siglo XIV, cuya figura central es Petrarca. En seguida, la de los humanistas de la primera mitad del siglo XV, en donde destaca Lorenzo Valla. Luego, la de los filósofos de la segunda mitad de ese mismo siglo: Ficino, Poliziano y Pico della Mirandola, y finalmente, un pensador de inicios del siglo XVI, Pietro Bembo, quien sirve como colofón a esta historia de los debates sobre el uso de la lengua, que son también debates sobre la construcción de nuevas ideas filosóficas y religiosas.

Celenza elige iniciar su recorrido en el siglo XIV porque ahí encuentra el nacimiento de las tendencias que marcaron el desarrollo posterior de esos debates. Dante, Petrarca y Boccaccio, las figuras más relevantes del siglo, son a la vez poetas que escriben en vernáculo y pensadores que escriben en latín. Según el autor, este bilingüismo define, a partir de Petrarca, el carácter de lo que se reconoce como una persona letrada. Pero el rol relevante que cobra el latín como lengua culta lleva a una ruptura con la forma de enseñanza del latín heredado de las universidades medievales, ya que con la llegada de la literatura clásica latina aparecen otros modelos de escritura y de enseñanza distintos a los escolásticos. Estos modelos no sólo se tornaron de inmediato en autoridades en el uso del latín, como Cicerón, sino que llevaron a renovar los géneros de escritura; se recuperó el tratado, por ejemplo, para romper con

la disputa escolástica. Al tiempo que este nuevo latín se cultiva, argumenta Celenza, hay un reconocimiento del valor de la lengua vernácula como lengua materna para la expresión literaria, lo que llevó a debates en torno a la artificialidad del latín frente a la naturalidad del toscano.

Quizás la parte más rica de todo el libro es la que corresponde a los humanistas florentinos, herederos de la cultura de Dante, Petrarca y Boccaccio, porque es entre ellos donde Celenza encuentra la mejor expresión de la imbricación entre las reflexiones sobre la lengua y la revolución del pensamiento. El libro estudia con cierto detalle a varios humanistas, como Carlucio Salutati, Leonardo Bruni, León Batista Alberti, Poggio Bracciolini y Lorenzo Valla. Entre ellos, sobresale Bruni, uno de los primeros estudiantes del griego en la Florencia renacentista y alumno de Manuel Crisoloras, con quien da inicio la discusión sobre la mejor forma de traducir del griego al latín. La llegada de otra lengua al mundo bilingüe del Renacimiento expande el debate sobre el uso de la lengua y lleva a discutir la forma en que debe ser vertido el texto en la lengua de recepción. El debate no sólo es sobre el estilo y el ritmo que se debe conservar; es también sobre cómo una filosofía, como la de los padres de la iglesia o de los autores clásicos griegos, debe trasladarse en su riqueza literaria al latín. Se trata, pues, de una filosofía que apela tanto al corazón como a la mente porque, como señala Bruni, la persuasión no es algo separado de la filosofía.

Con todo, lo más destacado de esta sección y del libro en general es el encuentro con Lorenzo Valla. Celenza logra contextualizar la importancia intelectual y personal de Valla, de quien ofrece un retrato muy rico, atendiendo a dos de sus obras más importantes: *La falsa donación de Constantino*, en donde debate la autenticidad de la *Donación*, un documento que sabemos ahora apócrifo con el que la Iglesia justificaba sus aspiraciones al poder temporal, y las críticas y comentarios a la *Vulgata* de san Jerónimo, en los que comparando el texto latino con el texto griego, cuestiona la versión del santo y se pronuncia por una nueva traducción de la Biblia, lo que desató un fuerte debate en torno a la autoridad para retraducir textos sagrados y la necesidad de hacer nuevas versiones con un conocimiento más profundo de la lengua.

Celenza encuentra en Valla la culminación de una posición revolucionaria que surge a partir de la transformación en el uso de dos lenguas. Al mismo tiempo, esto conduce a establecer una nueva relación con la herencia del pasado cristiano y no cristiano. En síntesis, "Al enfocarse tan intensamente en el lenguaje (no de una manera puntillosa sino, en cambio, en cómo la disposición

de una oración ayuda a crear su sentido), la retórica representa filosofía en su más auténtico sentido” (Celenza, 2017: 194).¹

Con la siguiente generación de pensadores (Ficino, Poliziano y Pico della Mirandola), Celenza no sigue el camino audaz que lo ha llevado a Valla. Su aproximación a ellos se aleja significativamente del tópico de la lengua, a pesar de la importancia que la traducción tiene en ellos y que, con Pico, el Renacimiento se abre a nuevas lenguas como el hebreo y el árabe. De hecho, reconduce su indagación a los temas más tratados sobre estos pensadores: la preocupación por la irreligiosidad y la aproximación al mundo griego de Ficino, la concordancia en Pico. Como a lo largo de todo el libro, esta sección contiene valiosa información sobre personajes menos notables y discusiones menos centrales, que por supuesto enriquecen nuestra visión sobre los debates en el Renacimiento, como es el caso de los ataques que Pulci hace constantemente a Ficino, los cuales constituyen una parte importante de la construcción de la cultura en una época en la que se buscaba todo el tiempo el favor del mecenas.

El libro retoma su hilo principal al analizar el debate entre Poliziano y Cortesi sobre el uso del latín como instrumento de cultura pública y su uso como medio de expresión propia. Una vez más resurge la dificultad de utilizar una lengua artificial, no aprendida en el seno materno, para expresar los sentimientos personales, y la cuestión de qué lengua es superior para escribir tanto la poesía como el pensamiento. Cierra el libro con la figura de Pietro Bembo, considerado el padre del italiano moderno y con quien inicia la codificación de la lengua vernácula. Se termina así en el polo opuesto del debate inicial, pero que es, al mismo tiempo, la conclusión de todos los debates: la sistematización de la propia lengua para construir con ella una nueva lengua formal y una nueva manera de expresar tanto el pensamiento como los sentimientos.

El mayor mérito de *The Intellectual World of the Italian Renaissance* es colocar a las lenguas en el centro de los debates renacentistas. Ésta es una reflexión que invita no sólo a entender el pensamiento renacentista desde otra óptica, sino también a repensar lo que significan hoy en día, como en cualquier otro momento, las lenguas para la producción del pensamiento.

¹ “In focusing so intently on language (not in a picky way but rather on how the arrangement of an oration helps create its meaning), rhetoric represents philosophy in its most authentic sense.”

GRAVE, Crescenciano. (2019). *Walter Benjamin. Una constelación crítica de la modernidad*. UNAM.

OSMAN SERRANO MARTÍNEZ



Cepillar a contrapelo la historia —junto a los autores y temas que trató, reconstruyó y reconfiguró— es el cometido que desde siempre ejecutó Walter Benjamin en su pensamiento crítico; o, si se prefiere, en su crítica literaria. A final de cuentas, el berlinés consideraba que en su tiempo la crítica literaria alemana tenía carencias considerables, e intentó convertirse, según lo revela en cartas a sus amigos —modestia aparte—, en el mejor crítico literario en lengua alemana del siglo que le tocó vivir. Póstumo como Nietzsche o Schopenhauer, el tiempo le daría la razón de sobra: sus agudas críticas sobre Brecht —el interlocutor con quien tuvo serias discrepancias en la recepción del marxismo—, Kafka, Goethe, el *Trauerspiel* alemán, Baudelaire —su tan apasionado *soulmate*, de quien tradujo las *Tableaux parisiens* de *Les fleurs du mal*, cuya lectura de la traducción sacaría de quicio a un Stefan Zweig reacio—, no son sino la prueba suficiente de lo que acabamos de decir. Detallando este jaloneo que se da entre crítico literario y filósofo —aunque sin decirlo explícitamente—, Crescenciano Grave nos entrega en *Walter Benjamin. Una constelación crítica de la modernidad*, a lo largo de seis capítulos y poco más de doscientas páginas, la confección de un entretejimiento de algunos de los temas, motivos, pretextos, paseos intertextuales más apasionantes del pensamiento crítico de Benjamin. Atravesando los conceptos de aura, iluminación profana, imagen dialéctica de la historia o la politización del arte, la prosa de Grave se muestra penetrante y audaz; desmenuza los puntos de entrecruce teóricos del Benjamin que hoy en día deseáramos tener: uno de cuyos textos nos hablen al oído, que nos devuelvan la mirada desde cada entresijo en que nos sumergimos en su lectura; porque quien habla en el acto de la recepción de la lectura, no es el autor

de carne y hueso —o no *solamente*—; es, mejor dicho, el texto mismo el que nos interpela desde un pasado que en realidad funciona para nosotros retrospectivamente como una prognosis de nuestro presente; no por nada una de las citas más famosas que Benjamin extrae de sus fuentes —del historiador francés decimonónico Michelet—, dice: “cada época sueña la siguiente”. Y ello es lo que logra evocar Grave en esta constelación crítica que avista desde un ojo avezado entre los ramajes que hay que sortear de los caminos y veredas trazados por el pensamiento benjaminiano, cuyo esfuerzo data desde hace ya años, y que constituye una de las voces de la crítica en castellano sobre el berlinés. Este hecho se comprueba en *La luz de la tristeza* (Grave, 2015), otro referente de relevancia para entender a Benjamin en nuestro idioma, del mismo autor. Todo ello sin perder rigor conceptual, ofreciendo a un tiempo destellos de prosa literario-filosófica de difícil, aunque deslumbrante complejidad.

En la primera parada de su recorrido, titulada “La iluminación profana”, Grave se detiene en esa experiencia extático-profana de que Benjamin habla en su texto *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz* (*El surrealismo. La última instantánea de los intelectuales europeos*), artículo publicado en *Die Literarische Welt* en 1927, cuyo nombre lleva marcado en la frente su motivo principal: *iluminación profana*. En ese texto, el berlinés califica de iluminaciones profanas al paseo, la espera, la lectura o la escritura, y propone como su prototipo de referencia más cercano a la experiencia embriagadora de las drogas o del vino, pero cuyo esfuerzo se concentra en superar (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana), llevándola al límite de su propia significación. Según Grave, leer y escribir “son formas de la embriaguez en las que uno se encuentra fuera de sí; un arrobamiento cuya experiencia no tolera fácilmente que se le despoje de las sombras que el viejo término de creación ha dejado en él” (Grave, 2019: 16). Este tipo de iluminaciones —experiencias extáticas *par excellence*— son profanas no tanto porque lo divino deje de operar en ellas; todo consiste en entender, por el contrario, que lo divino opera profanamente a través de ellas en el decurso de la vida cotidiana. Ésta, la vida de todos los días, contiene articuladas, pues, el tipo de experiencias que son la lectura y la escritura, las cuales, al maniobrar “el viejo término de creación”, quiebran o entreabren puntos de fuga a través de los cuales se despiden un dejo que se respira desde la lejanía de una otra-vida, una en la cual el aprovechamiento de la creación nos sirve a modo de *consolatio*, al estilo, por ejemplo, de Boecio.

La imagen del mundo como un libro convoca a su lectura melancólica, y en su habitáculo anida la sapiencia sobre su propia fragilidad. Y justo esta sapiencia permite que el discurso del lector-escritor, dice Grave, “adentrándose en el mundo que se le da a leer, [termine] convirtiendo el cultivo de su arrogancia en cosecha de soledad y amargura” (Grave, 2019: 17). Benjamin no se deja hundir por completo, empero, en las pantanosas aguas de su soledad y su amargura, pues “desplegó su posición aunando las tendencias literaria y política para resistir y combatir el fascismo” (Grave, 2019: 17). Su compromiso, de acuerdo con Grave, depende de lo que el berlinés sostuvo en su conferencia nunca pronunciada *Der Autor als Produzent* (*El autor como productor*): que toda tendencia política correcta lo es por el hecho de contener una determinada tendencia literaria. De tal manera que la conjunción de la tendencia política y la literaria es fundamental para entender la situación de Benjamin como escritor. Lo importante de esta contraposición entre pensamiento y vida (tendencia literaria y tendencia política, respectivamente) es ese proceso en que Benjamin se inspira, y que retoma de Pierre Naville: la organización del pesimismo. Esa situación del mundo en que se halla el crítico, el cual, para Grave, se encuentra “atravesado por la catástrofe”, no sólo apunta a la concordancia con ese estado de cosas desde el pesimismo, sino que, desde esa misma organización, se avistan destellos que alumbran el cielo de lo que podría ser una respuesta, aunque provisional, ante esa catástrofe, y la clave para vivir una vida (un poco) menos infeliz.

Motivo con el cual tenemos la ocasión de hablar del siguiente apartado del texto, “El lenguaje de la catástrofe”, cuya directriz es en su primera parte la distinción entre el lenguaje puro y el lenguaje contenido en las lenguas particulares y atravesada por el papel que Baudelaire desempeña en el pensamiento benjaminiano. Uno de los motivos más fecundos de este apartado consiste en desenrollar la madeja cuyos hilos son la vida y la historia bajo el entendido de la función que la poesía desempeña en esta distinción. Y es que “vida e historia se reúnen en la obra haciendo de ella un ente dinámico por su potencia capaz de sobrevivir a su época y a su autor” (Grave, 2019: 31). Se trata de alguna manera de lo que la crítica francesa literaria de la segunda mitad del siglo XX denominó “la muerte del autor”, si por este acontecimiento entendemos el proceso mediante el cual las obras literarias, poéticas y hasta filosóficas dejan de entenderse por una referencia indispensable al autor de carne y hueso, y se comienza a descifrar la dupla vida/historia apelando a la posibilidad del texto mismo de seguir refiriendo a pesar de los

vericuetos que aquejaron al autor en su tiempo. Si la poesía de Baudelaire o la prosa de Poe pueden seguirnos hablando al oído hasta el día de hoy es por esa cualidad de las composiciones poéticas —y no menos de las filosóficas o las literarias— de trascender la época que las vio nacer. Si por algo se distinguió la poesía de Baudelaire fue por evocar no sólo el París que se le esfumaba ante los ojos y que se le volvía alegoría; también sus versos sirvieron, y ése es un acierto que Grave rescata en su libro, como prognosis de la catástrofe que se avecinaba en nuestro tiempo. Algo de vidente y de profeta encarna en la figura del poeta maldito.

Lo decisivo de esta visión de la vida en el decurso de la historia reside en la distinción que apela a los extremos en que juegan el lenguaje puro y los lenguajes particulares, pues si la poesía puede referir con independencia del sitio histórico que la vio nacer, es porque en ella se manifiesta el principio que Benjamin le concede al lenguaje puro, que funciona como “el núcleo esencial de todas las lenguas” (Grave, 2019: 32). Este núcleo permite que todas las opciones combinatorias de las distintas lenguas puedan quedar referidas a él, sin agotar no obstante la totalidad de significación del lenguaje puro. Si ocurriera este agotamiento, ello coimplicaría *ipso facto* que el lenguaje puro se redujera a una lengua en específico; mas lo que su principio declara es que éste funja como un suelo sobre el que los distintos lenguajes y sus múltiples combinaciones se den. Por eso es que, recordando a la cita con que Benjamin abre uno de sus textos sobre Baudelaire, *el ser humano no necesita en absoluto una capital*; ya que lo que nos enseña la dinámica del lenguaje puro es la (casi) anulación del sitio geográfico e histórico que ve nacer una lengua. Así, tenemos que pensar *a fortiori* que ni París ni Berlín nos dan la respuesta definitiva ante la catástrofe en que desde antaño vivimos, sino que son tan sólo posibles puntos de referencia que nos atañen como humanidad y no como habitantes de determinadas coordenadas geográficas circunstanciales. La dinámica del lenguaje puro nos enseña a pensar desde el punto de vista de la totalidad y no desde nuestra situación peculiar; no porque sea irrelevante: más bien hay que abalanzarnos a respirar el leve aire mesiánico que nos atañe a todas las generaciones presentes respecto de las pasadas.

Hablando de esta transustancialidad que define al arte poético por formar parte del lenguaje puro, se propicia el momento de hablar de la tercera estación del recorrido, en donde Grave nos ofrece en el inicio una imagen panorámica que nos permite entender la concepción benjaminiana de “la decadencia del aura” en el arte moderno. El meollo del asunto está en entender

cómo confrontarse con los frutos que la tradición nos ofrece: entre una “actitud retrógrada” (Grave, 2019: 57), que despoja el elemento vivo del proceso de recepción y delega al ámbito de lo intocable a los frutos mencionados. También hay otro frente desde el cual esos frutos se aprovechan, incluyendo los cambios radicales que dentro de la misma tradición se encuentran, de manera que lo vivo, lo mutable, queda incluido en dicha recepción, aun sin cesar de respetar la autoridad que mienta la tradición. La segunda es a la que pertenece la significación que Benjamin le concede al concepto de aura. Como es sabido, las nuevas manifestaciones de reproductibilidad técnica que introducen un *discontinuum* sustancial en la historia del arte son el cine y la fotografía, los cuales “suponen tanto un momento de peligro como una oportunidad revolucionaria” (Grave, 2019: 59). Pero el debate importante se cifra desde la posibilidad que tienen las clases dominantes para apropiarse de las nuevas posibilidades que la técnica ofrece; la apuesta de Benjamin es por que éstas se apropien desde el lado de “los siempre vencidos”. Y si con el desarrollo técnico de la fotografía y del cine se da por primera vez la oportunidad de acercar el arte a éstos, ello debería de implicar por necesidad que la destrucción del aura —ese airecillo que proviene desde una lejanía, por muy cercana que ésta pueda parecer— es el *leitmotiv* de la puesta en marcha de la apropiación del arte por el ala de los relegados de la marcha triunfal de la historia. El hecho de que el cine y la fotografía acerquen, en sentido literal, el arte a las clases dominadas corre el riesgo, no obstante, de que esas posibilidades técnicas que lo nuevo ofrece se utilicen para amodorrar la conciencia de las clases mentadas mediante métodos nefastos que, de hecho, comenzaría a aplicar cada vez más la entonces naciente industria cultural, que Adorno y Horkheimer se encargaron de analizar críticamente. El punto es que el nuevo arte sea arrebatado de las manos de los siempre vencedores. Chaplin, uno de los modelos prototípicos de Benjamin, es una prueba de que eso es posible.

Hay que actuar, sin embargo, con un poco de más cautela a la hora de dictaminar el acta de defunción del proceso aurático, pues otro aspecto lamentable de lo que deja a su paso, la destrucción del aura, es la lamentable pérdida de una experiencia del arte en la que “la obra se apodera de nuestros pensamientos” (Grave, 2019: 79). En última instancia, la pérdida es de una experiencia de arrobamiento en que la obra es la que nos devuelve la mirada, y la que nos habla al oído. Dejarnos asaltar por la obra de arte, desarropados, sin otro fin que el de complacernos en nuestra propia mismidad, es algo que

hace tanta falta en nuestra actualidad, en la que la utilización que el capital hace de las masas imprime su sello, sordo, ante la realidad que transcurre ante sí. La invitación sería a dejarnos llevar por el remanso de nuestra tranquilidad ante la situación de miseria y podredumbre que nos aqueja día con día. La sensatez teórica respecto de la destrucción del aura consistiría más en atestiguar su decadencia que en posicionarse meramente a favor o en contra, ya que el decurso de esta decadencia es un camino sinuoso.

Y la misma sensatez que se requiere a la hora de dictaminar la defunción del aura es la que atraviesa todo el texto de Grave, que nos entrega, como dijimos, claves para afrontar la vida de todos los días. La invitación es a propiciar una cotidianidad en la que el valor de cambio cese de acaparar todos y cada uno de los recovecos del globo terráqueo, y que una sutil dialéctica de la mirada nos enseñe a entresacar las miradas de esos mil y un focos de una experiencia que aún asfixiada y empobrecida por la especialización que demanda el capital financiero a los individuos de la sociedad, pueda ofrecernos una vida un poco más vivible. Ello es lo que nos ofrece el texto reseñado.

Referencia bibliográfica

GRAVE, Crescenciano. (2015). *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin*. Edén Subvertido.

CONTENIDO

Artículos

La dialéctica intercultural de la filosofía de las religiones: el caso de Japón y China
AMANDA S. FERNANDES PRAZERES Y MATHEUS OLIVA DA COSTA

Inhibición, la causa del sufrimiento según Abhinavagupta
ÓSCAR FIGUEROA

Teología y pathos: Heschel y su filosofía de la divinidad
HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ

Apuntes críticos al psiquismo de la violencia de Byung-Chul Han
ROBERTO ISRAEL RODRÍGUEZ SORIANO

Platón: la experiencia de la verdad
JOSU LANDA

Traducciones, reseñas y notas

La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en El sofista (segunda parte)
HANS-GEORG GADAMER | TRADUCCIÓN DE MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA

El concepto de piratería
CARL SCHMITT | TRADUCCIÓN Y PRESENTACIÓN DE YURI NOTTURNI

Pereda, Carlos. (2018). Patologías del juicio. Un ensayo sobre literatura, moral y estética nómada.
UNAM; Secretaría de Cultura.
MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO

Trueba Atienza, Carmen; Pérez Cortés, Sergio (Eds.). (2018). Dignidad: perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política. Anthropos; UAM-Iztapalapa.
GUSTAVO ORTIZ MILLÁN

Martínez, Rosaura; Vázquez, Homero; Hernández, Mariana (Coords.). (2018).
Pensar Ayotzinapa. Almadía.
ÁNGELES ERAÑA LAGOS

Celenza, Christopher S. (2017). The Intellectual World of the Italian Renaissance.
Cambridge University Press.
ERNESTO PRIANI SAISÓ

Grave, Crescenciano. (2019). Walter Benjamin. Una constelación crítica de la modernidad. UNAM
OSMAN SERRANO MARTÍNEZ

