

MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE  
Coordinador

# Ética, hermenéutica y **política**

Filosofía en el fondo



ITESO, Universidad  
Jesuita de Guadalajara



Ética,  
hermenéutica  
y **política**

Filosofía en el fondo



MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE  
Coordinador

# Ética, hermenéutica y **política**

Filosofía en el fondo



ITESO, Universidad  
Jesuita de Guadalajara



INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE  
Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, S.J.

---

Ética, hermenéutica y política : Filosofía en el fondo / Coord. y presen. de M. Fernández Membrive. -- Guadalajara, México : ITESO, 2021.  
270 p.

ISBN 978-607-8768-35-6

1. Relaciones Interculturales. 2. Exilio – Filosofía. 3. Relaciones Intergénero. 4. Roles de Género. 5. Arte Conceptual – Historia y Crítica. 6. Estado, El – Filosofía. 7. Verdad. 8. Mentira. 9. Bien y Mal. 10. Razón. 11. Poder (Ciencias Sociales). 12. Finitud (Filosofía). 13. Diferencia y Otredad. 14. Psicología Evolutiva. 15. Sociobiología. 16. Estética. 17. Historia – Filosofía. 18. Filosofía Política – Tema Principal. 19. Ética – Tema Principal. 20. Hermenéutica. 21. Antropología Filosófica. 22. Modernidad y Posmodernidad – Historia y Crítica – Tema Principal. 23. Filosofía del Siglo XIX – Historia y Crítica. 24. Filosofía del Siglo XX – Historia y Crítica. 25. Filosofía – Congresos – Tema Principal. I. Fernández Membrive, Miguel (coordinación). II. t.

---

[LC]

100. [Dewey]

---

Diseño original: Danilo Design

Diseño de portada: Ricardo Romo

Diagramación: Alicia Cynthia Castañeda Hernández

Esta obra se editó gracias al apoyo del Instituto de Filosofía  
(Tlaquepaque, Jalisco, México, <http://www.if.edu.mx>).

1a. edición, Guadalajara, 2021.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)  
Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585, Col. ITESO,  
Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.  
[publicaciones.iteso.mx](http://publicaciones.iteso.mx)

ISBN 978-607-8768-35-6

Hecho en México.

*Made in Mexico.*

# Índice

PRESENTACIÓN / <i>Miguel Fernández Membrive</i>	7
<b>I. LA ÉTICA ANTE EL PROBLEMA DEL MAL</b>	
EL PROBLEMA DEL MAL: UN DESAFÍO PARA EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO / <i>Alejandro Fuerte</i>	19
MENTIR Y OCULTAR LA VERDAD: UNA DISTINCIÓN PROBLEMÁTICA / <i>Jorge Manzano, S.J. (†)</i>	35
LA ÉTICA FRENTE A LAS RELACIONES DE PODER / <i>Jordi Corominas</i>	47
<b>II. DIFERENCIA Y ALTERIDAD</b>	
SOBRE LA NATURALEZA HUMANA Y LAS DIFERENCIAS DE LOS SEXOS / <i>Luis E. Ortiz</i>	67
LA OTREDAD EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL / <i>Luis Fernando Suárez Cázares</i>	89
MARÍA ZAMBRANO. EL EXILIADO, EL SACRIFICADO Y EL TONTO / <i>Carlos Gutiérrez Bracho</i>	103

### **III. HERMENÉUTICA DE LA MODERNIDAD**

ILUSTRACIÓN, ÉTICA E HISTORIA / *Demetrio Zavala Scherer* **119**

CONTINUAR CON LA MODERNIDAD. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA  
DE LA PASIVIDAD / *Rubén I. Corona Cadena, S.J.* **145**

HEGEL Y LA MUERTE DEL ARTE / *Sofía Acosta* **161**

### **IV. INTERSTICIOS POLÍTICOS**

TEORÍA CRÍTICA Y PRAXIS FEMINISTA. TENSIONES ENTRE THEODOR  
W. ADORNO Y RAYA DUNAYEVSKAYA / *Dinora Hernández López* **187**

SÓCRATES: POLÍTICA, *PARRESIA* Y PROYECTO DE VIDA /  
*Miguel Agustín Romero Morett* **205**

HEGEL: COTIDIANIDAD Y GLOBALIZACIÓN / *Francisco Salinas Paz* **227**

LA PREGUNTA FRÁGIL: FINITUD, VIOLENCIA, ACOGIDA, ESPERANZA /  
*Pedro Antonio Reyes, S.J.* **255**

ACERCA DE LOS AUTORES **267**

# ***Presentación***

MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE

## 1. LA EDICIÓN Y SELECCIÓN DE LOS ENSAYOS INCLUIDOS

Éste es un libro que nace con quince años de historia. Es también un libro de elaboración reciente, pero cuya condición de posibilidad se remonta al año 2005, en el que tuvo su origen el proyecto interinstitucional que celebra en 2020 su decimoquinto aniversario: *Filosofía en el Fondo*.

Desde sus albores hasta el día de hoy este proyecto, instigado inicialmente por el Dr. Jorge Manzano Vargas, S.J., ha logrado consolidarse año tras año hasta convertirse en un punto de referencia para la filosofía en la ciudad de Guadalajara, donde tampoco abundan los espacios de difusión del pensamiento filosófico con sus características: *de carácter interinstitucional*, en tanto convoca en labores de planeación y de participación académica a las principales instituciones dedicadas a la enseñanza y a la investigación de la filosofía en la capital jalisciense;<sup>1</sup> *dirigido a una audiencia tanto especialista como diletante en materia filosófica*, y por ende, no exclusivamente universitaria; *de talante dialógico*, por su fomento de la interacción entre los conferenciantes y el público participante, y finalmente, *con sede en un lugar neutro* respecto de las universidades, como el auditorio José Luis Martínez, del Fondo de Cultura Económica (FCE).

Los trece ensayos que el lector encontrará en este libro tuvieron su inspiración original en conferencias dictadas en alguno de los ciclos temáticos de *Filosofía en el Fondo*. Sin embargo, desde un principio consideramos que ofre-

1. Las instituciones a cargo del proyecto son el Departamento de Formación Humana (DFH) y el Departamento de Filosofía y Humanidades (DFiH), ambos del ITESO; el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara y el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM). Por su parte, el anfitrión del proyecto ha sido siempre la librería José Luis Martínez, del Fondo de Cultura Económica.



cer un libro de “memorias” no era la mejor manera de honrar la trayectoria de este proyecto. Una conferencia, a fin de cuentas, es un género de discurso oral y una experiencia auditiva que se rige por sus propias reglas, y por esto y más es también un acontecimiento irrepetible. Un libro, en cambio, es una experiencia de escritura y lectura, con todas las implicaciones hermenéuticas que esto conlleva. Si nosotros teníamos la intención de proponer este último tipo de experiencia, era necesario atenernos a sus propias reglas; en este caso, a las pautas formales del ensayo académico, por tratarse del género más extendido en la investigación filosófica. Para los autores invitados a participar en esta obra tal decisión no sólo supuso acatar, de inicio, ciertos lineamientos editoriales establecidos por esta coordinación sino también estar dispuestos a que sus propuestas de ensayo fueran sometidas a un riguroso *dictamen externo*.<sup>2</sup>

Cuatro de los textos reunidos en este libro no son de publicación inédita;<sup>3</sup> pero incluso tres de ellos fueron retrabajados y actualizados por sus autores en atención a nuestros requerimientos editoriales. Asimismo, estos ensayos fueron expuestos a idéntico proceso de dictamen que los demás que componen la obra; lo cual, en todos los casos “no inéditos”, implicó modificaciones sustantivas en las versiones originales. La única excepción fue el ensayo del Dr. Jorge Manzano Vargas, S.J., cuyo fallecimiento en 2013 impidió que su texto publicado en el N° 83 de *Xipe totek* pudiera ser revisado por él mismo. No obstante, aun este trabajo fue sometido a nueva edición y también expuesto a un nuevo proceso de dictaminación, en el que obtuvo un resultado aprobatorio.

Algo más quisiéramos advertir al lector. La naturaleza propia de un libro colectivo supone un importante desafío para la unidad de la obra. En nuestro caso —que no queríamos ofrecer un libro sin ninguna articulación entre sus contenidos— esto nos condujo a asentar un criterio de selección de los ensayos aplicantes que no sólo velaba por la calidad de cada uno, sino también por sus posibilidades de vincularse con otros de los ensayos y de hacer unidad al lado de ellos. De este modo agrupamos los textos en las cuatro secciones que componen el libro, hasta que el resultado de la dictaminación

2. Por “dictamen externo” nos referimos a un dictamen realizado por académicos no adscritos a ninguna de las instituciones implicadas en el proyecto *Filosofía en el Fondo*.

3. Habían sido publicados antes en la revista *Xipe totek*, del Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

determinó la selección definitiva de los que habrían de incluirse en cada sección.

Toda aquélla o aquél que haya leído suficientes textos filosóficos podrá intuir que la filosofía se ocupa tanto de problemas humanos resistentes al paso del tiempo como de cuestiones más propias de un momento histórico particular. Los ensayos finalmente consignados en las cuatro secciones ilustran este doble carácter de la disciplina filosófica. Predominan, es cierto, aquellos trabajos que asumen un enfoque hermenéutico, genealógico o crítico de *nuestro presente*; entreverados con objetos de investigación como la realidad del poder, las condiciones del diálogo intercultural, las relaciones entre los sexos-géneros, la vigencia del pensamiento moderno y de sus instituciones, la exclusión de la diferencia, etc. Es evidente que estas cuestiones concitan muchos de los debates sociales y filosóficos del actual momento histórico. No obstante, para quien piense que algunos de estos problemas no son exclusivos de nuestro tiempo, queda todavía la opción de considerarlos actuales en el otro sentido en que pueden serlo: los problemas que resisten el paso del tiempo, que reaparecen en la historia de la humanidad bajo diferentes formas y matices siguen siendo nuestros problemas, y así sugieren ser, por ejemplo, el problema del mal y los dilemas en torno a la máxima incondicional de “no mentir”, a los cuales se dedican, respectivamente, dos de los ensayos de este libro. Ultimadamente, el discernimiento entre estos modos de actualidad —al igual que la distinción entre lo actual y lo inactual— no puede ser unilateral; remite a esa experiencia de escritura y lectura que tiene al texto como principal intermediario, y que por ello involucra tanto el momento de su producción como el fenómeno de su recepción. Que sean, pues, sus lectoras y lectores, por la parte que les corresponde de esta experiencia, quienes reciban estos trece textos y juzguen su pertinencia. Por lo pronto, aquí ofrecemos una presentación sucinta de lo que podrán encontrar en cada uno de ellos.

## 2. LAS CUATRO SECCIONES DEL LIBRO

### **La ética ante el problema del mal**

La primera sección de este libro tiene como hilo conductor el pensamiento ético; no sólo por las líneas de confluencia entre los temas abordados en los

tres ensayos, sino también y sobre todo por esa perspectiva reflexiva desde la cual se abordan. En cuanto a la temática, en los textos se atisba como trasfondo una preocupación común: el problema del mal y las posibilidades humanas de pensarlo, resistirlo o contrarrestarlo. ¿Cómo explicar esta realidad históricamente persistente y capaz de remover los cimientos de sentido de la existencia humana? ¿De qué manera podemos discernir el mal y oponer alguna resistencia a su poder, tanto en las relaciones interpersonales como en los órdenes sociales y políticos en los que ya siempre estamos?

El primero de los tres ensayos de la sección, a cargo de Alejandro Fuerte, apunta sobre todo a la primera de las preguntas anteriores a través de un recorrido histórico por varias de las más influyentes concepciones filosóficas del mal. Desde la Antigüedad griega (Platón, Aristóteles y Epicuro), el texto conecta con la teodicea de Leibniz y las éticas modernas (Kant y el idealismo alemán) hasta arribar a algunas filosofías continentales del siglo XX (Heidegger y la Escuela de Frankfurt). De este modo ofrece un amplio marco de referencia que puede ponerse en diálogo con las reflexiones vertidas en los dos siguientes ensayos de la sección, así como unas claves hermenéuticas valiosas para quienes deseen profundizar en alguna concepción particular.

El segundo texto, a cargo de Jorge Manzano, S.J., no se ocupa de manera explícita del problema del mal, pero su pregunta eje, *¿es lo mismo mentir que ocultar un saber?*, lo tiene como trasfondo; ésta enraíza en la preocupación por saber discernir y distinguir el mal —con todos los matices que las circunstancias pueden exigir tener en cuenta— en un acto muy concreto: revelar a otros una información disponible. Como lo sugiere el ensayo, mentir es considerado malo en la mayoría de las teorías éticas; pero hay de mentiras a mentiras, e incluso formas de comunicación (directa o indirecta) que podrían parecer mentiras sin ser exactamente eso. Cuestión polémica, sin duda, tan antigua y actual como los dilemas humanos.

El tercero y último de los trabajos en esta sección, a cargo de Jordi Corominas, aporta un tono esperanzador a la discusión. La metáfora, al inicio del ensayo, de la ética y el poder encontrándose en un antro de mala muerte, concentra casi todo el argumento desplegado enseguida: la acción humana es el lugar en que acontece *el poder de todos los poderes*; es donde los *otros* ejercen un poder constituyente sobre nosotros, tanto para bien (en la transmisión de posibilidades humanizadoras) como para mal (pues aquí confluyen igualmente los poderes que pueden experimentarse como males: domina-

ción, opresión, violencia, etc.); pero también es donde nosotros, debido a la apertura inherente a toda acción, estamos facultados para realizar un poder reconstituyente. La ética, de acuerdo con esto último, no es ajena al poder; antes bien, es un tipo de poder que, en su carácter racional-sentiente, bosqueja posibilidades para transformar otras relaciones de poder.

## Diferencia y alteridad

En los trabajos incluidos en esta segunda sección predomina un abordaje antropológico de los objetos de reflexión. Y sea que se adopte en éste una perspectiva naturalista, culturalista o fenomenológica, a los tres textos los anuda también la temática de la *otredad*; cada uno de ellos respondiendo a preocupaciones distintas, pero en ningún caso motivadas sólo por un interés teórico. Reflexionar en torno al *otro* importa porque *todos somos otros*, porque en el transcurso de nuestra existencia encarnamos algunas de las diferencias constitutivas de las diversas figuras del otro, y porque también nacemos, vivimos y morimos entre otros, de los cuales depende —al igual que de nuestro ser otro para otros— la manera de vivir y de morir.

El primer ensayo de la sección, a cargo de Luis E. Ortiz, podría interpretarse como una provocación en tiempos como los que ahora corren, de mayor circulación y de amplia aceptación de las ideas socioconstructivistas en materia de sexualidad y de relaciones de género. Esto porque la problematización desarrollada en el texto se decanta a favor de una explicación naturalista-evolucionista de la naturaleza humana, en general, y de las respectivas diferencias psicológicas entre varones y mujeres, en particular. No obstante, el argumento también sugiere que de tal hipótesis no se sigue ninguna justificación moral y política de las prácticas que oprimen a la mujer, y que aquélla aún reserva cierto espacio para explicaciones en términos del medio social; mientras que, por su parte, el determinismo socioconstructivista pasa deliberadamente por alto la dimensión biológica. En resumen, el trabajo es un llamado a no prescindir de los aportes de la biología en este orden de cuestiones teóricas y prácticas.

El segundo trabajo de esta sección, a diferencia del anterior, inscribe su argumento en la dimensión estrictamente sociocultural. Su autor, Luis Fernando Suárez Cázares, se ocupa del problema de cómo concebir al *otro*, al diferente, así como de explorar las condiciones para un diálogo intercultural

genuino. Con este cometido, en un primer momento el texto encadena descripciones precisas de los conceptos implicados en la pregunta por la posibilidad de un diálogo intercultural, para en un segundo momento sacar conclusiones respecto de esta última cuestión. Éstas no son ingenuas ni complacientes, pues el argumento concluye que, sin una transformación de algunas características actuales del contexto global —como la persistente asimetría de recursos y poderes entre los diferentes países y zonas del mundo— el reconocimiento recíproco que figura como primera condición de la interculturalidad no será posible. Habría, entonces, algo así como *condiciones para las condiciones* del diálogo intercultural, y serían las primeras que requerirían un impulso reconstructivo.

El tercer ensayo, firmado por Carlos Gutiérrez Bracho, puede leerse en primera instancia como una semblanza sobre María Zambrano, enfocada en su experiencia de exilio; pero es más que eso, porque esta vivencia cimbró tan profundo en la vida de la filósofa española que devino para ella revelación ontológica. Así, el exiliado adopta en su pensamiento la figura del *otro*. No de todo ni de cualquier otro, sino del otro liminal, condenado a existir sin fundamento, excluido de las tierras y patrias que contienen a los que sí tienen lugar. Primero Zambrano se reconoce en la mirada de un cordero que es llevado a una suerte incierta. Comienza su exilio. Después —por no dejar nunca de ser ese cordero— puede identificarse con otras figuras marginales, como bobos y payasos. Ella quiere que no vuelva a haber exilios; aunque paradójicamente ama su propio exilio, ya que logró aceptarlo de corazón aun sin haberlo buscado. Con estas coordenadas el ensayo introduce la *fenomenología del exilio* elaborada por la filósofa que vivió más de cuatro décadas fuera de su tierra natal.

## Hermenéutica de la modernidad

La consideración de que eso que hoy llamamos modernidad comprende al menos tres siglos —transcurridos entre el XVII y el XIX— no suele ser controvertida, como tampoco lo es la constatación de la enorme relevancia de este periodo histórico, que trajo consigo un nuevo concepto de razón, de hombre (sujeto) y de sociedad, y que logró extender sus efectos más allá de las latitudes europeas. Pero ¿en qué momento habríamos dejado de ser modernos? ¿Cuáles serían, en todo caso, esos signos de expiración o agota-

miento del programa moderno, si es que éste no se encuentra todavía en fase de construcción? Y, sea cual sea la respuesta a estas preguntas, ¿cómo juzgar el desarrollo de la modernidad? Este tipo de problemas sobrevienen a las primeras consideraciones (al inicio del párrafo), y son los que convocan el disenso hermenéutico desde décadas atrás. Los tres ensayos consignados en esta tercera sección también contribuyen, desde sus respectivos horizontes, a esta discusión.

El primer ensayo, firmado por Demetrio Zavala Scherer, parte de una interpretación de la modernidad como un doble gesto: por un lado, la toma de conciencia del potencial (instrumental) de la Razón para alentar un amplio proyecto histórico fincado en ella; por otro, la toma de distancia crítica frente a esta primera autocomprensión, efectuada como cuestionamiento de los límites de la razón, y también de sus límites morales. Sobre todo por referencia a este último gesto el ensayo compara dos filósofos que la tradición no suele comparar: David Hume y Michel Foucault. El argumento señala —sin obviar la distancia histórica que los separa— algunas diferencias hermenéuticas y de actitud en la forma como ambos pensadores obran tal gesto, aunque principalmente muestra cómo Hume y Foucault tienen mucho más en común de lo que a primera vista puede sospecharse: uno y otro coinciden en la reivindicación de un *ethos* filosófico o ilustrado que ensalza la libertad y la particularidad de la experiencia humana, el cual también, en los dos casos, mantiene una relación fundamental con la Historia.

El segundo texto, propuesto por Rubén I. Corona Cadena, S.J., toma posición respecto de la pregunta por la vigencia del proyecto moderno: ¿éste ha concluido o se halla todavía en construcción? Ponderando la segunda posibilidad, el trabajo explora, a través de la antropología filosófica de Paul Ricœur, una reformulación de la noción de *sujeto* como principal vía para profundizar en una modernidad autocrítica, que en cuanto tal aún puede dar de sí. Esta reformulación sitúa esta noción entre los extremos de su exaltación y su defenestración, de lo que resulta un *cogito herido*; a saber, aquél que, en su *ipseidad*, incorpora la *pasividad* a su agencia, la *alteridad* a su identidad, y que de este modo reemplaza su privilegiado estatus de fuente de certeza (también sobre sí mismo) por la *atestación*.

El tercer y último de los ensayos en esta sección, a cargo de Sofía Acosta, no se ocupa directamente de la modernidad como problema filosófico; sin embargo, puede leerse como un testimonio sobre una de las líneas de conti-

nuidad que ésta mantiene con el presente histórico. Aquí la referencia moderna es el pensamiento estético de Hegel, cuya sentencia (inseparable de su sistema filosófico) sobre “el fin del arte” resume la tesis fundamental que atraviesa el texto: el *arte conceptual* contemporáneo se practica y se entiende a sí mismo de manera muy hegeliana; lo que significa que ha cumplido, en su devenir dialéctico, con el designio de Hegel para el arte futuro: alcanzar la síntesis liberadora que por fin abstrae al concepto de sus soportes formales, tras superar el juego de equilibrios entre *forma* y *contenido*. Así, el arte, desde siempre llamado a la exposición de la verdad, muere porque deviene *estética*, esto es, filosofía.

### Intersticios políticos

Los ensayos reunidos en esta cuarta sección no comparten los mismos temas ni las mismas preguntas, pero queda abierto hasta dónde podrían comunicarse entre sí sus respectivas respuestas. Sin duda, estas preguntas y respuestas tienen en común, además de un carácter filosófico-político, una motivación contestataria: apelan a fisuras en la rocosa facticidad de realidades históricas y de las “autoridades” teóricas con base en las cuales las pensamos. Aun cuando saben que no hay panacea para las heridas que —con conceptos, prácticas e instituciones políticas— nos hemos infligido y seguimos infligiéndonos unos a otros, los cuatro textos, a través de esos *intersticios*, intentan iluminar otros modos de sensibilidad y de racionalidad que podrían procurarnos un mundo más integrado —o menos desgarrado y doloroso— que el que hoy habitamos.

El primer ensayo de la sección, propuesto por Dinora Hernández López, se concentra en dos tópicos y dos autores. Los primeros: la noción de *praxis* y las *relaciones de dominio entre los sexos-géneros*; los segundos: Theodor Adorno y Raya Dunayevskaya. El desarrollo del trabajo traza líneas de cruce entre unos y otros (temas y filósofos), levantando registro de los correspondientes matices de encuentro y desencuentro: por un lado, si Adorno sostuvo un concepto de *praxis* en los límites de la autorreflexión crítica —sin concesiones a ninguna *positividad* o presunto sujeto de cambio—, Dunayevskaya pensó desde su experiencia de lucha e identificación con un sujeto colectivo, amplio y concreto, y por otro lado, si el frankfurtiano, en su *Dialéctica de la Ilustración*, denunció mecanismos de *instrumentalización* (*cosificación*) con potencial para nutrir las reflexiones feministas, la filósofa concitó al femi-

nismo a redimir los indicios de que Marx contemplaba —desde siempre y no para después— *la cuestión de la mujer* en su ideal humanista de emancipación universal.

En el segundo trabajo, su autor, Miguel Agustín Romero Morett, se remonta al contexto griego y a la vieja disputa entre Sócrates y los sofistas para desde allí trenzar reflexiones —no sólo clásicas sino también actuales— en torno a la relación entre *verdad* y *poder*. En tales cavilaciones adquiere un lugar central el concepto de *parresia*, tematizado por Michel Foucault en una de sus conferencias. La *parresia* se opone, sobre todo, a la mentira como forma de vida política, tanto de gobernantes como de gobernados, pues en su condición de *derecho a la palabra* y *a la verdad* ha de ser reconocida por unos (a resguardo de la *ira*) y ejercida por otros (a salvo de la *adulación*). Allí donde la verdad puede ser dicha por los poderosos y también frente a la necedad de éstos, las aspiraciones de aquélla apenas se distinguen de las de la justicia; pero allí donde no, la vida queda expuesta a formas de autoritarismo, a menudo bajo las argucias de la simulación democrática.

El tercer ensayo, firmado por Francisco Salinas Paz, bien pudo incluirse en la sección tercera; pero debido a su acento intensamente político se valoró más apropiada su incorporación en ésta. El texto puede leerse como una denuncia de las exclusiones y prácticas de dominio y asimilación encubiertas en el proyecto “universalista” de la modernidad; o bien, como un intento de “escapar de Hegel” (en específico, de su *Filosofía del derecho*); primero con la ayuda de Marx, y después —porque esta ayuda resulta valiosa pero insuficiente— con el respaldo de la *teoría posmoderna*, los *estudios poscoloniales* y las *epistemologías del sur*. Estos últimos utillajes conceptuales, articulados entre sí, contribuyen a esbozar la *episteme de la diferencia política*, la cual ya no aspiraría a su autoafirmación como (otra) teoría de la emancipación universal, sino como la suerte de formación humana que alienta actitudes y fija criterios para modos más horizontales de convivir con los diferentes y de organizar el mundo.

El cuarto y último texto de la sección, a cargo de Pedro Antonio Reyes, S.J., aun cuando arraiga en planteamientos ontológico–existenciales, tiene textura ética y política; o mejor dicho: de un alcance que difumina los límites entre ética y política. El argumento repara, desde un principio, en Heidegger, aunque sólo para proponer repensar (con la ayuda de un importante elenco de filósofas y filósofos contemporáneos) la condición de *finitud* más allá de



él. La limitación del autor de *Ser y tiempo* (o el olvido de sus aprendizajes más tempranos) habría sido confinar este *ser-en-el-mundo* en un horizonte de historicidad apocalíptico, sin percatarse de aquello que, por su parte, Jacques Derrida y Adriana Cavarero sí pudieron advertir más tarde: la dimensión de *resto, voz o fondo afectivo* de esa misma finitud, por la cual en cada sentido *queda siempre algo por dar, por nacer, por-venir*. El trabajo sugiere en sus primeras y últimas páginas que, de ser así, podría replantearse el problema de la historia y el de sus posibles realizaciones éticas y políticas desde la confianza en este principio generativo.

Ésta, entonces, es la *muestra* que ofrecemos del pasado y presente de *Filosofía en el Fondo*. Ojalá las lectoras y lectores de estos trece textos puedan compartir las consideraciones que nos llevaron a agruparlos de esta manera, propiciándoles así un primer contexto de diálogo y, por ende, unos primeros interlocutores. Ojalá que también las autoras y autores participantes en cada sección del libro se sientan cómodos en el horizonte que les hemos construido y con esa compañía que les hemos procurado. De nuestra parte, sólo agradecer a todas y todos ustedes por la confianza puesta en esta edición.

Primavera 2020

## ***I. La ética ante el problema del mal***



# ***El problema del mal: un desafío para el pensamiento filosófico***

ALEJANDRO FUERTE

Desde la Antigüedad el problema del mal ha sido objeto de reflexión por parte de los filósofos. Ya en las explicaciones de los presocráticos sobre los principios del mundo natural encontramos las primeras alusiones al asunto. Por ejemplo, en el *Libro I* de la *Metafísica* de Aristóteles aparece mencionado el asunto cuando, aludiendo a Heráclito, se expone que todos los seres naturales provienen de los contrarios. Asimismo, los pitagóricos incluyeron en su tabla de contrarios la pareja del *bien* y del *mal*. Por su parte, Empédocles, al procurar explicar la causa eficiente o inicio del movimiento, consideró necesario introducir dos fuerzas: el *amor* y el *odio*. Finalmente, Platón, en su diálogo *Timeo o sobre la Naturaleza*, planteó que la materia se resiste a la impresión de las *formas* que el demiurgo o artesano divino contempló previamente en el mundo inteligible. Así, en Platón, la resistencia de la materia con respecto a la *forma* permite explicar la desarmonía, la fealdad y lo malo dentro del mundo. A partir de sus predecesores Aristóteles no aceptó la dualidad del bien y del mal; por el contrario, en afinidad con Platón, colocó “lo malo” en relación con la materia y aquello sujeto a potencialidad. Así, en *Libro IX*, Capítulo noveno de la *Metafísica*, señala que: “Es, pues, evidente que el mal no existe fuera de las cosas ya que, por su naturaleza, el mal sigue a la potencia”.<sup>1</sup> Dicho de otro modo, Aristóteles consideró que el mal es un tipo de afección que padecen las sustancias compuestas de materia y forma.

En el periodo helenístico el problema recibió una clara formulación por parte de Epicuro. Este filósofo, que recibió el influjo de Demócrito y de su

1. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2006, p. 338.

teoría atomista, consideró que era inconsistente querer conciliar la maldad del mundo humano con la idea de un Dios bondadoso y, a la vez, omnipotente. Su razonamiento es impecable: ¿cómo explicar que, si Dios es bueno y omnipotente, exista el mal en el mundo? De esta simple pregunta se sigue una serie de posibles respuestas. Veamos cada una con detenimiento. Si el mal existe, entonces Dios no es bueno o Dios no es omnipotente. Ahora bien, el mal existe; por lo tanto, Dios no es bueno o Dios no es omnipotente. Si se desea conservar la bondad de Dios y si, a su vez, se admite que existe el mal, entonces se deberá reconocer que Dios no es omnipotente; pero si se postula que Dios es omnipotente y existe el mal, entonces se tendrá que conceder que Dios no es bueno. Como se puede observar, Epicuro planteó el problema con tal rigor que dejó atónitos a quienes procuraban sostener la bondad y la omnipotencia de Dios, mientras se reconocía, al mismo tiempo, la existencia del mal.

Para efectos de salir de tal situación problemática, en el horizonte del cristianismo aparece otra opción, ya que el problema del mal podía conducir al escepticismo de la existencia de un Dios omnipotente y bondadoso. La alternativa al problema consistió en sostener la bondad y la omnipotencia del creador, y en reconocer que Dios otorgó al hombre el libre albedrío, es decir, la capacidad de elegir entre el bien y el mal. Así, una vez establecidos los mandamientos divinos, dependerá de la voluntad humana obedecer o desobedecer. El supuesto básico es que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de su creador y posee, por lo tanto, una naturaleza racional que lo capacita para elegir entre el bien y el mal. La razón y la voluntad permiten al ser humano deliberar y elegir de manera tal que éste se vuelve responsable de sus acciones.

En el periodo de la modernidad, el filósofo alemán G. F. Leibniz acuñó el término “teodicea” para retomar el problema del mal y reconsiderar algunas objeciones que se plantearon a la posición del libre albedrío. Leibniz tuvo por contrincante al filósofo Pierre Bayle (1647–1706), quien se caracterizaba por su escepticismo en torno a la posibilidad de alcanzar una explicación satisfactoria en torno al problema del mal. Una de las principales objeciones de Bayle se puede plantear del siguiente modo: si Dios es bondadoso y omnipotente, ¿por qué creó al hombre de manera tal que con el libre albedrío pudiera generarse toda clase de males? Esto es: ¿no podía Dios prever que el libre albedrío era una capacidad potencialmente peligrosa? A ello agregó que bien pudo Dios quedarse con sus regalos.

Ante el escepticismo de Bayle, Leibniz se dio a la tarea de escribir la *Teodicea* que lleva por subtítulo *Ensayos sobre la Bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Este autor se opuso a Bayle cuando planteó su famosa teoría de la armonía pre-establecida. En primera instancia, Leibniz considera que Dios ha creado *el mejor de los mundos posibles*. Esto implica que efectivamente pudo prever las potencialidades de distintos mundos, pero optó por el principio de la mayor perfección moral, lo que implica que este mundo, a pesar de sus aparentes imperfecciones, contiene los elementos suficientes para que el hombre pueda vivir armoniosamente con sus prójimos y con la naturaleza.

Leibniz distinguió a su vez tres tipos de males que es pertinente señalar, ya que constituyen una aportación para la comprensión de esta problemática, a saber,

- a) El mal físico: por ejemplo, un temblor, una enfermedad, etc.
- b) El mal moral: producto de las acciones de los agentes morales, es decir, de los hombres.
- c) El mal metafísico: radica en la finitud de las creaturas, ya que no pueden ser eternas y tienen un fin o término.

Esta clasificación no es de menor importancia, ya que permite distinguir clases de males. Ya en la época de Leibniz esta teoría fue puesta a prueba con el terremoto de Lisboa, acontecido en 1755. Voltaire (1694-1778), en su obra *Cándido*, buscó ridiculizar la teoría leibniziana, ya que si el temblor provocó la muerte de hombres, mujeres y niños, ¿no será acaso éste *el peor de los mundos posibles*? ¿No hay compasión por parte de la divinidad con respecto a los acontecimientos naturales y sus efectos con respecto a los seres humanos? Como se podrá observar, el temblor constituía para Voltaire una suerte de refutación o contraejemplo a la teoría de la armonía pre-establecida. Empero, la teoría de Leibniz se sostiene al señalar que el mal natural es inevitable y se lo puede ligar con el mal metafísico, ya que las creaturas son finitas y, además, el reacomodo de las capas tectónicas puede darse en función de un bien en relación con la naturaleza considerada en su conjunto y no sólo en relación con los fines e intereses de los seres humanos. Al respecto, Leibniz argumenta a favor de Dios:

Sabemos que se ocupa de todo el universo, cuyas partes están todas ligadas, y debemos inferir de aquí que ha hecho una infinidad de consideraciones, cuyo resultado le ha conducido a juzgar que no era inconveniente impedir ciertos males [...] pues de Dios no puede venir nada que no sea conforme con la bondad, la justicia y la santidad.<sup>2</sup>

Es decir, para Leibniz el mal es inevitable si se considera la finitud de los seres sensibles. Además, siguiendo la anterior cita, se puede inferir que Dios ha creado el mundo y que los acontecimientos que se presentan se dan en función del bien de la totalidad, por lo que la afectación de un temblor con respecto a las víctimas humanas depende de una interpretación en la que el hombre se ve a sí mismo como centro de la creación.

Por otra parte, ese terremoto provocó una serie de polémicas entre los estudiosos del tema. Algunos consideraron, junto con Voltaire, que aquél fue señal suficiente para dudar de la bondad y omnipotencia divinas; mientras que, para otros, el terremoto era una señal de la justicia divina, dado que en Lisboa se concentraban las riquezas que los europeos extraían de América. De este modo el terremoto se interpretaba como un castigo ante los abusos cometidos contra los indios. Quienes sostenían este último punto de vista establecieron *una conexión entre el mal moral y el mal físico*. Es decir, el terremoto, en tanto mal natural, era un castigo derivado de un mal moral (en este caso, el mal cometido por los europeos contra los nativos de América).

No obstante, en cuanto a los males inherentes a la generación de los seres finitos —o *afectados de potencialidad*, como indicó Aristóteles—, Leibniz defiende que Dios diseñó el mundo de manera tal que con el libre albedrío pudiese haber lugar suficiente para el bien y la felicidad del hombre:

Saquemos de ahí consecuencias para la sabiduría y bondad del Autor de las cosas, hasta en aquellas que no conocemos. Encontramos en el universo algunas que no nos gustan, pero sabemos que no está hecho para nosotros solos. Sin embargo, está hecho para nosotros si somos sensatos: se adaptará a nosotros si nos adaptamos a él, seremos felices en él si queremos serlo.<sup>3</sup>

2. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca, 2013, p. 64.

3. *Ibid.*, p. 168.

De esta cita podemos retener la invitación de Leibniz a *la sensatez*. No podemos evitar los males naturales en tanto no dependen de nosotros, sino de la naturaleza. No obstante, se puede señalar que, siguiendo a Leibniz, si somos sensatos podemos evitar una gran cantidad de males morales, que probablemente son los que más afectan la vida humana.

Siguiendo este breve recorrido por la modernidad filosófica llegamos al encuentro de la filosofía de Immanuel Kant, quien escribió un texto titulado *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de teodicea*. A primera vista, el solo título de la obra podría sugerir una oposición total a la filosofía de Leibniz. Y es que la razón del fracaso de la teodicea estriba en que su autor pretendió ir más allá del campo de los *fenómenos* para explorar racionalmente la esfera de las *ideas incognoscibles* de la metafísica. En efecto, para Kant las ideas metafísicas (Dios, alma y mundo) son incognoscibles. La filosofía de Leibniz, en conclusión, implicaría un dogmatismo metafísico, es decir, la posibilidad de la metafísica como ciencia.

No obstante, a pesar de la oposición a la obra de Leibniz, cabe señalar que en Kant el problema del mal gira en torno a la ética. Así, por tanto, ambos autores tienen en común postular la libertad como condición de posibilidad de los agentes morales.

Las premisas básicas del razonamiento kantiano, de las que se sigue la imposibilidad de la teodicea, se obtienen de su teoría del conocimiento, tal y como la formuló en su clásica obra *Crítica de la razón pura*. De acuerdo con esta teoría, el sujeto trascendental puede conocer los fenómenos naturales mediante dos facultades cognitivas que posee: la sensibilidad y el entendimiento. Por la primera los objetos son dados a las intuiciones puras del espacio y del tiempo; por la segunda los objetos son pensados a través de categorías. El producto de la combinación de ambas facultades nos conduce al conocimiento de los fenómenos. No obstante, Kant admite la razón como algo distinto del entendimiento. En efecto, considera que la razón se enfoca en los problemas metafísicos vinculados con la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el origen del mundo. Dios, alma y mundo son considerados como ideas metafísicas, ya que trascienden las condiciones de toda experiencia posible. Y puesto que tales ideas no nos son dadas a través de las intuiciones de espacio y tiempo —es decir, no son objeto de una percepción posible—, Kant dedujo la imposibilidad del conocimiento de las ideas de la metafísica, lo que implica la negación de la teodicea, pues ¿cómo puede conocer un



filósofo los designios de la voluntad divina? Más aún: ¿cómo podría *conocer* Leibniz que Dios eligió el mejor de los mundos posibles? Desde el planteamiento kantiano se puede decir que Dios es en-sí mismo incognoscible y sólo puede ser objeto de fe.

Con estas premisas Kant avanza hacia la *Crítica de la razón práctica* y propone tres postulados: libertad, Dios y alma. Parte de que la condición de posibilidad del agente moral es la libertad. Sin ella no se puede decir que el hombre es responsable de sus actos. *La responsabilidad moral implica la facultad de la libertad*. Asimismo, Kant pretende formular una ética que tenga validez universal para el conjunto de los seres racionales. En su ética se siguen imperativos que pueden ser hipotéticos o categóricos. Un imperativo hipotético tiene un carácter condicional y su forma se puede presentar del siguiente modo: “Si deseo tal o cual, entonces debo obrar de tal o cual manera”. Por ejemplo: “si deseo no ir a la cárcel, entonces debo evitar robar”. En este caso la acción está condicionada, dado que, si no existiera el temor de ser coaccionado, entonces el individuo probablemente actuaría en función de su deseo. No obstante, Kant contempla la posibilidad del imperativo categórico, que es incondicionado. Se trata de actuar conforme al deber y de respetar la dignidad inherente a toda persona humana. Este imperativo no dice “si quiero, entonces debo”, sino “si puedo, entonces debo”. La clásica formulación del imperativo categórico reza: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal”.<sup>4</sup>

Aunado al imperativo categórico, en Kant subyace una visión de la persona considerada como un *fin en sí mismo*, lo que implica el respeto básico y el no ver a los otros sólo como simples medios para cualquier propósito, sino siempre al mismo tiempo como fines en sí mismos. Tomando la ética como base Kant escribe *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En esa obra propone que la religión depende de la ética porque las ideas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma son postulados de la razón práctica. Tales postulados no son cognoscibles teóricamente, pero podemos actuar como si Dios existiese y como si el alma fuese inmortal. En este contexto, el bien y el mal moral dependen de la elección voluntaria del agente moral.

4. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura Económica/UNAM/UAM, México, 2005, p. 35.

La libertad puede tender hacia el bien o hacia el mal. Al respecto, el autor señala que:

Pero *das Gute* [el bien] o *das Böse* [el mal] significan siempre una relación con la *voluntad* en cuanto ésta es determinada por la *ley de la razón* a hacer de algo su objeto, puesto que la voluntad nunca se determina inmediatamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacerse de una regla de la razón la causa determinante de una acción (mediante la cual un objeto puede ser realizado). Por consiguiente, *das Gute* o *das Böse* son referidos propiamente a acciones y no al estado de sensaciones de la persona [...].<sup>5</sup>

Que el bien y el mal se refieran a acciones que no están determinadas por su objeto implica que la libertad no consista en tan sólo regular las pasiones del cuerpo, ni en que éstas sean la fuente del mal. Dicho de otra manera, el mal no depende del cuerpo, sino que es la razón, en tanto facultad teórica o práctica, la que puede mover a la voluntad y establecer reglas que contribuyan a la ejecución o negación del imperativo categórico. Al establecer que el cuerpo y las pasiones no son necesariamente la fuente del mal, sino que éste depende de la acción de la razón práctica, se puede decir que Kant declara las bases para formular una “metafísica del mal”.<sup>6</sup>

De capital importancia para la comprensión del problema del mal resultan las siguientes consideraciones de Kant en torno a la especie humana:

Que en el orden de los fines el hombre (y con él todo su ser racional) sea *un fin en sí mismo*, es decir, que nunca pueda ser utilizado sólo como medio por nadie (ni siquiera por Dios), sin ser al mismo tiempo fin; que por lo tanto, el *género humano*, en nuestra persona, deba sernos *sagrado*, es algo que ahora se sigue de sí, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*, y por lo tanto, de lo que es santo en sí [...].<sup>7</sup>

En este sentido, suele reconocerse el rigorismo de Kant en torno al “deber-ser”, ya que en su consideración ética en torno a los seres humanos éstos son fines en-sí mismos. No obstante, en el orden de la vida cotidiana se presentan rela-

5. *Ibid.*, p. 71. Cursivas del autor.

6. *Idem.*

7. *Ibid.*, pp. 156-157. Cursivas del autor.

ciones en las que las personas pueden ser medios (por ejemplo, para realizar un determinado trabajo); empero, la visión kantiana se enfoca en las relaciones éticas y, en este sentido, enfatiza el respeto y la dignidad en las relaciones con los otros y con uno mismo. Es en este orden de ideas, conectadas con la capacidad de la razón práctica para obrar con respeto hacia los demás y hacia sí mismo, como se puede entender el poder explicativo de esta teoría. Más adelante Friedrich Schelling expondrá las consecuencias del asunto.

Sobre estas bases kantianas se puede inferir que el problema del mal ha sido colocado sobre una plataforma moral. No es necesario establecer un nexo entre el mal físico y el mal moral. Menos aún se puede plantear un mal metafísico a la manera de Leibniz. El mal es fundamentalmente un problema moral.

La concepción kantiana sobre el problema del mal se complementa con la acuñación del término “mal radical”, que formula nuestro autor en su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El mal radical alude a una propensión del alma a actuar conforme al mal —digamos que guarda cierta semejanza con la noción cristiana de pecado original—, por lo que es prácticamente inevitable que el ser humano tienda, en algún momento de su vida, a realizar un mal de carácter moral.

Para nosotros lo fundamental de esta visión que Kant nos proporciona de la razón es:

- a) Que la razón no es meramente teórica o científica, sino que puede ser práctica, es decir, orientar la acción.
- b) La razón práctica puede formular postulados capaces de guiar la conducta ética del hombre, a pesar de no ser teóricamente cognoscibles.

Las aportaciones de Kant tuvieron su influjo en los pensadores del idealismo alemán, Fichte, Schelling y Hegel, de quienes a continuación indicaremos sus posiciones ante el problema del mal.

Fichte escribe *El destino del hombre* y elabora una serie de reflexiones que son de interés para la consideración del tema. Y al igual que Kant, propone la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica, lo que equivale a decir que no es suficiente contar con el conocimiento científico y tecnológico, sino que se requiere, más aún, de un desarrollo en la conciencia moral, ya que el progreso científico y tecnológico, si no va acompañado de un progreso moral, puede conducir a situaciones de peligro para la supervivencia de la especie humana.

En conexión con esto, Fichte declara: “Pero no es la naturaleza, es la libertad misma la que produce los mayores y más terribles desórdenes en el género humano: el más terrible y cruel enemigo del hombre es el hombre mismo”.<sup>8</sup>

Dicho en otros términos, ya Fichte señalaba con claridad que la razón teórica (científico–tecnológica) necesita de la razón práctica, es decir, de la aplicación del imperativo categórico, puesto que, si se presenta un progreso científico–tecnológico sin el acompañamiento a la par de un desarrollo moral, la libertad puede producir los más terribles desórdenes en el género humano. Estas consideraciones de Fichte son relevantes para la comprensión del tema, sobre todo si se las traslada a los acontecimientos bélicos del siglo XX. Esto se comprenderá mejor tras la presentación de Schelling.

Schelling es autor del libro *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*. Siguiendo el pensamiento de Kant y de Fichte, formula con relativa claridad el asunto, pues “la libertad es facultad del bien y del mal”.<sup>9</sup> En esta definición subyace un trasfondo kantiano: se puede hablar, por tanto, de una “metafísica del mal” dado que el hombre, en cuanto ser libre, trasciende el ámbito de los fenómenos naturales. En consecuencia, no es posible evadir la responsabilidad ante el mal mientras que se pretende reducir el comportamiento maligno a un actuar conforme a las pasiones, emociones o instintos. En todo caso, esta alusión explica la conducta maligna en el nivel de la causa material, pero no en el nivel de la causa formal. La razón puede proporcionar la *causa final* en torno a acciones que son juzgadas como moralmente malas; mientras que las pasiones y los deseos no son considerados como la fuente del mal, sino que, en todo caso, pueden servir de soporte material.

Con todo esto, Schelling ofrece claridad en torno al problema del mal a la luz de la *inversión del sentido* de la segunda formulación del imperativo categórico. En efecto, si se considera el bien moral como la posibilidad de actuar conforme al imperativo categórico, entonces también se puede comprender el mal moral si se invierte el sentido de éste. La segunda formulación del imperativo categórico propone ver, en el ámbito moral, a las personas como fines en sí y no sólo como medios. Entonces existe la po-

8. Johann Gottlieb Fichte, *El destino del hombre*, Porrúa, México, 1995, p. 65.

9. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*, Juárez Editor, Buenos Aires, 1969 (*PAIDEUMA*), p. 94.

sibilidad de ver a los demás como medios y no como fines —no sólo en el ámbito de las acciones práctico-cotidianas—. Se puede ir más lejos y considerar racionalmente a los otros exclusivamente como medios; más aún, reducir su condición de personas al plano de la cosificación —un ejemplo se encuentra en los campos de concentración de Auschwitz durante la Segunda Guerra Mundial—.

Las reflexiones de Fichte y de Schelling nos colocan en una perspectiva que permite re-considerar los acontecimientos bélicos del siglo XX, es decir, del mal contemporáneo. Si se toman en cuenta las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, así como los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, concluimos entonces que Fichte se anticipó a tal realidad histórica al señalar que el progreso científico y tecnológico debería ir acompañado de un progreso moral. Esto equivale a decir que la razón establece los *medios* para realizar el mal moral. Y dado que, siguiendo a Schelling, la razón es *causa formal* del mal, se deriva que en los campos de concentración las personas no fueron respetadas en su dignidad en tanto seres humanos. Y si bien sólo algunos llegaron a ser considerados instrumentos para el trabajo, la mayoría de las personas fueron degradadas a la condición de cosas, si tomamos en cuenta la escasa compasión con la que se les torturó, humilló y asesinó. Este genocidio se operó con base en el desarrollo tecnológico y en función de una causa final que era el exterminio. Preguntémonos ¿qué serían las personas en los campos de concentración sino meros medios e instrumentos para una destrucción considerada como un *fin (telos)* en sí mismo? Desafortunadamente no son los únicos ejemplos que nos proporciona la historia contemporánea.

Antes de proseguir en la exposición daré una idea en torno a uno de los últimos intentos de teodicea dentro de la modernidad. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel da seguimiento a las ideas de Leibniz y traslada la teodicea al ámbito de la historia. En la obra aludida Hegel plantea el objeto de estudio de la filosofía, así como el método adecuado para su exposición y desarrollo. El objeto de estudio lo constituye lo absoluto, y el método es la dialéctica. El autor se plantea construir una ciencia que dé cuenta de la historia y del mal humano, para lo cual se requiere atender al concepto hegeliano de “negatividad”. La negatividad es el alma del proceso dialéctico, y la dialéctica considera que la negatividad es inherente al contenido de las experiencias humanas. Puede que la siguiente cita ayude a aclarar más este punto:

Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.<sup>10</sup>

Resulta interesante observar el modo como Hegel considera que el espíritu conquista su verdad en el “absoluto desgarramiento”. Lo negativo del proceso dialéctico va superándose en un progreso teleológico, lo cual implica que los males son relativos y que van proporcionando a la “razón histórica” o “astucia de la razón” un mayor grado de autoconciencia. La teodicea hegeliana suele sintetizarse en la frase “las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices”.<sup>11</sup>

Pero ¿cómo conciliar la historia acontecida durante el siglo XX con la filosofía de la historia de Hegel? La cuestión es compleja, ya que los acontecimientos bélicos de la Primera y la Segunda Guerra Mundial ponen límites a la capacidad de pensar dialécticamente el problema del mal. Resulta asombroso ver cómo los nazis llevaban a los judíos a los campos de concentración, así como sorprende el uso de las bombas atómicas en Japón. Probablemente no sean los únicos ejemplos posibles, pero las catástrofes allí acontecidas desbordan la capacidad de comprensión, al punto de que algunos intelectuales del periodo de posguerra optaron por guardar silencio. No obstante, de las distinciones conceptuales previamente proporcionadas por Leibniz y luego continuadas por Kant se puede indicar que el tipo de mal allí acontecido fue el mal moral.

De allí que el problema del mal sea un reto para el pensar filosófico. Puede que predomine en nuestra época un sentimiento de vacío, a pesar del aparente sentido proporcionado por la sociedad del consumo. Este vacío se puede pensar desde la categoría nietzscheana del “nihilismo”. F. Nietzsche fue el filósofo que, anticipado a su tiempo, reconoció el espíritu de la época en la figura del nihilismo, que representa la crisis de los valores y del sentido. El autor de *Así habló Zaratustra* lo sintetizó en la célebre frase “Dios ha muerto”.<sup>12</sup> A partir de ahí niega la tradición judeocristiana y la considera como un camino que ha sido recorrido durante dos mil años, pero que se encuentra en proceso de disolución.

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 24.

11. *Ibid.*, p. 420.

12. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1985, p. 15.

En *La genealogía de la moral* Nietzsche explica en qué sentido la visión cristiana del hombre, del mundo y de la historia permitieron elaborar una comprensión del mal moral presente en el mundo. Más aún, por medio del cristianismo se encontró una *redención* al sufrimiento inherente a la vida humana. La imagen del Cristo crucificado como símbolo del perdón de los pecados y de la esperanza en una vida trasmundana posibilitaron al cristianismo fungir como el ideal que permea incluso la ética de Kant, ya que éste propuso, junto con la libertad, la existencia de Dios y del alma como postulados de la razón práctica. Empero, si cuestionamos de este modo los ideales del cristianismo, entonces “[...] el hombre, el *animal* hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido [...] itodo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida! [...] Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada a no querer*”.<sup>13</sup>

Siguiendo a Nietzsche, la interpretación cristiana del mundo le otorgaba un sentido a la existencia humana, de manera tal que el devenir y la contingencia encontraban algún tipo de justificación. Lo mismo aplicaba para el problema del mal, pues, ¿qué es la teodicea sino un intento de justificación del mal y del sufrimiento como medios dispuestos por el Creador, pero que bajo la ilusión de la óptica moral del mundo prometía una redención? Empero, si Dios ha muerto, entonces no hay redención posible en un trasmundo en el que el virtuoso, en sentido kantiano, alcance la felicidad. Esta situación nos conduce a una situación problemática de la existencia humana, ya que el mal puede aparecer como un simple sinsentido.

Después de la Segunda Guerra Mundial algunos filósofos pensaron que era un deber de la filosofía el abordaje del problema del mal mediante la problematización de la filosofía de la historia de la modernidad y de la Ilustración. Max Horkheimer y Theodor Adorno, quienes conformaron la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, escribieron la *Dialéctica del Iluminismo*. En este texto ambos indican que:

El Iluminismo, en el sentido, más amplio del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de conver-

13. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 184-186.

tirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura.<sup>14</sup>

Es decir, si el proyecto filosófico de la modernidad consistió en liberar al hombre de sus miedos y encaminarlo en un proceso civilizatorio, ¿cómo ha sido posible que en lugar de actualizar tales potencias liberadoras la humanidad haya devenido en una nueva etapa de barbarie?

La respuesta ya estaba prefigurada en el seno del idealismo alemán. Tanto en Fichte como en Schelling se encuentran elementos para reflexionar en torno a las condiciones de posibilidad de la barbarie acontecida en los campos de concentración y en las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki. En efecto, por un lado está la aplicación de la ciencia y la tecnología sin el más mínimo acto de juicio moral, y, por el otro lado, está la capacidad de poner la infraestructura tecnológica que fue diseñada racionalmente para exterminar al enemigo.

Tales condiciones, aunadas a un sinsentido existencial, conducen, por decirlo de alguna manera, a la “condición de arrojado” que plantea M. Heidegger en *Ser y tiempo*. Algunos consideran que la figura de Heidegger no es la más apropiada para abordar este tema debido a su filiación con el nacional-socialismo. Empero, podemos separar la obra escrita de la vida fáctica del autor y valorar así lo que este filósofo nos dice en esta obra suya.

En el marco de la *analítica existencial* Heidegger describe con el método fenomenológico-hermenéutico lo que a su juicio constituye las estructuras de la vida cotidiana en el siglo XX. A pesar de la aparente distancia que nos separa del libro en cuestión, aunado al temple anímico que se refugia en la sociedad de masas para acceder a un sentimiento de seguridad ante la vida, Heidegger problematiza tales estructuras y nos conduce a un punto probablemente decisivo, a saber, el reconocimiento de que la existencia humana no tiene una esencia que la defina, sino que su existencia es un proyecto abierto, y que no hay un fundamento metafísico que le proporcione un sentimiento de seguridad ante los males de la vida. Así, Heidegger señala sobre la existencia humana lo siguiente:

14. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969, p. 15.



Siendo fundamento, es, él mismo, una nihilidad de sí mismo. Nihilidad no significa, en manera alguna, no-estar-ahí, no subsistir, sino que mienta un *no* que es constitutivo de este *ser* del Dasein, de su condición de arrojado [...]. *Dejado en libertad no por* sí mismo, sino *en* sí mismo, desde el fundamento, para ser este fundamento [...]. El Dasein es su fundamento existiendo, es decir, de tal manera que él se comprende desde posibilidades y, comprendiéndose de esta manera, él es el ente arrojado.<sup>15</sup>

Esta cita nos muestra con relativa claridad el carácter de existencia abierta del Dasein (existencia humana). Si el ser humano no tiene esencia, sino existencia, entonces el problema del mal es inherente a las posibilidades del hombre en cuanto poder-ser. Quizá en la era contemporánea nos encontramos ante el final de la teodicea, pero reconociendo, junto con Leibniz, Kant y Fichte, que la mayor fuente del mal no proviene de la naturaleza, sino del mal moral.

Por todo lo anterior, el problema del mal no sólo constituye un desafío para el pensar filosófico, sino que además nos coloca en la posición de cuestionarnos cómo lograr una mayor capacidad para juzgar en términos éticos; pues si el mal moral depende de la voluntad, entonces ya Fichte establecía la necesidad de lograr un progreso moral como necesario complemento del desarrollo científico-tecnológico. Sin un desarrollo paralelo, en efecto, se corre el riesgo de repetir las barbaries ya acontecidas con otros actores y otras víctimas. Pero el problema sigue siendo inherente a la condición humana y aún es un reto el educar éticamente a nuestra especie.

## BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola, *Historia de la filosofía. Tomo I*, Montaner y Simón Editores, Barcelona, 1994.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2006.

Bernstein, Richard, *El mal radical*, Fineo, Buenos Aires, 2004.

Fichte, Johann Gottlieb, *El destino del hombre*, Porrúa, México, 1995.

15. Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006, p. 303.

- Friedman, George, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Hartmann, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán. Tomo I*, Losada, Buenos Aires, 1969.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006.
- Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura Económica/UNAM/UAM, México, 2005.
- , *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- , *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1990.
- , *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de teodicea*, Encuentro, Madrid, 2011.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca, 2013.
- Neiman, Susan, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1985. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- , *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1981.
- Rosenfield, Denis Lerrer, *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*, Juárez Editor, Buenos Aires, 1969 (PAIDEUMA).



# ***Mentir y ocultar la verdad: una distinción problemática***

JORGE MANZANO, S.J. (†)

## 1. LA RESPONSABILIDAD DE QUIENES SABEN

**1.1.** El que sabe, ¿tiene la responsabilidad de comunicar su saber? Espontáneamente decimos que sí, ya que en principio todos tenemos derecho a estar informados. Parece obvio que debe hablar quien sabe los secretos de un virus peligroso o quien sabe sobre la devaluación de la moneda, sus causas y efectos. Éticamente se ve mal a quien se guarda este saber sólo para sí y enriquecerse. Es conocido el teologúmenon y filosofema de que el bien espontáneamente tiende a difundirse (*bonum es diffusivum sui*). Un pájaro espontáneamente vuela y canta, y de un pájaro que ni vuela ni canta decimos que está enfermo. Lo mismo aplica para alguien que no comunica su bien —en este caso, su saber—; decimos que está mal. Sin embargo, se suscita la pregunta de si es lo mismo mentir que ocultar un saber, o de cómo se relacionan. En este ensayo se abordará este problema.

**1.2.** Francisco de Vitoria muestra que la naturaleza humana (boca, oídos) tiende a la comunicación. Y es que la sociabilidad humana es un hecho natural. Ya Aristóteles había dicho que el hombre es un animal social y político.<sup>1</sup> El hombre tendrá razón y virtud; pero es frágil, débil, pobre, desprovisto, sujeto a enfermedades, desnudo, implume, como arrojado por un naufragio. Para subvenir a estas necesidades fue necesario que los hombres viviesen en sociedad.

1. Cfr. Aristóteles. *Política*, I, 1, 1253a.

¡Ay del solo!, dice el Sabio, porque si cayere, no encontrará quien lo levante; en cambio, cuando hay muchos, se ayudan mutuamente. La sociabilidad no es exigida sólo por la condición física, sino también por la espiritual: el hombre necesita desarrollarse intelectualmente y ejercitar el don de la palabra, que es mensajero del entendimiento. La sabiduría que no se comunica es ignorancia semejante al tesoro escondido. La facultad humana de la voluntad pide igualmente la sociabilidad; sin ésta, aquélla quedaría deforme y defectuosa. En efecto, joyas preciosas de la voluntad son la justicia y la amistad. Ahora bien, la justicia sólo puede realizarse en la multitud, al igual que la amistad. Sin amigos no nos gozaríamos en la hermosura de los astros ni nos deleitarían la naturaleza, ni el agua, ni el fuego, ni el sol. Esto es, nuestra naturaleza toda nos arrastra a la comunicación.<sup>2</sup> Para Platón, el pensamiento es el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. El discurso, su expresión *externa*.<sup>3</sup>

Aristóteles notó que la vida del solitario es inhumana y brutal,<sup>4</sup> mientras que San Agustín lo considera como una bestia; es decir, que la sociedad política tiene un origen natural. Hobbes, por su parte, se situará en las antípodas de De Vitoria cuando diga que el hombre es un lobo para el hombre.<sup>5</sup> La doctrina de De Vitoria es del todo contraria al puro positivismo jurídico, según el cual tanto el Estado como el poder del Estado derivan sólo de la voluntad humana. Para De Vitoria la sociedad civil no es invento humano, sino una inclinación y exigencia natural, que son títulos de derecho natural.

**1.3.** Prácticamente todas las morales filosóficas están de acuerdo: no mentir; también el no manipular la verdad, que en muchos casos es peor que mentir. Es famosa la frase de Santo Tomás de Aquino: “Nunca hay que creerle al Diablo, aunque diga la verdad”.<sup>6</sup> Tampoco mintió la serpiente<sup>7</sup> del paraíso, sino que manipuló la verdad.

**1.4.** Lo comprueba la moral cristiana que nos pide vivir participando de los atributos de Dios. Nuestra palabra reproduce la verdad divina, y Jesús es la verdad. Hay varios textos bíblicos al respecto, por ejemplo: Éxodo 20, 16:

2. Cfr. Antonio Gómez Robledo, *Política de Vitoria*, Imprenta Universitaria, México, 1940, p. 3.

3. Cfr. El sofista, 263e.

4. Cfr. Arist. *Pol...*

5. Esta frase es en realidad del romano Plauto, aunque sea citada por Hobbes en el *De Cive*.

6. Opúsculo *De Malo*.

7. La exégesis actual no la identifica con el diablo.

“No des falso testimonio”; Salmo 5, 7: “Destruirás a los mentirosos”; Salmo 118, 142: “Tu ley es la verdad”; Sabiduría 1, 11: “La palabra mentirosa mata al alma”; Efesios 4, 25: “Dejando la mentira, cada quien diga la verdad con su prójimo, pues somos miembros unos de otros”, y Primera carta de San Juan: 2, 21: “Ninguna mentira puede venir de la verdad”.<sup>8</sup>

**1.5.** En el mundo actual el saber ya no parece un derecho ni un bien público. El saber es administrado, deformado, vendido, negociado, ocultado; el saber es mercancía, es poder, es un arma, es privilegio, es un don que otorga honores...

**1.6.** Se presenta el caso de la censura que impide un saber. ¿Quién censura y por qué? Parece que en el fondo se trata de luchas de poder.

Tengo la impresión de que los bien pensantes se oponen radicalmente a la censura y, de manera espontánea, nos unimos a ellos. Pero se presentan situaciones que, aun cuando no cambian nuestra manera de pensar, nos hacen reflexionar; por ejemplo, según ciertas estadísticas del siglo XX, por los años ochenta —lamento haber perdido la cita—, en Estados Unidos, un niño promedio de diez años ya había visto en la televisión ochenta mil asesinatos, aparte de otros muchos actos violentos que no culminaban en muerte, y se le presentaba el acto de matar como necesario y placentero. Da la impresión de que se quiere inculcar a los muchachos estadounidenses la consigna de que están destinados a matar. ¿Habría que usar la censura? ¿O tomar otros medios?

**1.7.** El monje Jorge<sup>9</sup> comete varios asesinatos para impedir que se conozca el Libro II de la *Poética* de Aristóteles. El franciscano Guillermo le espeta que está endemoniado por ocultar un saber.

**1.8.** El ocultar, el comunicarse, es típico del endemoniado, dice también Kierkegaard.<sup>10</sup>

## Excurso

No deja de presentarse el caso de quienes no quieren saber, ante lo cual se suscita la pregunta acerca de si tenemos derecho a no saber. Por ejemplo: quien no quiere saber que tiene una enfermedad incurable y sin tratamiento,

8. Vid. *La Biblia*, San Pablo/Editorial Verbo Divino, Madrid, 1995.

9. Vid. Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, s/e, s/1, s/a.

10. Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de Angustia*, s/e, s/1, s/a, IV, 2.

o bien, la esposa que no quiere saber si su marido la engaña. Lo dicen con gracia algunas canciones populares, por ejemplo: “Miénteme con un beso”, de Luis Miguel; “Miénteme más, que me hace tu maldad feliz”, de Los Panchos, y “Miénteme aunque sea, y dime que algo queda entre nosotros dos”, de Alejandro Sanz.

## 2. AUTOR FUNDAMENTAL, SAN AGUSTÍN: MENTIR, NO; PERO LO AGOBIA LA PROBLEMÁTICA HUMANA

**2.1.** Textos de San Agustín. *De mendacio*, 395, donde el autor confiesa que el tema es bastante oscuro;<sup>11</sup> un trabajo de investigación en el que nos comunica sus reflexiones y dudas. Y *Contra mendacium*, escrito un cuarto de siglo después. Aquí San Agustín se muestra más seguro, pero no del todo.<sup>12</sup>

Pasado algún tiempo quiso destruir el primer escrito, mas no lo hizo, sino que lo retocó porque contenía reflexiones que no incorporaba el segundo trabajo. Ahí mismo el autor confiesa que la problemática humana solía conmovirlo.

**2.2.** Textos de Santo Tomás. *Summa Theologiae* II-II, q. 110, que presenta en forma organizada la doctrina de San Agustín.<sup>13</sup>

**2.3.** Según ellos mentir siempre es pecado. Parece que dicen “la mentira es mentira”. ¿Por qué? Nunca puede ser bueno y lícito lo que es malo intrínsecamente y en su género. La mentira es mala por naturaleza. Palabras y gestos sirven para expresar la verdad. Dios es la Verdad misma. Nos toca decir la verdad como manera de unirnos a Dios y de alabarlo. Jesús, la palabra de Dios hecha carne, es la verdad. Los cristianos seguimos a Jesús; decimos la verdad, no la mentira.

**2.4.** Tipos de mentira según el intento:

Nociva: un mal a otro (la más grave).

Oficiosa: un bien útil para mí o para otro, o para evitar un mal (menos grave).

Jocosa: un bien agradable, divertirme (leve).

11. Cfr. Félix García, Lope Cilleruelo y Ramiro Florez, *Obras de San Agustín. Edición bilingüe. Tomo XII: Tratados morales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954, p. 531.

12. Cfr. *ibid.*, pp. 610-691.

13. Vid. Raymundo Suárez, Jesús Valbuena, Alberto Colunga et al., *Suma teológica. Tomo II: Tratado de la Santísima Trinidad, Tratado de la creación en general*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957.

### **2.5.** Solución que presentan San Agustín y Santo Tomás:

No es lo mismo mentir que ocultar la verdad.

Puede estar justificado el ocultar la verdad.

El que miente oculta la verdad, pero el que oculta la verdad no por eso miente.

**2.6.** Las maneras justificadas de ocultar la verdad sin mentir han sido variadas a lo largo de la historia. Una, *el mal menor*. Mucho tiempo se usó la llamada *restricción mental*, que consiste en ocultar la verdad con la condición de que la expresión tenga un sentido verdadero. Por ejemplo: estoy sentado en un parque y pasa delante de mí un joven que huye despavorido. Instantes después llegan corriendo unos matones y me preguntan si por ahí pasó un joven. Yo respondo “No pasó por aquí”, mientras que de manera distraída veo el hueco de la manga de mi camisa. Sólo que en casos apurados, únicamente los muy ingeniosos encuentran pronto una frase con sentido verdadero. Por ello, hoy día se considera justificado el ocultar la verdad diciendo cualquier cosa si quien me pregunta no tiene derecho a sacarme a mí la verdad. O sea, *no estoy obligado a decir mi verdad* a quien me pregunta sin tener derecho a obtenerla de mí.

## 3. CASOS VARIOS QUE ILUSTRAN LOS PRINCIPIOS

**3.1.** Un hombre asesinó a otro. El fiscal sólo tiene indicios, no pruebas. El criminal, jurando sobre la Biblia, en el juicio dice “Soy inocente”. Oculta la verdad pero no miente, porque el jurado, si bien tiene derecho a saber la verdad, no tiene derecho a sacársela al acusado.<sup>14</sup>

**3.2.** En un antro un joven ve a una joven, le gusta mucho, la invita a tomar una copa y a bailar, y ya está dispuesto a declararse. Cuando por sus principios internos le pregunta a la joven si es virgen ella responde que sí, cuando en realidad ya tuvo varios *affaires*. No miente, pues el joven no tiene derecho a obtener de la joven esa verdad.

**3.3.** Un caso inspirado en San Agustín. Un anciano está muy delicado de salud y el médico ha recomendado a la familia que el señor no tenga impre-

14. En el siglo XIII Santo Tomás opinó que el culpable tenía obligación de confesar; pero a lo largo de la historia, dada la prepotencia de la policía, se ha impuesto la regla mundial de que el acusado no tiene esa obligación.



siones fuertes. Su hijo predilecto trabaja en el extranjero y acostumbra llegar desde principios de diciembre para pasar Navidad con la familia. Pero esta vez, avanzado diciembre, el hijo aún no ha llegado y el anciano pregunta por él. La familia sabe que el hijo fue asesinado, pero no quiere darle al anciano la terrible noticia y le responde que aquél está bien. El anciano le pregunta a San Agustín, pues piensa que éste sí le dirá la verdad. El santo de Hipona piensa: “Sé que el hijo ya murió; si respondo que vive, miento; si respondo que no sé, miento; y si respondo que ya murió, al rato me acusa la familia de haber matado al anciano. Parece entonces que la mejor respuesta es decir al anciano que su hijo vive; sólo que si aceptara este principio, el mundo estaría lleno de mentiras<sup>15</sup> y, sin embargo, me agobia la problemática humana”.

**3.4.** El papá moribundo desea hablar con sus cuatro hijos. Un día los cita y les dice que desea hacer su testamento, pero que antes quiere hablar personalmente con cada uno. Comienza por el mayor, a quien le dice que, al ser riquísimo en bienes raíces, en joyas y en dinero, desea heredar por igual a los cuatro hijos; que les pide que, con el efectivo los cuatro, continúen en sociedad con una empresa que dejará muy buenos dividendos, y que en la sociedad los cuatro hijos compartan por igual derechos y deberes, pese a lo cual el mayor, no por ser mayor, tendrá más privilegios. El hijo mayor sale y toca el turno del siguiente; pero el papá se infarta y ya no habla con los otros hijos. Tras el sentido funeral preguntan los tres hijos al hijo mayor cuál fue la voluntad del papá. Oyen atónitos la respuesta: “Papá dijo que a mí, por ser el mayor, me tocará el 90 por ciento de sus bienes; mientras que el resto se dividirá entre ustedes por partes iguales. Luego pidió que con el efectivo formáramos una empresa de la cual yo, en cuanto primogénito, seré el director, mientras que ustedes serán mis empleados”. Parece claro que el hijo mayor miente y que sus hermanos sí tenían derecho a saber de él la verdad.

**3.5.** La secretaria responde al teléfono: “El licenciado no está” (lo dice por órdenes del licenciado). Ni el licenciado ni la secretaria mienten; hacen una restricción mental: dicen “no está” y piensa aquélla: “No está disponible”.

**3.6.** Unos sicarios llegan a un campamento y le preguntan a X si quien está en la siguiente cabaña es fulano de tal, de quien dan su nombre y apellido. Es claro que lo quieren asesinar. X sabe que ahí está, pero para evitar un

15. Es un caso típico de las llamadas *mentiras piadosas*.

homicidio dice que no. Algunos dicen que miente, pero lo justifican por el principio del mal menor. Otros dicen que no miente, pues los sicarios no tienen derecho a saber de él la verdad.

**3.7.** Un obispo tiene escondido a un refugiado político. Cuando las autoridades criminales le preguntan por esta persona aquél lo niega. Misma solución que en el caso anterior.

**3.8.** Para evitar ser violada una dama dice: “Tengo sida” (no tiene). Algunos la justifican por el principio del mal menor. Otros piensan que no es lícito mentir ni siquiera para salvar la vida.

**3.9.** En un encuentro casual de dos muchachos gais uno le pregunta al otro si tiene sida, a lo que éste responde que no (sí tiene). En apariencia miente, pues parece que el que pregunta sí tiene derecho a conocer la verdad de su eventual *partner*.

**3.10.** En una celebración familiar con muchos invitados están una dama y su cuñado, hermano del marido. Éste, el marido, todavía no llega. Al calor de las copas el cuñado pide a la dama que confiese que le pone los cuernos a aquél. La dama, con desparpajo, con gracia, con enojo, con elegancia, o de otra manera según las circunstancias, afirma que siempre ha sido fiel y lo sigue siendo con su marido, lo cual no es verdad. La dama no miente, sino que oculta la verdad a quien no tiene derecho a obtenerla de ella.

**3.11.** “Padre, ¿me engaña mi marido?”, pregunta una dama al sacerdote que acaba de confesar al marido. El sacerdote podrá decir cualquier cosa, pero no puede faltar al sigilo sacramental. Aquí entran multitud de casos de abogados, dentistas, jefes de policía, etcétera.

**3.12.** ¿Mienten los espías? Dejando de lado la licitud de esta ocupación, no parece que aquéllos mientan, pues los países implicados saben que se trata de un juego de inteligencias.

**3.13.** Por el caso anterior se ve que puede ser exagerado decir como un absoluto “la mentira es mentira y punto”; pues de ser así serían pecado todos los deportes: pensemos en las fintas del fútbol, básquetbol o béisbol. También parece exagerado afirmar que todas las mentiras jocosas son pecado, pues todo mundo sabe que se trata de un juego para hacer reír.

**3.14.** En Éxodo 1, 15–21<sup>16</sup> parece que las parteras de Egipto fueron remuneradas por sus mentiras. No fue así.<sup>17</sup> Fueron remuneradas por haber tenido piedad de los niños, en lo que mostraron su avance espiritual. Su mentira siguiente ya no fue meritoria.

**3.15.** En Génesis 12, 10–20 y 20, 1–17<sup>18</sup> ante el Rey, Abraham presenta a Sara como hermana, isiendo su esposa! Abraham pensó que si presentaba a Sara como su esposa el Rey lo mataría y tendría de todos modos a Sara. Por el contrario, si la presentaba sólo como su hermana, el Rey tendría muchas consideraciones con Abraham. ¿Mintió el Padre de los creyentes? La mejor defensa es que de hecho Abraham y Sara eran medios hermanos.<sup>19</sup>

**3.16.** En Génesis 27<sup>20</sup> se nos da la impresión de que Rebeca y Jacob engañaron al anciano Isaac, pero no fue así, sino que Jacob declaró alegóricamente ser Esaú porque a él le correspondía la primogenitura. Lo declaró a impulsos del espíritu profético para designar el misterio de los gentiles que sustituirían en la primogenitura a los judíos.

**3.17.** Libro de Judit, a partir del capítulo 10<sup>21</sup> se alaba a Judit no porque engañó a Holofernes, sino por su deseo de liberar a sus conciudadanos. También puede descubrirse verdad en sus palabras bajo un cierto sentido espiritual.

**3.18.** En Lucas 24, 28,<sup>22</sup> en el día de la resurrección, Jesús hizo el camino con dos discípulos de Emaús. Al llegar al sitio, Jesús simuló que iría más lejos *finxit longius ire* (“hizo la finta”). Lo hizo, según San Agustín, para significar que, habiendo de irse por la ascensión a los cielos, la hospitalidad de los hombres lo detenía en cierto modo sobre la Tierra.<sup>23</sup>

**3.19.** En Josué 2, 1–16<sup>24</sup> Josué, para cumplir la misión divina de llegar a la Tierra Prometida, debe tomar Jericó, empresa sumamente difícil. Josué envía unos muchachos como espías para que pidan ayuda a Rahab, una sexoservidora de Jericó, con quien pasan la noche. El Rey de Jericó es informado de que espías israelitas fueron a la casa de Rahab y envía a sus soldados para detenerlos.

16. Cfr. *La Biblia*, p. 70.

17. Cfr. Raymundo Suárez, Jesús Valbuena, Alberto Colunga *et al.*, *Suma teológica...*, II, II q.110, ad 2.

18. Cfr. *La Biblia*, pp. 23 y 32–33.

19. Cfr. Raymundo Suárez, Jesús Valbuena, Alberto Colunga *et al.*, *Suma teológica...*, II, II q.110, ad 3.

20. Cfr. *La Biblia*, pp. 41–42.

21. Cfr. *ibid.*, pp. 890–895.

22. Cfr. *ibid.*, p. 193.

23. Cfr. Raymundo Suárez, Jesús Valbuena, Alberto Colunga *et al.*, *Suma teológica...*, II, II q.111, ad 1.

24. Cfr. *La Biblia*, p. 222.

Rahab recibe amable a los soldados y les dice que los muchachos pasaron la noche con ella, pero que ella no sabía que eran espías y que ya se habían ido. Mientras los soldados furiosos van a informar al Rey, Rahab vuelve a su casa y les dice a los muchachos: “Váyanse, porque los andan buscando”. Da la impresión clara de que Rahab mintió a los soldados. Ya no sabemos más de Rahab sino hasta la Carta de Santiago 2, 25,<sup>25</sup> en donde, hablando de quienes nos dan ejemplos de fe, cita a Rahab justificada por sus obras. Da entonces la impresión de que las palabras de Rahab a los soldados fueron inspiradas por un espíritu profético cuyo significado nos es inaccesible.

**3.20.** Igual solución sería para el caso de Tamar, nuera de Judá, quien para tener relaciones sexuales con Judá se atavía como desconocida y atractiva sexoservidora con el propósito de seducirlo. Ambos forman parte de la genealogía de Jesús.

**3.21.** En Juan 11, 11<sup>26</sup> los apóstoles dicen a Jesús que llegó la noticia de que Lázaro murió. Jesús responde: “Lázaro duerme”. Piensan los Apóstoles que Lázaro quizá no esté tan enfermo, o sea, para nosotros, los apóstoles objetivamente quedaron engañados. Tal vez la frase clave sea la que añadió Jesús: “pero voy a despertarlo”. Es decir, que Jesús no mintió, sino que afirmó algo real cuyo sentido profundo lo entenderían los Apóstoles mucho después.

#### 4. REFLEXIONES SOBRE LOS CASOS PRESENTADOS

**4.1.** Los personajes bíblicos quedaron justificados porque en sus acciones y palabras mostraron progreso en la virtud, como en los casos de las parteras egipcias y Judit, y la que decapitó a Holofernes, o bien, se les justificó porque fueron inspirados, como en el caso de Rebeca y Jacob. ¿Y nosotros, que no tenemos esa justificación? Nuestra problemática tiene varias soluciones: la del secreto profesional<sup>27</sup> (caso 11); la del mal menor, como la dama que fingió tener sida (caso 8); la restricción mental, como la secretaria que dijo “El licenciado no está” (caso 5), o la de ocultar la verdad a quien no tiene derecho a obtenerla de mí, como la joven que respondió ser virgen (caso 2), o la

25. Cfr. *ibid.*, p. 465.

26. Cfr. *ibid.*, p. 225.

27. No es de este lugar entrar en sus condiciones.

esposa que negó engañar a su marido (caso 10). Esta última solución es más fácil y general.

**4.2.** Pero entonces el problema se retrotrae: ¿quién tiene derecho a que el interpelado le diga su verdad? Ése es otro problema y aquí no es el lugar para tratarlo. Me limité a poner ejemplos (casos 4 y 9) de alguien que, a mi parecer, sí tenía derecho a que el interlocutor le dijera la verdad, pero no intenté tocar el conjunto de la doctrina. Y ahora me limito a señalar casos difíciles.

Si en diálogo privado entre esposos uno pregunta a su pareja si le es fiel, ¿tiene el cónyuge derecho a que su pareja le diga la verdad? ¿Papás y mamás tienen derecho a que hija o hijo le diga toda la verdad sobre su comportamiento? ¿Miente quien hace falsa declaración de impuestos? ¿Una superiora religiosa tiene derecho a que sus súbditas le den cuenta de conciencia sobre el cumplimiento o incumplimiento de sus votos? Este último caso lo tiene resuelto el Derecho Canónico de la Iglesia:<sup>28</sup> superiores y superiores religiosos no deben pedir esta cuenta de conciencia a sus súbditas o súbditos. Éstas o éstos pueden ocultar la verdad si son interrogadas o interrogados. Ya ni necesitan descargar su conciencia; pueden ir con el confesor que ellos elijan.

## 5. CUANDO EL SILENCIO SE ANTEPONE AL MANIFESTAR LA VERDAD

Dejamos de lado el secreto profesional al cual ya hemos aludido. Ahora nos referimos al sublime estadio religioso descrito por Juan del Silencio<sup>29</sup> en su intensa meditación sobre Abraham. Por petición divina ha decidido Abraham sacrificar a su hijo Isaac, por lo que sube al Monte Moriah en largas horas de angustia. Isaac ve que llevan todo para el sacrificio, menos la más importante, y le pregunta a su padre sobre la víctima. Abraham le responde: “Dios proveerá, hijo mío”, o sea, no le da la respuesta directa. Abraham tampoco dijo a Sara ni a sus allegados quién sería la víctima. Juan del Silencio justifica el silencio de Abraham porque éste se encuentra en relación directísima con Dios, una relación en donde encalla lo ético. Esta relación es tan privada que nadie entendería a Abraham; lo considerarían un asesino.

28. Vid. *Nuevo Derecho Canónico*, 1983, Canon 630. Sin embargo, los superiores jesuitas tienen el privilegio de pedir cuenta de conciencia a sus súbditos. El privilegio se funda en el supuesto de que esos superiores tienen excelente formación y de que guardarán estrictamente el sigilo.

29. Pseudónimo usado por Kierkegaard en el libro *Temor y temblor*.

¿Abraham es el único caso? Juan del Silencio piensa que habrá casos parecidos y los nombra *caballeros de la fe*. Lo ilustra con un joven novio en el mundo pagano. El día de la boda el joven va antes al templo y la novia lo ve pasar y se alegra, pues sin duda el novio va a orar a los dioses. Lo ve de nuevo cuando regresa del templo y lo espera gozosa hasta que aquél pasa delante y, sin decir nada a la novia, se va para siempre. El motivo fue que los dioses le anunciaron al novio que de casarse sucederían grandes tragedias. Se suscita la pregunta de si el novio debe comunicar esto a la novia y Juan del Silencio lanza la pregunta a tres instancias. La instancia estética consideraría cuál podría ser la solución más bella, digna de una novela o de una obra de teatro: el silencio o la comunicación; la instancia ética, mientras tanto, desdeñaría estas consideraciones y exigiría al novio la comunicación, y por su parte, la instancia religiosa se preguntaría primero si la voluntad celeste no le hubiera sido anunciada por un augur, sino por una relación privada y personal. Nos encontramos, por tanto, con la paradoja. Él no podría hablar aunque quisiera.

## CONCLUSIÓN

Nosotros no formamos parte de los casos bíblicos ni del estadio religioso kierkegaardiano, sino que formamos parte de la *selva*. Hemos intentado acotar el problema, pero por lo visto parece que no se puede aseverar de manera tajante que los que saben tienen la obligación de comunicar eso que saben, por más que hayamos afirmado “el saber que no se comunica es ignorancia”. Sin duda, toca hacer un buen discernimiento, máxime en los terrenos social, eclesiástico y político, en los que el pueblo casi siempre, por no decir siempre, tiene derecho a que le digan la verdad.

Un amante que mira con gran afecto a su amada le dice:

—Eres perfecta; no he encontrado en ti ningún defecto, esto es, sí tienes un defecto, pero lo realizas de tal manera que lo conviertes en otra cualidad. La amada pregunta con cierta indiferencia:

—¿Cuál defecto?

Y el amante responde:

—El defecto es que mientes; pero lo conviertes en cualidad porque mientes divinamente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
- De Aquino, Tomás, *Summa Theologiae*, s/e, s/l, s/a.
- Eco, Umberto, *El nombre de la rosa*, s/e, s/l, s/a.
- García, Félix, Cilleruelo, Lope y Florez, Ramiro, *Obras de San Agustín. Edición bilingüe. Tomo XII: Tratados morales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.
- Gómez Robledo, Antonio, *Política de Vitoria*, Imprenta Universitaria, México, 1940.
- Kierkegaard, Søren, *El concepto de angustia*, s/e, s/l, s/a.
- La Biblia*, San Pablo/Editorial Verbo Divino, Madrid, 1995.
- Carta de Santiago 2, 25.
- Efesios 4, 25.
- Éxodo 1, 15-21 y 20, 16.
- Génesis 12, 10-20; 20, 1-17; y 27.
- Josué 2, 1-16.
- Juan 2, 21 y 11, 11.
- Judit, 10-16.
- Lucas 24, 28.
- Sabiduría 1, 11.
- Salmo 5, 7; 118; y 142.
- Suárez, Raymundo, Valbuena, Jesús y Colunga, Alberto, *Suma teológica. Tomo II: Tratado de la Santísima Trinidad, Tratado de la creación en general*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957.

## ***La ética frente a las relaciones de poder***

JORDI COROMINAS

De entrada, la ética y el poder parecen absolutamente reñidos. La ética, que ya tiene nombre femenino, sería como una chica guapa, inocente, ingenua y llena de encantos que se encontraría en uno de los peores antros de México, rodeada de hombres rudos y en donde el más sinvergüenza de todos se le acercaría para decirle en un tono amenazante: “¡Qué hace una chica como tú en un mundo como éste!” A la pobre y cándida ética no le quedaría más remedio, si no tiene una crisis de nervios, que salir despavorida.

La mayoría de los filósofos, desde Sócrates, Platón y Aristóteles, hasta Freud, Marx y Heidegger, que han defendido planteamientos éticos y mantenido aspiraciones reformadoras y revolucionarias, han pasado por profundas crisis escépticas, una vez que decidieron poner sus pies en el cenagal del mundo. Kant comprobó que su admirada Revolución francesa terminó por guillotinar a los propios revolucionarios, Marx asistió al fracaso de la Comuna de París, Freud vio ahogarse sus sueños de una terapia colectiva de la humanidad en los horrores de la Primera Guerra Mundial y, más recientemente, los revolucionarios del mundo entero contemplaron el hundimiento de la Unión Soviética, la “gran patria del socialismo”. Muchas personas generosas e idealistas de todo el mundo se encontraron, todavía no hace mucho, en Nicaragua o en Haití, desolados y hundidos ante el fracaso de sus aspiraciones morales. Cuanto más grande fue el sueño y el ideal, más profunda la caída. Los fracasos de tantos proyectos nacidos de la Ilustración han mostrado muchas cosas: que fácilmente las víctimas pueden convertirse en verdugos; que muchos revolucionarios en Latinoamérica y en el mundo se convirtieron en “poderosos” empeñados en mantener sus privilegios; que quienes no desean que triunfe la justicia, la libertad y la igualdad disponen de un poder que parece capaz de sepultar los más grandes ideales y a los más grandes idealistas; que los ideales éticos chocan con la realidad de la fragilidad humana... Tarde o



temprano podemos observar que el cumplimiento de nuestras obligaciones no parece aportarnos grandes beneficios. Muchas veces a los justos les va mal, mientras que los injustos prosperan. El libro de Job subraya lo bien que les va frecuentemente a los malvados.<sup>1</sup>

Ante una obligación que contradice nuestros intereses nos podemos preguntar siempre: ¿por qué hacer el bien si no trae ningún provecho? Luego está la perspectiva de la muerte: si nuestra vida es breve como la hierba de los campos, ¿por qué no aprovecharla mientras dure? ¿De qué sirve vivir esclavizado por nuestras obligaciones si al final la vida acabará en la tumba? Tal vez sea más sensato decir: “comamos y bebamos, que mañana moriremos”. El poder, el éxito y la fama nos pueden hacer creer que de algún modo somos “inmortales”. Fácilmente nos convertimos en el centro de nuestra propia vida y nos protegemos contra todas las amenazas que nos vienen de fuera. Claro que, finalmente, las protecciones son vanas, pues la muerte siempre acaba triunfante. Pero podemos pasarnos toda nuestra vida como esclavos de nuestro miedo a la muerte, y no sólo eso: el miedo a la muerte nos puede llevar a hacer esclavos a los demás, sometiéndolos a nuestras aspiraciones de seguridad.

Pero tal vez la ética no es una chica tan ingenua y bella como nos la presentan ni el poder es tan malo. Tal vez las cantinas son menos antros que la casa de la ética. Quizás la gran lucha no es contra el mundo, sino contra nuestras ilusiones, contra los ideales que acaban por convertirnos en resentidos. Puede que la ética y la verdadera santidad empiecen allí donde termina la moral, y siempre más allá del bien y del mal. Es lo que tenemos que ver.

## 1. DEFINICIÓN RADICAL DE PODER

¿Qué es el poder? ¿Una fuerza telúrica, una pulsión, un arquetipo? ¿La vida misma haciéndose y deshaciéndose en multitud de formas? ¿Un universo que,

1. “Si el azote mata de repente, Dios se burla de la desesperación del inocente” (Job, 9, 23). La historia de Job es la de alguien que, ante el mal y el sufrimiento, se encuentra con las clásicas y fáciles explicaciones que, más o menos elaboradas, están presentes en muchas filosofías y teologías: “Si sufres es porque pagas alguna culpa, porque has pecado”. Pero esta explicación no convence a Job, ya que en su experiencia, los buenos sufren muchos males, mientras que, al parecer, a los malos les suele ir bien. Lo más interesante del libro es que al final de un desgarrado diálogo con los sabiondos de turno, que saben el porqué del mal y del sufrimiento de Job, Dios toma la palabra y, a diferencia de los “sabios”, no responde a las preguntas de Job.

para los románticos es un vasto juego de luces y, para los físicos, una increíble y devastadora central nuclear que explota sin cesar? ¿La posibilidad de crear mundos y valores nuevos? Hasta hace muy poco creíamos que los seres humanos éramos los únicos animales que matábamos y ejercíamos nuestro poder sin ninguna necesidad de supervivencia. Hoy sabemos que tampoco esto nos distingue. Los chimpancés pigmeos pueden hacer la guerra y matar sin necesidad a otros grupos de su especie. ¿Hay alguna diferencia entre el poder animal y el poder humano?<sup>2</sup> Son cuestiones centrales en biología, sociología, antropología y psicología, y también para el poeta y el artista. ¿Qué puede decirnos de ellas el filósofo?

En muchas filosofías el poder es una propiedad individual. Se define en términos de intención o voluntad como la capacidad de lograr resultados deseados e intentados. En otras, el poder es ante todo conceptualizado como una propiedad de la sociedad o de la comunidad social. Foucault rechaza la idea de un poder central (como la araña en medio de una tela de funcionarios y de agentes de propaganda). Su originalidad consiste en reemplazarla por la idea de que el ejercicio del poder se encuentra en todas partes y en ninguna; más presente allí donde no se ve: en la familia, en las universidades, en los hospitales, en las terapias, en los clubes, en las maneras como vivimos la sexualidad, etcétera. El poder atraviesa los cuerpos y se expresa en las rutinas diarias de miles de millones de personas.<sup>3</sup> El poder no es un discurso emitido desde lo alto de una tribuna, sino un conjunto de pautas, códigos, normas, conductas y regímenes difusos y producidos de manera autónoma en todas las instituciones cuya eficacia es mayor cuanto menos apelan a una voluntad

2. La antropología ha puesto en duda muchas de las presuntas diferencias entre el ser humano y otros primates superiores, es decir, chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes. Cfr. Michael Tomasello, "Ape and Human Cognition: What's the Difference?" en *Current Directions in Psychological Science*, SAGE Publications, California, vol. 19, núm. 1, febrero 2010, pp. 3-8. También vid. Michael Tomasello y Josep Call, *Primate Cognition*, Oxford University Press, Nueva York, 1997. Desde una perspectiva zubiriana, la diferencia fundamental entre los grandes simios y el ser humano estriba en la menor impulsividad de este último, en su respuesta mucho menos estímulo y adaptada al medio. Esto posibilita que seamos más conscientes de nuestras acciones y que éstas se estructuren institucionalmente. Es aquí donde se inserta originariamente el poder humano. Cfr. Antonio González Fernández, "La diferencia específica" en *Revista Λόγος*, Universidad Católica de Costa Rica, San José, vol. 6, 2013, pp. 9-38.

3. Este planteamiento sobre cuál es el lugar esencial y originario donde se ejerce el poder se basa en la noción de poder elaborada por Anthony Giddens, al igual que en su teoría de la estructuración (vid. Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984). También véanse los análisis del poder de Michel Foucault (vid. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1997) y los planteamientos de Zubiri y sus concreciones (vid. Antonio González Fernández, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997).

soberana y más a la observación objetiva y a la ciencia. El mismo sujeto está creado por la microfísica del poder.

Sin embargo, la cuestión no está en pensar el poder prioritariamente desde la sociedad o desde el individuo, sino en pensarlo unitariamente. El ser humano es al mismo tiempo individual, social e histórico, y el poder, también.<sup>4</sup> Una teoría social que no tenga en cuenta esta unitariedad del poder probablemente se quede manca para describir alguna de sus dimensiones. Para ello puede ser interesante recurrir a Zubiri: el poder, antes de ser una propiedad de un sujeto o de las estructuras sociales, es una propiedad de toda acción humana.<sup>5</sup> Llamo *acción* a una estructura de actos sensitivos (percepciones), afectivos (emociones) y volitivos (deseos) que en toda su gran diversidad coinciden en algo que, por ser tan simple y obvio, es muy difícil de ver: su apertura a algo otro. Justamente porque en cada acto hay algo que se me presenta como otro distinto al acto mismo en que lo siento —el dolor de mi muela en mi acto sensitivo, la ecuación en mi acto reflexivo, la alegría en mi acto afectivo—, hay un poder primario de la alteridad en el acto más nimio que realicemos. Pero este poder no nos encadena como si fuera un mero estímulo, sino que nos fuerza de alguna manera a ser libres y a realizar posibilidades. El poder no es algo intrínsecamente negativo. Todo lo contrario. Sin el poder de la alteridad no habría vida humana ni nos haría falta el recurso a la ética para orientarnos. Lo que sucede es que la acción humana, en su gran apertura y plasticidad, necesita ser pautada, adiestrada y estructurada. Es tan grande esta plasticidad de la acción humana, que incluso aquellos que se incrustan en la acción puede que no sean agentes de la misma especie, esto es, realidades humanas. Es el caso de los niños-lobo.<sup>6</sup> Para que una acción sea humana necesitamos que se incruste en ella la humanidad, y para que sea simplemente viable necesitamos que al menos alguna especie, sea de lobos, cebras, vicuñas u otra, ejerza en ella un poder, un constreñimiento. Gehlen diría que esto es así porque el animal humano es un ser deficiente y porque sus instintos y

4. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006.

5. Vid. Antonio González Fernández, *Estructuras...*

6. Los casos de los niños-lobo son suficientemente conocidos y muestran de forma categórica “que son los demás los que van imprimiendo su impronta y peculiar configuración al niño, a lo humano del niño el cual sin dicha impronta no despliega las virtualidades de su condición natural” (Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1998, p. 239).

fuerzas naturales son demasiado débiles.<sup>7</sup> Puede que otros den explicaciones distintas. Lo que me importa resaltar es que permanecer constreñido socialmente, no tener elección, no es lo mismo que no tener poder. Aunque el esclavo quiera ser efectivamente esclavo, aunque no pueda dejar de ejercer una determinada conducta o que no tenga escapatoria ante el hambre, esto no es equivalente a estar empujados por procesos mecánicos o biológicos. La acción humana envuelve siempre una capacidad de transformación. Más aún, podemos decir que la acción de un determinado agente es humana en la medida que lo actuado pudo ser diferente. Precisamente por su apertura y por la imprevisibilidad de sus futuras actuaciones, la acción es el lugar de engarce de todos los poderes: el social, el político, el económico y el personal e individual. Sin el ejercicio de algún tipo de poder sobre la acción no hay acción humana posible. De hecho, la mayor fracción de la partida moral se juega, no tanto en los contenidos de las enseñanzas de nuestros progenitores o formadores, sino en los hábitos que introducen en nosotros.

Vemos entonces que el poder de todos los poderes es una alteridad constituyente. Los otros se nos meten y nosotros nos metemos en los demás. Y nada, ni este entrometimiento, colma nunca nuestra apertura al mundo, a las cosas y a los demás. Somos constitutivamente vulnerables y dependientes. Esta apertura a la alteridad nos sitúa en una especie de cima con abismos sin fondo, tanto por el lado de mí mismo como por el lado de los demás y de las cosas. Para vencer el miedo hacia estas gargantas incolmables no nos queda más remedio que establecer culturas y lenguajes, y apropiarnos de posibilidades.<sup>8</sup>

Las posibilidades son justamente el poder o los poderes que vamos haciendo en la historia para evitar el vértigo. Como el vacío que nos atrae y nos obliga a sujetarnos de una baranda, el poder de este ámbito originario de alteridades hace necesaria la incrustación de los otros en mi acción: los demás pautan mi acción, mis deseos, mis emociones y mis percepciones, y delimitan las cosas a las que accedo. Y con todo el poder que los demás, social e históricamente ejercen sobre mis acciones, en la medida que ejerza una razón sentiente, consigo también un cierto poder personal e individual: voy haciendo mi vida con

7. Vid. Arnold Gehlen, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987.

8. Un libro brillante que analiza diferentes posibilidades que se dieron históricamente ante el entrometimiento de una cultura con otra es el de Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1989.

aquello que los otros han hecho conmigo y con las posibilidades reales que tengo. No sólo soy actor y agente, sino también autor y creador de posibilidades. Por eso hay siempre sorpresas y no todos pensamos y actuamos como cabría esperar que deberíamos pensar y actuar teniendo en cuenta lo que nos han hecho y nuestras posibilidades. En definitiva, el poder de la alteridad es el poder radical. Toda acción humana, por su constitutiva apertura, recibe la intervención de otros agentes sociales, quienes ejercen un poder sobre la propia acción. Este poder fija, lastra la acción y la asimila a otras, hasta constituir diversas formas de vida o actuaciones sociales. Las diversas formas de vida son la expresión del poder social, que podemos declinar de muchos modos: podemos hablar de *poder económico* cuando los individuos (agentes, actores y autores) delimitan las cosas a las que acceden otros; de *poder histórico*, en el sentido más amplio de la expresión, cuando nos apropiamos de unas determinadas posibilidades rechazando otras, y de *poder político*, cuando la acción es fijada institucionalmente (como en familias y colegios).

Hoy las relaciones de poder (en todas sus formas) están estructuradas y vertebradas mundialmente.<sup>9</sup> La verdadera sociedad no es la constituida dentro de los Estados-nación ni las unidades supranacionales, sino la red mundial de vínculos sociales en donde tienen lugar todos los procesos sociales del presente. La sociedad mundial es hoy un sistema de actuaciones, grupos o formas de vida cuya propiedad más decisiva es la exclusión. Así como no hay un espacio fuera del poder o de una determinada estructuración de este poder, podemos decir que hoy no hay ninguna acción, ni moral concreta de un grupo determinado que no forme sistema con las demás morales concretas del planeta.

## 2. DEFINICIÓN RADICAL DE ÉTICA

¿Qué hace entonces aquí la ética ante esta fabulosa estructuración del poder?<sup>10</sup> Entiendo por *moral* el conjunto de pautas, normas, rutinas, adiestramientos,

9. Vid. Antonio González Fernández, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis de Doctorado en Filosofía realizada en la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1995.

10. En este apartado y en el siguiente planteo de manera sumaria algunas de las cuestiones convenientemente desarrolladas en mi libro: Jordi Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000.

finas, normas, etcétera, que rigen la vida de los grupos y los seres humanos. La sociedad mundial está constituida por morales y costumbres concretas muy diversas. El más criminal de los criminales actúa, en este sentido, moralmente. Actuar moralmente es actuar conforme a los códigos de nuestra cultura, forma de vida o grupo social. En el límite es actuar conforme a algún código. En cambio, llamo *ética* a la reflexión sobre las morales concretas en las que siempre estamos. Un individuo o grupo social actúa éticamente cuando en su actuación se deja regir por el impulso de una razón sentiente práctica que trasciende de algún modo los contextos, las rutinas y los códigos morales de nuestra forma de vida habitual. El desafío ético que nos impone la sociedad mundial, caracterizada por un gran pluralismo cultural y por un sistema económico que hace crecer la desigualdad económica en el planeta, es el encuentro de un fundamento intercultural que respete la diversidad moral e incluso la favorezca, pero que al mismo tiempo pueda criticar a todas las morales por igual. En los países pobres, la estructuración del poder mundial se hace muy visible y presente en la vida cotidiana de millones de personas. La filosofía moral en los países industrializados muchas veces obvia la pregunta de los efectos de su acción y de sus morales concretas sobre la mayoría de la humanidad, aunque se hable de derechos humanos. Se reflexiona más sobre las condiciones del diálogo democrático, el lenguaje y sus implicaciones en el interior de los países ricos, que sobre las consecuencias y los efectos mundiales de su modo de vida con respecto a los demás modos de vida del planeta. Tal vez sea en los países pobres donde pueden plantearse preguntas que muchas filosofías morales de los países ricos no pueden responder porque éstos no están interesados en plantearse determinadas preguntas.

### 3. ACTUACIONES ÉTICAS

Mediante sus actos sentientes–racionales prácticos, el hombre, todo hombre, tiene un poder personal. Ciertamente, podemos negarnos a trascender nuestras actuaciones. Lo hacemos muy a menudo. La represión a mi modo de ver no actúa sólo contra los “bajos instintos”, sino también contra los impulsos críticos con uno mismo o empáticos con los demás. El ser humano puede actuar más o menos irracionalmente o puede trascender sus actuaciones, las relaciones de dominio en las que siempre está, y preguntarse si su forma de

vida es correcta, buena, mejorable, si puede vivir con menos sufrimiento o provocarlo menos, etcétera.

A lo largo de la historia se ha buscado justificar o fundamentar una determinada moral concreta apelando a la naturaleza humana o cósmica: el comportamiento inmoral sería un pecado *contra natura*. Así, en determinados textos del islam aparece el celibato como algo *contra natura*, al igual que lo son en la cultura judeocristiana las relaciones homosexuales. La idea de lo que consideramos “natural” varía mucho de una cultura a otra, hasta el punto de preguntarse si hay algo en el hombre que sea meramente “natural”. También se ha buscado recurso en los dioses y en las leyes divinas, pero éstas no varían menos que la idea de naturaleza. La modernidad ha buscado apoyo en unas leyes de la historia y, en tiempos más recientes, la etología y la biología sugieren haber encontrado la panacea en unas leyes cuasi genéticas. El problema de todas estas construcciones es que dependen de una cultura, de una determinada visión del mundo o concepción del hombre y que, por tanto, su universalidad se resiente. Sin embargo, creo que se puede fundamentar la ética de una manera mucho menos constructiva, esto es, sin recurrir a instancias que trascienden nuestros actos.

En la descripción de nuestros actos encontramos un tipo de actos, los actos racionales-sentientes prácticos, que poseen un carácter obligatorio y exigitivo. Claro está que este tipo de actos, que trascienden nuestras actuaciones y que nos dan un cierto poder personal, no son hechos aislados ni autónomos. No están por encima ni por debajo de las actuaciones, sino que están permanentemente configurado y reconfigurado las morales concretas en las que siempre estamos. Estos actos tienen un carácter igualitario: me llevan a situar mi interés, mis bienes elementales y otros bienes en el mismo nivel que el de los demás. Desde el punto de vista de la actividad racional, no hay por qué poner mis intereses encima de los intereses de otros (es el origen de la regla de oro presente en muchas culturas: no quieras para los demás lo que no quieres para ti mismo). Tienen también un carácter interpersonal: trascienden el lenguaje, la cultura. No sólo nos impelen a dialogar, sino que incluso nos impelen a adoptar la perspectiva de aquellos que pertenecen a otra cultura, que no hablan nuestra lengua o que no tienen competencia lingüística (podemos compenetrarnos hasta con los animales y las plantas). Y finalmente, estos mismos actos poseen un carácter universalizador: me obligan a plantearme críticamente si mis actuaciones no atentan contra las

actuaciones de los demás. Una persona con graves deficiencias mentales puede tener muy desarrollada la práctica de este tipo de actuaciones racionales sentientes prácticas, y a la inversa: quizás la mayor barbarie es sólo esperable de aquel que ha desarrollado muchísimo la razón sentiente teórica, manteniendo la razón sentiente práctica en un estado preinfantil.

Desde la perspectiva de una ética de la praxis, esto es, aquélla que parte del análisis de todos nuestros actos, podríamos decir que el criterio formal para saber si nuestras acciones son éticamente aceptables consiste en que puedan ser asumidas por cualquiera sin dañar a los demás. Es obvio que para justificar una actuación concreta tengo que comenzar por conocer las posibilidades que plantea cada situación y se requieren informaciones contextuales, científicas, económicas y de todo tipo. Pero una actuación será buena éticamente, será correcta, en la medida que, entre el elenco de posibilidades concretas, sea la que más se ajuste a las exigencias de los actos sentientes-racionales. Actuamos éticamente cuando somos capaces de transformar las relaciones de poder en las que siempre estamos, de modo que produzcan menos sufrimiento. La función de la reflexión ética no es moralizar, sino mostrar algunas posibilidades en la decisión y en la acción que transformen la relación de poder. Los actos de la razón sentiente práctica nos abren el espacio para el ejercicio de un contrapoder que nunca se desprende de las relaciones fácticas de poder, un impulso contrario a la sumisión y a la dominación. Y este impulso surge de nuestros actos racionales que nos llevan en ciertos casos a sacrificar nuestros intereses por los intereses de los demás, y hasta a compenetrarnos con los otros. El mal, obviamente, no está en que tengamos intereses o en que estos intereses sean malos, sino en que nuestras obligaciones éticas se sacrifiquen siempre y en todo lugar a nuestros intereses.

#### 4. CASOS EXTREMOS

A veces se dice que en condiciones extremas desaparece este tipo de actos racionales, las actuaciones éticas; pero esto no es así ni en las condiciones más graves que ha conocido la humanidad. Los relatos de los sobrevivientes de los campos de concentración, tanto nazis como comunistas, nos hablan de actuaciones casi ejemplares: muchos reos ayudaron a otros mientras ponían en peligro su sobrevivencia. No es cierto que la vida en los campos obedecía la ley de la jungla. Evitar hacer el daño a otros todavía era posible.



Los delatores eran mal considerados. “Los tenues hilos de la amistad”, afirma un preso, “estaban como sumergidos bajo la desnuda brutalidad del hiriente egoísmo, pero todo el campo estaba tejido por ellos”.<sup>11</sup> Etty Hillesum escribe en su campo: “¿Es justo robar para que no haya robos, matar para acabar con los asesinatos, hacer la guerra para acabar con la guerra? ¿Qué sentido tiene destruir al enemigo si haciendo esto nos convertimos en los horribles brutos que odiamos en ellos?”<sup>12</sup> Y sigue algo impresionante: “La victoria no debe ganarse sobre el enemigo, sino sobre el odio propio. Si odias al enemigo como él te odia te conviertes en un bruto como él. Quien ve todo el mal en el otro y ninguno en sí mismo, ese está trágicamente condenado a imitar al enemigo. Quien se niega a ver la semejanza está condenado a reforzarla; quien la admite, la disminuye”.<sup>13</sup>

Aun en condiciones extremas los seres humanos podemos compenetrarnos, ayudarnos, distinguir entre el bien y el mal. La situación extrema de los campos totalitarios se asocia con la irrupción del mal en un grado jamás encontrado antes como una propiedad alemana o como una monstruosidad diabólica allende nuestras posibilidades mismas. Yo creo que no se alcanza a comprender este mal en términos de excepcionalidad o anormalidad. Había muy pocos seres monstruosos o sádicos entre los nazis o los comunistas. En su mayoría eran como todos nosotros. La opinión de casi todos los sobrevivientes fue que los guardianes eran personas que se limitaban a hacer lo que les habían ordenado, cumplir su tarea, y ganarse así su vida. El guardia dominante en los campos comunistas o nazis no era un fanático, era más bien un conformista, católico, protestante o de otra religión, listo para servir a algún poder e interesado en el bienestar personal de él y de su familia, más que en el de los otros. Estoy convencido de que no existe un solo pueblo que no esté a salvo del desastre moral colectivo, de esclavizar a los vecinos hasta llegar a los imperios. Es un engaño pensar que otros pueblos y otras personas no pueden vivir una experiencia análoga. Jorge Semprún, después de pasar por los campos nazis, reconoce a uno de sus guardianes cada vez que se encuentra con alguien, con un alumno o compañero que le dice: “Si fuera necesario que yo tuviera opiniones personales no acabaría nunca. Me limito a ejecutar

11. Tzvetan Todorov, *Frente al límite*, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 42.

12. Etty Hillesum, *Una vida conmovida*, *Diario 1941-1943*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 212.

13. *Idem*.

las órdenes de la administración”.<sup>14</sup> Es lo que llamo *actuación irracional*, la parálisis de la razón práctica; no cuestionar nuestras actuaciones o las de nuestro grupo. Los campos, tanto comunistas como nacionalsocialistas, son la máxima expresión del totalitarismo, el acontecimiento mayor del siglo XX: una forma de poder político extremo basado en el terror, que constriñe a los individuos a actuar en el sentido que aquél desea, ejerciendo todo tipo de presiones sociales y violencias físicas.

Desde una perspectiva ética, los totalitarismos son la anulación de la actividad racional práctica; la consagración de la irracionalidad, de lo que se ha llamado *razón burocrática*. Son la oposición extrema a las pretensiones de la razón sentiente: frente a las pretensiones igualitarias dividen a la humanidad en dos partes: nuestro país y los otros; frente a las pretensiones interpersonales pretenden un control total sobre los individuos; y frente a las pretensiones universalizadoras, el Estado se convierte en el detentador de los fines últimos, y el individuo no puede considerarse un representante, entre otros, de la humanidad. Pese a todo lo anterior, los totalitarismos no consiguen anular la posibilidad de una actuación ética. En los relatos de los campos se ve siempre que, aun en las condiciones más extremas, hay la posibilidad de actuar éticamente. En Irak, en los Gulags, en Ruanda, en el Chile de Pinochet y en la Argentina de Videla... en todos los infiernos de la humanidad es posible encontrar actuaciones éticas, una fuerza de la razón totalmente impotente ante la razón de la fuerza, pero que una y otra vez se levanta con terquedad de niño.

Sin embargo, por más que podamos actuar éticamente en los peores infiernos hay que decir que siempre estamos viviendo en relaciones de poder, y que una actuación generosa puede fácilmente degenerar en actuaciones de dominio. No por haber sido víctimas somos incapaces de victimizar a otros. No hace falta ser muy sagaz para señalar las semejanzas inquietantes entre lo que sufrió el pueblo judío y lo que una parte de este pueblo ha realizado con los palestinos. Lo mismo podríamos decir de los cristianos, los musulmanes y los ateos. Regímenes ateos en el siglo XX (nacionalsocialistas y comunistas) que pretendían liberarse de la religión provocaron matanzas y sufrimientos inauditos. Y cuando a partir de la simbólica fecha de la caída

14. Jorge Semprún, *El largo viaje*, Tusquets, Barcelona, 2004, p. 102.

del Muro de Berlín se pregonó que por fin nos librábamos de toda creencia y, por tanto, de los males más radicales que el hombre puede infligir a los demás, pronto nos dimos cuenta de que lo echado por la puerta entraba por la ventana en formas muy diversas: neobudismo, terapias *light*, consumo desenfrenado, superficialidad, exclusión y empobrecimiento de las grandes mayorías y de importantes capas de la población, incluso en los países más ricos. Y es que las relaciones humanas siempre se construyen alrededor de relaciones de poder.

Por el mero hecho de compartir la existencia, cada uno es limitado y parcialmente paralizado. Nadie es totalmente responsable por la comunidad de pequeñas y grandes opresiones, pero cada uno las comparte a su modo. Nadie es totalmente inocente. Todos podemos ser a la vez dominantes y dominados, víctimas y victimarios. El profesor que habla contra el poder puede ejercerlo de manera brutal en sus clases y el militante revolucionario puede ser un dictador en su familia. En general, todos tendemos a esconder nuestras posiciones de dominio. Conforme más privilegios tenemos que defender, más interesados estamos en esconder la situación. La reflexión ética, más que tratar de tesis universales abstractas, nos muestra un dinamismo que todos los seres humanos poseemos y por el cual podemos iniciar un camino particular de reflexión sobre lo que hacemos, un cuestionamiento acerca de nuestra existencia. ¿Cómo podemos ser más libres, menos sujetos a relaciones de dominación? ¿Cómo podemos estructurar el poder de otro modo? La reflexión ética puede ser una manera de dar a la persona suficiente control sobre sí mismo para manejar sus conflictos. Más que de moralizar, se trata de comprender el contexto de los individuos para que sean más libres en sus situaciones: si un niño está paralizado por el miedo y alguien le dice que tire adelante, no le ayuda; pero si se le da confianza, si alguien lo acaricia, si se siente comprendido, poco a poco perderá el miedo. Si nos compenetramos con los otros, a la vez nos compenetramos con nosotros mismos y poco a poco se evaporan los sentimientos paralizantes. Algunas de las múltiples orientaciones que se desprenden de la reflexión ética son las que a continuación se presentan.

## 5. DESDE UNA PERSPECTIVA INDIVIDUAL

– *Comprender la ambigüedad de nuestras acciones y no paralizarnos por ello.* Una de las verdades del psicoanálisis es que en las diferentes actuaciones humanas se mezclan la ternura, la agresividad, el odio, los celos, el deseo, la creatividad, la regresión, la generosidad y el egoísmo. Es imposible decir cuál de estos sentimientos tiene que estar más o menos presente en el amor. Toda conducta es una síntesis de diferentes deseos y sentimientos. Lo decisivo en el dinamismo ético es si uno puede llegar a ser suficientemente sincero consigo mismo y con los demás, y aceptar sus debilidades y limitaciones, o si, por el contrario, necesita *dominar arbitrariamente* a otros para no ser, hasta para sí mismo, un don nadie. De hecho, aun la mejor “servicialidad”, si nace de una angustia interna, puede asumir rasgos verdaderamente terroristas. La sabiduría popular dice que con los santos nadie quiere vivir.<sup>15</sup>

– *Ser más libres.* Nietzsche hablaba de la moral de los esclavos: no se atreven a vivir por ellos mismos,<sup>16</sup> defienden sistemas éticos, justifican su dependencia y la valoran expresando su resentimiento por la gente libre, no se pueden imaginar tomando decisiones propias y tienen que legitimar sus acciones por unos determinados códigos morales, religiones o incluso a través de las ciencias. Estos esclavos se suelen identificar con los códigos que castigan a quienes no los aceptan. Puede haber, por ejemplo, mujeres muy agresivas contra mujeres feministas que no aceptan el rol de dominadas, así como pobres que admiran más al capitalismo que accionistas conscientes del mecanismo que permite su fortuna. Los que sufren el poder son a veces los que más propagan una determinada ideología; legitiman su propia opresión. Los cambios siempre producen inseguridad y muchas veces preferimos la comodidad de lo antiguo que el cuestionamiento de las relaciones de dominación.

– *Confiar en la acción.* Por más que analicemos, tenemos una percepción limitada de nuestras acciones y de sus consecuencias. Siempre hay un momento de riesgo. Siempre estamos mitificando; desmitificado para remitificar. Hay

15. Germán Gómez, “La ética del psicoanálisis” en *Pensando Psicología*, Universidad Cooperativa de Colombia, Medellín, vol. 7, núm. 12, 2011, pp. 161-164.

16. Vid. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2011.

que aceptar los límites de la racionalidad.<sup>17</sup> Sin una cierta confianza el pensamiento crítico es estéril. La gente bien integrada acepta las cosas como son. El análisis lleva adelante la sospecha, lo que suele constituir una dificultad para el activista, pues la vida sólo es feliz en una especie de abandono a la realidad. Hay siempre un difícil equilibrio entre el análisis y el vivir la vida, en tanto un camino solamente crítico es paralizante. Además, los análisis siempre acaban cansando, ya que pueden arrojar sospecha de todo: ¿no es cierto que muchas personas que creían salvar el mundo en realidad luchaban contra fantasías parentales o de otro tipo? No es fácil hacer la distinción entre problemas personales y el deseo de cambio. ¿No es la ayuda a los países pobres otra forma de explotación? ¿No es la ONU una manera de evitar la crítica política al sistema? Sin un cierto grado de confianza, de espaldas anchas, de valoración de la acción por la acción misma, no moveríamos nunca un dedo. Y una confianza total provoca actuaciones perversas y degradantes con la mejor de las conciencias.<sup>18</sup>

– *Descubrir el valor gratuito de la acción.* ¿Estamos haciendo algo realmente eficaz? Nunca podemos estar muy seguros de la eficacia de nuestra acción. Esto suele ser duro de aceptar cuando ya de por sí sentimos que nuestra acción es poca cosa. ¿Cuánto tiempo parece que se pierde para conseguir un poco de democracia real en un pequeño grupo, en un proyecto en un país pobre, al lado de la “eficacia” de una compañía transnacional, de los grandes proyectos de ayuda? Pero cuando nos “encontramos” con otros, las acciones valen por sí mismas.

## 6. DESDE UNA PERSPECTIVA SOCIAL

– *Reconocer nuevos contrapoderes.* Las privatizaciones han mermado la capacidad de incidencia económica de los Estados nacionales, al mismo tiempo que el contrato social tradicional entre capital, trabajo y Estado se ha roto por la presión de unos mercados que son globales. De ahí que los sindicatos y los partidos políticos, que se definieron a sí mismos frente al Estado nacional o

17. Vid. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1984.

18. Vid. Gérard Fourez, *Liberation ethics*, Temple University Press, Filadelfia, 1982.

frente a un capital nacional, hayan perdido la capacidad de tomar iniciativas innovadoras. Ahora bien, hay movimientos que proporcionan identidad y que, según algunos sociólogos actuales, constituyen el principal desafío a la dominación en el capitalismo global: los fundamentalismos religiosos, nacionalismos, localismos, separatismos étnicos, comunas culturales, feminismo y ecologismo. Lo común a todos ellos es el hecho de que, frente a la lógica prevaleciente y omnipresente de los mercados globales, incapaces de proporcionar identidad, se ven obligados a reconstruir un sistema de valores completamente diverso que, de hecho, se convierte en una *identidad de resistencia* frente a las nuevas formas de dominación. Se trataría de identidades que generan proyectos viables para el conjunto de la sociedad, poniendo las modernas técnicas bajo el control racional humano y al servicio de las necesidades de las personas. Se ven los gérmenes de estas *identidades proyecto* en muchos grupos diferentes: cooperativas, grupos de feministas, grupos ecologistas, nuevos indigenismos y grupos de defensa de derechos humanos. Como la vida individual, la vida social es ambigua; pero esto no obsta para que todos podamos reconocer grupos muy diversos que se sustraen de las lógicas dominantes.

– *Ensayar lógicas de poder diferentes.* Lo interesante de muchas *identidades de resistencia* es que no están primeramente caracterizadas por la pretensión de participar en las estructuras de poder económico, político o militar de la sociedad global. Quieren enfrentar o transformar de alguna manera el poder donde éste se ejerce, en las instituciones donde vivimos: el lugar de trabajo, la universidad, la escuela, etcétera, desarrollando dinámicas creativas de participación. Precisamente en una sociedad mundializada lo local cobra más importancia que nunca.

Cabe otra concepción de la política: *una política desde abajo*. No en el sentido de planear desde abajo la toma del poder en los órganos del Estado, ni en el sentido de que los antiguos dominados sean ahora los dominadores. Frente a los poderes mundiales creo que es posible un contrapoder muy plural que arranque de sus dependencias a los oprimidos por el sistema y los sitúe en una nueva red de relaciones humanas. Seguramente, en todo tipo de movimientos sociales populares alternativos (feministas, LGBTI, ecologistas, antirracistas, etcétera), por extraordinarios que sean, subsiste la fascinación por el poder y la violencia; pero también emerge la conciencia de la necesidad

de nuevas formas de relaciones humanas, con lógicas de poder diferentes. No se necesitan líderes que tarde o temprano acaben abusando del poder, sino personas participativas. Desde abajo, sin pretender el poder pero en relación con él, es obvio que cientos de iniciativas prácticas son posibles; desde la misma constitución de grupos hasta la constitución de redes de solidaridad globales. Por ejemplo, los movimientos ecologistas y feministas globales<sup>19</sup> no pretenden convertirse en una vanguardia política destinada a regir los destinos de un Estado (nacional o global), sino que tratan, más bien, de influir en las políticas globales desde abajo, llamando la atención sobre los problemas y presionando públicamente para solucionarlos. Frente a la uniformidad teórica y práctica pretendida por los movimientos de liberación nacional en el pasado, los movimientos ecologistas y feministas aceptan como un contenido positivo su intrínseca pluralidad.

Estos grupos suelen defender estrategias no violentas, en tanto la no violencia activa es muy poderosa; pero hay que estar muy preparado y ser muy valiente y creativo para no absorberse por la espiral de la violencia. Sin duda, la mayor ventaja de la no violencia es que descoloca y libera al poderoso, y no pervierte a las víctimas al no tener que ejercer una mayor violencia que el dominador para poder vencerlo. Lo verdaderamente problemático de la violencia estriba allí donde tiene éxito. Significa que se ha conseguido una violencia superior a la ejercida por los opresores. El triunfo de la violencia suele corroborar la lógica de los opresores hasta el punto de que los vencedores terminan por parecerse a los vencidos.<sup>20</sup>

– *Estudiar*. Las alternativas, por más que requieran experiencia práctica, exigen un alto nivel de estudio teórico. Por ejemplo, pensar un modelo económico alternativo al capitalismo que no caiga en peores defectos, como es el caso en el socialismo de Estado.

¿Darán de sí estos contrapoderes? ¿El siglo XXI será más atroz que el XX? ¿Podemos esperar algo de un impotente impulso ético de la humanidad frente a

19. La *performance* de protesta “Un violador en tu camino”, interpretada por primera vez en Chile en noviembre de 2019, es ya un fenómeno mundial y casi un himno asumido por todas las feministas del mundo.

20. Vid. Antonio González Fernández, *Reino de Dios e Imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander, 2003.

poderes tan colosales? No lo sabemos. Como en la vieja película *La Misión*, sólo podemos estar seguros de que el mundo no es así, que lo hemos hecho así y que, en consecuencia, lo podemos hacer de otra manera.

Si volvemos a nuestra cantina, la ética, en lugar de salir despavorida, le responderá al poder que sin él, ella no es nada, y le dará un santo beso. Sin poder, sin las posibilidades que los demás nos han dado, sin aquello que los otros han hecho en nuestras vidas, no hay ética. Pero la ética no es sólo un espejismo. A veces un solo gesto puede embellecer toda una vida. La ética es el espacio que nos abre el poder de la alteridad; espacio que no se apaga hasta nuestro último estertor por el que, a pesar de todo el mal que pudieron hacernos, podemos actuar de otro modo, decir una palabra sorpresiva, sentir por un breve instante por el cuerpo, los ojos y las entrañas de los demás.

## BIBLIOGRAFÍA

- Corominas, Jordi, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000.
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- Fourez, Gérard, *Liberation ethics*, Temple University Press, Filadelfia, 1982.
- Gehlen, Arnold, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984.
- Gómez, Germán, “La ética del psicoanálisis” en *Pensando Psicología*, Universidad Cooperativa de Colombia, Medellín, vol. 7, núm. 12, 2011, pp. 161-164.
- González Fernández, Antonio, “La diferencia específica” en *Revista Λόγος*, Universidad Católica de Costa Rica, San José, vol. 6, 2013, pp. 9-38.
- , *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997.
- , *Reino de Dios e Imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander, 2003.
- , *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis de Doctorado en Filosofía realizada en la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1995.



- Hillesum, Etty, *Una vida conmocionada, Diario 1941-1943*, Anthropos, Barcelona, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2011.
- Semprún, Jorge, *El largo viaje*, Tusquets, Barcelona, 2004.
- Todorov, Tzvetan, *Frente al límite, Siglo XXI*, Madrid, 1993.
- , *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1989.
- Tomasello, Michael, “Ape and Human Cognition: What’s the Difference?” en *Current Directions in Psychological Science*, SAGE Publications, California, vol. 19, núm. 1, febrero 2010, pp. 3-8.
- Tomasello, Michael y Call, Josep, *Primate Cognition*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1984.
- , *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1998.
- , *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006.

## ***II. Diferencia y alteridad***



## ***Sobre la naturaleza humana y las diferencias de los sexos***

LUIS E. ORTIZ

Uno de los problemas filosóficos más importantes consiste en determinar si hay o no una naturaleza humana, esto es, si hay un conjunto de rasgos distintivos inherentes que definan al ser humano. Como ha ocurrido históricamente, muchos problemas formulados inicialmente por los filósofos han sido tratados después por los científicos, lo cual no es algo que deba ser lamentado al interior de la filosofía, pues la ciencia puede ofrecer datos relevantes que enriquecen la reflexión filosófica. Así, el problema de la naturaleza humana se ha convertido en asunto de múltiples disciplinas científicas, entre las que destacan la biología, las neurociencias y la psicología evolutiva, cuyos enfoques teóricos pueden aportar nuevas formas de entender las cuestiones, a la vez que suscitan nuevos problemas.

A raíz de la revolución darwiniana, la concepción del ser humano fue radicalmente trastocada: las pretensiones esencialistas de separar la vida humana de la vida animal quedaron desacreditadas, ya que, de acuerdo con la teoría evolutiva, el humano no es sino una especie animal más, resultado del proceso evolutivo, cuya distinción de las otras especies es simplemente gradual. Claro está, sostener estas hipótesis exige a los científicos explicar, en términos evolutivos, los rasgos peculiares del ser humano, como la inteligencia, el lenguaje, la cultura, etc. Por ello, una línea de investigación del programa de investigaciones de la Síntesis Moderna (SM) —el modelo predominante de la biología evolutiva, resultado de la alianza entre el darwinismo y la genética mendeliana— consiste en dar cuenta de la naturaleza humana a la luz de la selección natural.

Desde luego, una explicación en estos términos de nuestra mente suele suscitar toda clase de reacciones adversas: la psicología evolutiva enfrenta un

extendido rechazo tanto de los creacionistas —quienes alegan que la teoría de la evolución es incapaz de explicar el origen y el desarrollo de la vida— como de algunos filósofos científicos sociales —que perciben una intromisión de las ciencias naturales en sus campos de investigación—. Hay múltiples motivos detrás de estas reacciones, pero lo importante es destacar que lo que está en juego son ciertas concepciones acerca del ser humano, y esto es lo relevante para la reflexión filosófica.

Dada la amplitud del tema, me centraré, de manera general, en la hipótesis darwiniana, perteneciente a la psicología evolutiva, sobre la naturaleza humana en un aspecto muy particular: el dilema de si las diferencias psicológicas entre mujeres y varones es resultado del aprendizaje o de la herencia genética. Esta hipótesis, que tanta controversia ha generado, afirma que *las diferencias psicológicas entre mujeres y varones poseen una base biológica, resultado del proceso evolutivo*. Además de exponer los argumentos a favor de la hipótesis darwiniana, mostraré también algunas de las réplicas que se han presentado, con la finalidad de dar una panorámica general de la discusión en torno a la naturaleza humana desde el darwinismo.

## 1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La cuestión acerca de si los rasgos que definen al ser humano (inteligencia, aptitudes morales, etc.) son aprendidos o están predispuestos en su naturaleza, ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía, pero es en el periodo moderno cuando adquirió cierta relevancia. Históricamente, el debate se ha centrado en dos posturas:

- I. El ser humano nace con ciertas características congénitas.
- II. El ser humano no nace con ninguna característica, sino que las adquiere por medio de la experiencia.

El racionalismo se inclinó por la primera postura. René Descartes planteó que la reflexión filosófica se inicia a partir del propio pensamiento, lo que lo llevó a indagar acerca del origen y la justificación de las ideas con las cuales pensamos. Supuso que poseemos ciertas ideas innatas, fundamento último del conocimiento, que son accesibles por medio de la intuición, una suerte de poder especial de la razón.

John Locke siguió esta línea argumentativa y llegó a sostener que nuestro conocimiento versa sobre nuestras propias ideas, mas rechazó el innatismo cartesiano. Mediante la célebre metáfora de la tabula rasa, Locke sostuvo que la mente se halla despojada de todo contenido al momento de nacer, y que es la experiencia la que se encarga enteramente de aportar todos los contenidos del conocimiento. Aunque algunas premisas del empirismo ya aparecían en pensadores medievales como Roger Bacon y Guillermo de Ockham, Locke será quien las sistematice, además de convertirlas en fundamento de su postura liberal.

La propuesta de Locke será acogida con gran entusiasmo en la Francia ilustrada. Claude-Adrien Helvétius, influenciado por la metáfora de la tabula rasa, afirmó que las virtudes y capacidades del individuo se desprenden de la influencia social y la educación. No es difícil seguir la línea argumentativa de Helvétius: si la mente humana es una página en blanco, entonces el conocimiento y las virtudes morales son determinadas por la experiencia; por lo tanto, el comportamiento moral inadecuado es resultado de una instrucción deficiente o incorrecta. Según Helvétius, la receta para la solución de los males sociales se encuentra en una mejor educación social, lo que exige disponer de buenos legisladores.

Étienne B. de Condillac propuso planteamientos similares, aunque con un tono más radical: adoptó una versión más fuerte del empirismo (sensualismo) y mantuvo una actitud más optimista que la de Helvétius en los asuntos éticos. Al igual que éste, Condillac suponía que la educación era la clave para resolver los problemas humanos. Las ideas de Helvétius y Condillac ejercerían también influencia sobre algunos filósofos ingleses como Jeremy Bentham y John Stuart Mill, cerrándose así el círculo iniciado por Locke.

Es interesante que esta concepción de la naturaleza humana, la metáfora de la tabula rasa, ha servido como base teórica de ciertos programas morales y políticos. La idea de que nuestra mente carece de disposiciones congénitas y es moldeada en su totalidad por las influencias externas cuadraba muy bien con el supuesto de que todos los hombres nacen iguales. Luego, la tabula rasa se presentó como el fundamento seguro de los ideales liberales de los pensadores de los siglos XVIII y XIX.

La biología aportó otro argumento a esta concepción a través del lamarckismo. Y aunque no puede ser considerada como la primera teoría de la evolución de los seres vivos, el transformismo de Jean Baptiste Lamarck

tiene el mérito de ser la primera formulación sistemática. De acuerdo con este autor, los cambios fenotípicos que el medio efectúa sobre los organismos, si son constantes durante múltiples generaciones, llegan a ser heredados. De este modo, la evolución de los seres vivos depende de modificaciones ejercidas por el medio ambiente. Así, el lamarckismo muestra cierta afinidad con el empirismo, en tanto ambas teorías suponen que el medio externo es lo que condiciona al organismo y sus conductas.

Aunque la teoría de Lamarck ha estado sujeta a múltiples objeciones, el propio Charles Darwin recurrió, en un momento dado, a explicaciones de tipo lamarckiano al carecer de una explicación satisfactoria de la herencia. Como veremos en el siguiente apartado, el darwinismo se distanció considerablemente de esta clase de explicaciones. Aquí quería destacar que la biología pareció haber respaldado la metáfora de la *tabula rasa* en un momento dado, aunque le dio la espalda tras el desarrollo ulterior del darwinismo.

Esta breve reseña histórica de las concepciones filosóficas sobre la naturaleza humana no sólo ha tenido la intención de mostrar los antecedentes de las visiones contemporáneas, sino también la de puntualizar que ciertas cuestiones que estaban en juego (como las implicaciones morales y políticas) cobraban gran relevancia. Como vimos en previo, la metáfora de la *tabula rasa* ha ido de la mano de los anhelos por transformar la conducta humana con el propósito de mejorar la vida social. No es de sorprenderse que tales anhelos quizás constituyan fuertes motivaciones para adoptar esta concepción antropológica. Y como intentaré mostrar en las siguientes líneas, estas inquietudes siguen estando presentes en el debate contemporáneo.

## 2. LA NATURALEZA HUMANA DESDE EL PROGRAMA ADAPTACIONISTA Y LA PSICOLOGÍA EVOLUTIVA

Antes de entrar en el análisis de las hipótesis darwinianas acerca de las diferencias psicológicas entre mujeres y varones es preciso presentar sucintamente su fundamento teórico, que es el programa adaptacionista de la Síntesis Moderna. Según este programa de investigación, la evolución es un proceso de transformación de las especies que depende básicamente de dos

factores: la variación genética y la selección natural.<sup>1</sup> En términos generales, a través de los procesos reproductivos que ocurren en las poblaciones suelen producirse variaciones genéticas que resultan de mutaciones o recombinaciones genéticas. A partir de lo anterior, los organismos pueden adquirir nuevos rasgos fenotípicos que serán benéficos si permiten incrementar las probabilidades de supervivencia y reproducción, o perjudiciales si provocan el efecto contrario. De este modo, el adaptacionismo plantea que la mayor parte de los rasgos que se han conservado durante generaciones han sido adaptativamente benéficos. Si bien el adaptacionismo no goza de una aceptación total ni siquiera al interior del vasto programa de la SM —e incluso algunos biólogos han sido escépticos frente a la teoría de los dos factores—,<sup>2</sup> el consenso general entre los biólogos evolutivos acepta que el proceso de selección natural es determinante en el desarrollo evolutivo.

Ahora bien, es usual pensar que los fenotipos y sus funciones adaptativas se limitan a los aspectos anatómicos y fisiológicos de los organismos, lo cual es un error. Por ‘fenotípico’ hay que entender también las conductas que los organismos desarrollan en su relación con el medio ambiente. Un ejemplo claro sería la selección sexual, estudiada desde Darwin, que explicaría los rituales de cortejo durante los periodos de apareamiento de las diferentes especies, que incluyen un vasto repertorio de estrategias (desde la cola del pavo real hasta los peculiares maullidos de algunos felinos en periodo de celo).<sup>3</sup> De acuerdo con la teoría, estos rituales tienen la función de atraer a la pareja del sexo opuesto para aparearse.

Siguiendo la línea argumentativa que he presentado podemos entrar en la cuestión que nos interesa: si las hipótesis del adaptacionismo son ciertas, esto es, si determinadas características de los organismos han pasado favorablemente las pruebas selectivas al haber sido heredadas durante varias generaciones, entonces también las características genotípicas y fenotípicas del ser humano son resultado de la selección natural. Aquí surge la pregunta:

1. Vid. Ernst Mayr, *Una larga controversia. Darwin y el darwinismo*, Crítica, Barcelona, 1992.
2. Vid. Niles Eldredge, *Síntesis inacabada. Jerarquías biológicas y pensamiento evolutivo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997. También vid. Lynn Margulis, *Planeta simbólico*, Debate, Madrid, 2002.
3. Vid. Helena Cronin, *The Ant and the Peacock. Altruism and Sexual Selection from Darwin to Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.



¿puede este enfoque dar cuenta de las peculiaridades de nuestra especie, incluidos nuestros rasgos psicológicos particulares?

La respuesta de la psicología evolutiva sería afirmativa: la teoría de la evolución podría explicar cabalmente la psicología humana.<sup>4</sup> En este sentido, los estudios de Helena Cronin y otros representantes de la psicología evolutiva pretenden probar la existencia de una naturaleza humana dentro de la cual se hallarían ciertas diferencias psicológicas entre hombres y mujeres, resultado de adaptaciones evolutivas. En rasgos generales, éstas serían las hipótesis darwinianas sobre la naturaleza humana:

- 1) La naturaleza humana es fija, universal e inalterable.
- 2) Las conductas que la naturaleza humana produce son múltiples y variadas.
- 3) Tanto la naturaleza humana como las conductas derivadas son resultado de la evolución.
- 4) Los hombres y las mujeres han desarrollado, por selección natural, diferentes habilidades y aptitudes.

Respecto de las hipótesis, Cronin argumenta, a propósito de la conducta sexual:

- 1) Las diferencias sexuales se pueden localizar desde las mismas células reproductivas: los espermias son abundantes, son móviles y requieren poco esfuerzo, mientras que los huevos son escasos, no son tan móviles y requieren mucha inversión, de lo cual se sigue que los portadores de espermias invertirán más en la competencia por las hembras, en tanto que éstas invertirán más en el cuidado de las crías.
- 2) Estos patrones pueden hallarse en todas las especies sexuadas.
- 3) Las diferencias sexuales se presentan desde la edad temprana y, en el caso de nuestra especie, son invariantes que se localizan en todas las culturas. Esto significa que la diferenciación sexual precede a nuestra especie en términos evolutivos, y dada su conservación tras una larga filogenia de millones de años, ha permanecido fija e inalterada.

4. Vid. Steven Pinker, *How the Mind Works*, Norton & Company, Nueva York, 1997. También vid. Steven Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, Nueva York, 2002.

Ahora bien, aunque la naturaleza humana es invariable, las conductas que produce pueden ser diversas y variables (hipótesis 2), pues todo organismo tiene la capacidad de reaccionar ante las presiones del medio, y por ello, puede generar múltiples conductas que serán a su vez seleccionadas adaptativamente. Así, por lo tanto, conductas y estrategias sexuales adaptativamente exitosas tenderán a conservarse y heredarse. En otros términos, la diferenciación sexual procede desde los primeros organismos sexuados cuyas características se han conservado, a la vez que enriquecido, en la medida en que han surgido nuevas especies que, gracias a las nuevas características evolutivamente adquiridas, les ha permitido desarrollar una amplia gama de conductas más complejas y variadas. El *Homo sapiens* ha seguido una filogenia particular que le permitió desarrollar ciertas habilidades y conductas propias, aunque conserva rasgos generales que lo ligan inevitablemente al resto de los organismos sexuados, así como ciertas conductas. Por ejemplo, en cuanto a las estrategias sexuales, los varones tienen una mayor disposición por la cantidad (“entre más mujeres, mejor”), mientras que las mujeres, por la calidad (buenos genes, garantía de recursos, etcétera).

Pero las diferencias no se agotan en las estrategias y disposiciones sexuales. Las disposiciones biológicas se manifiestan también en diferencias en términos de valores, habilidades e intereses. A continuación presentaré algunas diferencias biológicas relevantes. Steven Pinker enlista algunos contrastes entre mujeres y varones:<sup>5</sup>

- a) Diferencias en la constitución anatómica y fisiológica del cerebro. Estas diferencias explicarían variaciones respecto de la conducta sexual, agresividad, relaciones interpersonales, etcétera.
- b) Los niveles de testosterona alteran la conducta de los varones.
- c) Los ciclos menstruales alteran las capacidades cognitivas de las mujeres.
- d) Diferencias en la diversidad de ADN.
- e) Diferencias en el desarrollo ontogénico del cerebro en niñas y niños.

Estos aspectos permiten dar cuenta (parcialmente) de ciertas conductas de los varones y de las mujeres. Sin duda, ambos sexos comparten la misma

5. Steven Pinker, *The Blank Slate...*, pp. 297 y ss.

dotación genética (excepto las ligeras distinciones de cromosomas), poseen, en líneas generales, la misma conformación del cerebro, y los niveles de inteligencia son idénticos. Pero esto no impide reconocer ciertas diferencias:

A veces las diferencias son grandes, con cierto traslape en las curvas de campana. Los hombres tienen una afición mucho más fuerte por el sexo sin ataduras con parejas múltiples o anónimas, como vemos en la base casi exclusivamente masculina de consumidores de prostitución y pornografía visual. Es mucho más común que los hombres compitan entre sí de forma violenta, a veces hasta mortal, por cuestiones grandes y pequeñas (como en el caso reciente en que un cirujano y un anesestesiólogo se liaron a golpes en el quirófano, en presencia de su paciente, que esperaba en la mesa de operaciones que le extrajeran la vesícula). Entre los niños, los varones pasan mucho más tiempo entrenándose para el conflicto violento al participar en lo que los psicólogos llaman decorosamente “juego rudo”. En la habilidad de manipular mentalmente el espacio y los objetos tridimensionales también se observa una diferencia significativa a favor de los hombres.<sup>6</sup>

En un sentido similar, Cronin destaca lo siguiente:

En primer lugar, los hombres en promedio tienen ventaja en ciertas habilidades cuantitativas y espaciales —especialmente en la mecánica intuitiva y el “pensamiento tridimensional” (rotación mental de objetos tridimensionales)— que resultan fundamentales para la ingeniería y las matemáticas.

Segundo, existen diferencias entre los sexos, a nivel de promedio, con respecto a sus inclinaciones, intereses y valores. Los hombres son mucho más competitivos y ambiciosos; tienen más conciencia de su estatus, se enfocan más en una sola cosa a la vez, y prefieren trabajar con las ideas abstractas o los objetos antes que con la gente. Las mujeres se enfocan más en la familia y otras relaciones; tienen intereses más variados y prefieren no trabajar en zonas sin gente. Cuando las mujeres dejan los trabajos de alto nivel para “tener más tiempo para la familia”, es la verdad, no un pretexto. En Estados Unidos, inclusive entre el 1% de la población con mayores dotes para las matemáticas, solo una mujer por cada ocho hombres se desarrolla profesionalmente en esta especialidad, la ingeniería o las ciencias

6. *Ibid.*, pp. 295–296. La traducción es del editor.

duras; las otras siete optan por la medicina, la biología, el derecho o inclusive las humanidades —típicamente para trabajar con las personas y para ayudarlas.

Tercero, en las características que distinguen a los sexos se observa una mayor varianza en los hombres que en las mujeres. Las mujeres suelen demostrar un cierto consenso, congregándose alrededor de la media. Entre los hombres, en cambio, la diferencia entre el mayor y el menor, entre el mejor y el peor, puede ser enorme. Cuando se trata de las ciencias, habrá más hombres brutos que mujeres brutas, pero a la vez habrá más hombres genios —aunque las medias de los dos grupos serán parecidas. En los promedios de matemáticas de los hombres y mujeres adolescentes en Estados Unidos no se observa una diferencia marcada, pero entre los más dotados para las matemáticas hay 13 varones por cada mujer. Cuando se habla de las diferencias entre los sexos, la varianza importa igual o más que la media.<sup>7</sup>

Algunos estudios acerca del autismo<sup>8</sup> parecen arrojar luz acerca de estas diferencias psicológicas. A partir de que el cerebro masculino, en contraste con el femenino, se caracteriza más por la sistematización que por la empatía, estos estudios plantean que el autismo representa el “extremo” del cerebro masculino, donde la capacidad para empatizar se encuentra muy limitada.

Es preciso enfatizar que las distinciones hasta aquí expuestas no son absolutas, esto es, no se pueden generalizar a todos los individuos, ni está excluida la posibilidad de que ciertos rasgos característicos de un sexo se presenten en el opuesto. No se trata de condiciones necesarias y suficientes, sino de tendencias estadísticas. Así, por ejemplo, no se está afirmando que el autismo se presenta sólo en los varones, sino que hay un mayor número de hombres autistas que mujeres (la relación de varones/mujeres varía entre 2:1 y 16:1). Asimismo, el hecho de que la propensión a la agresividad sea mayor en el lado masculino, no implica que esté ausente en el lado femenino.<sup>9</sup>

De todo lo visto hasta ahora surge la pregunta: ¿cómo es posible determinar que tales diferencias poseen una base biológica? ¿Qué clase de evidencia permite soportar que estos rasgos son hereditarios y tienen un origen evolu-

7. Helena Cronin, “The vital statistics” en *The Guardian*, 12 de marzo de 2005, <https://www.theguardian.com/world/2005/mar/12/gender.comment> Consultado el 7 de diciembre de 2018. La traducción es del editor.

8. Vid. Simon Baron-Cohen, “The extreme male brain theory of autism” en *Trends in Cognitive Science*, Cell Press, Massachusetts, vol. 6, núm. 6, 2002.

9. Vid. Anne Campbell, “Staying alive: Evolution, culture and women’s intrasexual aggression” en *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

tivo? Hipotéticamente, estas diferencias podrían ser resultado de la influencia de la cultura. Para determinar si tal hipótesis es correcta o no se requerirían estudios empíricos que revelen su origen cultural, lo cual se obtendría al observar la presencia de estos rasgos sólo en determinados contextos culturales. Es decir, debería probarse, empíricamente, que los juegos violentos entre niños varones, por ejemplo, no aparecen sino en unas cuantas culturas.

Sin embargo, distintos estudios transculturales han mostrado diferencias significativas entre mujeres y varones en diversas sociedades y culturas en temas como la extroversión, la simpatía, el neurotismo y las preferencias ocupacionales (elección de carreras profesionales y empleos). Respecto a esto último, el estudio de Robert Lippa<sup>10</sup> (con una muestra de 200,000 personas de 53 países en distintos continentes) reveló que un gran número de varones optan por carreras relacionadas con objetos físicos (como las ingenierías), mientras que un número considerable de mujeres se interesan por carreras relacionadas con el trato humano (psicología, pedagogía, etc.). Evidentemente, esto no niega que la sociedad o la cultura puedan influir en la elección de preferencias ocupacionales u otros rasgos psicológicos.<sup>11</sup> Como veremos más adelante, la existencia de predisposiciones hereditarias no excluye la acción del entorno sobre el organismo; por el contrario, ambos factores se complementan.

Los estudios neurofisiológicos<sup>12</sup> y psicológicos, así como los estudios transculturales, parecen confirmar las hipótesis darwinianas. Habría, desde luego, una explicación distinta para estos fenómenos. Según múltiples perspectivas ampliamente difundidas en ciencias sociales y humanidades —y podría decirse, dominantes en los estudios de género—, estas diferencias entre mujeres

10. Vid. Robert Lippa, "Sex Differences in Personality Traits and Gender-Related Occupational Preferences across 53 Nations: Testing Evolutionary and Social-Environmental Theories" en *Archives of Sexual Behavior*, Springer, Nueva York, tomo 3, vol. 39, 2010.

11. Ejemplo de ello es que en los países escandinavos se puede apreciar que hay un mayor número de varones que eligen carreras técnicas, mientras que hay un mayor número de mujeres que se inclinan por carreras relacionadas con humanidades, psicología o biología. En cambio, en algunos países en vías de desarrollo, como la India o Túnez, la tendencia es que mujeres y varones eligen carreras técnicas por igual (vid. BBC Newsnight, "The 'gender-equality paradox' in STEM fields - BBC Newsnight" en *YouTube*, 14 de febrero de 2018, <https://youtu.be/t3zyqmiwKAK> Consultado el 6 de diciembre de 2018). Esto se explica si se consideran las condiciones socioeconómicas: en los países desarrollados existen mayores posibilidades de elegir la profesión de acuerdo con los intereses personales; mientras que en los países subdesarrollados se opta por la profesión que permite obtener empleo (dadas las altas tasas de desempleo). Esto quiere decir que ciertos entornos sociales y económicos favorecen la realización de las predisposiciones innatas.

12. Vid. Roxana Kreimer, "¿Es sexista reconocer que hombres y mujeres no son idénticos? Una evaluación teórica de la retórica neurofeminista" en *Feminismo científico*, <https://feminismocientifico.wixsite.com/misitio/es-sexista-el-dimorfismo> Consultado el 10 de diciembre de 2018.

y varones serían en realidad construcciones sociales. La postura del constructivismo social afirma entonces que son el aprendizaje y las imposiciones socioculturales los factores que han definido los roles de cómo ser mujer y cómo ser hombre. Sobre este punto, Cronin señala lo siguiente:

Contraoponer la “socialización” o el “aprendizaje” a las tendencias evolutivas supone un error de base [...]. La “socialización” o cualquier otro aprendizaje no es una alternativa a la biología, sino que depende de ésta. Ningún individuo de ninguna especie puede aprender algo sin las adaptaciones subyacentes para el aprendizaje. Nuestras capacidades innatas son las que posibilitan el aprendizaje. Por consiguiente, la socialización sólo resulta exitosa en la medida en que la selección natural nos ha preparado psicológicamente para ella.<sup>13</sup>

En suma, la oposición entre herencia y aprendizaje representa un falso dilema, ya que el aprendizaje está condicionado por predisposiciones cognitivas innatas, que son resultado de la adaptación (por ejemplo, los rasgos particulares de nuestro sistema nervioso central, derivados de un largo proceso evolutivo, condiciona nuestro conocimiento del mundo). Incluso Edward O. Wilson, cuya disciplina (la sociobiología) ha sido atacada por sostener un reduccionismo genético, ha aclarado este punto: “Todos los biólogos hablan de la interacción entre herencia y ambiente. Excepto en taquigrafía de laboratorio, no hablan de que un gen ‘cause’ un comportamiento particular, y jamás quieren decir literalmente tal cosa”.<sup>14</sup>

Ahora bien, la postura socioconstructivista (en sus versiones fuertes) sostiene que *toda* diferencia psicológica entre los sexos depende de la influencia social. Si esta tesis fuese cierta, se apreciaría que hombres y mujeres reaccionarían de la misma manera a los mismos estímulos sociales; pero, a decir de Cronin, es evidente que niñas y niños reaccionan de diferente manera a los mismos estímulos. La investigadora argumenta que la relación causa-efecto se formula de manera incorrecta en esta postura:

13. Helena Cronin, “Psicología evolucionista” en Julian Baggini y Jeremy Stangroom (comps.), *Lo que piensan los filósofos*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 46.

14. Edward Osborne Wilson, “La ciencia como nueva filosofía” en *ibid.*, p. 74.

En efecto, los niños están sometidos a los estereotipos mediáticos machistas de los varones y las niñas a los estereotipos decorosos de las mujeres. Pero, ¿por qué suponer que los medios crean los comportamientos machistas o decorosos? Por el contrario, reflejan las diferencias evolutivas en la psicología de los niños y las niñas. Cabría aducir asimismo que las niñas son socializadas en el crecimiento de los pechos: después de todo, no nacen con pechos; los desarrollan al mismo tiempo que su grupo de iguales; están sometidas a imágenes mediáticas de niñas con pechos, crecen con el estereotipo de que todas las niñas tienen pechos.<sup>15</sup>

De este modo, no es que los medios informativos impongan cómo deben ser roles de mujeres y hombres, sino que los medios explotan los rasgos adaptativos característicos de cada sexo para sus propios fines (por ejemplo, publicitar productos comerciales). Por otro lado, lo que plantea el socioconstructivismo es un determinismo sociológico en el que los sujetos reaccionan pasivamente a los estímulos sociales. Así, varones y mujeres serían psicológicamente distintos según los contextos sociales y culturales.

No obstante, los estudios transculturales antes referidos ponen en entredicho estos supuestos. En oposición, la psicología evolutiva sugiere la existencia de ciertos “universales” de la conducta humana, derivados del proceso evolutivo, que se localizan en toda sociedad y cultura a lo largo de la historia. Obviamente, estos universales no negarían, como vimos antes, las variaciones derivadas de la cultura, como los hábitos, las costumbres, las lenguas, los cultos religiosos, etc., que también influyen en la conducta humana. La diferencia estriba en que el constructivismo social reconoce sólo los factores sociales y culturales, mientras que la psicología evolutiva reconoce la interacción entre éstos y los factores biológicos.

Los defensores de la postura socioconstructivista podrán replicar que la existencia de estos universales se debe a un sistema de dominación masculina, el temible “patriarcado”, que históricamente ha oprimido, de diferentes modos, a la mujer. Al respecto, desde Cronin puede argumentarse que:

- 1) Como se ha visto previamente, la diferenciación sexual es anterior a nuestra especie, por lo cual, no estaría socialmente determinada.

15. Helena Cronin, “Psicología evolucionista”, p. 48.

- 2) La idea de una perversa conspiración masculina contra la mujer hubiera resultado contraproducente en términos evolutivos porque habría puesto en riesgo el proceso reproductivo de la misma especie (por ejemplo, las mujeres pudieron haber adoptado una estrategia cooperativa entre ellas y negarse a procrear con los hombres si se hubiese dado semejante conspiración).
- 3) La hipótesis del “patriarcado” pasa por alto los conflictos entre los propios varones, sobre todo en lo que respecta a obtener pareja. En otras palabras, la relaciones entre varones y mujeres no son un juego de suma cero. Por lo tanto, la teoría conspirativa del patriarcado es insostenible desde una perspectiva evolutiva (y como toda teoría conspirativa fuerte, resulta ser infalseable).<sup>16</sup> Desde luego, esto no implica negar la existencia de prácticas opresivas sobre las mujeres, como se verá en las siguientes líneas.

Pero también hay casos particulares que parecen confirmar la hipótesis biológica de las diferencias entre los sexos. El caso que tuvo mayor repercusión mediática fue el del joven canadiense David Reimer, quien durante la primera infancia fue sometido a una operación de cambio de sexo por consecuencia de una cirugía genital fallida.<sup>17</sup> Reimer fue sometido a un adiestramiento para que adoptase un rol femenino (adiestramiento basado en la idea socio-constructivista de que la sexualidad y los roles de género son enteramente resultado de la socialización). Pese a todos los tratamientos psicológicos y hormonales para lograr que Reimer se asumiese como mujer, el chico no se reconocía como tal. Finalmente, el joven asumió una identidad masculina al llegar a la edad adulta. El caso Reimer parece ser una fuerte objeción contra el socioconstructivismo.

En resumen, lo que la psicología evolutiva pretende mostrar es que el ser humano no está determinado en su totalidad por factores sociales. La socialización tan sólo interviene como factor de estimulación o desestimulación de conductas biológicamente predispuestas. Frente a esto, los defensores del

16. Vid. Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, Nueva York, 2002.

17. Vid. John Colapinto, *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*, Harper Collins, Nueva York, 2001.



socioconstructivismo tendrían que probar que, en términos cognitivos, el organismo puede ser moldeado enteramente desde el exterior.

Hasta aquí el breve resumen de las hipótesis darwinianas. A continuación presentaré las otras objeciones teóricas que se le han formulado, lo que nos permitirá mostrar con claridad los problemas filosóficos que puede suscitar.

### 3. ÉTICA Y POLÍTICA

Existen otras objeciones en contra de las hipótesis de la psicología evolutiva que tienen que ver con las implicaciones éticas o políticas. Si se plantea que las diferencias sexuales son producto de adaptaciones exitosas, ¿no se estarían justificando ciertas prácticas moralmente reprobables como la discriminación hacia la mujer? Hay dos posibles soluciones a este problema. La primera consiste en invocar la llamada “guillotina de Hume”, que establece que de las meras descripciones no pueden inferirse lógicamente valoraciones o prescripciones. Al respecto, Peter Singer argumenta lo siguiente:

Podemos describir la ética de cualquier cultura y pueblo, pero sin superar en absoluto el nivel de la descripción. “Los esquimales hacen esto y aquello y lo de más allá; los británicos hacen tal cosa y tal otra”. Podemos describir esa ética, pero no obtenemos respuesta a “¿Qué debo hacer?” Se trata, pues de una brecha lógica surgida del hecho de que, cuando intentamos responder a la pregunta “¿Qué debo hacer?”, estamos pidiendo una prescripción, no una descripción. Ninguna descripción de la moral existente en nuestra cultura o del origen de la moral va a permitirnos deducir lo que debemos hacer.<sup>18</sup>

Este mismo argumento aplica también para los intentos de justificar enunciados prescriptivos a partir de los estudios etológicos:

El egoísmo, la explotación y el trueque son corrientes en la vida de los chimpancés, pero no podemos explotar este hecho y nuestro parentesco con estos simios para justificar la economía del *laissez faire*. Tampoco podemos utilizarla para desacredi-

18. Peter Singer, “Darwin y la ética” en Julian Baggini y Jeremy Stangroom (comps.), *Lo que piensan...*, Paidós, Barcelona, 2011.

tar las economías de mercado libre aduciendo que son simiescas. La cooperación, la amistad y el altruismo son también rasgos de los chimpancés, pero esto no constituye argumento a favor de la doctrina económica socialista competidora. Recordemos a los macacos que prefieren pasar hambre antes de administrar una sacudida eléctrica a otros macacos que ni siquiera son parientes suyos próximos, y que llegan incluso a rechazar incentivos materiales sustanciosos. ¿Constituye esto una censura de quienes defienden el capitalismo?<sup>19</sup>

Análogamente, el descubrimiento de que ciertas conductas masculinas o femeninas poseen un bagaje evolutivo no legitima esas conductas como buenas o malas en términos morales. En efecto, del hecho de que el sexo masculino tenga mayor propensión a la violencia no se sigue que la violencia machista sea buena o que deba ser tolerada. Claro está, la “guillotina de Hume” se encuentra sujeta a controversia al interior de la filosofía, pues se ha señalado que los límites entre enunciados descriptivos, normativos y valorativos no siempre son nítidos. No es mi interés entrar a profundidad en esta discusión; tan sólo me limitaré a señalar que del hecho de que la distinción no sea clara no se sigue que puedan obtenerse juicios morales a partir de enunciados descriptivos. En todo caso, el debate está abierto.

Por otra parte, aun si se rechaza la “guillotina de Hume”, no es el caso que la aceptación de las diferencias psicológicas entre los sexos pueda servir para justificar ciertas prácticas sociales o políticas indeseables. En este sentido, si hay alguna lección importante que se puede extraer de la psicología evolutiva es la posibilidad de diseñar políticas más adecuadas para tratar los problemas relativos a la conducta sexual:

Recordemos que si los legisladores quieren cambiar la conducta humana, tienen que cambiar de modo adecuado el medio ambiente, y qué es lo apropiado puede ser muy distinto para las mujeres y para los hombres. La teoría darwiniana es crucial para ambas diferencias.<sup>20</sup>

19. *Ibid.*, p. 354.

20. Helena Cronin, “La verdad sobre la naturaleza humana” en John Brockman (ed.), *El Nuevo Humanismo y las fronteras de la ciencia*, Kairós, Barcelona, 2007, p. 99.

Si ciertos entornos sociales pueden estimular determinadas conductas que perjudican a la mujer (por ejemplo, el machismo), entonces hay que intervenir en esos entornos a partir de que la conducta humana depende de la interacción entre la herencia y el ambiente. Mas esto supone un conocimiento preciso de la naturaleza humana que la ciencia podría aportar. De cualquier modo, la acusación contra el enfoque darwiniano de legitimar prácticas represivas carece de fundamento.

Incluso podemos plantear la cuestión en el sentido inverso: dejando de lado si las hipótesis darwinianas están justificadas, queda el problema de si la tan aceptada postura socioconstructiva lo está, y más aún, si las políticas inspiradas en ésta son las más adecuadas. Dejaré para las conclusiones este último punto.

Existen, además, otras objeciones presentadas contra el adaptacionismo y las hipótesis darwinianas sobre la naturaleza humana que se han formulado desde la ciencia misma. Estos contraargumentos son dignos de ser tomados en cuenta, pues se dirigen contra la base teórica misma de estas hipótesis, como se verá en el siguiente apartado.

#### 4. LA CONTROVERSIA EN TORNO AL ADAPTACIONISMO

Para evaluar adecuadamente una teoría es importante analizar no sólo los postulados centrales y sus respectivos argumentos, sino también los contraargumentos formulados por otros investigadores. Para efectos del presente escrito me centraré únicamente en dos críticas: la de Camilla Power y la de Stephen Jay Gould.

Las objeciones de Power<sup>21</sup> son particularmente interesantes, ya que esta antropóloga define su breve trabajo como “una respuesta darwiniana a Helena Cronin”. Enseguida, la autora se propone refutar tres “mitos” —como les denomina— de la teoría de Cronin:

21. Camilla Power, “A reply to Helena Cronin” en *Radical Anthropology Group*, 2 de diciembre de 2006, [http://radicalanthropologygroup.org/sites/default/files/pdf/pub\\_contra\\_cronin.pdf](http://radicalanthropologygroup.org/sites/default/files/pdf/pub_contra_cronin.pdf) Consultado el 9 de diciembre de 2018.

- 1) El mito de que la mujer está dispuesta a la monogamia.
- 2) El mito de que los hombres abandonan (*run around*) a sus parejas.
- 3) El mito de la “madre solitaria”.

Power sustenta sus objeciones con evidencia empírica extraída de diversos estudios etnográficos en sociedades tribales africanas —que, dicho sea de paso, podrían arrojar luz sobre las primeras sociedades humanas hace 75,000 años, ya que la organización social y estilo de vida de las sociedades tribales africanas podrían ser semejantes a las ancestrales—. No entraré en detalle a la argumentación de la antropóloga, tan sólo me limitaré a presentar un breve ejemplo respecto al mito de la “madre solitaria”. Power destaca que existe cierta evidencia de que las abuelas cumplen una importante función en la atención a las madres jóvenes, entre otras cosas, fungen como apoyo para destetar a temprana edad. Así, mientras los hombres proveían, durante ciertos periodos ocasionales, de la carne obtenida en la caza, las abuelas cumplían su función de cuidado y alimentación de tiempo completo. En opinión de la autora esta función es decisiva, pues señala que las abuelas fueron así las responsables de la evolución del cerebro en tanto que permitieron la obtención de los nutrientes necesarios a las crías. Así, parece ser insostenible la idea de que las madres solitarias eran dejadas a su suerte ante la salida de los varones para las labores de caza.

Aunque la argumentación de Power posee cierta solidez, lamentablemente también se topa con algunos argumentos *ad hominem*, “hombres de paja” y señalamientos de corte ideológico que me parecen innecesarios. La antropóloga caricaturiza la postura de Cronin como “una parodia burguesa y travesti de darwinismo”, pues aduce que podría servir como justificación del capitalismo. No obstante, estos intentos de refutar las teorías científicas a partir de sus supuestas implicaciones ideológicas son falaces: las teorías no se tienen que ajustar a nuestros deseos o expectativas políticas. Además, Power no entra de lleno en el tema central, el problema de la naturaleza humana, aunque queda pendiente si de sus objeciones se puede inferir la falsedad de los postulados centrales de Cronin. En todo caso, su aportación más valiosa consiste justamente en los contraejemplos empíricos que ameritan ser tomados en cuenta.

La segunda crítica es la del paleontólogo Stephen Jay Gould.<sup>22</sup> Ésta es la que mayor celebridad ha tenido, ya que provocó un debate importante en el que científicos y filósofos como John Maynard Smith y Daniel C. Dennett intervinieron en defensa de Cronin. Desde luego, ahondar en la polémica entre estos autores requeriría un estudio más extenso, por lo que me limitaré a presentar algunos puntos. Pese a que Smith y Dennet acusan a Gould de incurrir en imprecisiones, “hombres de paja” y, en última instancia, critican a Cronin por no estar en conformidad con sus propias teorías, la crítica de Gould es mordaz, pues ataca directamente al programa adaptacionista, que es la base de las hipótesis darwinianas.

Son dos puntos importantes que deben destacarse. El primero se refiere al rol de la selección natural. Una manera de resumir su crítica es la siguiente: el adaptacionismo incurre en un “reduccionismo genético”. En oposición a lo planteado por Richard Dawkins acerca de que la selección natural opera exclusivamente a nivel de los genes, Gould sostiene que, en principio, los organismos poseen propiedades emergentes que se aprecian en los diferentes niveles de organización biológica: complejos moleculares, células, tejidos, órganos, organismo, poblaciones etc.; por lo tanto, reducir en su totalidad el rol de la selección natural al nivel genético, según el paleontólogo norteamericano, constituye una simplificación excesiva.

El segundo punto se refiere a lo que Gould denomina el “panglossianismo” —en alusión a Pangloss, personaje de *El Cándido*, de Voltaire— del programa adaptacionista: la idea de que *todo* rasgo fenotípico conservado a lo largo de generaciones se ha mantenido por ser adaptativamente útil. Según el paleontólogo, muchas estructuras orgánicas han adquirido nuevas funciones que reemplazan a las antiguas (‘exaptaciones’) y, en su opinión, el adaptacionismo es incapaz de explicar este fenómeno. Pero el adaptacionismo no tiene problemas en admitir las exaptaciones, pues no niega que los órganos pueden adquirir funciones nuevas. Aunque, por otro lado, los adaptacionistas jamás han afirmado que todo rasgo sea necesariamente adaptativo.

No obstante, el primer punto reviste especial interés, pues remite a una de las discusiones centrales en la biología evolutiva, a saber, si la evolución

---

22. Vid. Stephen Jay Gould, “The Confusion over Evolution” en *The New York Review of Books*, 14 de enero de 1993, <https://www.nybooks.com/articles/1993/01/14/confusion-over-evolution-an-exchange> Consultado el 7 de diciembre de 2018.

puede explicarse satisfactoriamente desde la teoría de los dos factores (variación genética y selección natural). Críticos de la SM como Gould, Lynn Margulis o los teóricos de la *Evo-Devo* han planteado que la evolución es un fenómeno complejo, por lo que la teoría pierde potencial explicativo al ser reducida a los dos factores. Lo fundamental es que esta discusión remite a un problema epistemológico de las ciencias: el dilema entre reduccionismo y anti-reduccionismo (u holismo).

No entraré, por ahora, en este debate porque excede los propósitos del trabajo. Sólo plantearé el problema de si estas cuestiones guardan relación con el asunto que nos ocupa: las hipótesis sobre las bases biológicas de la naturaleza humana. En primera instancia, parece que las diferencias sexuales innatas serían aceptables desde un enfoque holístico de la evolución, puesto que la conducta humana podría explicarse a partir de los niveles de emergencia del organismo y de sus interacciones con el medio. En este sentido, una explicación emergentista de la mente sería consistente con la hipótesis de que la evolución opera en diferentes niveles. El meollo de la controversia parece radicar, entonces, en el intento de reducir la explicación cognitiva a la selección de genes por parte de los adaptacionistas y, en oposición, los holistas podrán sostener que una concepción emergentista de la mente contradice el reduccionismo.

Un adaptacionista reduccionista podría responder que, aunque se admitan propiedades emergentes —la mente humana es una de ellas—, no significa que la evolución no pueda ser explicada en términos reduccionistas, ya que los genes determinan, en grado considerable, la configuración de nuestros órganos, incluido el cerebro.<sup>23</sup> Tampoco negaría la influencia del medio externo (como se ha visto ya en la cita de Wilson). Por otra parte, los reduccionistas sostienen como un punto a favor que su teoría goza de elegancia, predictividad, consistencia y falseabilidad, con lo cual cumple los requisitos básicos de científicidad. Sin embargo, la discusión sigue abierta sobre si la metodología reduccionista representa un criterio de demarcación de la ciencia. No está dicha la última palabra al respecto.

23. Un intento de conciliar el reduccionismo con el emergentismo se puede hallar en el-Showk (vid. Sedeer el-Showk, “Selfish Genes & Emergent Properties” en *Nature Education*, 14 de octubre de 2013, [https://www.nature.com/scitable/blog/accumulating-glitches/selfish\\_genes\\_emergent\\_properties](https://www.nature.com/scitable/blog/accumulating-glitches/selfish_genes_emergent_properties) Consultado el 24 de noviembre de 2018).

Desde luego, es muy prematuro decidir de qué lado se inclina la balanza, pues la biología evolutiva está en constante desarrollo. Lo que nos interesa como filósofos es dar seguimiento a las discusiones, analizarlas y poner de relieve los problemas ontológicos y epistemológicos que están en juego. Pero podemos suponer, dada la abrumadora evidencia a su favor, que las hipótesis darwinianas sobre la naturaleza humana y las diferencias de los sexos tal vez sufran algunas modificaciones que no alteren lo esencial. La tendencia sugiere que el reconocimiento de la interacción entre herencia y ambiente es imprescindible para explicar la mente humana. Quizás la cuestión sea que, en algunos casos, incide más el factor genético, mientras que en otros tiene mayor peso la influencia externa.

## CONCLUSIONES

Hemos revisado brevemente las hipótesis darwinianas acerca de la naturaleza humana mostrando sus principales postulados, las posturas con las que polemiza y algunas de las críticas que ha recibido. Propuse que estas hipótesis deben ser consideradas como interesantes problemas para la reflexión filosófica por sus implicaciones cognitivas, éticas e incluso políticas. Al margen de si estas hipótesis están respaldadas satisfactoriamente por evidencia empírica, si son consistentes entre sí o si la teoría que les sirve de fundamento (el adaptacionismo) es correcta, sus planteamientos pueden provocar nuevas discusiones sobre un problema añejo.

Ejemplos de ello son las consecuencias prácticas que plantean las hipótesis darwinianas sobre la naturaleza humana. El énfasis de Cronin y Singer en estudiar a fondo nuestra naturaleza para encontrar soluciones correctas a nuestros problemas éticos no debe desestimarse y, por lo tanto, no debe determinar si nuestra conducta depende tanto de nuestra constitución biológica como del entorno social, que es decisivo para establecer mejores políticas.

En este tenor, retomo el tema del socioconstructivismo. Éste coincide con las opiniones de Pinker, Cronin, Singer y otros en que las soluciones a los problemas éticos y políticos se ubican en el terreno social. No obstante, si partimos del supuesto de que la mente humana está determinada exclusivamente por factores externos —en nuestro caso, factores sociales—, de la reducción de la biología al funcionamiento de los órganos sexuales, y de la teoría conspirativa de que las diferencias sexuales son resultado de un

sistema de dominación masculina, entonces el socioconstructivismo podría no ser la receta adecuada para resolver los problemas sociales. Porque si se parte de premisas equivocadas, en lugar de permitir el diseño de políticas efectivas, es posible que provoque efectos adversos, por muy buenas intenciones que se tengan. Dejo este problema abierto para la discusión.

Lo importante, en todo caso, es que muchas polémicas se han suscitado a partir de la falsa dicotomía *herencia vs. aprendizaje*, que sigue estando presente en buena parte de la filosofía. Por tal motivo, podría decir que el punto medular del presente escrito se resume en la siguiente oración: *La biología no debe ser prescindible*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baron-Cohen, Simon, “The extreme male brain theory of autism” en *Trends in Cognitive Science*, Cell Press, Massachusetts, vol. 6, núm. 6, 2002.
- Campbell, Anne, “Staying alive: Evolution, culture and women’s intrasexual aggression” en *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Colapinto, John, *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*, Harper Collins, Nueva York, 2001.
- Cronin, Helena, *The Ant and the Peacock. Altruism and Sexual Selection from Darwin to Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- , “La verdad sobre la naturaleza humana” en Brockman, John (ed.), *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*, Kairós, Barcelona, 2007.
- , “Psicología evolucionista” en Baggini, Julian y Stangroom, Jeremy (comps.), *Lo que piensan los filósofos*, Paidós, Barcelona, 2011.
- , “The vital statistics” en *The Guardian*, 12 de marzo de 2005, <https://www.theguardian.com/world/2005/mar/12/gender.comment> Consultado el 7 de diciembre de 2018.
- Eldredge, Niles, *Síntesis inacabada. Jerarquías biológicas y pensamiento evolutivo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- El-Showk, Sedeer, “Selfish Genes & Emergent Properties” en *Nature Education*, 14 de octubre de 2013, [https://www.nature.com/scitable/blog/accumulating-glitches/selfish\\_genes\\_emergent\\_properties](https://www.nature.com/scitable/blog/accumulating-glitches/selfish_genes_emergent_properties) Consultado el 24 de noviembre de 2018.



- Gould, Stephen Jay, “The Confusion over Evolution” en *The New York Review of Books*, 14 de enero de 1993, <https://www.nybooks.com/articles/1993/01/14/confusion-over-evolution-an-exchange> Consultado el 7 de diciembre de 2018.
- Kreimer, Roxana, “¿Es sexista reconocer que hombres y mujeres no son idénticos? Una evaluación teórica de la retórica neurofeminista” en *Feminismo científico*, <https://feminismocientific.wixsite.com/misitio/es-sexista-el-dimorfismo> Consultado el 10 de diciembre de 2018.
- Lippa, Robert, “Sex Differences in Personality Traits and Gender-Related Occupational Preferences across 53 Nations: Testing Evolutionary and Social-Environmental Theories” en *Archives of Sexual Behavior*, Springer, Nueva York, tomo 3, vol. 39, 2010.
- Margulis, Lynn, *Planeta simbólico*, Debate, Madrid, 2002.
- Mayr, Ernst, *Una larga controversia. Darwin y el darwinismo*, Crítica, Barcelona, 1992.
- Pinker, Steven, *How the Mind Works*, Norton & Company, Nueva York, 1997. ———, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, Nueva York, 2002.
- Popper, Karl, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, Nueva York, 2002.
- Power, Camilla, “A reply to Helena Cronin” en *Radical Anthropology Group*, 2 de diciembre de 2006, [http://radicalanthropologygroup.org/sites/default/files/pdf/pub\\_contra\\_cronin.pdf](http://radicalanthropologygroup.org/sites/default/files/pdf/pub_contra_cronin.pdf) Consultado el 9 de diciembre de 2018.
- Sagan, Carl y Druyan, Ann, *Sombras de antepasados olvidados*, Planeta, Barcelona, 1993.
- Singer, Peter, “Darwin y la ética” en Baggini, Julian y Stangroom, Jeremy (comps.), *Lo que piensan los filósofos*, Paidós, Barcelona, 2011.
- Wilson, Edward Osborne, “La ciencia como nueva filosofía” en Baggini, Julian y Stangroom, Jeremy (comps.), *Lo que piensan los filósofos*, Paidós, Barcelona, 2011.

# ***La otredad en el diálogo intercultural***

LUIS FERNANDO SUÁREZ CÁZARES

***El diálogo no excluye al individuo, sino que lo incluye como interlocutor de igual derecho.***

GABRIEL BELLO REGUERA

## 1. DECONSTRUCCIÓN DE LOS ELEMENTOS

La presente reflexión lleva por título “La otredad en el diálogo intercultural”. Tres palabras serán las que guiarán nuestro texto: *Otredad* u *Otro*, *Diálogo* e *Interculturalidad*. Ahora hagamos una fenomenología, no en el riguroso sentido husserliano, de los términos anteriores.

### **La fenomenología del diálogo**

Etimológicamente la palabra *diálogo* significa “a través” (*δια*) de la “palabra” (*λόγος*). Reflexionemos sobre estas raíces. La historia de la filosofía, con cierta frecuencia, tiende a situar el nacimiento del *logos* en la Grecia clásica como una especie de respuesta al *mythos*.<sup>1</sup> Según esta versión, a la explicación mítica de la realidad, en la cual los dioses inspiran a los poetas que “cantan” la narración del mundo, del hombre, su pasado y su futuro,<sup>2</sup> se antepone una visión de carácter racional que busca, por medio de la razón, explicar la naturaleza (*physis*).

1. Aunque debemos de reconocer que, con propiedad, el *mythos* nunca es abandonado en el mundo griego, sino que, más bien, es re-leído. También la visión clásica del *Logos* como claridad y suficiencia racional es, hoy por hoy, matizada. Vid. Werner Wilhelm Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, y Wilhelm Albrecht Nestle, *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona, 2010.
2. Cfr. José Carlos Bermejo, *Grecia arcaica: la mitología*, Akal, Madrid, 2008 (*Historia del pensamiento y la cultura*, núm. 7), pp. 5-12.

El *logos*, “palabra”, que también puede ser traducido por “estudio”, se entiende así como un “discurso racional acerca de la naturaleza”. Sin embargo, *logos* no es mera palabra discursiva. El *logos*, a diferencia de la *lexis* (otra forma de decir “palabra” en griego) se refiere también a una “sustancia”, “causa” o “punto de intersección de la naturaleza”. Así, por ejemplo, en Heráclito leemos: “Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una”.<sup>3</sup> El *logos* se entiende aquí como algo que fundamenta a la naturaleza y que se manifiesta de forma diáfana, es decir, que se muestra a la vez que se esconde: “Los hombres deberían tratar de comprender la coherencia subyacente a las cosas; está expresada en el Logos, la fórmula o elemento de ordenación de todas ellas”.<sup>4</sup> Bajo esta lupa, Heráclito muestra al *logos* como una verdad oculta que se muestra de forma diáfana, o en lo que Heidegger ha llamado la *a-letheia* (“des-ocultamiento”). Bajo esta visión, la verdad se entiende como “des-ocultamiento”, por vía de la razón, del *logos*.

Sócrates y, en relación con éste, Platón, ambos han ido más lejos que Heráclito. Si en Heráclito la naturaleza esconde algo más detrás de lo que muestra,<sup>5</sup> en Sócrates y Platón la verdad de la naturaleza no se esconde detrás de un “velo”, sino que le pertenece al mismo hombre que la ha olvidado. La verdad se encuentra en el hombre mismo, pero debe acceder a ella por medio del recuerdo. No obstante, este recuerdo no acontece en el hombre de forma solitaria, sino por medio del otro que es ocasión para la verdad. Sócrates muestra que la función del filósofo (o del maestro) es ayudar, por medio de preguntas, a “parir la verdad”. Las preguntas del maestro hacia su alumno hacen que este último ascienda por sí mismo al descubrimiento de la verdad: “Las verdaderas preguntas no se preguntan directamente, sino que se proponen indirectamente, envueltas en otra cosa que ya, como ellas mismas lo son por entero, un signo: algo que remite a otro. Sólo así una pregunta mueve: no empujando brutalmente a alguien [...] sino dejando que los

3. Heráclito de Éfeso, “Fragmento 50” en Geoffrey Kirk, John Earle Raven y Malcolm Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 2008 (*Grandes obras de la cultura*), p. 252.

4. Heráclito de Éfeso, “Fragmento 1” en *ibid.*, p. 251.

5. Vid. Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso, México, 2009.

demásse muevan por sí y libremente”.<sup>6</sup> Existe aquí un primer elemento para conceptualizar el “a través” (*δια*) del dia-lógo: se trata del *otro*. Así, Jean Lacroix comenta sobre la importancia del diálogo en Platón: “[...] solamente puede el alma dialogar consigo misma cuando ha sabido acoger al otro, cuando ya el otro está en ella”.<sup>7</sup>

Como una definición aproximativa a lo que es diálogo, retomando lo anterior, diremos que es diálogo aquella actividad en la cual, mediante la interpelación del otro, se accede a la verdad. En palabras de Moreno Villa: “Dialogar significa aceptar dejarnos interpelar por el otro; significa asumir sobre nosotros la responsabilidad que tenemos sobre el otro; significa dejarnos afectar no sólo por las razones del otro, sino fundamentalmente, por su propia persona, por su espiritualidad y por su carnalidad, por su historia [...]”.<sup>8</sup>

## Fenomenología de la otredad (Otro)

A partir de esta definición encontramos otro elemento de suma importancia para el diálogo: el dejarse interpelar por el otro. El encuentro con este otro debe ser referido a una cierta “disposición” anímica. En efecto, para que exista el diálogo debe haber disponibilidad hacia el otro, que es lo diferente; y en esta diferencia, las más de las veces se leen prejuicios o temores hacia “aquello que no soy-yo”, “aquello que me es extraño”. El diálogo, por tanto, supone estar disponible al otro, al tú.<sup>9</sup>

La disponibilidad al mundo ha de estar cimentada en la *enfianza* que tengo hacia el otro. Para una posible interpretación debemos “fiarnos” de que, en este caso, el otro nos está contando la verdad o, por lo menos, su “verdad”. Enfianza es poder fiarse del otro: “Cuando no podemos fiarnos de los demás caemos fácilmente en patologías egocéntricas, clausistas y autodestructivas que nos cierran el paso a la realidad no sólo extrasubjetiva, sino incluso intersubjetiva”.<sup>10</sup>

6. Miguel García-Baró, *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca, 2005 (*Hermeneia*, núm. 64), p. 21.

7. Jean Lacroix, *El sentido del diálogo*, Fontanella, Barcelona, 1966 (*Pensamiento*, núm. 11), p. 11.

8. Mariano Moreno Villa, *El hombre como persona*, Caparrós, Madrid, 2005 (*Esprit*, núm. 16), p. 25.

9. Cfr. Gabriel Marcel, “Yo y tú” en *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 2005 (*Hermeneia*, núm. 63), pp. 25-40.

10. Mariano Moreno Villa, *El hombre como persona*, p. 81.

Si existe una fianza como condición valorativa básica para entrar en diálogo con el otro, también existe un “movimiento” inverso: la *des-fianza*, que se presenta cuando no nos fiamos del otro. Fianza y *des-fianza* no se identifican con la confianza ni con la desconfianza, aunque están en relación. Fianza y *des-fianza* son momentos “previos”; consisten en un momento primero de carácter anímico respecto del otro: yo me siento acogido o excluido por el otro. Se trata entonces de una apuesta *a priori* por el otro en su situación de “bueno por naturaleza o malo por naturaleza”.

El diálogo, según lo aquí propuesto, está caracterizado por la fianza. Es imposible un diálogo en el cual no me pueda fiar de aquello que el otro me está diciendo. El fiarme del otro actualiza su lectura: ya no se trata de un mero no-yo o de una alteridad, sino de una otredad. El otro no es mero otro, no es mero *alter* sobre el cual el yo proyecta una serie de categorías epistemológicas, simbólicas, antropológicas, etc., sino que el otro es un ser autónomo y digno con una voz propia que habla desde sí mismo; es decir, el otro es, en sentido etimológico, *per-sono*: sonar a través de. El otro no es leído como alter, sino como un TÚ.

Se trata de un TÚ con su propia historia, su propio lenguaje y categorías, y su propia forma de entenderse en el mundo (cosmovisión), la cual “hace sonar” por medio del diálogo. La modernidad, en una exposición más que apresurada por cuestiones de tiempo, ha ejercido una violencia simbólica; ha engendrado una visión de hombre que se impone: fe en el progreso, secularización, concepción unitaria de la historia, y la razón (*cogito*) como lo propiamente humano. Esta visión ha decantado en un esquema cultural-metafísico cogito-céntrico, en donde aquellos dinamismos que no estuviesen en correspondencia con el proyecto moderno debían ser excluidos, o bien, subsumidos en la *Historia* universal (al modo hegeliano de superar las diferencias). En palabras de Alfonso Ibáñez, la modernidad instituyó una dialéctica de la negación del otro distinto, que luego se volverá una dialéctica de la exclusión del otro que llega hasta el presente.<sup>11</sup>

Si la modernidad está caracterizada por la exclusión de la diferencia, la posmodernidad será la encargada de denunciar los excesos de la moderni-

11. Cfr. Alfonso Ibáñez Izquierdo, “Los desafíos del diálogo intercultural” en *Xipe totok. Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, vol. XX, núm. 1, marzo de 2011, p. 30.

dad. Mientras que el sujeto y la identificación de éste con su pensar (“pienso, luego existo”; “todo lo real es racional”) fueron uno de los motores del pensamiento moderno, los posmodernos centraron su pensamiento en la diferencia. Las críticas hechas a la diosa razón por los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud), por Kierkegaard y Schopenhauer, así como la crítica al humanismo por parte de Heidegger, han llevado al hombre a una época en la que el proyecto moderno ya no responde del todo. Vattimo, con su lectura nihilista de cuño Nietzsche–heideggeriano, muestra a un sujeto débil; Lipovetsky, con su lectura socio-cultural, nos sitúa, como lectura de los tiempos, en la figura del Narciso, y Baudrillard, por su parte, nos hace ver que todo es “simulación”.<sup>12</sup> Así, los grandes fundamentos se han puesto en duda. El hombre, que se había puesto en el centro del universo, se des-centra, se cae en la fragilidad. Lo diferente nos interpela. Ya no hay una sola *Historia*, sino pluralidades de historias, el equivocismo sobre el univocismo, lo diferente sobre lo idéntico, el otro sobre el yo. Sin embargo, la visión posmoderna también conlleva sus excesos: existe, sobre todo en el ámbito cultural, una imposibilidad de generar “acuerdos” con alguna pretensión de universalidad. Esto debido a que los valores de cada cultura son contextuales, históricos, y están empapados de tradiciones y referentes específicos que pueden ser leídos como valiosos por una cultura, sólo por esa cultura. La moral universal, bajo esta lupa, no existe. Lo que tenemos son valores, culturas, morales, cosmovisiones diferentes.

Surge entonces un problema: ¿cómo dialogar con lo diferente sin algo que nos sea “común” a todos? La respuesta que esbozamos a esta problemática es: el diálogo intercultural. Antes de entrar de lleno a esta problemática, definamos, de modo breve, qué se entiende por *interculturalidad*.

## Fenomenología de la interculturalidad

El concepto *interculturalidad* nos parece mucho más certero que otros términos como *multiculturalidad* o *transculturalidad*, pues remite a una situación de encuentro (*inter*) entre culturas, es decir, etimológicamente señala mejor

12. Cfr. John Lechte, *50 pensadores contemporáneos esenciales. Del estructuralismo al posthumanismo*, Cátedra, Madrid, 2010 (*Teorema, Serie mayor*), pp. 389–398.

que las otras una situación de diálogo como el que hemos expuesto. Señalemos qué se entiende por este encuentro entre culturas.

La cultura puede ser concebida como recolección de datos o como una cierta sensibilidad estética refinada: se trata aquí de la concepción de cultura como “persona culta”. Esta visión resulta poco satisfactoria, pues parte de una consideración “económica” en la que unos contenidos culturales son más valiosos que otros: la lectura de los clásicos frente a la literatura popular, la ópera frente a los géneros vernáculos, el teatro frente a los *blockbusters* que se presentan en las salas de cine, etcétera.

Por otro lado está una visión de la cultura soportada medianamente en un esquema dualista. Ésta es entendida como aquella que piensa lo cultural como lo propio de la actividad racional del ser humano. Desde esta visión la cultura se opone a la naturaleza como aquello que está soportado en la estructura biológica del hombre. Así, por ejemplo, saciar la sed es un elemento natural del ser humano; en cambio, crear bebidas vitaminadas para “saciar la sed” es un elemento cultural. Esta visión tiene cierto grado de verdad, pero su concepción dualista no la hace del todo satisfactoria. Masía Clavel señala que el *phylum* humano, hoy por hoy, se ha configurado, por un lado, desde una arista biológica; pero sobre ésta ha hecho su aparición una nueva arista cultural. De modo similar, Helmuth Plessner hace ver, por medio de una filosofía de lo orgánico, cómo el hombre, a través de su ex-centricidad, genera cultura desde sus estructuras biológicas: “El hombre sólo vive naturalmente si organiza artificial, culturalmente su vida. No puede sostenerse biológicamente si no se crea y construye una vida artificial”.<sup>13</sup> El hombre es entendido entonces como unidad psico-orgánica. Esta visión puede llevarnos a reducir al ser humano a lo biológico, pero lo que se pretende no es esto. Lo que deseamos hacer ver es que el hombre es un ser biológico que “trasciende” su biología, sin negarla, en estrecha relación con ella. Es en esta relación donde se inscribe la cultura como un puente que enlaza la hominización y la humanización. El sistema cerebral del hombre, al igual que el cerebro animal que busca la supervivencia, le posibilita otra forma de “lectura” de la realidad en donde se inscribe la cultura: la producción de un mundo cultural, simbólico,

13. Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Deusto Publicaciones, Bilbao, 2009 (*Filosofía*, vol. 28), p. 383.

es sólo posible porque el hombre puede leer la realidad como algo, dicho en términos zubirianos, que es “de suyo”.<sup>14</sup> Hablamos entonces de una cultura como *colere*, como cultivar. El hombre busca cultivarse. Y lo que cultiva es un mundo de sentidos, de símbolos, de formas, una riqueza de un mundo exterior y un mundo interior:

La cultura se compone del conjunto de tramas que conforman los tejidos de sentidos y significaciones a través de los cuales el hombre se construye y va desarrollándose. Lo cultural se establece a través de las acciones humanas y se manifiesta [sic] en el tejido del lenguaje, en las imágenes de lo poético, en las artes plásticas, en las formas musicales, en las expresiones religiosas, en las elaboraciones tecnológicas y en todas aquellas expresiones humanas. La cultura es creación continua e ininterrumpida de símbolos lingüísticos, religiosos, tecnológicos, filosóficos [...].<sup>15</sup>

Decimos entonces que la cultura cultiva al hombre en la medida en que “enriquece su mundo”. Sin embargo, hay que ir más allá. *Colere*, la palabra latina que significa cultivar, tiene una relación también con el “cuidado”. Cultivar remite a una relación con la tierra, con el *humus*, que da su humanidad al hombre cuando labra la tierra, la cultiva para su propio beneficio, para su propio cuidado. Por consiguiente, el “cuidado”, en este sentido, es una estructura fundamental del ser humano que, por medio de ella, cuida de sí: “El ser humano se revela como cuidado [...]. Porque nuestra existencia se manifiesta como cuidado o *Sorge*, su comunicación o apertura a los otros entes intramundanos responde a la preocupación o ‘cuidarse de’ ellos (*Be-sorge*), y la relación a los otros es solicitud (*Für-sorge*) por ellos”.<sup>16</sup> El cuidado es lo que abre la posibilidad de la interculturalidad.

Este cuidado tiene aquí dos formas de ser entendido: como cuidado-del-otro y como cuidado-por-el-otro. En el primer caso, el otro se presenta como enemigo, como ajeno, como diferente; en cambio, en el segundo caso,

14. Vid. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 2006; Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 2002, y Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001.

15. Dora Elvira García González, “Presentación” en Dora Elvira García González (coord.), *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas. Horizontes y encrucijadas*, Porrúa/UNESCO/ITESM, México, 2011, p. IX.

16. Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía VI: Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, p. 531.



el otro se me presenta como algo familiar, cercano, reconocido, el prójimo. El yo se sitúa frente a los otros, inserto en un mundo en donde el otro se me revela como lo ajeno y también como lo cercano. El hombre, como ser-en-el-mundo, se encuentra entre los otros, se trata del “inter”. El hombre no está aislado, sino que está entre los demás hombres.

El hombre se encuentra situado desde un modo particular; está determinado. Pero no se trata aquí de un determinismo psicológico al modo de Freud o un determinismo cosmológico al modo de Laplace, sino un determinismo posicional.<sup>17</sup> El hombre está en una posición determinada al llegar al mundo. El niño, al nacer, llega a una “determinada” comunidad que lo educa: le brinda sistemas de referencia epistemológicos, lingüísticos, político-económicos, axiológicos, etc., para que el niño vaya posicionándose en el mundo. Estos sistemas de referencia pueden ser entendidos como una cultura que posibilita una cosmovisión para entender el mundo. Esta cosmovisión se apropia, es nuestra, y se corre el riesgo de absolutizarla como único modo de posicionarse en el mundo. En este caso, toda forma de entender el mundo, de posicionarse frente a él e interpretarlo, que esté fuera de mi sistema de referencia, puede llegar a parecernos ajena, incorrecta, incomprensible, enemiga, rebelde. Por ejemplo, la cultura musulmana y el tinte de hostilidad con el que fue leída tras los eventos en Nueva York el 11 de septiembre de 2001.

Sin embargo esta cosmovisión, estos sistemas de referencia, esta cultura, puede leerse como relativa, como abierta. El niño, por ejemplo, en la medida que va creciendo puede distanciarse de los sistemas de referencia que, en un primer momento, se le presentan como gratuitos, como dados. Así, por ejemplo, el niño puede aprender una segunda lengua que lo posicione en el mundo de una nueva manera. Éste es el terreno de la interculturalidad. El diálogo puede darse en una situación en la que se reconoce la propia cultura como referencia. Bajo este contexto debemos preguntarnos: ¿Es posible el diálogo intercultural? Y si así lo fuera, ¿cómo generar condiciones de diálogo, supuesto el reconocimiento de relatividad de la propia cultura?

17. Cfr. Roger Verneaux, *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1997, pp. 174–204, y vid. Pierre-Simon de Laplace, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza/SEP, México, 1988.

## 2. ¿ES POSIBLE EL DIÁLOGO INTERCULTURAL?

Posiblemente la pregunta resulta tramposa, pues la lógica macroeconómica a la que hoy por hoy hacemos frente con el nombre de globalización supone ya un diálogo de carácter “global”. Sin embargo, una visión de la globalización en la que se supongan unas condiciones justas en términos económicos, tecnológicos, sociales, etc., y en la que todos los miembros estén en la misma “situación de competencia” parece alejada de la experiencia cotidiana. La globalización, con su supuesto carácter incluyente, genera, desde la experiencia cotidiana, un ejercicio de exclusión. Las lógicas y los procesos científicos, económicos, etc., de los países industrializados propician un tipo de competencia en la que los países más pobres están en situación de desventaja.

Empero, tampoco resulta del todo certera una visión en la cual la globalización excluye más de lo que incluye, si tomamos en cuenta fenómenos de hibridación cultural en los que elementos culturales importados de los países del primer mundo son “asimilados” por un país tercero. Así, una visión de “imperialismo del norte sobre el sur” no refleja sino sólo una parte, tal vez la más importante, de los procesos de integración y exclusión cultural.

Tal vez una visión más cercana a la globalización sería la de la paradoja entendida como un choque de dos polos opuestos a manera de relación inclusión–exclusión: la globalización excluye al generar una a–simetría entre países industrializados y no industrializados, generando, dicho sea de paso, grandes bloques monoculturales; pero a la vez incluye en tanto que existen incorporaciones culturales, a modo de préstamos, que luego son asimiladas como propias no sólo por parte del primer mundo hacia el tercer mundo, sino del tercero al primero. Algunos ejemplos de esto son los “jipitecas” o el movimiento “punketo” que se dio en nuestro país entre los años sesenta y setenta,<sup>18</sup> tras incorporar elementos del movimiento hippie en Estados Unidos y del punk en Inglaterra. Desde el eje contrario, el caso de la música es iluminador: los ritmos tribales y autóctonos de Brasil y Chile son incorporados en el pop y el rock español y anglosajón.

18. Cfr. Marisa Escribano y Mauricio Carrera, *Soy diferente. Emos, darketos y otras tribus urbanas. Una guía para entender a los adolescentes de hoy*, Diana, México, 2008, pp. 17–57.

Bajo esta visión, la cultura se presenta como una especie de híbrido<sup>19</sup> en donde, tras el proceso de inclusión-exclusión, también se inscribe una incorporación de lo ajeno en lo propio. Sin embargo, debemos preguntarnos si este híbrido es resultado de un diálogo o de una asimilación a-crítica de distintos elementos culturales que resultan novedosos y que al ser incorporados y leídos como propios dan un nuevo color a una cultura propia ya desgastada, opaca. Para responder a la pregunta de si es posible o no ese diálogo cultural, reflexionemos brevemente sobre las condiciones del diálogo.

## Las condiciones del diálogo intercultural

Una de las condiciones básicas para cualquier tipo de diálogo es el habla. No se refiere solamente al habla acústica, propia de la conversación, sino a la forma en la que el ser-del-otro se me presenta, acontece. En este sentido, el habla bien puede ser la palabra escrita o acústica, o bien, una composición artística. El habla aquí se entiende como el ser-que-me-habla, el ser-que-me-dice-algo-sobre-él-mismo. Una persona, un texto, una cultura, hablan sobre sí, nos dicen algo de aquello que son.

Las culturas nos hablan acerca de sus propias formas de entender el mundo, al hombre, los valores, etc. Sin embargo, el habla no es suficiente para el diálogo, que supone también reconocimiento de aquel que habla. Sin reconocimiento decantamos en una suerte de monólogo clausurado en donde el habla se vuelve una sola, no con-versa, no dia-loga. Tal es el punto de la dificultad del diálogo que ha expuesto Gadamer en su *Verdad y Método II*: el no reconocer al otro. Sin este reconocimiento del otro que habla, lo propio del diálogo, el dejar huella en el otro, es imposible. Por ello, la primera condición real para el diálogo intercultural es el reconocimiento de diferentes culturas.<sup>20</sup>

El reconocimiento, aunque se busca que sea gratuito, se da de forma “actuante”. Sólo aquel que actúa es reconocido por el otro. No se trata de un reconocimiento como premio, sino de un reconocimiento como escucha, es decir, se trata de “levantar la voz”. Este actuar supone una oposición no necesariamente violenta al orden establecido: “La voz reinante sobre la cual

19. Vid. Peter Burke, *El hibridismo cultural*, Akal, Madrid, 2010 (*Historia moderna*).

20. Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2002 (*Hermeneia*, núm. 34), pp. 203-213.

se acallan las voces de las víctimas”, reza la canción. Algunos ejemplos de esta oposición, de este levantar la voz como forma de reconocimiento, han sido, por ejemplo, el movimiento personalista de la revista *Esprit*, liderado por Emmanuel Mounier; los movimientos estudiantiles y sociales, el más representativo en París de 1968; el movimiento *queer* de liberación sexual; el movimiento del EZLN, entre otros. Todos ellos fueron formas de organización y acción que buscaron el reconocimiento y la creación de su propia identidad. El “heme aquí” levinasiano no es sólo un posicionamiento de filosofía primera; no se trata sólo de poner la ética como una filosofía primera. Se trata también de un movimiento político–revolucionario.

El “heme aquí” no es como “heme aquí en mi situación de mandamiento”: no matarás, ni como “heme aquí en desventaja”, ni como “heme aquí en mi exclusión”; sino que se trata de un “heme aquí” que exige justicia, que exige su propia voz, un “heme aquí” que busca reconocimiento. Así, por ejemplo, Mounier, parafraseando a Gandhi, expresa: “Allí donde no hay elección más que entre la cobardía y la violencia, yo aconsejaría la violencia [...]. Si amamos la paz sólo por temor a las bayonetas, prefiero que nos degollemos entre nosotros. Prefiero todavía ver exteriorizarse la violencia a verla reprimida por el miedo”.<sup>21</sup>

El reconocimiento no se queda sólo en lucha estéril. La lucha por el reconocimiento debe estar caracterizada por un programa. Frente al escepticismo de la época, frente al nihilismo, frente a las crisis económicas, frente a la situación de violencia, no podemos contentarnos con dar un grito, una revuelta a modo de catarsis, sino que debemos construir un programa que nos ponga en una situación de diálogo, en una razón comunicativa caracterizada por la pluralidad, la democracia y la justicia. Tarea compleja y que se muestra *quasi* imposible en las condiciones reales no sólo del derecho y de la economía, sino también de las sociedades del conocimiento y de las epistemologías cerradas a lo diferente. Surge una nueva condición del diálogo, el carácter utópico.

El término utopía no debe ser entendido en un sentido pesimista como aquello ideal que nunca será alcanzado, ni en un optimismo a–crítico en el cual “todo estará mejor” algún día, sino en un sentido esperanzador, a lo Martín Decalzo pronuncia: “[...] los esperanzados saben que el mundo es de

21. Emmanuel Mounier, *El compromiso de la acción*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2007, p. 91.

muchos colores y algunos muy dolorosos, pero también que aunque el mundo está muy lejos de ser un paraíso, tenemos energías humanas y espirituales suficientes para mejorarlo”.<sup>22</sup>

Según lo anterior, tres son las condiciones que soportan un diálogo intercultural: el reconocimiento logrado por la acción, el programa, y, por último, la utopía.

A nuestra pregunta original, ¿puede darse el diálogo intercultural? Yo respondería que no. Un diálogo en el que nos reconozcamos como simétricos, en una verdadera relación yo-tú, suena imposible a la luz de los intereses y relaciones propias del encuentro entre los diferentes países; sin embargo, esto no debe ponernos en una situación de quietismo pesimista, como Sartre denunció hace ya algunos años a la Francia de postguerra, sino que debe ser una invitación a re-construir juntos el mundo. En palabras de Antonio Machado: “¿Tu verdad? No. La verdad. Y ven conmigo a buscarla”.<sup>23</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

Ayala Barrón, Juan Carlos, *Tres caras de la identidad. Criterios para una filosofía aplicada*, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 2010.

Bauman, Zygmunt, *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 2007.

Bello Reguera, Gabriel, *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

Beorlegui, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2009.

—, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Deusto Publicaciones, Bilbao, 2009 (*Filosofía*, vol. 28).

Bermejo, José Carlos, *Grecia arcaica: la mitología*, Akal, Madrid, 2008 (*Historia del pensamiento y la cultura*, núm. 7).

Burke, Peter, *Hibridismo cultural*, Akal, Madrid, 2010.

Campillo, Antonio, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*, Anagrama, Barcelona, 1995 (*Argumentos*, núm. 80).

22. Martín Decalzo en Carlos Díaz, *Decir la persona*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2004 (*Persona*, núm. 13), p. 67.

23. Alfonso Ibáñez Izquierdo, “Los desafíos del diálogo...”, p. 40.

- Castells, Manuel, *Movimientos sociales urbanos*, Siglo XXI, México, 2008.
- Colli, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso, México, 2009.
- Cruz, Manuel (comp.), *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- De Laplace, Pierre Simon, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza/SEP, México, 1988.
- Díaz, Carlos, *Decir la persona*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2004 (*Persona*, núm. 13).
- Dietz, Gunther, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Escribano, Marisa y Carrera, Mauricio, *Soy diferente. Emos, darketos y otras tribus urbanas. Una guía para entender a los adolescentes de hoy*, Diana, México, 2008.
- Finkelkraut, Alain, *Una voz viene de la otra orilla*, Paidós, Buenos Aires/México/Barcelona, 2002.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Teoría y praxis de la filosofía intercultural” en *Piezas*, Instituto de Filosofía A.C., Zapopan, Jalisco, año 4, núm. 6, mayo de 2008.
- Gabilondo, Ángel, *La vuelta al otro. Diferencia. Identidad. Alteridad*, Trotta, Madrid, 2001 (*Estructuras y procesos*).
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2002 (*Hermeneia*, núm. 34).
- García González, Dora Elvira (coord.), *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas. Horizontes y encrucijadas*, Porrúa/UNESCO/ITESM, México, 2011.
- García-Baró, Miguel, *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca, 2005 (*Hermeneia*, núm. 64).
- Ibáñez Izquierdo, Alfonso, “La utopía de ‘un mundo donde quepan otros mundos’” en *Xipe totek. Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, volumen XVIII, núm. 2, junio de 2009.
- Ibáñez Izquierdo, Alfonso, “Los desafíos del diálogo intercultural” en *Xipe totek. Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, vol. XX, núm. 1, marzo de 2011.

- Jaeger, Werner Wilhelm, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
- Lacroix, Jean, *El sentido del diálogo*, Fontanella, Barcelona, 1966 (*Pensamiento*, núm. 11).
- Lechte, John, *50 pensadores contemporáneos esenciales. Del estructuralismo al posthumanismo*, Cátedra, Madrid, 2010 (*Teorema, Serie mayor*).
- Marcel, Gabriel, “Yo y tú” en *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 2005 (*Hermeneia*, núm. 63).
- Martínez Navarro, Emilio, *Ética y fe cristiana en un mundo plural*, Cruce, Madrid, 2005.
- Moreno Villa, Mariano, *El hombre como persona*, Caparrós, Madrid, 2005 (*Esprit*, núm. 16).
- Mounier, Emmanuel, *El compromiso de la acción*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2007.
- Nancy, Jean-Luc, *El intruso*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Nestle, Wilhelm Albrecht, *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona, 2010.
- Nouss, Alexis, *La modernidad*, Publicaciones Cruz O., México, 1997 (*¿Qué sé?*, núm. 46).
- Preciado, Beatriz, *Manifiesto contrasexual*, Anagrama, Barcelona, 2011 (*Argumentos*, núm. 424).
- Raven, John Earle y Schofield, Malcolm, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 2008 (*Grandes obras de la cultura*).
- Sijie, Dai, *Balzac y la joven costurera china*, Quinteto-Salamandra, Barcelona, 2005.
- Todorov, Tzvetan, *El nuevo desorden mundial*, Quinteto-Península, Barcelona, 2008.
- Urdanoz, Teófilo, *Historia de la filosofía VI: Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
- Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1997.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 2002.
- , *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001.
- , *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 2006.

# ***María Zambrano. El exiliado, el sacrificado y el tonto***

CARLOS GUTIÉRREZ BRACHO

Pocas mujeres han tenido tanta influencia en el pensamiento español como María Zambrano. En su obra, fuertemente influenciada por la filosofía europea y la literatura española, se notan claros vínculos con los autores de la generación del 27 —a la cual se le ha relacionado— y sus predecesores, así como vínculos con la decadente historia de España, con su lucha por la República y con los devastadores efectos de la Guerra Civil.

Zambrano nació en Vélez-Málaga, España, en 1904. Formó parte de un grupo de intelectuales que desarrollaron gran parte de su pensamiento alejados de aquel país. Fue de las primeras personas exiliadas de origen español que llegaron a México. Vino a estas tierras tras una invitación telegráfica que la embajada mexicana en París recibió el 20 de febrero de 1939. El documento decía: “Favor de entregar María Zambrano giro telegráfico trescientos dólares enviado nombre usted Gracias Casa España México”.<sup>1</sup>

En México escribió *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), así como *Filosofía y poesía* (1939). De México viajó a Cuba, un sitio que ejerció un hondo influjo en la biografía de esta pensadora, reconoce José Luis Abellán. “El viaje a La Habana parece que se había pensado como temporal, pero la realidad es que se convierte en una ruptura definitiva con México. Las causas son oscuras”.<sup>2</sup> Es en Cuba y en Puerto Rico donde Abellán encuentra un

1. Laura Mariateresa Durante, “El primer exilio de María Zambrano: la búsqueda de la soledad” en Manuel Aznar Soler (ed.), *Escritores, Editoriales y Revistas del Exilio Republicano de 1939*, Renacimiento, Barcelona, 2006, p. 60.
2. José Luis Abellán, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona, 2016, p. 39.



“lugar esencial” en la evolución intelectual de Zambrano, ya que ahí vive la patria “como espacio central, aunque fragmentado”.<sup>3</sup>

Mercedes Gómez Blesa considera que la trayectoria filosófica de Zambrano es “una de las más originales y sólidas del pensamiento español”,<sup>4</sup> y que se puede dividir en varias etapas. La primera abarca de 1928 a 1939, en la que se mira una preocupación por la crisis española, agravada por la Guerra Civil; la segunda comprende desde 1939, ya en el exilio, hasta 1944, donde manifiesta interés por la crisis que atraviesa una Europa azotada por el totalitarismo y la Segunda Guerra Mundial, y en una tercera etapa, a partir de 1944, comienza a desplegar una razón mediadora o piadosa, antecedente de la llamada razón poética. Esta última es una etapa de plena madurez filosófica, en la que Zambrano arriba “a un pensamiento íntimo y entrañado, original y propio, cuyos motivos centrales son los sueños y el tiempo, por un lado, y la razón poética, por otro”.<sup>5</sup>

Para esta autora, la salida de España fue más que un pasaje en su vida. Trazó, en su obra posterior a 1939, una fenomenología del exilio bajo los principios de sentimiento de abandono y exclusión, de experiencia del vacío, de no-ser, de la nada y de muerte en vida, que Gómez Blesa entiende como categorías de toda vida humana y donde el exiliado se convierte en “conciencia dolorosa de la negación, de la imposibilidad de vivir, pero también de la imposibilidad de morir. De ahí, que se encuentre en ese difícil filo entre la vida y la muerte”.<sup>6</sup> Hay en la filósofa española una profunda experiencia de desierto, alegoría de la condición de un hueco existencial que la hará identificarse con figuras del margen social: los excluidos, los rechazados, los olvidados.

Las más de cuatro décadas que pasó fuera de España le revelaron esta condición ontológica que definió toda su obra; pero fue una escena concreta lo fundacional de su pensamiento posterior, y que vivió desde el instante mismo que puso un pie fuera de su nación. Aquel día de su salida de España era frío y lluvioso. La hora exacta: las 2:20 p. m. del 28 de enero de 1939. El destierro se prolongó hasta el 20 de noviembre de 1984, día en que volvió

3. *Ibid.*, p. 40.

4. María Zambrano, *Las palabras del regreso*, Cátedra, Madrid, 2009, p. 13.

5. *Ibid.*, p. 31.

6. *Ibid.*, p. 41.

anciana y enferma, para pasar sus últimos años en España. Esa tarde de 1939 la filósofa viajaba en un automóvil negro cuando se encontró con Antonio Machado, quien andaba a pie junto con su familia. Le ofreció subir al vehículo para que cruzaran juntos hacia un nuevo destino, pero él se negó. Entonces descendió del coche y caminó con el poeta.<sup>7</sup> Zambrano recuerda que, al igual que más de 13 mil personas, cruzó la frontera francesa. Pasaron uno a uno, y la mayoría de los españoles no tenían pasaporte. Ella sí contaba con él, pues lo había tramitado cuando viajó a Chile con su marido, el historiador Alfonso Rodríguez Aldave, quien fue designado secretario de la embajada de España. Mientras estaba en la fila un hombre llamó la atención de nuestra autora. Este sujeto llevaba en su espalda un cordero cuyo aliento llegaba hasta donde ella se encontraba. De repente, por un momento, “de esos indelebles, de esos que valen para siempre, por toda una eternidad”,<sup>8</sup> el cordero la miró. Y ella también lo miró. Se miraron mutuamente.

Fue un encuentro en silencio, entre dos seres desconocidos. Un instante imposible de premeditar, pero en el que se produce —como escribirá años más tarde— una situación límite en uno y en otro caso: la extrañeza, un “saber que no induce, ni razona, ni imagina ni propiamente prevé”.<sup>9</sup> Pero en esa situación Zambrano encontró un saber, un saber inmediato, sin palabras, callado, “que se da en una especie de inocencia y que linda con el ‘saber absoluto’, si alguna vez éste se diera en el hombre. Una inocencia anunciadora del saber absoluto, más bien”.<sup>10</sup> La filósofa compara esta situación con los momentos de vigilia, cuando algo se cumple sin palabras y donde uno cumple el papel de actor y de contemplador —sin que se sepa exactamente quién es quién, a menos que uno esté en un plano superior al otro—, y ambos se vuelven enigmas uno para el otro, extraños entre sí, donde se “establece instantáneamente una comunicación que viene a ser una especie de continuidad en el tiempo fluido, en el tiempo que se mueve, en una forma, diríamos, más circular que rectilínea”.<sup>11</sup> En ese tipo de encuentros la palabra no surge, no es necesaria, expone Zambrano, porque ésta se ve circundada y limitada por el silencio.

7. Vid. Antonio Colinas, *Sobre María Zambrano. Misterios encendidos*, Siruela, Madrid, 2019.

8. María Zambrano, *Las palabras...*, p. 71.

9. *Ibid.*, p. 80.

10. *Idem.*

11. *Idem.*

La autora se mostró sorprendida por ese cordero y se atrevió a mirarlo. Pero tal parece que su mayor sorpresa fue descubrirse mirada por él. Las pupilas de ambos hicieron contacto y establecieron un lazo eterno sin hablarlo, un vínculo que acompañaría a Zambrano en su destino hacia el no-lugar. El hombre avanzó y se perdió entre la muchedumbre; pero aquella mirada la marcó irremediamente. “[N]o volví a ver a aquel cordero, pero ese cordero me ha seguido mirando. Y yo me decía y hasta creo que llegué a decírselo a media voz a algún amigo o a algún enemigo, o a nadie, o al Señor, o a los olivos, que yo no volvería a España sino detrás de aquel cordero”.<sup>12</sup>

El cordero es un símbolo trascendental en Zambrano. Es la imagen del sacrificado, la figura de aquel que ha perdido todo y se enfrenta a un destino de incertidumbres, soportado bajo la mirada compasiva del otro. Es en ese “otro” donde la filósofa sostuvo los años de un destierro que comenzó de manera forzada por la guerra en su país, pero que poco a poco se convirtió en una condición que le resultó imposible abandonar y que definió sus reflexiones. Es por ello que miró su exilio como su verdadera patria, “una patria a la que cuesta renunciar una vez que se ha asumido plenamente”.<sup>13</sup>

Zambrano ve la Patria como una categoría histórica. Para ella, más que un lugar *en la* historia, es un lugar *de* historia, “tierra donde una historia fue sembrada un día”,<sup>14</sup> y que ha sido atropellada. El exilio es el lugar privilegiado para que se descubra esa Patria, “para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla”; porque la patria verdadera tiene la virtud de crear el exilio. “Es su signo inequívoco”,<sup>15</sup> mientras que el exiliado es el devorado por la historia,<sup>16</sup> una historia “sufrida, padecida y pensada, más allá de todo utópico ensueño del hombre que no se sueña a sí mismo”<sup>17</sup> y no es nadie, ni un mendigo, no es nada.<sup>18</sup>

No es casual que Zambrano vinculara su exilio con la figura del cordero. Ella estuvo fuertemente influenciada por el pensamiento cristiano, donde el cordero es el elegido, el amado, pero también es el llevado al matadero

12. *Ibid.*, p. 71.

13. *Ibid.*, p. 36.

14. María Zambrano, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 2004, p. 42.

15. *Ibid.*, p. 43.

16. *Ibid.*, p. 33.

17. *Ibid.*, p. 35.

18. *Ibid.*, p. 36.

sin que de él salga la más mínima protesta. Es la víctima salvadora, que con su sangre libera a su pueblo y lo eleva a la “categoría de Pueblo de Dios, de Reino de Sacerdotes que reinan sobre la tierra”. El cordero es “la víctima propiciatoria” y “el Rey mesiánico, el Rey de Israel”.<sup>19</sup> En el mundo cristiano el cordero simboliza a Jesucristo, quien se ofreció en el Calvario para llevar los pecados del mundo en su cuerpo. En el *Apocalipsis* la relación de Cristo como cordero es mencionada veintiocho veces; se lo mira como vencedor, redentor y digno de recibir todo poder, honra y gloria.<sup>20</sup> Para Alicia Berenguer Vigo, Zambrano se identifica con la figura del cordero, debido a que es el “animal de sacrificio por excelencia” y porque, como él, ella se veía caminar hacia “el altar del sacrificio que supone la pérdida de todo, teniendo sólo un vasto horizonte por delante y una total incertidumbre”.<sup>21</sup> Berenguer interpreta que en los ojos de la filósofa y en los del animal se refleja el miedo y la inocencia en los que el exiliado queda; una experiencia semejante al nacimiento, pues “sólo le queda el volver a nacer”.<sup>22</sup>

En esta imagen cristiana del pensamiento zambraniano Ana Bundgaard encuentra connotaciones semánticas que van de lo concreto a lo simbólico. Es una imagen que resulta significativa por su redundancia. En el cordero de Zambrano mira: sacrificio, pureza, entrega pasiva, abandono, expiación e inmolación por una culpa colectiva; todo ello en intertextualidad con la Biblia.<sup>23</sup> Los corderos, explica, son símbolo del Cristo que se ofrece a sí mismo por la humanidad entera. Esta imagen simbólica del rey pastor está presente en literaturas muy antiguas, así como en las bíblicas, donde Cristo, como Buen Pastor, da su vida por su rebaño. Bundgaard señala, en *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes*, que la filósofa muestra una nueva referencia en la descripción del cuadro *Agnus Dei*, de Zurbarán, al indicar que el blanco de la pintura se encuentra en “estado naciente”, lo que remite —de acuerdo con Bundgaard— al lugar de donde procede la luz que cruza la imagen del cordero inmolado. Así lo expresa Zambrano: “Nace [la blancura] como una criatura

19. Antonio García-Moreno, *Temas teológicos del Evangelio de San Juan*, RIALP, Madrid, 2014.

20. Wilton Nelson, *Diccionario ilustrado de la Biblia*, Thomas Nelson, Miami, 1977, p. 130.

21. Alicia Berenguer Vigo, *María Zambrano y la raíz desnuda*, Libros.com, s/l, 2016.

22. *Idem*.

23. Ana Bundgaard, “‘La fiabilidad del cordero’: Interpretación de la imagen simbólica del cordero en textos escogidos de María Zambrano” en *Aurora: Papeles del Seminario de María Zambrano*, Revistes Catalanes amb Accés Obert/Universitat de Barcelona, Barcelona, núm. 4, febrero de 2002, p. 87.

venida ‘desde el fondo de las edades’, sombra del Cordero, se diría. Ilimitada palabra que se derrama, se hunde, blanca sangre del sacrificio; balido, llanto, aliento que se infunde”.<sup>24</sup> En este caso Bundgaard hace una interpretación de sacrificio y pureza en la imagen del cordero, debido a que “la blanca sangre” remite al *Apocalipsis*.

En la imagen del cordero Gómez Blesa ubica el significado del exilio en Zambrano, así como la importancia que la filósofa le da a lo sacrificial en la historia; porque ésta “[...] avanza gracias al sacrificio de víctimas inocentes”.<sup>25</sup> La filósofa, por mediación del cordero, se identifica con la imagen de Jesucristo —quien fue sacrificado para salvar a los hombres del pecado— y se percibe como una exiliada sacrificada para salvar a España “del avance del fascismo”.<sup>26</sup> Gómez Blesa subraya que, de acuerdo con esta interpretación, “los refugiados republicanos devienen, así en mártires de la historia, inmolados en aras de la libertad y de la democracia”.<sup>27</sup>

A pesar de que el pensamiento zambraniano ha cobrado mayor interés y difusión en los últimos años, su vertiente teológico-católica no ha sido suficientemente analizada. Es como lo considera Juana Sánchez-Gey, quien destaca el interés de nuestra autora por las “verdades de la fe católica y el estudio teológico de las mismas”,<sup>28</sup> y establece que una de las coordenadas del pensamiento de Zambrano es la filosofía de la crisis, es decir, que hace una propuesta de filosofía como salvación, la cual es una “respuesta vital o experiencial a la crisis histórica” que busca una palabra poética, es decir, “[p]alabra creadora que contiene fe en lo que se sueña y esperanza para asumir los proyectos con fortaleza y seguridad”.<sup>29</sup>

Otro concepto que la autora revela en su experiencia de exilio, también vinculado a su vertiente teológica, es el de “piedad”, que entiende como un “saber tratar adecuadamente con lo otro”,<sup>30</sup> pues para ella, cuando se habla de piedad, siempre se trata de cómo nos relacionamos con quien se encuentra en un plano vital diferente del nuestro: “un dios, un animal, una planta, un

24. *Ibid.*, p. 90.

25. María Zambrano, *Las palabras...*, p. 71.

26. *Idem.*

27. *Idem.*

28. Juana Sánchez-Gey Venegas, “Algunas anotaciones al pensamiento teológico de María Zambrano” en *Pensamiento*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, vol. 73, núm. 278, 2017, p. 1035.

29. *Idem.*

30. María Zambrano *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 203.

ser humano enfermo o monstruoso, al invisible o innominado, algo que es y no es”.<sup>31</sup> Y, por su puesto, a quien vive en el exilio. El exiliado es entonces, en el pensamiento zambrano, la figura del “otro”; del que se halla en un “otro” plano —inferior, por supuesto—, en un “otro” país, que vive una “otra” realidad; el desconocido, el que puede ser objeto de desprecio, de abandono, pero también de esa piedad.

Así, Zambrano se identifica profundamente con los seres liminales; se siente una de ellos. Ésta es una de las claves fundamentales para entender gran parte de su pensamiento posterior a las 2:20 p. m. de ese invierno de 1939. A partir del minuto uno de esa hora ella se asume como la “otra”, la mujer al margen social, la que no se encontrará nunca más contenida en ningún territorio político que pise. En Zambrano, como apunta Elena Trapanese, la alteridad es parte constitutiva de la existencia, “que hasta puede ser el punto de partida, aunque trágico, para volver a nacer”.<sup>32</sup>

En su *Carta sobre el exilio*, publicada por primera vez en 1961, la filósofa confiesa que, durante su exilio, conoció de todo: desde ser considerada un héroe superviviente hasta ser despreciada por quienes “reaccionan ante la presencia viva de un enigma”.<sup>33</sup> Ella entiende al héroe como un ser incomprensible y despreciable, un salvador, alguien que se va despojando de sinrazones, de razones, de voluntad y de proyectos. Es el ser que se libera de todo “para quedarse desnudo y desencarnado: tan solo y hundido en sí mismo y al par a la intemperie, como uno que está naciendo, naciendo y muriendo al mismo tiempo mientras sigue la vida”,<sup>34</sup> pero que nace como rechazado de la muerte. Y por ello es un superviviente.<sup>35</sup>

El exilio en Zambrano es fundamento por ser el camino que le permite asumir su propia condición de excluida; condición de la que ya no podrá salir, ni siquiera cuando haya regresado a España. Ella se sabe exiliada, se asume así y no lo ve como una categoría cultural, sino más bien metafísica.<sup>36</sup> “Amo mi exilio”, escribió alguna vez. Lo definió como un periodo que la dotó de una

31. *Idem*.

32. *Vid.* Elena Trapanese, “María Zambrano y Albert Camus: exilio y alteridad” en *Líneas, revue interdisciplinaire d'études hispaniques*, Universidad de Pau y Pays de l'Adour, Pau, Francia, abril de 2017.

33. María Zambrano, *El exilio como patria*, Anthropos, Barcelona, 2014, p. 3.

34. *Ibid.*, p. 4.

35. *Ibid.*, p. 5.

36. Ana Bundgaard, “La fiabilidad...”, p. 89.

“mística *sui generis*”, como la denominaría Abellán, y que dejaría testimonios y constancias de “su peculiar universo iniciático”.<sup>37</sup>

Como el cordero, Zambrano se sabe sacrificada. Para ella, “lo que más vale se sacrifica”.<sup>38</sup> También se pregunta qué hay en la persona para que el Estado y la sociedad exijan su sacrificio; pero al hacerlo, reconocen su valor supremo, aunque lo hagan “de una forma extraña, a la inversa”.<sup>39</sup> El exilio zambrano es un rito iniciático donde se presentan las pruebas de la condición humana con todas sus ambigüedades. Es el rito de la “iniciación de ser hombre”,<sup>40</sup> donde la piedad desempeña un papel esencial que, en principio, define como “el trato adecuado con los dioses”, para luego verla como una virtud, la “de ser del hombre justo”.<sup>41</sup>

En Zambrano la iniciación al exilio comienza con un sentimiento de abandono; aunque no es el sentirse fuera de la tierra natal lo que hace sentir el exilio, sino la expulsión y “luego la insalvable distancia y la incierta presencia física del país perdido”.<sup>42</sup> Entonces, el exiliado es el extraño, “el que llega, a fuerza de apurar su condición, a ser ese desconocido que hay en todo hombre”;<sup>43</sup> es el ser en el que la autora no encuentra pasión, sino aceptación de las circunstancias. Es quien vive en la orfandad, el huérfano de la historia, porque no tiene un lugar en el mundo, “ni geográfico, ni social, ni político, ni —lo que decide en extremo para que salga de él ese desconocido— ontológico”.<sup>44</sup> El exiliado pasa de destierro en destierro, y en cada paso se va “desposeyendo, desenraizándose”.<sup>45</sup>

Sin embargo, la filósofa piensa que en ese tránsito del exiliado hay un punto donde se da, no una condición de expulsión de cada lugar, sino una búsqueda de la constante salida; es irse de cada lugar sin saber ni siquiera a dónde. “Pues de lo que huye el prometido al exilio, marcado ya por él desde antes, es de un dónde, de un lugar que sea suyo”.<sup>46</sup> El exiliado es entonces quien ya no tiene su lugar en la historia y quien necesita de ese no-lugar, pa-

37. José Luis Abellán, *María Zambrano...*, p. 50.

38. María Zambrano, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 1996, p. 155.

39. *Idem*.

40. María Zambrano, *El exilio como...*, p. 4.

41. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, 2012, p. 205.

42. María Zambrano, *La razón en la sombra. Antología crítica*, Siruela, Madrid, 2004, p. 470.

43. *Ibid.*, p. 471.

44. *Idem*.

45. *Idem*.

46. *Idem*.

radóticamente, para ser. El no-lugar es la patria de los excluidos. Y es en este estadio donde Zambrano se autoconfiesa. Se percibe en este plano liminal, en el margen; se mira a sí misma en aquéllos que se vuelven despreciados por la sociedad o que son tratados como sombras necesarias. Es en el mundo de los deformes, de los monstruos locos, de los bobos y los tontos, esos seres destinados a vivir la exclusión más radical, donde ella se siente estar.

Así, en tanto exiliada, encuentra su otro yo en la imagen de Francisco Lezcano, *El Niño de Vallecas*, un enano pintado en el siglo XVII por Diego Velázquez, con rasgos de retraso mental.<sup>47</sup> Este personaje, originario de Vizcaya, formó parte de los monstruos, enanos y bufones que poblaron la corte española desde el siglo XVI. Se sabe que estuvo al servicio del príncipe Baltasar Carlos y que era apreciado por su enfermedad mental, diagnosticada como cretinismo con oligofrenia.

Zambrano considera que el exiliado es tan inocente como *El Niño de Vallecas*. Es tan invisible para las sociedades como él. Pasa tan inadvertido que, cuando alguien lo nota, procura no verlo o hace como si no lo viera. Este personaje está en un lugar sin nombre, “donde han estado siempre todos los dejados, por siglos a veces, para que alguien los recoja, alguien determinado en un momento preciso y no en otro”.<sup>48</sup> *El Niño de Vallecas* está en el sitio donde aparecen los “tontos” de Velázquez,<sup>49</sup> una imagen “en la cual algunos exiliados —por lo menos quien esto escribe— se reconocen”<sup>50</sup> porque al exiliado lo dejaron sin nada, “al borde de la historia”, solo y sin lugar propio en ella.<sup>51</sup>

Pero no caigamos en la trampa. “Tonto” no sólo significa que tenga alguna discapacidad mental. Aquí son “tontos” los locos o bobos de la historia, seres que en la Edad Media y en el Renacimiento eran considerados especiales porque se creía que estaban bajo la protección de Dios.<sup>52</sup> También se consideraban tontos por no comprender la vida que vivían, por vivir en un mundo al que parecían no pertenecer, que los dotaba de libertad para apartarse y mofarse de las convenciones;<sup>53</sup> tontos por ser los diferentes, los *queer*,

47. Rainer W. Klein, *Monstruos y gigantes*, Imaginador, Buenos Aires, 2004, p. 119.

48. María Zambrano, *El exilio como...*, p. 6.

49. *Ibid.*, p. 7.

50. *Ibid.*, p. 9. Los guiones en la cita son de la autora.

51. *Ibid.*, p. 10.

52. Herminia Petruzzì, Laura Cilento, Paula Labeur *et al.*, *Tomo la palabra*, Colihue, Buenos Aires, 2002, p. 183.

53. *Idem.*



los campesinos en la ciudad, los extranjeros; tontos porque hablaban otro lenguaje y nadie entendía lo que les pasaba; tontos por ser sombra, porque nadie los volteaba a ver; tontos por ir en contra de lo socialmente aceptado; en fin, tontos por rebelarse a la condición histórica que les había tocado vivir. Todo eso también es el exiliado en Zambrano. Quien vive en el límite entre la vida y la muerte, una tierra de lucidez, donde se ha renunciado a la justificación y donde ya no se es personaje, ni héroe, ni nada.

En el pensamiento zambraniano el exiliado es un tipo de “tonto” que también se hermana con el Cristo en la cruz. Es sacrificado porque, aunque pasa inadvertido, es memoria, “memoria que rescata”,<sup>54</sup> memoria de un pasado que no se ha desvanecido, sino que sigue sin asimilarse. Y además se le teme, pues “la memoria suscita pavor”; se le teme porque puede reproducir el pasado en el presente, traer aquello que no debería suceder de nuevo, que debería estar condenado a no repetirse. “Lo pasado condenado —condenado a no pasar, a desvanecerse como si no hubiera existido— se convierte en un fantasma. Y los fantasmas, ya se sabe, vuelven”.<sup>55</sup>

Esta filósofa se reconoce además en otra figura vista como “tonto” o “bobo”: el payaso, que, desde su mirada, tiene como fin —al igual que Cristo— ser “alimento para todos”, y que “mimetiza desde siempre” el acto de pensar; “esa peculiar situación del que piensa que parece estar en ‘otro mundo’, moverse en otro espacio libre y vacío”.<sup>56</sup> De ahí se explica su vínculo con la figura histórica del bobo o el tonto, ya que ambos miran al mundo desde el “otro”, “desde el hombre que ve pensar a otro sin acabar de darse cuenta de lo que está sucediendo ante sí; ve solamente a alguien que tropieza, para el que son obstáculos las cosas más corrientes”.<sup>57</sup> El payaso es una de esas figuras siempre presentes y casi siempre invisibles, pero que se vuelven símbolo de verdad y libertad, “de lo que libra al hombre de ser nada más que un manojo de instintos. Un símbolo de ese poder que no se acaba”,<sup>58</sup> y que para el hombre se convierte en un conflicto, por no saber qué hacer con la libertad.

54. María Zambrano, *El exilio como...*, p. 11.

55. *Ibid.*, p. 12.

56. María Zambrano, “El payaso y la filosofía” en *Aurora...*, p. 118.

57. *Ibid.*, p. 119.

58. *Idem.*

Zambrano considera que el payaso también mimetiza ese conflicto con la libertad, aunque sea de manera burda, porque se siente liberado y ríe sin saber por qué o de qué. Para ella el payaso es una de las formas más profundas de conciencia que haya alcanzado el nombre. Y realmente se trata de una de las figuras artísticas más complejas que haya creado la humanidad entera. Sin fecha de nacimiento posible, sin cuna de origen definida, está presente en casi todas las sociedades desde la Antigüedad. Para Zambrano es también la imagen de la caridad “que nos consuela y alivia de ser como somos, de no poder ser de otro modo”.<sup>59</sup> Es asimismo la figura del sacrificado, “el que se ofrece no sólo para que se rían con él, sino para que se rían de él, para dar que reír”.<sup>60</sup> La visión zambraniana es, por tanto, una visión cristiana sobre esta figura, en la que encuentra un “afán de comunión”,<sup>61</sup> un estar siempre presente para todos. Sacrificarse para la mofa, para aliviar a las sociedades y, como el cordero sacrificado, seguir de pie. Siempre presente, siempre riendo, siempre dispuesto, siempre en busca del hermano, del otro.

El payaso es la figura del hombre caído en desgracia, que se ve condenado a vivir en el caño de las sociedades, pero que siempre se levanta. Es ahí donde la filósofa más parece encontrarse en este personaje. Ella se mira *outsider*, como él, y asume su papel de conciencia social, como él. Vive en un desierto existencial, como ella reconoce su tránsito por el mundo; el desierto como un lugar que se lleva dentro, donde habitan “patrias que lo pudieran ser, fragmentos”<sup>62</sup> como los retazos de ruinas tejidas que cubren el cuerpo del payaso. Son islas —escribe la filósofa— el lugar propio del exiliado, porque para ella éste camina entre escombros, como también lo hace el payaso. Ambos viven entre los desechos de una historia que llevan consigo a dondequiera que van. Ambos son cadáveres vivientes, están muertos en vida. “[S]ombras animadas por la sangre, vagan unas, quedándose otras en inverosímiles emparedamientos, palpitando todavía [...] reapareciendo un día extrañamente puras, cuando pueda ser pura una figura humana de la historia”.<sup>63</sup>

59. María Zambrano, *Islas*, Verbum, Madrid, 2007, p. 120.

60. *Ibid.*, p. 161-162.

61. *Ibid.*, p. 162.

62. María Zambrano, *Los bienaventurados*, p. 41.

63. *Ibid.*, p. 42.

En palabras de Abellán, el exiliado, dentro de la obra zambraniana, es arquetipo de la condición humana. Es, como señala Gómez Blesa, símbolo del sujeto trágico, “en crisis que manifiesta una conciencia negativa de pérdida de todo fundamento”; un ser que experimenta y manifiesta una experiencia dolorosa y agónica de la exclusión del ser, “de una falta de lugar en el mundo, de una —como diría Zambrano— heterodoxia cósmica”.<sup>64</sup>

El exiliado es la imagen del eterno viajante. Como el *clown* que simboliza Chaplin, con su traje elegante, su bastón y sus constantes viajes por tren. Un viaje que implica una transformación vital, que no es ajena a la experiencia de Zambrano, quien a su regreso a España se dio cuenta de que

Hay ciertos viajes de los que sólo a la vuelta se comienza a saber. Para mí, desde esa mirada del regreso, el exilio que me ha tocado vivir es esencial. Yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido. El exilio ha sido como mi patria, o como una dimensión de una patria desconocida, pero que una vez que se conoce, es irrenunciable.<sup>65</sup>

Después de más de cuatro décadas que vivió fuera de España, nuestra autora habló del exilio como una dimensión esencial de la vida humana:

[...] pero al decirlo me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio. Es una contradicción, qué le voy a hacer; amo mi exilio, será porque no lo busqué, porque no fui persiguiéndolo. No, lo acepté; y cuando se acepta algo de corazón, porque sí, cuesta mucho trabajo renunciar a ello.<sup>66</sup>

Al volver a su país, al descender del avión, Zambrano buscó un momento para quedarse sola, ya que esperaba encontrarse con aquel cordero que vio el día de su partida. Pero no estaba, como tampoco se encontraba ahí el hombre que lo llevaba en sus hombros:

64. María Zambrano, *Las palabras...*, p. 36.

65. *Ibid.*, p. 66.

66. *Idem.*

¿Cuándo he venido a darme cuenta? Pues ahora, cuando, tal vez por misericordia, tal vez por veracidad, me han dicho algunas personas, que estimo, que he llegado a la hora precisa, que he llegado cuando debía de llegar y como debía de llegar. Y, cuando he visto las imágenes que sacaron los fotógrafos que me aguardaban, tan conmovedoras, tan blancas, tan puras, entonces vi que el cordero era yo. El hombre no aparecía sosteniéndome en su espalda porque yo me había asimilado al cordero.<sup>67</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona, 2016.
- Berenguer Vigo, Alicia, *María Zambrano y la raíz desnuda*, Libros.com, s/l, 2016.
- Bundgaard, Ana, “La fiabilidad del cordero’: Interpretación de la imagen simbólica del cordero en textos escogidos de María Zambrano” en *Aurora: Papeles del Seminario de María Zambrano*, Revistes Catalanes amb Accés Obert/Universitat de Barcelona, Barcelona, núm. 4, febrero de 2002, pp. 87–93.
- Colinas, Antonio, *Sobre María Zambrano. Misterios encendidos*, Siruela, Madrid, 2019.
- Durante, Laura Mariateresa, “El primer exilio de María Zambrano: la búsqueda de la soledad” en Aznar Soler, Manuel (ed.), *Escritores, Editoriales y Revistas del Exilio Republicano de 1939*, Renacimiento, Barcelona, 2006.
- García-Moreno, Antonio, *Temas teológicos del Evangelio de San Juan*, RIALP, Madrid, 2014.
- Klein, Rainer W., *Monstruos y gigantes*, Imaginador, Buenos Aires, 2004.
- Nelson, Wilton, *Diccionario ilustrado de la Biblia*, Thomas Nelson, Miami, 1977.
- Petruzzi, Herminia, Cilento, Laura, Labeur, Paula et al., *Tomo la palabra*, Colihue, Buenos Aires, 2002.
- Sánchez-Gey Venegas, Juana, “Algunas anotaciones al pensamiento teológico de María Zambrano” en *Pensamiento*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, vol. 73, núm. 278, 2017, pp. 1033–1048.

67. *Ibid.*, pp. 71–72.

- Trapanese, Elena, “María Zambrano y Albert Camus: exilio y alteridad” en *Líneas, revue interdisciplinaire d’études hispaniques*, Université de Pau y Pays de l’Adour, Pau, Francia, abril 2017.
- Zambrano, María, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 1996.
- , “El payaso y la filosofía” en *Aurora: Papeles del Seminario de María Zambrano*, Revistes Catalanes amb Accés Obert/Universitat de Barcelona, Barcelona, núm. 4, febrero de 2002, pp. 117–120.
- , *El exilio como patria*, Anthropos, Barcelona, 2014.
- , *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- , *Islas*, Verbum, Madrid, 2007.
- , *La razón en la sombra. Antología crítica*, Siruela, Madrid, 2004.
- , *Las palabras del regreso*, Cátedra, Madrid, 2009.
- , *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 2004.

### ***III. Hermenéutica de la modernidad***



## ***Ilustración, ética e historia***

DEMETRIO ZAVALA SCHERER

A primera vista puede parecer algo forzada la pretensión de reunir en un solo discurso a dos pensadores tan distantes y tan distintos como Hume y Foucault. Puesto que ésa es efectivamente mi pretensión, comenzaré presentando algunos puntos de encuentro entre ellos que abonen a una plausible relación.

Para empezar, expongo una trivialidad (que entre filósofos quizá no lo es tanto): Hume y Foucault tienen en común el no ser alemanes. Un buen amigo mío decía que los no alemanes que nos dedicamos a la filosofía estamos obligados a ser muy creativos, pues difícilmente llegaremos a ser tan rigurosos como ellos. Esta referencia a la creatividad filosófica expresa, de manera libre e informal, el siguiente punto de encuentro entre nuestros pensadores, uno ya más cercano al asunto que aquí nos ocupa: tanto en Hume como en Foucault hay una gran preocupación por el estilo y, además, en ambos casos la cuestión tiene un interesante componente anecdótico.

Hume escribió el *Tratado de la naturaleza humana* convencido de que hacía para las “ciencias morales” lo que Newton había hecho para las ciencias naturales. No obstante, el libro generó poco interés, por lo que después redactó el *Abstract*, un libro dirigido a explicar el sentido y la relevancia de su otro libro (tal como Kant lo hizo en su momento con los *Prolegómenos* respecto a la *Crítica de la razón pura*). Como eso tampoco dio resultado, Hume terminó por expresar su frustración en aquella frase tan conocida: el *Tratado* “cayó muerto de la imprenta”. Al final, su obra le valió sólo para que le negaran la cátedra de filosofía moral en Edimburgo, por considerarse un libro “inmoral” (específicamente el *Libro III*, que aborda la cuestión de la justicia).

El problema de Hume era su anhelo de ser famoso a toda costa, por lo que se dio a la tarea de reescribir los tres libros del *Tratado* con el propósito de presentar sus ideas de manera más accesible y menos polémica (aunque,



paradójicamente, en la primera de estas reelaboraciones decidió incluir el único tema que, por precaución, había excluido del *Tratado*: el tema de los milagros). En definitiva, su pretensión era exhibir sus ideas de manera más *seductora*. Lo que hay aquí, por lo tanto, es una temprana conciencia —cuando menos en términos modernos— de que la filosofía no sólo se piensa, también se comunica. Y no está de más enfatizar que lo que en este contexto se identifica primariamente con la comunicación no es la validez de las ideas (aunque tampoco queda excluida), sino la “seducción”.

Eventualmente, Hume consiguió hacerse famoso; pero no por su obra explícitamente filosófica, sino por una monumental historia de Inglaterra que en los últimos años de su vida le dio gran renombre como “hombre de letras”. Más aún, durante todo el siglo XIX fue reconocido más como historiador que como filósofo. Podría decirse que se convirtió en el filósofo que *no* se tenía que leer porque Kant ya lo había “superado”. En efecto, Hume fue “superado” antes de haber sido comprendido... e incluso antes de haber sido *leído*.

Sin duda, algo más habrá que decir sobre la relación entre Hume y Kant. Por el momento, hay que centrarnos en que este relato, que tanto tiene de paradójico, contiene algo que no lo es tanto. La *Historia de Inglaterra*, indudablemente un libro de historia, no es una obra independiente del proyecto filosófico de Hume; por el contrario, es su continuación en el sentido de que es una expresión consistente con su pensamiento *moral*. Sobre esto también tendremos que volver.

Ahora vale la pena hacer notar que hemos ido a parar a otro de los puntos de encuentro entre Hume y el otro pensador en cuestión. Efectivamente, Foucault también se instaló en esa extraña frontera entre la historia y la filosofía,<sup>1</sup> sólo que, a diferencia de Hume, él no lo hizo de manera pacífica. Aún hoy muchos historiadores se niegan a reconocerlo como uno de ellos; en buena medida porque, desafortunadamente, el ejercicio de la historia todavía es un reducto para los realismos más ingenuos y para las más burdas naturalizaciones de las metafísicas más desbocadas. Por otra parte, su suerte no ha sido muy distinta en muchos contextos filosóficos, seguramente porque la corrosiva carga de contingencia de la historia no se lleva bien con las formalizaciones, los principios generales, las necesidades, las universalidades...

1. Cfr. Anexo al final de este texto.

En cualquier caso —y también a diferencia de Hume—, lo que no puede decirse aquí es que Foucault haya tratado de evitar estas (y otras) polémicas. Más aún, quizá lo justo sería proponer que las buscaba, y no sólo en el sentido obvio de que, por ejemplo, iba a las conferencias de Paul Ricœur a reírse,<sup>2</sup> sino que algo muy importante se juega en la capacidad de su escritura para, como diría Hume, “agitar las pasiones”. Foucault escribe para sorprender, para desconcertar, para maravillar, para conmover, para escandalizar... Él mismo diría: “escribo para ser amado”. Y si bien el resultado no siempre es precisamente ése, creo que son pocos los lectores a los que habrá dejado indiferentes. El estilo de Hume está pensado para apagar los fuegos; el de Foucault, para avivarlos.

En resumen, la paradoja en el caso de Foucault es casi la contraria a la que hay en el de Hume. Se hizo famoso muy pronto. Dice Michel de Certeau:

Un mes después de su aparición, el libro de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, estaba agotado, o, en la mitología de la publicidad, debía estarlo. La obra, larga y difícil, cuenta, igual que los libros de arte, entre esos signos exteriores de cultura que una mirada aguda debe poder tomar del escaparate de una biblioteca privada. ¿Leíste tú éste? De la respuesta depende un *status* social e intelectual.<sup>3</sup>

Eso valía para la Francia de la segunda mitad de los años sesenta; pero quizá aún sea cierto, incluso más allá del ámbito filosófico francés o europeo. Aún hoy hay quien dice que Foucault es “el filósofo de moda”, y, sin embargo, cuenta Eribon que hacia el final de su vida se lamentaba de haber sido tan famoso.<sup>4</sup> Sentía que todo el revuelo y la controversia no hicieron sino contribuir a una generalizada simplificación de su pensamiento. Estamos, pues, ante dos pensadores que en algún momento se sintieron incomprendidos y que fueron, y siguen siendo, voluntaria o involuntariamente, polémicos.

Si nos adentramos en la dimensión específicamente filosófica de sus respectivos pensamientos, podemos expresar ese núcleo polémico haciendo referencia a la conflictiva relación que cada uno de ellos mantuvo con Kant. La referencia es a Kant, en primer lugar, porque como diría Felipe Martínez

2. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 233-234.

3. Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, UIA/ITESO, México, 1995, p. 9.

4. Didier Eribon, *Michel Foucault*, pp. 399-400.

Marzoa, Kant es “el filósofo de confianza”; es a quien los filósofos estamos enseñados a recurrir en todos los casos, los fáciles y los difíciles. Todas las discusiones pasan por él. Kant es el árbitro de la filosofía moderna. Pero, más allá de eso, tanto Hume como Foucault están unidos a él por profundos y complejos vínculos hermenéuticos.

Algo expresamos ya sobre la relación entre Hume y Kant. Sin embargo, no es posible seguir hablando de ella sin aludir a aquello tan conocido: que Hume despertó a Kant de su “sueño dogmático”. Aunque es menos sabido —mucho menos sabido— que ese despertar se dio sobre la base de una lectura de Hume parcial e incompleta por parte de Kant.<sup>5</sup> A eso hay que sumar que la tradición filosófica también ha hecho, como señalamos antes, su propia e incompleta lectura de Hume, precisamente por esa tendencia a leerlo —o no leerlo— a la sombra de Kant. Ciertamente, no pretendo negar el valor del análisis comparativo entre los dos pensadores. Es evidente que Kant constituye una referencia ineludible, y lo es todavía más en relación con Hume. Lo que busco manifestar es que, ahí donde la tradición se ha esmerado en construir una oposición (generalmente favorable para Kant), yo no veo sino acuerdo; casi diría, identidad.<sup>6</sup> En cambio, ahí donde yo veo un desacuerdo central y determinante —un desacuerdo en el que se juega lo que más importa tanto a Kant como a Hume—, ahí la tradición generalmente ha guardado un respetuoso silencio. Me refiero a la cuestión de la fundamentación de la moral. Ése es el asunto que aquí nos interesa y al que volveremos una vez que hayamos semblanteado la relación entre Kant y Foucault.

La *Historia de la locura en la época clásica* fue la tesis doctoral principal de Foucault. “Principal” porque en aquella época, en Francia, se exigía también la presentación de una tesis complementaria. En este caso, Foucault decidió traducir y hacer un estudio introductorio de un texto de Kant. Lo significativo es que no eligió ninguna de las *Críticas*, ni la *Fundamentación*, ni ningún otro de los “grandes” textos de Kant. Eligió ese libro, en cierto sentido tan menospreciado, que es la *Antropología en sentido pragmático*.

5. Paul Guyer, *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton University Press, Princeton, 2013, pp. 1–22. Hasta donde sabemos, Kant sólo leyó la *Investigación sobre el entendimiento humano*, es decir, la reelaboración del *Libro I* del *Tratado*, pero no el *Tratado* mismo.

6. Me refiero a la cuestión de la causalidad y del conocimiento en general. Pero ese asunto no nos compete aquí, así que lo dejaremos de lado.

Considero que esa elección encierra una doble intención polémica. En primer lugar, puede verse la voluntad de polemizar con Kant, o para ser precisos, polemizar con esa ortodoxia kantiana que se rehúsa a aceptar que el pensamiento de Kant, tarde o temprano, debe ser referido a lo concreto. En segundo lugar, está la intención de comenzar a probar la consistencia interna del pensamiento kantiano justamente desde la perspectiva de su concreción. Es esta línea de análisis la que conduce a la caracterización de Kant (en *Las palabras y las cosas*) como la figura emblemática de la “Era del Hombre”. Antes de ser otra cosa, el “Hombre” fue —y en cierta manera sigue siendo (seguimos siendo)— esa fracasada síntesis entre lo empírico y lo trascendental. Kant es un pensador central para Foucault porque en él ve al primer y principal instigador de ese “sueño antropológico” que ya tiene mucho tiempo de haberse convertido en pesadilla.

No obstante, hay otra conexión entre Kant y Foucault; una mucho más sutil, pero igualmente relevante. Me refiero a la reflexión en torno a la idea de Ilustración. En 1784 una revista alemana lanzó al público la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, y Kant decidió responder. Aproximadamente 200 años después, sirviéndose del texto de Kant como referencia, Foucault responde por igual. Desde luego, no pretendo lanzarme aquí a una empresa tan ambiciosa, pero sí me serviré de la idea de Ilustración e, incluso, del significado hermenéutico de esos dos siglos para entrar en materia, con la diferencia de que el punto de partida de mi reflexión no será Kant, sino Hume.

1.

En la segunda mitad del siglo XVIII la modernidad se encontraba en su momento de plenitud, cuando menos en dos sentidos. Por una parte, porque es el momento en el que cobra conciencia plena del potencial del instrumento que tiene entre manos y que la define: la Razón. Vale la pena ser más precisos en esto, aunque implique tener que soportar cierta redundancia. El instrumento al que me refiero es la Razón *instrumental*, es decir, el criterio de producción de instrumentos en general. La modernidad descubre su potencial, aparentemente ilimitado —de hecho, en cierto sentido, es ilimitado—, y sueña con el mundo futuro que pretende construir sirviéndose de él. La modernidad es plena en su optimismo, o para decirlo desde la perspectiva

de lo que sabemos que después vino, es el momento en el que la *ilusión* de la modernidad es plena.

El segundo sentido en el que puede hablarse de plenitud para aludir a este momento histórico está referido al anterior. Se trata aquí de un gesto (aunque no de un “simple” gesto); un gesto que quizá pudo haber definido también a la modernidad, pero no lo hizo. Me refiero a la toma de distancia frente a esa idea que la modernidad se hacía de sí misma bajo la forma específica del cuestionamiento de los límites de la Razón. El gesto consiste, por lo tanto, en un llamado a la precaución, a no creerse la propia propaganda, a no abrir la caja hasta estar seguros de lo que hay dentro. En este sentido, hablamos del momento en el que la modernidad es plena en lucidez. Si mantenemos la referencia a Kant, que indudablemente es uno de los protagonistas de esta historia, la palabra que daría cuenta de esa lucidez sería “crítica”, y si pensamos en Hume — desde luego, con todos los matices que él mismo introduce—, la palabra sería “escepticismo”. Si ahora buscamos una palabra que dé cuenta de la sinonimia contextual de las otras dos, la palabra sería “Ilustración”.<sup>7</sup> Quizá baste lo dicho para dar a entender lo que haré si enseguida aclaro que hablaré de la Ilustración en el sentido de Hume.

¿Qué puede hacer la Razón? O, introduciendo un pequeño matiz, ¿qué se puede hacer por medio de la Razón? ¿Qué no puede y qué no se puede? Así de general es la primera línea de cuestionamientos sobre los límites de la Razón. Y la primera respuesta de Hume —no distinta a la de Kant— fue: la Razón puede decirnos qué cosas son, pero no cuál es su origen; no puede decirnos de dónde sale que sean las que son ni por qué son así y no de otra manera. La Razón puede describir estados de cosas y buscar regularidades en las relaciones entre ellas, pero no puede *justificar* lo uno ni lo otro. Aquí me refiero a la dimensión estrictamente cognoscitiva de la Razón. (Es cierto que, a pesar de todo, en esto último podría establecerse cierta diferencia entre las posiciones de Kant y de Hume, pero no voy a profundizar en ello para no desviarme del tema).

La Razón, pues, describe estados de cosas y busca regularidades en las relaciones entre ellas. Eso quiere decir que, dada una situación cualquiera,

7. No cabe duda de que Kant y Hume no son los únicos ilustrados; pero, usando otra vez palabras de Felipe Martínez Marzoa, Kant es el pensador ilustrado más consistente, y Hume es el pensador más consistentemente ilustrado.

la Razón, en principio, puede decirme cuál será la situación resultante si intervengo de este modo y cuál será si lo hago de aquel otro. Hasta aquí no hay problema alguno. El problema surge en la cuestión acerca de si la Razón puede o no ofrecer un criterio sobre cuál de los resultados debe promoverse y, por lo tanto, sobre cómo tengo que conducirme.

La respuesta inmediata que proviene de la interpretación convencional de Hume es un tajante *no*. La Razón no puede decirme qué fines debo perseguir ni, por lo tanto, cómo tengo que actuar. En otras palabras, la Razón se limita a decir cómo he de conducirme, *pero sólo una vez que he establecido el fin que persigo*. Hume encuentra en este punto un límite definitivo para la Razón. Hasta aquí la respuesta inmediata y convencional cuyo problema no consiste en que sea falsa, sino que es incompleta y superficial. En realidad, la respuesta de Hume es mucho más sofisticada. Por cuestiones de extensión, no pretendo ni por asomo dar cuenta de esa sofisticación, pero algo hay que decir para poder avanzar hacia el núcleo del asunto que nos ocupa.

Formulada con un poco más de precisión la pregunta que se plantea aquí es la siguiente: ¿puede la Razón establecer un criterio normativo sobre los fines que han de perseguirse a través de la conducta? En otras palabras, lo que se plantea aquí es la pregunta por el fundamento de la moral. A nadie que haya leído y comprendido el *Tratado* completo le cabrá duda acerca de lo que Hume emprende a partir del *Libro II*: un proyecto de fundamentación de la moral. Y si bien es cierto que, desde la perspectiva contemporánea, ese proyecto puede parecer otra cosa (incluso un proyecto en sentido contrario), también lo es que esto se debe a que nuestra época no se da cuenta de hasta qué punto tiene asumidas las propias premisas de Hume. Espero poder aclarar esto en lo sucesivo.

En el *Libro III* del *Tratado* se formula un criterio racional y normativo para la determinación de los fines. Violentamente resumido, el argumento es el siguiente. Desde Hobbes sabemos que no hay un mandato natural que nos obligue a actuar de una determinada manera o a perseguir unos fines determinados. De ello se sigue que cada uno sólo está obligado a actuar según su propio interés. De hecho, se está *racionalmente* obligado, pues en ausencia de un mandato natural, conducirse de cualquier otro modo sería contrario a la Razón, como también lo sería el estarse jugando la posibilidad de realizar el propio interés a cada momento, en lugar de tratar de encontrar la manera de garantizar de antemano su realización para tantos casos como

sea posible. Los medios privilegiados para la consecución de esta garantía son el incremento del conocimiento —del que no nos ocuparemos aquí— y el establecimiento de un acuerdo igualitario tan general como se pueda con todos aquellos cuyos intereses puedan entrar en conflicto con los propios e impedir o entorpecer su realización. En conclusión, el criterio racional en el que se funda la legitimidad de los fines particulares es la compatibilidad con ese acuerdo. De él se desprende que el único mandato al que están obligados los individuos consiste en no romper el acuerdo (o lo que es lo mismo, a lo único que están obligados los individuos es a perseguir la realización de sus intereses no incompatibles con los intereses de los otros en general). La palabra que Hume emplea para designar el criterio es “justicia” (Kant emplea la palabra “derecho”).

Lo primero que hay que decir a propósito de lo anterior es que, con independencia de las objeciones que se le puedan presentar a la argumentación, inequívocamente se trata de un proyecto de fundamentación de la moral, en tanto establece un criterio racional y normativo para discernir cuáles son y cuáles no son las acciones y los fines legítimos. El que hoy en día pueda percibirse la cuestión de la fundamentación de la moral como algo ajeno a esta línea de argumentación no se debe sino a que la aspiración a la justicia es, en cierto sentido, tan incuestionable que se asume como un problema autónomo. Esa incuestionabilidad no es casual en modo alguno; es señal de que la intuición central de Hume tiene un alcance histórico. Me refiero a la intuición de que la única legitimidad real a la que puede aspirar la moral moderna es aquella que pueda provenir de la justicia (en cualquiera de sus formulaciones racionales). Si la moral no se funda como la justicia, la moral no tiene fundamento.

¿Qué pasa entonces con todas las acciones y todos los fines que quedan excluidos del enjuiciamiento mediante el criterio de la justicia? En ese campo tan amplio, ¿se puede hacer cualquier cosa?, ¿se puede aspirar a cualquier cosa? ¿No es válida la pretensión de encontrar ahí también un criterio que nos oriente? Para responder a estas preguntas es necesario hacer un último rodeo por la cuestión de la justicia.

La argumentación de Hume sobre la justicia adolece de un grave problema que no pasa inadvertido por él mismo. La premisa según la cual sería contrario a la Razón no tratar de garantizar de antemano la realización de mis intereses en general (entendido que el sujeto de esta oración podría

ser cualquiera) es tramposa. Lo es porque “mis intereses en general” no es ningún contenido real. Ni siquiera es una fantasía, es una mera abstracción. Y esto es un problema porque, según argumenta Hume a lo largo de todo el *Libro II* y en la primera parte del *Libro III*, nadie jamás actúa de otra forma que movido por un interés particular, concreto, real.<sup>8</sup> Las implicaciones de lo anterior son gravísimas para la cuestión de la justicia, pero también lo son para el ámbito de las acciones y los fines que quedan excluidos de ser enjuiciados por ella y que, a partir de ahora y por deferencia con nuestra época denominaré “moral”.<sup>9</sup>

Que en todos los casos sea la pasión lo que determina la conducta implica para la justicia que nadie nunca la privilegiará por encima de sus intereses particulares, a menos que consiga alinear la forma racional con sus intereses; esto es, a menos que se consiga que las personas no sólo entiendan la conveniencia que hay para ellas en el acuerdo, sino que además y sobre todo *se apasionen* por él. En pocas palabras, la realización de la justicia como proyecto depende de que cada vez más individuos *sientan* cada injusticia como una injusticia cometida en contra suya. Ciertamente, eso se oye muy bien, pero vale la pena explicitar lo que implica. La realización de la justicia depende en última instancia de una efectiva y eficiente manipulación de los sentimientos a gran escala. De hecho, a estas alturas, ya podríamos decir: a escala global. La justicia no sólo tiene que convencer; tiene que seducir. En cualquier caso, Hume piensa que no hay empresa humana más importante que ésta, pero también sabe que ninguna hay más difícil. Sobre este asunto habrá que volver cuando hablemos de Foucault. Ahora lo que toca es dirigir nuestra atención al ámbito de lo moral tal como quedó definido un poco antes.

Como mencioné, el que en todos los casos sea la pasión lo que determina la conducta también tiene graves implicaciones aquí. Para empezar, la cuestión de la moral tiene la dificultad añadida de que, a diferencia de la justicia, no es claro en absoluto en cuál sentido podría extenderse el uso de la Razón para ofrecer orientación en este campo (desde la perspectiva de Hume, todos los intentos en esa línea son quimeras; incluso el intento kantiano quedaría en

8. A la estructura que se describe mediante esta “teoría de la acción” —por llamarla de algún modo— es lo que Hume denomina “pasión”.

9. Cuando me refiera a la moral en el sentido en el que se incluye a la justicia emplearé la expresión “moral en sentido amplio”.



esa categoría). En ausencia de un criterio semejante, la pregunta moral parece doblemente inútil. No sólo no hay criterio para la legitimación de las acciones y fines que abarca, sino que, aunque lo hubiese, seríamos totalmente incapaces de cumplir con él porque siempre estamos ya apasionados por aquello de lo que de hecho estamos apasionados, y no nos queda más remedio que conducirnos en consecuencia. La Razón podrá decirnos cuál es la situación y, dentro de los límites fácticos que estén implicados en ella, cuáles son los medios que más nos convienen para obtener lo que queremos; pero a lo único que estamos realmente obligados es a querer lo que ya queremos (mientras lo queremos), y no hay “razón” alguna que pueda o deba movernos a querer algo distinto ni, por lo tanto, a actuar de alguna otra forma que no sea tratar de conseguirlo. La realidad de nuestros deseos e intereses nos determina en todos los casos. (Lo anterior no equivale a decir que, para Hume, “estamos determinados”; si acaso afirma que estamos determinados *a ser libres* dentro de nuestras determinaciones, lo que evidentemente es algo distinto).

Si todo lo anterior significa que la moral no sirve para formular fines vinculantes ni para establecer normas generales de conducta que nos obliguen a modificar la propia, y ni siquiera para orientarnos mínimamente a propósito de estas cuestiones; si la moral no sirve para justificar ese sentimiento de satisfacción y superioridad que viene de juzgar la conducta ajena, entonces, ¿para qué sirve? ¿Cuál es el sentido de la pregunta moral? La respuesta de Hume sería: por suerte, la moral no sirve, ni tiene que servir para nada. *La moral importa*.

En primer lugar, la moral importa porque, por así decirlo, “a nivel de cancha” es inevitable. Las cosas nos atraen o nos repelen, nos interesan o nos aburren, nos enorgullecen o nos avergüenzan, nos hacen dar la vida por ellas o nos mueven a destruirlas... En este sentido, la moral es la forma personalísima que tiene cada quien de estar en el mundo. Y quien pretende normas generales para estas cuestiones en realidad no busca otra cosa que un mundo hecho a su imagen y semejanza. La moral importa tanto en este aspecto que el conocimiento e incluso la justicia están puestos a su servicio; son los medios que están ahí para ampliar la posibilidad de que cada persona encuentre el espacio para ejercer de sí misma.

Pero la moral también importa en el sentido del cuestionamiento o la reflexión; no porque tal cuestionamiento nos permita fundamentar nuestros juicios y legitimar nuestras acciones, sino porque nos posibilita ver y enten-

der el mundo desde otras perspectivas distintas de la que cada uno de nosotros es. En otras palabras, la reflexión moral tiene un valor específicamente hermenéutico. Nos revela las determinaciones de los otros (sus intereses, sus deseos, sus pasiones) y, en esa medida, nos permite comprenderlos; aunque también, y quizá especialmente, nos revela las determinaciones propias a la luz de su contingencia. Es un firme recordatorio de nuestros propios límites.

En lo que acabo de describir, como corresponde a toda hermenéutica, hay un movimiento circular. Aunque sea sólo a través de la contemplación —y no es que pretenda sugerir que exista otra manera—, la reflexión moral nos permite escapar a nuestra realidad más real, vivir otras vidas o, como dice Martínez Marzoa, viajar dentro de lo posible. Pero luego nos lleva de regreso a la imposibilidad real de escapar a nuestra contingencia (la realidad es que no puedo aprobar sino lo que realmente apruebo; no puedo rechazar sino lo que realmente rechazo, etcétera); nos lleva de regreso a nosotros mismos, pero no en calidad de lo mismo. Ahora ya hemos visto y comprendemos un poco mejor la complejidad del mundo; comprendemos un poco mejor la complejidad *propia*. La reflexión moral importa porque forma y sensibiliza. Para resumirlo podríamos decir: la reflexión moral importa porque *ilustra*.

En este contexto, vale la pena detenerme para explicar eso que mencioné antes sobre el lugar de la *Historia de Inglaterra* en el conjunto del proyecto filosófico de Hume. La reflexión moral ilustra; pero la ilustración implica siempre un esfuerzo por ilustrarse. Parte de ese esfuerzo consiste en buscar las prácticas reflexivas más propicias y perseverar en su ejercicio. Al margen de que la comprensión de lo histórico que tiene Hume nos pueda parecer ahora muy lejana, él encuentra en la escritura y la lectura de la historia un espacio privilegiado para el despliegue de la reflexión moral. Dicho de manera muy burda pero elocuente, en la *Historia de Inglaterra* Hume lleva su pensamiento filosófico a la práctica. (Una observación: no es casual que mientras Hume se decanta por la historia, Kant lo hace por la antropología).

Volvamos ahora a la dimensión hermenéutica que tiene la cuestión moral en Hume. Sin duda pueden verse en ella ciertos elementos de lo que ahora se ha llamado “estetización de la ética (o de la moral)”, es decir, la tesis de que en el ámbito de la moral no pueden formularse juicios determinantes (por decirlo kantianamente). En efecto, la reflexión moral humeana está planteada como un ejercicio formativo individual que no posee otro fundamento que el propio deseo de formarse, y no recibe otra orientación que

la que el movimiento hermenéutico va proporcionando. No hay que perder de vista, sin embargo, los elementos que la alejan de esa caracterización como “estetización”. En primer lugar —y hay que hacer énfasis en esto porque se trata del punto fundamental que, en mi opinión, une a Hume y a Foucault—, la reflexión moral es un ejercicio de libertad. Nos libera de nuestras propias determinaciones, pero también nos libera de la tiranía del concepto. Nos libera de las reglas que nos impiden asombrarnos de la diversidad del mundo. En este sentido, más que por una mera estetización de lo moral, Hume (al igual que Foucault) estaría a favor del reconocimiento de la moralidad de lo estético.

En segundo lugar, no hay que olvidar que la reflexión moral presupone, por sistema, la operación del criterio de la justicia. No es que lo moral en sentido amplio carezca en Hume de fundamento, sino que, por lo que a él respecta, todo lo fundamentable ya ha sido fundamentado. En cierto sentido, es la distinción misma entre lo justo y lo moral lo que constituye el fundamento de lo moral en sentido amplio, en tanto discernimiento entre el ámbito del sometimiento a reglas y el ámbito del libre juego de la imaginación y el sentimiento.

Por último, no hay que perder de vista el potencial extra-hermenéutico de la reflexión moral como apertura y sensibilización frente a la situación del otro. Recordemos que la “teoría de la acción” de Hume supone que, por definición, no puedo querer nada más que lo que efectivamente quiero, y no puedo hacer otra cosa que aquélla a la que ese querer me mueve (y donde la Razón cumple un papel estrictamente instrumental; esto es, donde la Razón es totalmente impotente frente al querer). Pues bien, podría ser que, en este contexto, la reflexión moral sea lo único capaz de, eventualmente, *hacerme querer distinto* y, por lo tanto, de conseguir que me conduzca de manera distinta. Más específicamente, quizá sea lo único capaz de moverme a querer violentamente ese acuerdo que garantiza, también al otro, la posibilidad de ejercer de sí mismo.

En conclusión, el proyecto filosófico de Hume consiste en la construcción de una sociedad justa habitada por ciudadanos moralmente ilustrados. Pero lo último que dije apunta a que la relación entre ambas cosas no es la de “partes” (intercambiables) de un mismo proyecto, sino la de una co-implicación de elementos de una misma estructura. La libertad moral presupone la operación de la justicia, y la realización de la justicia presupone el ejercicio generalizado de la reflexión moral ilustrada.

2.

A más de 200 años de distancia parece razonablemente seguro decir que ese proyecto fracasó. Fracasaron él y todas sus variantes. Y con ello no quiero proponer que fue la modernidad misma lo que fracasó, sino que fue la alternativa ilustrada de realización de la modernidad.

La dolorosa conciencia de ese fracaso tiene nombre: se llama Nietzsche. Él fue quien advirtió el reverso de horrores que entrañaba el progresivo desgobierno de la Razón. Él fue quien comenzó a elaborar el diagnóstico de la enfermedad moderna. Él fue el primero en adoptar la actitud que corresponde a la apasionada defensa de la lucidez crítica en el mundo de la ceguera racional —a esa actitud solemos referirnos como “el martillo”—. Pero también él fue el primero en sufrir las consecuencias: la marginalidad, la incompreensión y hasta la locura. Sobre este sendero trazado por Nietzsche avanza el pensamiento de Foucault.

En efecto, antes que cualquier otra cosa, la obra de Foucault es una extensión y actualización del diagnóstico nietzscheano. No es casual, por lo tanto, que su punto de partida sea una historia de la locura; es decir, no es casual que sea sobre la locura ni es casual que sea una historia. Empecemos por lo segundo.

Foucault hace historia. Nunca deja de hacer historia, aunque luego la historia termine por llamarse de otras maneras en función del complemento metodológico que en cada caso la define. Esos otros nombres son “arqueología” y “genealogía”. Por otra parte, tampoco es falso afirmar que Foucault hace filosofía; que para él la historia, la arqueología y la genealogía son filosofía. Lo que ocurre en Foucault, como no ocurre con ningún otro autor —o por lo menos no con esa potencia y originalidad— es que el pensamiento filosófico cobra la forma de lo histórico.

Digamos que en Foucault hay desde el principio esa conciencia que en Hume sólo sobreviene como consecuencia del desarrollo de todo el sistema, a saber, la conciencia de que la moral es el ámbito de genuina realización de lo humano y de que la historia es un medio privilegiado para su expresión y desarrollo. Así, lo que en Hume es continuación de lo filosófico “por otros medios”, en Foucault se autonomiza y deviene lo filosófico mismo. Su obra es una reflexión filosófico-moral cuyo carácter histórico le permite prescindir de la ortopedia del sistema.

Cuando digo que la historia es un “medio privilegiado”, debería decir, para ser más preciso, que es un “instrumento afilado”. Si lo de Nietzsche fue un martillo, lo de Foucault fue un bisturí. La historia no está para las autocomplacencias antropológicas o metafísicas; está para abrir las heridas supurantes. Comenta Foucault:

La historia “efectiva” se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre —ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. Todo aquello a lo que uno se apega para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite retrazarla como un paciente movimiento continuo —todo eso [hay que] destrozarlo sistemáticamente—. Hay que hacer pedazos lo que permite el juego de los reconocimientos.

Saber, incluso en el orden histórico, no significa “encontrarnos de nuevo” ni sobre todo “encontrarnos”. La historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada [tras de sí] que [tenga] la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenario. Cavará sobre aquello sobre lo que se [le] quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos.<sup>10</sup>

Es claro que los giros metodológicos en el pensamiento de Foucault no son sino sucesivos afilamientos de este instrumento; así como también es claro que, en el fondo, el cuerpo sobre el que opera siempre es el mismo, aunque también se refiera a él con distintos nombres: Era del Hombre, Era de la Razón, Modernidad.

Es conveniente en este punto hacer una advertencia para aquellos a quienes desagrada la visión de la sangre. El cuerpo en cuestión no es un cuerpo “teórico” y ni siquiera un cuerpo “social”. El cuerpo sobre el que Foucault opera es el nuestro; cuerpo que cada quien está irremediabilmente conde-

10. Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992, pp. 19–20.

nado a habitar. Y la operación que realiza no es una cirugía salvadora; ni siquiera una tan seria como una amputación. Foucault no es un curandero ni vende remedios milagrosos. Lo que practica es una disección —aunque, ciertamente, cada vez parezca más una autopsia—. La practica porque no sabemos qué pasa. Sólo sabemos que el cuerpo está enfermo, que empeora y que, hagamos lo que hagamos, *no vamos a tener otro*.

La Razón no es un conjunto de reglas arbitrarias que nos han sido impuestas y que podemos sustituir a placer; es el límite real de nuestro pensamiento sobre lo real. El Hombre no es (o no sólo es) un ideal mal concebido al que se puede o no aspirar; es la confusión que reina sobre todas las aspiraciones a las que no sabemos cómo renunciar. La modernidad no es el corte temporal que accidentalmente nos tocó habitar; es la referencia sintética a todas nuestras determinaciones. Por eso, una de las denominaciones que Foucault terminó por adoptar para describir su empresa es “ontología del presente”. De lo que se trata es de asumir nuestro presente y, siguiendo el imperativo nietzscheano, de ser incluso capaces de desearlo, de amarlo. Se trata, cuando menos, de ser capaces de soportarnos la mirada en el espejo.

Espero haber aclarado ya por qué el análisis foucaultiano se abre con la *Historia de la locura*. En última instancia, no es sino una historia de la Razón contada desde la perspectiva de su reverso; es una “biografía no autorizada de la Razón”, esa Razón que en el siglo XVIII nos prometía un futuro de progreso y de justicia y que, en cambio, nos entregó las atrocidades del siglo XX (y contando...). Porque esa Razón no se erigió sólo sobre la gloria de sus ideales, sino también sobre el desprecio y la exclusión de toda la experiencia humana que se oponía a ella. De esa experiencia y del sistemático esfuerzo por esconderla y suprimirla es de lo que hay que dar cuenta.

Vale la pena tratar de esclarecer un poco más las fuerzas que aquí entran en juego. La Razón de la que hablamos no sólo es el “avance desenfrenado de la ciencia y la técnica” —que ciertamente lo es—, sino también es el conjunto de todos los ideales sociales que aún hoy nos resultan tan queridos. Una cosa y otra van de la mano porque no son sino expresiones del mismo aumento en la capacidad de instrumentalización o, si se quiere ser más discreto, de conceptualización. Ésta es la clave para entender la locura, que no es realmente un “algo” (no es una forma particular de experiencia) sino que es justamente el cúmulo de toda la experiencia humana que tercamente se resiste a la instrumentalización.

Desde la perspectiva del asunto que aquí nos interesa, la implicación de lo anterior es que aquello que la configuración de la modernidad como Era de la Razón demandaba (y sigue demandando) es la sistemática supresión de la singularidad en la experiencia humana, es decir, en cierta forma, de lo humano mismo. Foucault no sólo reconoce aquí la centralidad de la moral para la vida, sino además y específicamente, la centralidad de su dimensión estética como espacio de libertad. Por eso, y también porque se horroriza ante ese progresivo avance de la Razón que está reduciendo la genuina experiencia humana al peligro de extinción, es que Foucault clama, en la famosa conclusión del libro, por una experiencia pura de la locura; porque en ausencia de toda instrumentalización y de toda conceptualización lo que hay es pura libertad. Es una reacción visceral y radical ante la visión de lo que se está perdiendo, de esa pérdida cada vez más irreparable.

No obstante, en seguida abandona esa posición de todo o nada. Hay que profundizar en el diagnóstico, por muy oscuros que sean los augurios. Y ciertamente lo son: la racionalidad instrumental no sólo no ha respetado ese límite moral que trataron de imponerle Hume y Kant —y que, a estas alturas, parece algo ingenuo—, ni se ha conformado con marginar esas experiencias especialmente resistentes a la reglamentación. De hecho, ha colonizado la vida entera; se ha colado hasta en los rincones más recónditos, literalmente, de nuestras conciencias. Como en una película de ciencia ficción, el instrumento está fuera de control; obedece ya sólo a su propia lógica.

Por sí mismo, ese automatismo ha generado miseria y sufrimiento a una escala inimaginable; pero también lo ha hecho por defecto: cuando las singularidades han sido sistemáticamente despojadas de todas sus vías de expresión y de la posibilidad misma de su realización, con frecuencia terminan por estallar de manera incontrolable.

Pero nuevamente hay que insistir en lo que el diagnóstico nos revela a propósito de cómo es que se reproduce el sistema. No es que nosotros, los tardomodernos, seamos las víctimas inocentes de un titiritero cósmico empeñado en controlar hasta el último de nuestros movimientos y pensamientos. Ciertamente, somos las víctimas, pero también somos los operarios. Hemos sido obligados a formular nuestra verdad, pero también somos los primeros dispuestos a confesarnos; hemos sido instruidos para curarnos de nuestros deseos, pero también exigimos a los demás que se curen de los suyos; hemos sido forzados a renunciar a nuestra libertad, pero no paramos de poner

(y de ponernos) reglas para disimular que ya no disponemos de ella. En paráfrasis de Foucault: somos nosotros los que no sabemos cómo formalizar sin antropologizar; somos nosotros los que no sabemos cómo mitologizar sin desmistificar; somos nosotros los que no sabemos cómo pensar sin hacerlo en nombre de la Humanidad.<sup>11</sup> La risa filosófica está vedada para nosotros porque somos incapaces de reírnos de nosotros mismos. El peso de nuestras propias verdades nos determina, nos inmoviliza y probablemente terminará por destruirnos.

¿Qué queda frente a esto que no sea la locura? Para empezar, tenemos que aceptar sin condiciones que no nos fue concedido ver otro mundo más que éste; que no nos espera ningún mundo mejor en ningún otro lado. Tenemos que dejar de soñar con que el “superhombre” vendrá a rescatarnos. El superhombre sólo es el recordatorio de lo que quizá pudimos ser pero no fuimos, y ya nunca seremos. Ya no seremos nunca otra cosa que el Último Hombre. Tenemos que reconocer sin condiciones que ya no hay proyecto, sólo hay presente. Desde luego, el proyecto al que me refiero es el ilustrado. Ya no hay proyecto ilustrado, pero eso no necesariamente significa que ya no pueda haber Ilustración. Es esta —llamémosla— reorientación de la lucidez lo que caracteriza, más que ninguna otra cosa, el pensamiento del último Foucault, y es con algunas observaciones sobre ella como daré fin a este texto.

La Ilustración no puede mantenerse como proyecto porque, como tal, no pasa de ser un mero recalentado de la modernidad que ahora nos indigesta; no pasa de ser otra promesa vacía cuyo incumplimiento deja desolación a su paso. Para subsistir, a la Ilustración no le queda otro camino que volverse contra sí misma; pero no bajo la bandera de un nuevo proyecto y ni siquiera bajo la bandera de la renovación del anterior. No cometamos el error de renovar la promesa. Por así decirlo, a la Ilustración no le queda otro camino que el de convertirse en el modo de sobrellevar el fracaso del proyecto ilustrado.

Esta actitud —que no es otra cosa más que tal— tiene una doble implicación moral (en el sentido amplio de lo moral). La primera de estas implicaciones tiene un carácter político. Tenemos una deuda de justicia con toda la experiencia humana que históricamente ha sido y sigue siendo marginada y

11. Cfr. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968, p. 333.



sometida en nombre del progreso, de la estabilidad económica, del bien común o cualquiera de los otros disfraces que adopta la Razón normalizadora. Sólo que ahora sabemos que esa deuda no puede pagarse en una sola exhibición. De hecho, sabemos que esa deuda no terminará de pagarse nunca. La justicia no es un ideal que se pueda realizar ni, por lo tanto, uno al que valga la pena aspirar. La justicia es defensa de unos intereses concretos en una situación concreta; mejor aún: es el criterio que orienta la lucha, una vez que se la asume no como un estado de excepción, sino como la condición del mundo moderno. Para ser, la justicia ha de ser, ante todo, oposición y resistencia.

Podemos ver que se refrendan aquí ciertos elementos clave del planteamiento de Hume. Desde Foucault también es válido decir que nadie nunca hará otra cosa más que perseguir sus intereses particulares en función de las determinaciones fácticas. En todo caso, lo que hizo Foucault fue alertarnos sobre la increíble complejidad y opresividad de las determinaciones fácticas; pero tampoco hay algo en el desarrollo de su pensamiento que se oponga a la posibilidad de que los deseos e intereses particulares se informen de la comprensión de las injusticias sufridas por otros. Todo lo contrario: su obra entera es testimonio de su voluntad de participar en esa comprensión, por desventajosa que sea la situación, por minúsculos que puedan ser los resultados. Por así decirlo, Foucault es Hume una vez que se ha removido el optimismo que proviene de saber que se cuenta con un fundamento. Lo que en ningún caso puede decirse, ni de uno ni de otro, es que promuevan una mera estetización de lo moral, pues si algo queda totalmente claro —también y quizá especialmente en Foucault— es que los dos están, antes que todo, a favor de una radical *politización* de lo moral.

Nada de esto se contrapone con la defensa a ultranza, que también puede encontrarse en Foucault, de un ámbito específicamente moral. Es aquí donde puede ubicarse la segunda implicación relativa a la reorientación de la Ilustración que exige nuestro presente. En el resquicio que queda entre las determinaciones fácticas y los compromisos e intereses reales se abre un espacio para la autocontemplación del individuo. Se trata de un espacio eminentemente reflexivo en donde éste puede distanciarse de sí mismo y, por extensión, de la realidad en la que está inmerso para verlo todo, por expresarlo de alguna manera, con sus propios ojos, con una mirada de libertad. No es, por lo tanto, ninguna introspección, examen de conciencia o autococonocimiento; por el contrario, es, tanto aquí como en Hume, un espacio de

reconocimiento de la moralidad de lo estético. En esa línea podría aseverarse: no te midas contra ningún baremo, averigua cuál es tu propia medida; no te autoimpongas verdad alguna (ni busques imponérsela a los demás), plantea cómo sería el mundo sin las verdades que ya cargas; no te atormentes con la búsqueda de tu propia unidad, disfruta de tu patente multiplicidad; no malgastes tus sueños en la trascendencia, explora tu finitud. Por otra parte, Foucault también identifica ciertas prácticas con el cultivo y el cuidado de este espacio. Y si a partir de todo ello nos viésemos forzados a formular una conclusión normativa, podríamos decir que la moral foucaultiana se sintetiza en cinco imperativos (o anti-imperativos) que, en el fondo, son uno solo: no dejes de leer, no dejes de escribir, no dejes de conversar, no dejes de imaginar y no dejes de pensar, porque sólo ahí eres verdaderamente libre.

#### ANEXO: LA HISTORIA COMO EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN FOUCAULT Y HUME

Lo que haré a continuación será delinear esquemáticamente la conexión que encuentro entre los dos pensadores, a propósito de la peculiar relación que cada uno de ellos mantiene con la Historia. Más específicamente, intentaré mostrar que la peculiaridad de estas relaciones radica en el reconocimiento, por parte de uno y de otro, del potencial de la Historia para expresar y comunicar el *ethos* filosófico o ilustrado que se abordó en previo.

Quizá convenga comenzar por recordar que Foucault alude explícitamente a cierta condición especial de la Historia en el segundo de los apartados dedicados a ella en *Las palabras y las cosas*. Al margen de ese sentido amplísimo en el que puede decirse que ha acompañado al desarrollo civilizatorio mismo, la Historia —expresa este autor— ocupa un lugar “extraño, indefinido, imborrable y fundamental” entre las ciencias humanas y, por extensión, en el contexto del proyecto antropológico moderno. En primer lugar, se trata de un saber que no sólo tiene para sí sus propios contenidos —que, por otra parte, pueden ser cualesquiera— sino que, además, prescribe la forma de ser de los contenidos en general —vale decir, de lo empírico mismo—, y se constituye así en fuente de determinación para el resto de los saberes. En segundo lugar, la conciencia de esa suerte de insuperabilidad de la Historia se desdobra analíticamente como una “filosofía sin metafísica”, que se convierte en suelo y frontera de toda posible interpretación del mundo. Es

por esto que la Era del Hombre recibe la caracterización de Edad de la Historia; porque esa transformación de la contingencia en fundamento que se opera en su interior se proyecta en, y termina por confundirse con el basamento epistémico de nuestra época.

Ahora bien, esta imbricación entre lo histórico y lo epistémico no sólo tiene consecuencias generales y extrínsecas respecto de la Historia (considerada ahora una más de las ciencias humanas), sino que también repercute en su disposición y funcionamiento. En otras palabras, es en virtud de su propio privilegio epistémico como el quehacer histórico queda sometido a diversas presiones que han restringido sus posibilidades de realización o concreción discursiva. Esas posibilidades o alternativas de realización pueden condensarse en tres tipos generales claramente reconocibles desde comienzos del siglo XIX y todavía dominantes en diversos sectores académicos y educativos: la historia científica, la filosofía de la historia y el historicismo.

Brevemente: la historia científica es aquella que, amparándose acríticamente en esa “filosofía sin metafísica”, promueve la confusión entre el relato y lo que se relata, de manera que el resultado obtenido sea siempre, en última instancia, la reinserción de la acción humana en el orden general de conocimiento al que pertenecen todas las cosas. A la inversa, la filosofía de la historia es el modo de discurso que consiste precisamente en la tematización de la “filosofía sin metafísica”, con el propósito de transformar abstractivamente a la acción humana en el orden de conocimiento mismo, poniéndola así a resguardo de la intemperie de la contingencia. Por último, el historicismo es el modo de discurso que conscientemente pretende asumir la contingencia, pero que lo hace mediante un cierto aplanamiento de la orografía de la acción, esto es, por medio de la postulación —explícita o no— de un sustrato de comunicabilidad de la acción que la reduce a la condición de caso particular o de totalidad parcial de un universal *lo mismo*. En síntesis, se trata de tres aplicaciones historiográficas distintas del principio antropológico general que busca exonerar al Hombre de su finitud al reciclarla como fuente originaria de sentido.

Éste es el contexto apropiado para comenzar a hablar del proyecto historiográfico de Hume, pues la *Historia de Inglaterra* no se concibe como reproducción de un orden preestablecido en el sentido característico de la comprensión de lo histórico en la Época Clásica, ni mucho menos participa todavía de la ansiedad por re-historizar al Hombre que define los tipos gene-

rales de Historia antes descritos. Hablamos aquí de una especie de *aterritorialidad epistémica* que se extiende a través de todo el pensamiento humeano, pero cuya manifestación en la *Historia de Inglaterra* ha sido particularmente descuidada, por un lado, en virtud de lo accidentado y errático de la transmisión y recepción de la obra del pensador escocés, y por el otro lado, debido a la compleja relación entre la Historia y la filosofía que, en buena medida, ha requerido del pensamiento de Foucault para comenzar a dilucidarse. Dicho de un modo necesariamente simplificado, pero que sintetiza el argumento que aquí se está ensayando: la recuperación crítica del discurso histórico que ocurre en el pensamiento de Foucault abre la posibilidad para una reinterpretación radical de la ciencia de la naturaleza humana y de su articulación con Hume en la *Historia de Inglaterra*. Concretamente, la idea es que esta obra suya no es un proyecto independiente o satelital respecto del pensamiento filosófico de Hume, sino su continuación consecuente y, más aún, su genuina realización en términos del *ethos* ilustrado que comporta la crítica permanente del ser histórico.

De vuelta a la *aterritorialidad epistémica* que caracteriza al pensamiento de Hume, vale la pena recordar algunas nociones fundamentales a modo de aclaración. Toda la obra de Hume pertenece al ámbito de lo que él mismo denomina *Moral Philosophy*. No se trata, en este caso, de una expresión que pueda traducirse mecánicamente, pues no refiere a nada de lo que en castellano puede identificarse inmediatamente con el término “moral”, sino a lo que en el contexto intelectual de Hume se identifica con la filosofía misma: la formulación de las condiciones subjetivas de la posibilidad (de la validez en general). En otras palabras, lo que en el mundo de habla inglesa se cuele por medio del término *moral* es el sesgo antropológico que cobra la filosofía a partir de esta coyuntura histórica y del que indudablemente participa el pensamiento de Hume. En este sentido, por así decirlo, Hume es tan moderno como el que más moderno podría ser.

El matiz diferencial comienza a acentuarse en el desarrollo concreto de la *Moral Philosophy* en el sentido de una ciencia de la naturaleza humana. Desde luego, la recalificación de la empresa filosófica como “ciencia” tiene raíces contextuales, pero también denota una orientación fundamental, a saber, la de mantener y defender la conexión entre el pensamiento abstracto y la experiencia. Esta orientación fundamental tiene dos implicaciones relevantes: una implicación crítica y una experimental. Sobre la segunda

volveremos más adelante. En cuanto a la primera, el impulso subyacente es el reconocimiento de los límites que la experiencia impone a la Razón en términos de particularidad, contingencia y finitud. Ciertamente, este impulso puede calificarse ya de ilustrado, aunque no lo es, desde luego, en un sentido que sea aplicable exclusivamente a Hume. Para acceder a esa especificidad es necesario atender a la configuración de la “naturaleza humana”, que es el objeto de la “ciencia” filosófica.

Advertido ya el fondo antropológico sobre el que se asienta el proyecto de Hume, y aunque resulte contraintuitivo en términos nominales, es en la caracterización de la “naturaleza humana” donde su pensamiento adquiere una dimensión distintiva. Resumida de manera simple pero elocuente, la posición de Hume es que la “naturaleza humana” consiste en la ausencia de naturaleza. En ninguno de los textos “filosóficos” de Hume hay algo que pueda interpretarse como una redescipción de la Razón encargada de reabsorber y disolver los límites experienciales de particularidad, contingencia y finitud que el impulso crítico permite reconocer. Más aún, lo que hay en esos textos es un calculado y sistemático desmontaje de todos los conceptos, principios y argumentos sobre los que una redescipción de ese tipo pudiera apoyarse. Esta preeminencia de la criticidad por encima de la racionalidad (que de muchas maneras resuena con aquello del *modesto empirismo* de Foucault) es lo privativo del planteamiento filosófico humeano, y lo es en un sentido que no sólo no se opone al *ethos* filosófico cuya búsqueda orienta nuestra lectura, sino que lo realiza y lo refuerza. Pero antes de llevar esta última afirmación a término es necesario hacer algunas observaciones generales sobre el tipo de sujeto que está implicado en esta caracterización crítica de la “naturaleza humana”.

En primer lugar, la ausencia de naturaleza que se postula equivale, en relación con el sujeto, a la negación de cualquier tipo de unidad o estructura esencial que dé pie a su trascendentalización.<sup>12</sup> El sujeto no es más que el progresivo entretejimiento de una determinada red de contenidos. Y lo que eso implica es, a su vez, que no hay ni puede haber un criterio general de racionalización de la acción. Por el contrario, y según la conocida fórmula humeana, “la Razón es esclava de las pasiones”, la relativa arbitrariedad con

12. Cfr. Mark Olssen, *Michel Foucault. Materialism and Education*, Bergin & Harvey, Connecticut, 1999, p. 119.

la que irrumpen ciertos contenidos en el contexto de unas determinadas circunstancias fácticas es lo que en general condiciona el sentido de la acción. Y si a ello añadimos que las circunstancias fácticas no son en sí mismas sino el sedimento dejado por interacciones previas, tenemos que el sujeto es, en todo momento y en última instancia, el producto de un juego de fuerzas contingentes. La extensión consecuente de esta conclusión es que el sujeto que se describe, por ejemplo, en el *Tratado de la naturaleza humana*, no es un sujeto trascendental ni meramente empírico sino, propiamente, un sujeto histórico.

Como ya había mencionado, los factores que han obstaculizado el reconocimiento de esta dimensión del pensamiento de Hume han sido los problemas de recepción de su obra y la exterioridad mutua que, en buena medida, han guardado entre sí el discurso histórico y el discurso filosófico. Ahora bien, puede darse cuenta de que tal dimensión le es inherente al recuperar aquí la implicación experimental que se sigue del principio fundamental de mantener la conexión entre el pensamiento y la experiencia. De hecho, se trata de una implicación tan relevante que se encuentra formulada expresamente en el subtítulo del *Tratado* —que aquí traduzco siguiendo los lineamientos terminológicos antes expuestos—: *Un intento por introducir el método experimental de razonamiento en la cuestión de las condiciones subjetivas de la posibilidad*.<sup>13</sup>

¿Cuál es, entonces, el ámbito de las condiciones subjetivas de la posibilidad y cómo en él se introduce el método experimental de razonamiento? Por lo que toca a la primera parte de la pregunta, lo que se ha argumentado ya es que las condiciones subjetivas de la posibilidad responden a la historicidad del sujeto. Pero esa conclusión, por sí misma, no comporta un carácter experimental ni tiene un peso doctrinario, sino que únicamente refiere a un conjunto de meras orientaciones abstractas cuyo interés radica exclusivamente en su aplicabilidad en la experiencia y que, por lo mismo, no están exentas del riesgo de caducar. Dicho de otra forma, por lo que se refiere a su condición experimental, la filosofía de Hume no acaba donde

13. Por otra parte, tampoco está de más hacer explícito en este punto que esta implicación del pensamiento de Hume resuena fuertemente con la segunda de las características positivas que Foucault atribuye al *ethos* filosófico y que refiere, precisamente, a la actitud experimental que de modo necesario debe acompañar a la actitud histórico-crítica. Cfr. Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?” en *Estrategias de poder. Obras Esenciales. Volumen II*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 348-349.

terminan el *Tratado* o sus reformulaciones subsiguientes, sino que es ahí donde necesariamente ha de extenderse en el sentido de lo histórico.

En síntesis, el proyecto filosófico se co-implica con un proyecto histórico porque se requiere de las orientaciones abstractas para identificar las fuerzas contingentes cuya interacción determina la configuración del presente —de cualquier presente—, y a la inversa, se requiere de la contrastación experimental de las abstracciones con la contingencia de las interacciones para que éstas no devengan en vacía racionalización (científica, filosófica o historicista) de la totalidad de los acontecimientos. La conciencia de esta doble necesidad vertida sobre su propio presente es lo que mueve a Hume a emprender esa colosal *Historia de Inglaterra*.

Seguramente sería excesivo el ir tan allá como para afirmar que lo habido en la co-implicación entre lo filosófico y lo histórico en Hume es una prefiguración de la articulación entre el método arqueológico y la finalidad genealógica que Foucault define como exigencias de la investigación crítica.<sup>14</sup> En cualquier caso, me parece que este ejercicio de proyección de semejanzas y conexiones entre ambos pensadores admite todavía algunas consideraciones a modo de conclusión.

En primer lugar, vale la pena decir algo sobre Hume y sobre las tareas que se abren a partir de esta reflexión. La pertinencia de emprender una lectura histórico-crítica de la *Historia de Inglaterra* no radica meramente en su pretendida condición de registro y explicación de un conjunto determinado de acontecimientos. Ella misma es el acontecimiento, y lo que en ella se registra, de manera particularmente relevante, es el breve instante de apertura entre el colapso del modelo clásico del conocimiento y la consolidación del proyecto antropológico. Consecuentemente, la recuperación de la sofisticada comprensión del sujeto como simultáneamente natural e histórico que atraviesa el pensamiento de Hume tiene cabida en el esclarecimiento de algunos de los nudos problemáticos que todavía conforman el panorama de pensamiento de nuestro presente. Refiere, por una parte, a la posibilidad no sólo de hacer historia o de hacer filosofía de manera distinta, sino de trascender efectivamente las barreras disciplinarias que con mucha frecuencia terminan reduciéndolas (a cada una de ellas) a una determinada forma de ingenuidad,

14. *Ibid.*, p. 348.

a la ceguera o a la vaciedad. En esa línea, la *Historia de Inglaterra* y la obra de Hume en su conjunto se presentan como fuentes indispensables en la formulación de la *epistemología histórica* que Jérôme Lamy propone como auxiliar heurístico de la genealogía de la Razón inaugurada por Foucault.<sup>15</sup> En resumidas cuentas, se trata de herramientas útiles para la elaboración del discurso de frontera y para el cultivo de la actitud límite que se corresponden con las características positivas del *ethos* ilustrado.

En segundo lugar, para concluir este ensayo, el interés filosófico de Hume por la Historia remite a otra de las dimensiones centrales del pensamiento de Foucault. En efecto, para Hume la Historia no sólo es un escenario privilegiado para el ejercicio de la crítica de la Razón, también es una práctica escriturística especialmente favorable para el trabajo del individuo sobre sí mismo, en el sentido de que el distanciamiento respecto del propio presente demanda un despliegue de la imaginación bajo la forma de lo que Hume denomina *pasión tranquila*, que no conduce a algo del tipo autoconocimiento, reflexión o introspección, sino que contribuye al proceso de autoformación constitutivo del carácter personal.

## BIBLIOGRAFÍA

- De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, UIA/ITESO, México, 1995.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- Foucault, Michel, “¿Qué es la Ilustración?” en *Estrategias de poder. Obras Esenciales. Vol. II*, Paidós, Barcelona, 1999.
- , “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.
- , *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.
- Guyer, Paul, *Knowledge, Reason, and Taste: Kant’s Response to Hume*, Princeton University Press, Princeton, 2013.

15. Jérôme Lamy, “Foucault et l’épistémologie historique: entre fidélité et déplacement” en Jean-François Bert y Jérôme Lamy, *Michel Foucault. Un héritage critique*, CNRS Éditions, París, 2014, p. 123.



- Lamy, Jérôme, “Foucault et l’épistémologie historique: entre fidélité et déplacement” en Bert, Jean-François y Lamy, Jérôme, *Michel Foucault. Un héritage critique*, CNRS Éditions, París, 2014.
- Olssen, Mark, *Michel Foucault. Materialism and Education*, Bergin & Harvey, Connecticut, 1999.

# ***Continuar con la modernidad. Hacia una antropología de la pasividad***

RUBÉN I. CORONA CADENA, S.J.

## 1. LA FATIGA DE LA MODERNIDAD

Uno de los signos del malestar que produce la *modernidad*, según Charles Taylor,<sup>1</sup> es su exacerbado individualismo. Poner el acento de la condición humana en el individuo lleva a una pérdida de sentido y a un alejamiento de las grandes instituciones sociales, con sus ritos y presupuestos, que antes daban sentido a la vida humana. Taylor comienza por situar el individualismo entre las más aceptadas conquistas de la modernidad; conquista a la cual difícilmente querríamos renunciar. Las personas ya no están determinadas por el funcionamiento de las jerarquías sociales o por la obligación de cumplir con una moral rígida, la mayoría de las veces de carácter religioso. El individuo abandona estas “ataduras” para adquirir posibilidades cada vez mayores que le permiten definir su propia vida.

¿Por qué Taylor identifica este individualismo como un *malestar*? No se trata de reabrir el debate sobre el sentido de trascendencia que las jerarquías sociales daban al individuo, sino que se trata de las consecuencias del individualismo a ultranza. Taylor afirma, siguiendo a Kierkegaard y a Nietzsche, que en la actualidad hemos reducido nuestro horizonte a la búsqueda de una “mezquina comodidad”. En la era de la *igualdad democrática* el individuo se queda confinado a tenerse únicamente a sí mismo como referencia, lo cual conduce lentamente a una falta de pasión por la vida.

1. Vid. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Cerf, París, 1992.

La crítica de Taylor no es la única que enfoca su mirada en los límites de la modernidad. Sin embargo, una de las características de esas críticas es que sólo apuntan hacia la superación de la modernidad sin dar cuenta de aquello a lo que apuntan. Por eso tenemos términos tan vagos, como *post-modernidad*, que pretenden superarla, pero sin poder definir a qué se llega con esa superación.

Por otra parte, tenemos las filosofías que afirman que el ciclo de la modernidad no está cerrado. Autores como Habermas, por ejemplo, toman la posición contraria a la postmodernidad: desde una renovada teoría de la racionalidad se proponen recuperar los valores modernos y continuar con la construcción de una ética de miras universales. En ocasiones refutando las críticas sobre la pluralidad de voces que la modernidad habría dejado de lado, estos filósofos se preguntan de qué manera es posible continuar con el proyecto moderno, y por lo tanto evitar lo que llaman un “conservadurismo” de la postmodernidad. La empresa de la Ilustración es algo que no ha quedado concluso y cerrado, sino que sigue en construcción.

Podemos constatar que el presupuesto de la mayoría de las críticas a la modernidad consiste en que el ciclo de construcción de ésta ya se encuentra completo, es decir, presuponen que estamos frente a algo totalmente armado y concluido, que ya se ha desarrollado completamente. Si la modernidad estuviera concluida, sólo podríamos salir de ella, tal como indican los malestares de los que habla Charles Taylor.

¿Pero qué tal si la modernidad aún estuviera en construcción? Significaría que las críticas que se le hacen desde la filosofía estarían destinadas a hacer crecer la modernidad, a hacerla plena, y no a superarla. La pretensión que tienen algunas filosofías de ir *más allá* de la modernidad, sin saber exactamente a dónde, sería un síntoma de esta situación: no hemos podido salir de la modernidad porque no la hemos agotado aún. No podemos negar que la modernidad causa *malestares* en la vida humana, por lo que las críticas pueden ser evidencia de los ajustes que hay que seguir construyendo, así como de la necesidad de seguir pensando *qué es* la modernidad en sus múltiples manifestaciones.

Se puede tener una perspectiva filosófica de la modernidad en este segundo modo, que piensa que ésta se encuentra todavía en construcción. Como caso a desarrollar, tomamos la filosofía de Paul Ricœur, que en ningún sentido está en una posición opuesta a la de Taylor, con quien aquél compar-

tió puntos de vista similares y una amistad que duró hasta su muerte. Sin embargo, a diferencia de Taylor, el francés ha sido mucho más sutil en su posición personal: acepta las críticas al concepto *sujeto*, pero sin abandonar la modernidad. En este caso, acepta las críticas al individualismo moderno y al lugar central que confiere a la subjetividad, y, sin embargo, no desiste en su esfuerzo de pensar al sujeto. Así, Ricœur no toma una posición que pudiéramos considerar extrema, y por eso su filosofía parece concebir a la modernidad en proceso de construcción, además de abrir un puente entre dos posturas contrarias: pro y anti sujeto.

## 2. PAUL RICŒUR

Uno de los ejes del desarrollo del pensamiento moderno es el tema del *sujeto*, que tuvo su origen en la filosofía de Descartes. *Individuo* y *sujeto* no son lo mismo: el segundo tiene un sentido mucho más cognitivo, mientras que el primero tiene una connotación más ética y política. Tampoco están al mismo nivel en lo que a crítica se refiere: mientras que el individuo aún tiene vigencia y actualidad, el sujeto, como eje de conocimiento, ha recibido fuertes críticas que casi le han quitado cualquier tipo de pertinencia. La gran crítica a esta filosofía estuvo a cargo de Friedrich Nietzsche.

¿*Sujeto* exaltado o defenestrado? Una de las filosofías recientes que se sitúa en medio de los dos extremos es la de Paul Ricœur. Este filósofo francés, perteneciente en un principio a la corriente de *filosofía reflexiva*, ha caminado también dentro de la *fenomenología* y de la *hermenéutica*, de manera tal que define la tradición filosófica a la que pertenece por tres rasgos: “corresponde a una filosofía reflexiva; se encuentra en la esfera de una fenomenología husserliana; pretende ser una variante hermenéutica de esa fenomenología”.<sup>2</sup> El pensamiento de Ricœur resulta pertinente puesto que, al situarse entre una filosofía que exalta al sujeto (filosofía del “cogito” cartesiano) y otra que lo aniquila completamente (Nietzsche), permite retomar la noción de sujeto de una manera novedosa, dentro de una filosofía caracterizada por estos tres

2. Paul Ricœur, *Del Texto a la Acción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 27-28. Puede verse también una versión ampliada de esta definición en la entrada escrita por el propio autor en Paul Ricœur, “Narrativité, phénoménologie et herméneutique” en *Encyclopédie philosophique universelle, tome 1: L’Univers philosophique*, Presses Universitaires de France, París, 1989.

rasgos. Sin exaltarlo ni borrarlo, Ricœur retoma al sujeto como un *cogito herido*; retoma la modernidad, pero sin la ruptura de la crítica y sin dejar de asumir el efecto que esa crítica provoca. No es un análisis ingenuo, pero se queda dentro de la tradición moderna.

El *cogito herido* es retomado por Ricœur como un “sí mismo”. No se trata ya del sujeto inmediatamente presente a sí mismo: la herida del *cogito* lo obliga a buscarse a través de un rodeo de sentido. En esto, hay que decir que Ricœur no pretende fundar al sujeto, sino que lo asume como alguien que ya está en el mundo y que busca su propia identidad. No hace una “filosofía primera”, sino que intenta hacer una “filosofía segunda” que dé cuenta de esa identidad. A partir de una investigación acerca de las capacidades humanas, como (yo) *puedo hablar*, (yo) *puedo actuar*, (yo) *puedo narrarme*, (yo) *puedo responder por mis acciones*, se asegura que el rodeo de sentido pueda dar cuenta del sujeto que las enuncia.

Tenemos aquí una filosofía que actúa como *punte* entre dos pretensiones: la exaltación o la aniquilación del sujeto. De múltiples maneras, la filosofía de la *postmodernidad*<sup>3</sup> habla sobre una *disolución* del sujeto moderno, tal como lo encontramos en la filosofía de Descartes. Propiamente, Ricœur no se inscribe en la pretensión de disolver al sujeto, sino de recuperarlo de otro modo.<sup>4</sup> Esta recuperación, empero, no arroja los mismos resultados de la filosofía moderna, como son una fundamentación en la *certeza* como verdad o una identidad como “res cogitans”, en oposición a una “res extensa”. Para recobrar el lugar del *cogito herido* Ricœur recupera su cuerpo, su historia, su hacer y su padecer. El resultado será una antropología del hombre capaz, que recupera a un sujeto actuante y sufriente, activo y pasivo. Existe también un punto de interés epistemológico que consiste en el paso de la *certeza* del *cogito* cartesiano a la *atestación*<sup>5</sup> del *cogito herido*, lo que significa “la seguridad de ser uno mismo agente y paciente”.<sup>6</sup>

3. Por ejemplo, Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987.

4. Podemos decir que la identidad del sujeto, tal como la define Ricœur, no es la de un “anti-cogito”, sino la de un sujeto que se percibe no-idéntico a sí mismo; pero que, a pesar de todo, quiere mantenerse en su camino de integridad. Vid. “Cogito brisé” en Oliver Abel y Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Ellipses, París, 2007.

5. Según el diccionario de la RAE, “atestación” significa “Deposición de testigo o de persona que testifica o afirma algo”. Ricœur lo utiliza como punto medio entre la afirmación —lo propio de la certeza es una afirmación apodíctica— y la creencia —esta última, más en el campo de la opinión—. La atestación tiene afirmaciones del estilo “yo creo en”, o “yo le creo a...”.

6. Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2008, p. XXXVI. En el original francés, “agente y paciente” está escrito como “agissant et souffrant”. La traducción respeta bien el sentido, pero pierde un poco de la polisemia que saldrá después a flote.

¿Diferencias con la postmodernidad? Podría decirse que no son demasiado claras. Sin embargo, pasamos visiblemente de una “cura de adelgazamiento del sujeto”, propuesta por autores como Gianni Vattimo,<sup>7</sup> a la recuperación de un *cogito* herido, que no pretende anularlo ni ignorar su crítica. Parecería como si Ricœur tuviera la intención de no salir de la modernidad, sino de continuar con su *proyecto* o su *pretensión*, por lo menos en lo que se refiere a la noción de sujeto, retomando también las críticas para hacerlo dar más de sí.

Hemos propuesto una crítica a la modernidad que la define no sólo como “superable”, sino que también recupera algunos de sus elementos, para lo cual nos hemos centrado en la noción de *sujeto*. Sin embargo, el propósito de este estudio no es únicamente dar una interpretación del tratamiento que Ricœur concede a la modernidad, sino que procura abundar en su manera de construir una *antropología del hombre capaz*.<sup>8</sup> Como ya hemos visto, la noción de *hombre capaz* designa al ser humano en su actividad y su pasividad, donde la identidad del sujeto es formulada de dos maneras distintas según nuestro autor: *identidad ídem* e *identidad ipse*. La primera es la identidad de lo igual a sí mismo, lo que permanece (aunque en realidad sufre el paso del tiempo). Quiere decir “ser el mismo”.<sup>9</sup> En cambio, la segunda es aquélla objeto de decisión y de promesa: yo elijo ser esto (o éste) y mantenerme. Este segundo tipo de identidad es la que interesa a Ricœur: no es algo dado sino construido, aunque no únicamente de manera activa.

La identidad queda así sometida a la *dualidad ídem-ipse*. Sólo en tanto que *ipse*, el sujeto cae bajo la impronta de la ética. Ricœur propone un acceso a la identidad del sujeto a través de una *hermenéutica de la acción*. En su obra *Sí mismo como otro* el filósofo francés hace una fenomenología de las distintas capacidades humanas: *puedo hablar, puedo actuar, puedo narrarme, puedo*

7. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 46.

8. Para Ricœur, la antropología filosófica es de gran importancia como base para que la filosofía pueda apropiarse los aportes de la semiología y el psicoanálisis. Cfr. Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p. 241. Como sugiere Yasuhiko Sugimura, Ricœur retoma en varias ocasiones el término “antropología filosófica” para caracterizar el conjunto de su obra. Cfr. Yasuhiko Sugimura, “L’homme médiation imparfaite. De l’homme faillible à l’herméneutique de soi” en Jean Greisch (coord.), *Paul Ricœur. L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, Beauchesne, París, 1995.

9. En el libro *Finitud y Culpabilidad* Ricœur analiza el concepto de “carácter” y lo define como modo de existir según una perspectiva limitada y práctica. No se puede cambiar el carácter; es una *naturaleza inmutable y heredada*. La *identidad ídem* puede corresponder a esta definición hecha en su obra temprana, aunque no lo aclara en *Sí mismo como otro*. Ahora bien, el carácter se sitúa también en el movimiento de la existencia; es lo que debe ser completado por la *ipseidad*.

*ser tenido por responsable de mis acciones*. A continuación recorreremos cada una de estas capacidades; aunque primero conviene aclarar algunos puntos. Primero, lo que Ricœur busca realizar es un análisis fenomenológico de las capacidades que nos ayuden a la construcción de una hermenéutica del sujeto. Esto es importante porque hay que subrayar que no se trata de un análisis eidético, al estilo del *Dasein* de Heidegger. Segundo, hay que considerar la dificultad que se puede tener para identificar el *método* empleado en la construcción de esta hermenéutica del sujeto, pues cambia varias veces a lo largo del estudio. Los cuatro primeros capítulos buscan ser un análisis de tipo fenomenológico sobre las dos primeras capacidades (*puedo hablar* y *puedo actuar*); sin embargo, Ricœur dialoga en esta parte con la filosofía analítica, con autores como Strawson, Davidson y Anscombe. Eventualmente se aclararán estas dificultades que surgen de los distintos análisis, aunque conviene adelantar que las primeras dos capacidades se analizan desde la filosofía analítica; después, el *puedo narrarme* lo hace desde la teoría narrativa, y por último, el *puedo ser tenido por responsable de mis acciones* lo hará en un diálogo entre Aristóteles y Kant. A la sección del libro *Sí mismo como otro*, que trata sobre ética y responsabilidad, Ricœur la llama “Pequeña ética”, y constituye los capítulos 7, 8 y 9 de esa obra. El décimo capítulo se intitula “¿Hacia qué ontología?” y conforma el estudio fundamental para el presente ensayo. En esta última parte se hace más visible la noción de la pasividad que estamos buscando.

Tocamos de manera breve el análisis de cada una de las capacidades elaboradas por Ricœur en *Sí mismo como otro*, y sobre todo retomamos los resultados de cada sección; todo lo cual será muy importante, pues los estudios anteriores son recuperados por este autor al momento de analizar al sujeto activo y pasivo, donde tendremos la posibilidad de hablar acerca de la pasividad.

### 3. PUEDO HABLAR

Decíamos que, cuando Ricœur analiza la capacidad de hablar, lo hace desde un diálogo con la filosofía analítica. Quiere encontrar las determinaciones del *sí mismo* que provienen de la filosofía lingüística, es decir, si el hablante puede dar cuenta de sí a partir de los análisis del discurso. En realidad, termina por hacer un análisis fenomenológico del habla y del discurso, pero

con restricciones, limitantes y condicionamientos tomados de la filosofía analítica. Comienza cada análisis lingüístico dentro de la filosofía analítica hasta llegar a algunas aporías, por lo que tiene que entrar en un segundo momento con la filosofía fenomenológica.

Si retomamos únicamente los resultados de los análisis de Ricoeur —hechos, ante todo, en diálogo con la obra *Individuals*,<sup>10</sup> de Strawson—, podemos rescatar algunos aportes que quedan desde la filosofía analítica y desde la fenomenología:

- a) Primero, como referencia identificante; como un cuerpo (entre otros), pero con atributos psíquicos.
- b) Desde la fenomenología, Ricoeur estima que también tendríamos que hablar del cuerpo como “propio”, y de una diferencia entre sí mismo y el otro, que también está implícita en esa identificación.

Es decir, en este nivel la identificación que el hablante hace de sí mismo es sólo como *un cuerpo*, que sería el *propio cuerpo*, entre otros cuerpos que también pueden ser individuos, es decir, que también pueden compartir atributos psíquicos.

En un segundo momento, Ricoeur retoma el análisis de la teoría de los actos del discurso. Aunque esta filosofía da mejor cuenta del contexto en el que se dice lo que se dice, la designación del yo puede ser problemática. Podemos tener, por una parte, un yo *vacío*, genérico (cualquiera que diga “yo”); y, por otra parte, un yo *anclado*, único, el que habla aquí en este momento. No obstante, el yo anclado permanece en los límites del mundo, es decir, habla del mundo sin percibirse como parte de él. ¿Qué podemos decir de esto?

En transgresión de los límites del análisis del discurso Ricoeur propone una solución que llama *identificación referencial*, a través de fenómenos que ayudan a resolver esta aporía. Tales fenómenos son:

- Fechar, que articula el absoluto presente con un momento cualquiera.
- Localizar, que articula el aquí absoluto con cualquier lugar.
- Nombrar, que articula a *esta persona* con cualquier persona.

10. Vid. Peter Frederick Strawson, *Individuals*, Methuen and Co., Londres, 1959.



Finalmente, Ricœur observa que el hecho de “registrar a un niño” articula los tres niveles: fechar, localizar y nombrar. Por ejemplo, un acta de nacimiento da cuenta de la fecha, del lugar, del nombre del niño que se registra, etc. A partir de los análisis anteriores, la autoidentificación sería la articulación de la *auto-designación* y la *identificación referencial*. El filósofo francés asegura que los análisis de Heidegger sobre el *Dasein* como *ser-en-el-mundo* dan cuenta de esta situación; sin embargo, cree que en sus estudios se encuentran hechos de manera más explícita.

#### 4. PUEDO ACTUAR

Al analizar esta capacidad, Ricœur entabla un diálogo con las filosofías de Elizabeth Anscombe<sup>11</sup> y Donald Davidson.<sup>12</sup> La metodología utilizada es igual que en la primera parte: retoma la filosofía analítica hasta constatar sus límites para resolver el problema de la designación del sujeto. En esta parte plantea la pregunta explícita: ¿el análisis de la acción puede dar cuenta del *quién* de la acción (y no sólo del *qué/cómo*)?

De Anscombe retoma su definición de *acción intencional*. Una acción es necesariamente intencional; de otro modo, se trata de un *evento*. Sólo es una acción cuando en su descripción contiene “hecho intencionalmente”, “con la intención de” o cuando la acción es la realización de una “intención anticipada”.

Para Ricœur el problema de quedarnos en este nivel es que la intención puede dar razón de algo; pero no es una atribución de causa, es decir, no da cuenta de la experiencia personal de hacer algo, de intervenir en el mundo.

Este análisis llega todavía más lejos cuando pasamos a la filosofía de Donald Davidson, quien se ocupa más de la pregunta por el *¿qué/por qué?*, y no tanto de la pregunta *¿quién?* Para Ricœur esto hace caer su análisis en una filosofía del evento impersonal: la razón de algo se vuelve la causa de ese algo —como ya señalamos, la *causa* no la encontraba en la filosofía de la *intención* de Anscombe—, aunque esta causa es un evento impersonal.

11. Vid. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Intention*, Basic Blackwell, Oxford, 1979.

12. Vid. Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Al momento, pues, de buscar una referencia al agente nos encontramos con que los análisis de la acción no nos conducen al fin que se pretende. Para salir de esta situación el filósofo francés aplica la *intencionalidad* de la fenomenología a la *intención* analizada por la filosofía analítica, de modo tal que se vuelve *intención-de*. Esto sí hace referencia al agente de manera corporal y a su capacidad de actuar, así como a su capacidad de transformarse por medio de su propia acción. La fenomenología así construida aprehende al mismo tiempo al agente en su propio cuerpo y al mundo como mundo práctico (o practicable), que en conjunto delimitan una filosofía del “yo puedo (actuar)”.

Sin embargo, la ruptura con la precisión analítica de Davidson deja a esta fenomenología del “yo puedo” en otro nivel cognitivo: el agente no puede ser *identificado*, sino *testificado*. Las acciones “dan testimonio” del sujeto que las realiza. En este nivel se puede introducir la duda, la sospecha, lo cual permite refutar la autoría de las acciones. Hay que señalar que poco a poco salimos de la certeza que confiere la filosofía analítica y entramos en una *atestación* del sujeto, nivel epistémico en el que se mueve la hermenéutica del sujeto en Ricœur.

## 5. PUEDO NARRARME

De acuerdo con Ricœur la identidad narrativa será muy importante para abordar el nivel de la ética. Está expuesta en los tres volúmenes de *Tiempo y Narración*, así como en el artículo intitulado *La identidad narrativa*.<sup>13</sup> La retomo brevemente.

El autor utiliza el análisis de la narración para dar cuenta de la articulación entre tiempo y lenguaje. El mundo del lector y el mundo del texto se entrelazan en tres tiempos: *prefiguración*, *configuración* y *refiguración*, que define también como tres tipos de mimesis (que llamará respectivamente *Mimesis I*, *Mimesis II* y *Mimesis III*). La prefiguración se refiere a la precomprensión de la experiencia del mundo “real” y el mundo del texto (representación). La configuración apunta al modo como se construye la intriga del personaje

13. Vid. Paul Ricœur, “L’identité narrative” en *Cinq études herméneutiques*, Labor et Fides, Ginebra, 2013. Se trata de una conferencia que apareció originalmente en el libro de Pierre Bühler y Jean-François Habermacher (coords.), *La narration: quand le récit devient communication*, Labor et Fides, Ginebra, 1988. No se publicó en francés en otra obra o compilación de artículos de Ricœur.

del mundo de la narración, y cómo esta construcción también configura la identidad del lector a través de lo que Ricœur llama “conexión de vida”, es decir, el lugar donde se mezclan ambas identidades (*idem e ipse*), aquello que puede cambiar y aquello que permanece.

El resultado de la lectura es una re-figuración. La intriga del personaje lleva al lector a modificar de alguna manera su propia identidad a partir de lo que Ricœur nombra *concordancias* y *discordancias*, los éxitos y dificultades dentro de la intriga, que tienen el efecto de unificar o desintegrar la identidad del protagonista. Por esta posibilidad la lectura es siempre una fuente de aprendizaje afectivo, humano, que se da a nivel de la existencia. El lector realiza una apropiación —todo lo limitada que se quiera— del personaje y modifica su propia identidad a la luz de la narración. A este nivel, lo que busca Ricœur es dar cuenta de la estructura de la triple mimesis.

Incluso con los meticulosos análisis de Ricœur, nos encontramos ya muy lejos de la analítica anterior. La acción narrada es quien da testimonio sobre el sujeto, el “quién” de la acción. Pero, aún más importante, permite que el sujeto pueda apropiarse de sus acciones en un nivel ético. A partir de la re-figuración (*Mimesis III*) llegamos al punto en que el sujeto puede hacerse responsable. Por esta razón Ricœur expresa que la narración se encuentra entre la descripción (análisis) y la prescripción (moral).

## 6. PUEDO SER TENIDO COMO RESPONSABLE DE MIS ACCIONES

La *identidad narrativa* que surge de la triple mimesis tiene ya un fuerte tinte ético. Sin embargo, a este nivel se privilegia la ética que surge desde las identidades grupales: la pertenencia a una etnia, a una región, a una tradición determinada, etc. Hay un fuerte acento de lo particular dentro de lo narrativo.

Al interior de estas narraciones existe la evocación a *lo bueno* y también *lo obligatorio*. Esto quiere decir que, a pesar de la particularidad en que nos sumerge la narración, hay una apertura a lo universal en el discurso narrativo. Ricœur comenta que hay una racionalidad que trasciende el terreno de lo narrativo; pero que se trata de una trascendencia modesta, no absoluta. La narración tendrá que pasar la prueba de la universalización a través de la reflexión ética, así como el paso por el *imperativo categórico*. Hay que decir que la diferencia entre ética y moral es arbitraria en la obra *Sí mismo como otro*. Puesto que ambas tienen una etimología que las refiere a las costum-

bres (*ética*, del griego; *moral*, del latín), Ricœur aclara que, *por convención*, refiere la ética a la tendencia a la vida buena, y la moral, a las normas con pretensión de universalidad. Por lo tanto, reconoce una filiación aristotélica en la reflexión ética, caracterizada por una perspectiva teleológica, y una filiación kantiana en la reflexión moral, caracterizada por una perspectiva deontológica. Todo lo cual, afirmando que hay: a) una primacía de la ética sobre la moral; b) una necesidad de la ética de pasar por el tamiz de la norma, y c) la necesidad de acudir a una “sabiduría práctica”, una vuelta a la ética, que nos pueda sacar de ciertas aporías o atascos prácticos producidos por la norma.<sup>14</sup>

El filósofo francés concede un fuerte acento ético a la valoración de las acciones. Todo comienza por el deseo de una “vida buena”. En ese sentido, nuestras acciones tienen un objetivo ético, que Ricœur define como “buscar la vida buena, con y para los otros en instituciones justas”.<sup>15</sup> Explica también que hay un primado de la ética sobre la moral, lo que significa que toda moral debe comenzar por el objetivo de una “vida buena” o por la búsqueda de la felicidad en el sentido aristotélico del término. El deseo de una vida buena se refleja en una “estima de sí”, lo que afecta al “sí mismo” como ser capaz de comenzar una acción en el mundo,<sup>16</sup> de actuar por razones y evaluar los objetivos de su acción. Es a este modo de vida, en su dimensión experiencial, al que Ricœur llama “atestación”.<sup>17</sup> La “estima de sí” no es sólo la atestación del deseo de vida buena en el sujeto (que a estas alturas hemos llamado “sí mismo”), sino que tiene una dimensión dialógica: es también “estima del otro”, una disposición que Ricœur llama “solicitud”.

Pero en cuanto al primado de la norma universal la única “bondad” que cuenta es una buena voluntad, que se convierte en una voluntad que obedece

14. Aunque Ricœur en otros escritos se reconoce como *kantiano post hegeliano*, en la “Pequeña ética” de *Sí mismo como otro* no hay una primacía de la moral (en el sentido que él le da a la palabra), sino de la ética. La moral queda incluida dentro de la ética. “Por tanto, no veríamos que Kant sustituye a Aristóteles, pese a una tradición respetable” (Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 175).

15. Me parece problemática la traducción de Agustín Neira Calvo (en la editorial Siglo XXI), que retoma la palabra “visée” como “intencionalidad”. La palabra “visée” es de difícil traducción: el verbo “viser” se traduce como “apuntar”; pero, por lo mismo, “aquello-a-lo-que-se-apunta”, que sería la traducción de “visée”, que en castellano se dice “objetivo”. No se trata del objetivo de un proyecto, sino de aquello a lo que se tiende, el lugar al que se quiere llegar.

16. Lo hemos examinado en el análisis del “puedo actuar”.

17. Nos referimos a la “atestación”, tal como Ricœur la ha definido, pero referida a esta búsqueda de la “vida buena” a un nivel existencial.

la norma universal. Tal es el nivel que Ricœur denomina más propiamente “moral”. En este nivel la voluntad se auto-regula, es decir, se vuelve autónoma. Así, a nivel de la norma universal, la “estima de sí” se vuelve “respeto de sí”; dicho de otro modo, el “respeto de sí” es la “estima de sí” bajo el régimen de la ley moral.

No obstante, para Ricœur hay indicios en la obra de Kant de que la libertad moral no es tan autónoma como se podría considerar. El respeto, en tanto que móvil y objetivo de la razón práctica, es una afección que se recibe de manera pasiva. Hay un factor de pasividad introducido en el corazón mismo de la autonomía. Kant dice que la persona no existe sino como fin en sí misma; una manera distinta de decir que la “otra” persona también es capaz de autonomía, de darse la ley moral. El respeto, que es la expresión reflexiva de este hecho, toca de la misma manera al “sí mismo” y al otro. Así, el respeto del otro se vuelve el paralelo moral de la solicitud a nivel ético.

Puesto que parte de análisis de filosofías anteriores (la de Aristóteles y la de Kant), no es imposible darse cuenta de que esta “pequeña ética” de Ricœur no es completamente original. Sin embargo, busca articularlas de una manera propia, mientras que da prioridad a la ética sobre la moral y deja ver los intersticios de intersubjetividad que se abren a este nivel, incluso al interior de la autonomía. Dentro de esta prioridad de la bondad sobre la ley, e incluso sobre la universalidad —sin dejar ninguna de lado, como ya hemos mostrado— la pasividad va mostrando un rostro más completo. No sólo es vulnerabilidad, sino posibilidad de empatía y de “solicitud”.

## 7. HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA ACTIVIDAD-PASIVIDAD

Podemos decir que la ipseidad es impensable sin la alteridad: el *sí mismo* no puede entenderse sin el *otro*, sin este periplo que hicimos en recorrido de las capacidades humanas. Esto introduce la alteridad en el seno mismo de la propia identidad. Ricœur recupera los resultados de las distintas partes del análisis para construir una identidad que dé cuenta de la *pasividad*, que considera como la *atestación fenomenológica de la alteridad*.

Pasión es la contraparte de la acción, y sin embargo no son separables. Esta dialéctica no puede dejar que el “sí” (*cogito*) ocupe el lugar del fundamento porque las acciones no sólo tienen un *agente*, sino que, al momento de realizarlas, también son *padecidas* por alguien más. Respecto del sujeto agente

y paciente podemos afirmar que un *cogito* roto<sup>18</sup> es objeto de una atestación también rota.

La hipótesis de la pasividad contiene tres partes que Ricœur llama “trípode de la pasividad”:

- a) El propio cuerpo
- b) La relación de sí mismo con otro
- c) La conciencia

a) El propio cuerpo —recordemos el análisis hecho sobre el *puedo hablar*— tiene que ser y es al mismo tiempo uno de los cuerpos y mi cuerpo. La dialéctica de la actividad–pasividad donde se atesta la dialéctica de la ipseidad–alteridad invita a dar cuenta de una dimensión olvidada: el sufrimiento.

¿Cómo caracteriza Ricœur el sufrimiento? Esta palabra hace referencia a los dolores múltiples que vienen a través del tiempo, los efectos del trauma y de ruptura que se hacen sentir a todos los niveles del análisis. A nivel narrativo, muchas veces se muestra en incapacidad de contar. A nivel ético se muestra como des–estima de sí.

Empero, el sufrimiento se suele caracterizar por la irrupción de la violencia en la acción. La victimización, hacer del otro una víctima de la violencia que se ejerce sobre su persona, es para Ricœur el reverso de la pasividad, que pone duelo a la gloria de la acción. El sujeto se vuelve verdugo del otro y cae en la *des–estima de sí* como efecto del trauma.

- b) La relación de sí mismo con otro se puede ver en cada nivel de la constitución del sí mismo, es decir, en cada uno de los análisis que hicimos de las distintas capacidades:
- A nivel lingüístico podemos ver cómo el sujeto se define, incluso corporalmente, en contraste —o en contra— con todos los otros. En las relaciones de locución, el “yo” y el “tú” están confrontados. A este nivel hay una gran disimetría entre acción y pasión.

18. “Cogito roto” o “cogito herido” son expresiones equivalentes en la filosofía de Ricœur. Vid. “Cogito brisé” en Oliver Abel y Jérôme Porée, *Le vocabulaire...*

- A nivel narrativo las historias del sujeto siempre están entreveradas con las historias de otros. Cada historia *es tomada* por la historia de otros. El propio cuerpo es tomado en una sucesión de generaciones donde la figura del padre adquiere un carácter importante. Se evidencia una triple figura de deuda en el padre:

- Como progenitor
- Como prójimo de excepción (privilegiado)
- Como transmisor de cultura, lenguaje y ética

c) La conciencia: el sujeto como *ser-en-deuda*. Al igual que Heidegger, Ricœur utiliza aquí la *conciencia* (*Gewissen*) como aquello que lanza un llamado al sujeto. La voz de la conciencia viene “de más alto que yo y de lo más profundo de mí”. Aquí se muestra el no-dominio del sujeto sobre su propia vida: la voz de la conciencia llama a responder. La atestación del sujeto se vuelve pasiva, pero da testimonio (y cuenta) de que “yo puedo ser yo mismo”. La capacidad de ser sí mismo está fundada en una dependencia que se manifiesta en este llamado a la respuesta.

Cuando el sujeto es capaz de responder al llamado de la conciencia tenemos que retomar el nivel narrativo: el sujeto es aquel que puede responder “heme aquí” a su llamado, lo cual quiere decir que la respuesta es algo que se parece a “aquí me tengo” (o “aquí me paro: yo soy éste”).

## 8. LA MODERNIDAD SEGÚN PAUL RICŒUR

No podemos decir que en Ricœur exista una cosa tal como un “proyecto de modernidad”; no obstante, su filosofía modifica profundamente el perfil de la modernidad más clásica al hacerla abandonar algunas pretensiones iniciales con las que se construyó.

Hemos abandonado una visión solipsista del sujeto para hacerlo entrar en una concepción filosófica que lo sitúa como “agente y paciente”, actuante y sufriente, porque Ricœur ha situado justamente la alteridad en el corazón mismo de la identidad del sujeto, del sí mismo. En este sentido, el no-lugar en el que Descartes confinaba al *cogito* se torna el “cuerpo propio”<sup>19</sup> de la

19. Hay que recordar también que en Descartes “res cogitans” está en oposición al cuerpo en tanto que “res extensa”.

autoidentificación. El lugar privilegiado que ocupaba a nivel epistemológico (como lugar en que se puede dar la certeza), Ricœur lo vuelve más bien objeto de la atestación. El sujeto es algo a lo que se llega —y no de lo que se parte— y que no tiene acceso privilegiado a sí mismo, sino que es atestado. El filósofo francés introduce tal atestación en el corazón de la autonomía moral del sujeto mediante la solicitud y el respeto del otro. Finalmente, la identidad del sujeto no es algo que le está dado, sino que se construye; es objeto de una historia —que habrá que narrar—, de una decisión y de una afirmación: “aquí me tengo”. En este sentido, el sujeto va accediendo a la propia identidad a partir de esta decisión a lo largo del tiempo.

Ahora bien, el desplazamiento del sujeto, del lugar central que ocupaba en la modernidad temprana al lugar periférico del *cogito* herido, no constituye una completa eliminación de este concepto. Ricœur es muy cuidadoso de no cambiar la denominación, de no romper por completo con el *cogito* cartesiano, incluso si ha incorporado las críticas de Nietzsche y de otros. Pero hay una serie de aperturas derivadas de esta nueva conceptualización. Un sujeto “vulnerable” puede abandonar la fuerza del cumplimiento de la ley en la justicia para abrirla a la posibilidad de esta primacía de la búsqueda de la vida buena. En ese sentido, llevado al ámbito de lo social, puede intentar definir y tematizar de qué manera a la justicia le sería posible escapar de la tentación de la venganza; puede también abrirse a la posibilidad de privilegiar la acción conjunta y la cooperación en la sociedad, privilegiándola sobre el “propio interés” individual que lleva a la competencia, y puede asimismo tematizar una filosofía del “reconocimiento” que posicione la mutualidad por encima de la necesidad de la violencia en la sociedad como motor de evolución y de cambio.

Muchos de estos temas comenzaron a ser desarrollados en la filosofía ricœuriana, que siguió al libro *Sí mismo como otro*; empero, la mayoría quedó en el tintero.<sup>20</sup> Más que valorar las temáticas abiertas por esta reflexión, parece importante subrayar la urgencia de una filosofía que tienda puentes, en lugar de querer comenzar todo de nuevo, o que haga dar de sí a la modernidad antes que entrar en afirmaciones apocalípticas sobre su “fin”. Queda

20. Hay que decir que después de *Sí mismo como otro* Ricœur publicó cuatro libros completos, tres de los cuales (*Lo justo 1 y 2*, y *Sendas del Reconocimiento*) son compilaciones de artículos y conferencias; mientras que *La memoria, la historia, el olvido* es una obra completamente original (y monumental) que publicó a los 87 años.



como tarea rescatar el potencial y las consecuencias de estas filosofías que han marcado el camino histórico de gran parte de la humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Oliver y Porée, Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses, París, 2007.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret, *Intention*, Basic Blackwell, Oxford, 1979.
- Bühler, Pierre y Habermacher, Jean-François (coords.), *La narration: quand le récit devient communication*, Labor et Fides, Ginebra, 1988.
- Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- Ricoeur, Paul, “L’identité narrative” en *Cinq études herméneutiques*, Labor et Fides, Ginebra, 2013.
- , “Narrativité, phénoménologie et herméneutique” en *Encyclopédie philosophique universelle, tome 1: L’Univers philosophique*, Presses Universitaires de France, París, 1989.
- , *Del Texto a la Acción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- , *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.
- , *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2008.
- Strawson, Peter Frederick, *Individuals*, Methuen and Co., Londres, 1959.
- Sugimura, Yasuhiko, “L’homme médiation imparfaite. De l’homme faillible à l’herméneutique de soi” en Greisch, Jean (coord.), *Paul Ricoeur. L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, Beauchesne, París, 1995.
- Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, Cerf, París, 1992.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987.

## ***Hegel y la muerte del arte***

SOFÍA ACOSTA

Lázaro Saavedra, artista contemporáneo cubano, en su obra *Muriendo libre* (1997) propone la paradoja de la libertad que se encuentra sólo con la muerte. Si lo planteamos desde el contexto sociocultural del artista, su propuesta constituyó un desafío amargo al sistema totalizante del gobierno de la Revolución Cubana, cuya expresión quedó marcada en el discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz como conclusión de las reuniones con los intelectuales cubanos en 1961 con el imperativo manifiesto: “Dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, ningún derecho”.<sup>1</sup> Ello definió la política cultural del gobierno de la Revolución por muchos años. Sin embargo, la reflexión que suscita la obra de Saavedra puede trascender su contexto y volverse más universal. De cierta forma para Hegel, aunque en sentido inverso al de Saavedra, el arte encuentra en su libertad su muerte. Con la liberación del sentido histórico del arte muere el arte y aparece la estética.

En este ensayo trataré de explicar el sentido de la formulación hegeliana que se ha hecho conocida como “la muerte del arte”, la cual ha generado un impacto en las teorías del arte contemporáneo, sobre todo en la interpretación que hace el teórico y filósofo del arte estadounidense Arthur C. Danto acerca del arte conceptual, tomando como paradigma de éste la conocida *Caja de jabón Brillo*, de Andy Warhol, a través de la cual Danto considera que se inaugura un sentido de autorreflexión sobre la esencia u ontología del arte desde la misma obra de arte. Y también se analizará la influencia de la tesis hegeliana en el decurso de la propia historia del arte a través de las obras

1. Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz (Primer Ministro del Gobierno Revolucionario y secretario del PURSC) como conclusión de las reuniones con los intelectuales cubanos efectuadas en la Biblioteca Nacional el 16, 23 y 30 de junio de 1961. Texto tomado del Departamento de Versiones Taquigráficas del Gobierno Revolucionario. Consultado el 1 de junio de 2016.

de artistas vanguardistas como Malévich, Kandinsky y Mondrian, y conceptuales como Joseph Kosuth y Sol Lewitt, quienes hacen referencia directa a la estética hegeliana.

En principio he de plantear la cuestión que implica el fundamento de esta reflexión. Será responder a la pregunta: ¿qué es el arte en el sistema filosófico de Hegel?

En sus *Lecciones sobre la Estética* Hegel habla del “fin del arte” (*Ende der Kunst*). Es una tesis que se ha popularizado como “muerte del arte”, puesto que desde un sentido crítico ha sido comprendida así en contraste con la vitalidad que Hegel atribuía al “arte clásico”, ese arte que él mismo concibe como “algo del pasado”, cuyo agotamiento en la historia le representa su fin, esto es, su muerte.

Antes de explicar por qué Hegel piensa que el arte, dentro de su concepción histórica del devenir del espíritu, ha quedado en el pasado, quiero dejar por sentado que el objetivo principal de este ensayo es usar el concepto de estética hegeliano para explicar la reflexión que la propia historia del arte plantea sobre el llamado “arte conceptual”, cuyo origen se sitúa en las obras identificadas dentro de la corriente del neodadaísmo europeo y del arte pop conceptual y minimalista norteamericano. Son propuestas que identifican su origen en la paradigmática obra *La Fuente* del “Sr. Mutt”, que es, como sabemos, el urinario prefabricado y enviado por Marcel Duchamp a la primera muestra de arte organizada por la Sociedad de Artistas Independientes de Nueva York en 1917, de la cual Duchamp formaba parte. Las bases de esta exposición establecían que todas las obras, sin excepción, serían aceptadas. Fue por eso que se la incluyó, pero al ser tachada de inmoral y absurda fue retirada rápidamente. En la obra de Duchamp, Danto observa el principio de superación del arte por parte de la filosofía. Así, este último concluye, siguiendo a Hegel, que el arte llega a su fin al convertirse en filosofía del arte, es decir, que con la muerte del arte nace la estética.<sup>2</sup>

Hegel es considerado el “Padre de la Historia del Arte” por el propio Ernst Hans Josef Gombrich. Las *Lecciones sobre la Estética* del primero aparecen como el intento pionero de comprender y sistematizar toda la historia uni-

2. Aunque Danto parte de la tesis de Hegel, elabora una teoría diferente del arte.

versal del arte y de las artes en particular, desde una filosofía del arte y de la cultura.<sup>3</sup>

El hecho de que el concepto de estética en Hegel y su visión de la historia del arte contribuyan a la comprensión de los fenómenos “oscuros y crípticos” del arte contemporáneo no implica necesariamente un posicionamiento dentro de las interpretaciones no metafísicas de Hegel, bajo las cuales se pretende aislar de su sistema determinadas concepciones para ponerlas a funcionar como claves exegéticas de comprensión de determinadas manifestaciones de la historia social y cultural. Por el contrario, lo que resultará de este esfuerzo es más bien aventurarse a pensar que dentro de la visión y misión destinadas por Hegel al arte en su sistema totalizante, el arte del futuro, es decir, nuestro llamado “arte conceptual”, se comporta de forma sumamente hegeliana. Su grado de abstracción discursiva, de intelectualización, esto es, de racionalización, impacta sobre la creciente importancia de los catálogos de arte y de la mediación necesaria de una explicación especulativa<sup>4</sup> para acceder a la comprensión de la obra artística.

Con ello salta de inmediato la interrogante de si, como consecuencia lógica de esto, debemos entonces comprender que el arte conceptual es cómplice del sistema hegeliano como proyecto de autolegitimación de la modernidad —y además de manera autoconsciente—. Puede ser, si comprendemos en términos de Hegel, que el “[...] proyecto de la modernidad entiende la libertad como autodeterminación y, en cuanto tal, las obras de arte ya no suscitan sólo ‘goce inmediato’ en el sujeto moderno, sino que también reclaman su ‘consideración pensante’”.<sup>5</sup>

Por lo pronto, sólo aclararé cómo la estética hegeliana ofrece un modo de entender el arte conceptual dentro del desarrollo de la propia historia del arte. Así, busco comprender cómo en sus *Lecciones sobre la Estética* Hegel describe la actividad artística como funcional y positiva dentro de su gran sistema;

3. Paula Lizárraga-Gutiérrez, “E. H. Gombrich: relectura de las Lecciones sobre estética de Hegel” en *Pensamiento y Cultura*, Universidad de la Sabana, Bogotá, vol. 14, núm. 2, diciembre de 2011, pp. 164–173 y p. 168.

4. De “Los manuales de epistemología que acompañan a la obra de arte actual” en Mauricio Beuchot, “La hermenéutica analógica en la ética y la estética”, conferencia dictada el 18 de noviembre en el *Ciclo de Filosofía en el Fondo: Lo bueno y lo bello en el pensamiento filosófico. Ética y estética en el pensamiento filosófico*, ITESO/ Fondo de Cultura Económica, Guadalajara, 2015.

5. Rosario Casas, “Hegel y la muerte del arte” en *Anuario de postgrado*, Facultad de Filosofía y Humanidades/ Escuela de Santiago/Lom Ediciones/Universidad de Chile, Santiago de Chile, vol. 5, 2003, pp. 273–298 y p. 274.

pero también cómo esta actividad implica de manera paradójica su propia negación que la conduce a su fin, en el sentido de su definición canónica de arte como adecuación ideal entre forma y contenido.<sup>6</sup> Todo lo cual expone el método hegeliano que considera la potencia de la negación como motor de animación del mecanismo de la historia.

La filosofía de Hegel, como sabemos, se articula como el último gran sistema de la filosofía occidental. En su obra *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* explica que el sistema se organiza como un conjunto en el que todas las partes son interdependientes para generar una totalidad unificante, como el pasado gobierno de la Revolución de Fidel Castro. Pero a diferencia de aquel sistema socialista cubano, los fundamentos del sistema hegeliano son dados por una Lógica abstracta —o Ciencia de la Idea—, seguida de una Filosofía de la Naturaleza —que es la lógica expresada en la naturaleza— y una Filosofía del Espíritu, donde la idea vuelve del exterior al pensamiento, a la razón.

El espíritu realiza su obra pasando por tres estadios en los que va adquiriendo conocimiento de sí: el espíritu subjetivo, que se expresa desde la antropología a la psicología, seguido del espíritu objetivo manifiesto en el derecho, la moralidad y la eticidad de la sociedad y el Estado, para finalmente concebir la superación de ambos en el espíritu absoluto, que es la fase de autoconocimiento propia del espíritu expresada también en tres niveles que van de lo más concreto que es el arte, seguido de la religión revelada (cristianismo), para concluir con la filosofía, que constituye el saber más abstracto y verdadero del propio espíritu.

Menciona Hegel en su estética que el arte, la religión y la filosofía son prácticas a través de las cuales “[...] las comunidades expresan lo divino, los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprensivas del espíritu”.<sup>7</sup> Y en ellas se suscita la trayectoria del espíritu hacia el conocimiento de sí mismo. El arte se constituye como un vehículo de conocimiento intuitivo que conduce a la idea, es decir, en un escalón hacia la filosofía. Así, asegura Danto siguiendo a Hegel, que “[...] la misión histórica del arte es ha-

6. Lenin Pizarro, “La muerte del arte en Hegel. Notas sobre su estética” en *Anuario de postgrado*, Facultad de Filosofía y Humanidades/Escuela de Santiago/Lom Ediciones/Universidad de Chile, Santiago de Chile, vol. 5, 2003, pp. 189–214 y p. 191.

7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989, p. 11.

cer posible la filosofía”.<sup>8</sup> Con ello se comprende la multicitada tesis de Hegel: “El arte es la manifestación sensible de la idea”. En tanto que manifestación sensible (*Sinnlichkeit*), el arte torna visible la verdad, puesto que representa al espíritu como objeto bajo una forma concreta que permitirá el paso hacia el concepto puro al cual sólo llega por vía de la filosofía.

Konrad Liessman, en su *Filosofía del arte moderno*, dice: “Hegel concibió la historia de la humanidad como progreso en la conciencia de la libertad y como proceso del hacerse consciente lo absoluto”.<sup>9</sup> El espíritu absoluto se puede comprender como la comunidad humana en su devenir histórico,<sup>10</sup> por lo que la historia del arte es la historia de la cultura de la humanidad en cuanto encarnación del espíritu.<sup>11</sup> La realidad es para Hegel un proceso creativo que conlleva la misión de la liberación del espíritu que se da por etapas a lo largo de la historia. Cada etapa es animada por un principio unificador, el llamado *Zeitgeist*, el espíritu de la época, que permite identificar cada etapa como tal, pues sella todas las manifestaciones suscitadas en ella. El espíritu de la época es parte de la evolución del espíritu absoluto, que en sí mismo es dinamismo y movimiento conducido racionalmente y de forma ascendente, de manera que cada etapa adquiere un sentido lógico dentro de este proceso evolutivo. Bajo estas premisas explica Hegel el devenir de la historia del arte. Por ello, la interpretación que hace de las obras de arte es en virtud del espíritu de la época a la que pertenecen, y son determinadas por las condiciones del contexto histórico y social, pues sintetizan en un lenguaje simbólico la eticidad de una comunidad en un tiempo histórico determinado.<sup>12</sup>

La tarea que Hegel destina a la estética, entendida como ciencia, es reunir bajo la visión de conjunto del sistema los significados heterogéneos del arte para devolverlos como universales en el concepto, ya que la razón, el espíritu, tiene como fundamento la libertad, y el arte como objeto de la razón parti-

8. Arthur Coleman Danto, “El Final del arte” en *El Paseante*, Siruela, Madrid, núm. 22-23, 1995, pp. 1-25.

9. Konrad Paul Liessman, *Filosofía del arte moderno*, Herder, Barcelona, 2006, p. 43.

10. Rosario Casas, “Hegel y la muerte...”, p. 293.

11. Paula Lizárraga-Gutiérrez, “E. H. Gombrich...”, p. 166.

12. Desde esta óptica resulta determinante la política cultural de Cuba en la interpretación de la *performance* de Lázaro Saavedra, así como su vida social en el ejemplo de “Aire frío”, una instalación de tres neveras de tres modelos que corresponden a épocas distintas. Con esta instalación el artista hace un guiño tanto a la importancia del aire frío en el calor tropical de la isla como a la vinculación determinante de la vida cotidiana del pueblo cubano con este efecto doméstico. Con ello podemos ver que la estética de Hegel resulta un marco demasiado estrecho para interpretar el principio de libertad que por antonomasia anima la creación artística, pues cancela la autonomía del artista. Pero eso suscita otra discusión.

cipa de esa libertad que en su sentido esencial es universal. La filosofía del arte, de manera especulativa, debe conciliar lo concreto, que es la forma de la obra artística particular, con lo abstracto dado por el concepto que expresa contenidos infinitos, los del espíritu.

En su estética Hegel llega a comprender el arte como manifestación del espíritu a través de la distinción entre la belleza de la naturaleza y lo bello artístico. Lo bello es la manifestación sensible de la idea: manifestación finita de lo infinito. Lo bello artístico expresa el ideal, esto es, la apariencia bella, que se constituye por el grado de verdad que representa. La idea es lo verdadero en su universalidad, y el ideal es la verdad en su realidad efectiva, la verdad configurada en el arte. La idea de lo bello es entonces el ideal que se ve expresado cuando se da la adecuación entre la figura y la idea porque se toma el concepto en sí y se produce para sí.<sup>13</sup> Hegel pone como ejemplo de esta adecuación ideal la *Madonna Sixtina* de Rafael, que había visto en Dresden,<sup>14</sup> y de la cual afirma:

En la *Madonna* de Rafael la forma de la frente, de los ojos, de la barbilla, el conjunto en general es adecuado al carácter del amor materno dichoso y, al mismo tiempo, piadoso, humilde. Ahora bien, todas las mujeres son, en efecto, susceptibles de ese sentimiento, pero pueden representarse perfectamente fisonomías que, aun animadas interiormente por tal sentimiento, sin embargo, no son adecuadas para la expresión de ese sentimiento. [...] esta observación se refiere a todo el campo del arte [...]. El arte elimina toda indigencia de la vida exterior, de la existencia, y vuelve a llevar hasta su ideal a lo real, liberado de las contingencias de la naturaleza.<sup>15</sup>

Como sería el caso de una madre amorosa, pero de rostro feo o impío, supongo.

Lo bello artístico es superior a lo bello natural, puesto que nace del espíritu y “sólo el espíritu es lo verdadero”, de lo que se entiende que toda belleza es tal en tanto que participa del espíritu y sólo por él es generada.

13. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del arte o Estética (Verano de 1826)*. Apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, Abada/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2006, pp. 99 y 105.

14. De la colección del Museo Gemäldegalerie Alte Meister, en Dresde.

15. *Ibid.*, p. 127.

El arte es producto del trabajo del hombre libre y manifiesta su carácter de necesidad en tanto que revela lo que significa ser humano de forma universal. El arte sintetiza y captura lo que nos importa, lo que nos es trascendente, aunque su forma sea intrascendente, como en el arte pop y en el arte del concepto. Concebir el mundo poéticamente significa verlo desde la unidad; por eso el arte es lenguaje simbólico concretado en la obra de arte.<sup>16</sup> A este respecto asegura Hegel: “El arte abre un abismo entre la apariencia y la ilusión de este mundo malo y perecedero, por un lado, y el contenido verdadero de los acontecimientos, por el otro, para revestir a estos acontecimientos y fenómenos con una realidad más elevada, nacida del espíritu”.<sup>17</sup>

Dentro del sistema hegeliano el arte media, pues, entre la naturaleza y la filosofía, y se constituye históricamente como el lenguaje de la religión dentro del estadio que Hegel identifica como *Kunstreligion*, esto es, religión del arte, que llega a superarse a través de su propia reflexión filosófica, es decir, con la estética, en la búsqueda de lo infinito como realización de lo absoluto.

Dentro de esta visión queda claro que Hegel atribuye al arte una tarea esencial: la de exponer la verdad. Y con ello define y funda una misión para el arte de la modernidad que supera la función de mimesis de la realidad e impulsa también al arte futuro a superar su función meramente expresiva. El arte es entonces expresión humana de la verdad, no sólo un portador de un mensaje que trasciende la autosuficiencia de la obra artística, sino que constituye en su forma la necesaria unidad con el espíritu para que en su interpretación como hecho singular logre recuperar el mensaje en el concepto.

De aquí se desprende la posibilidad de que se suscite un arte cuya función reside en la comunicación pura de conceptos, superando toda potencialidad expresiva de la forma. Volvemos a la *Caja de jabón Brillo*, de Warhol, cuya presencia en una galería de arte nos compromete al cuestionamiento ontológico sobre qué es el arte desde la reflexión propia de su concepto.

La aparición de la estética representa entonces la reflexión filosófica del arte, cuya observancia de la verdad implica una misión de autoconocimiento. Este conocimiento de sí, propio del arte a través de la estética, cumple

16. Rosario Casas, “Hegel y la muerte...”, p. 290.

17. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la estética*, p. 34.



también con la visión del sistema hegeliano que busca en el desarrollo del pensamiento la autoconciencia, de forma que no debe permanecer aislado, sino que supone la reflexión de un sujeto social que indaga sobre su propia condición humana a lo largo de la historia. La filosofía queda propuesta por Hegel como una *Nachbildung*: una reconstrucción de lo que han sido las formas de autolegitimación de estos sujetos sociales.<sup>18</sup>

Este sentido de sucesión histórica, en que el espíritu busca liberarse para autoconocerse, se ve identificado en tres momentos históricos que se sintetizan en el arte de la Grecia antigua, en la religión revelada del cristianismo y en la filosofía de la modernidad. A partir de aquí podemos comprender por qué Hegel habla del arte como “algo del pasado” y por qué no podemos desprender esta comprensión del arte fuera de su sistema.

## 1. FORMA Y CONTENIDO

Hegel propone la dualidad indisociable de forma y contenido como esencia del arte, y ambos se constituyen a través de su reflexión como categorías para el análisis estético de las obras de arte. A través del análisis de la adecuación de estas partes, del grado de armonía que presente su unidad, es posible aprehender el arte en el concepto. La forma es consustancial al contenido, puesto que el contenido desarrolla en ella lo que el espíritu crea: “[...] la verdad progresivamente desarrollada de la obra de arte no es otra cosa que la del concepto filosófico”.<sup>19</sup>

El arte se manifiesta en una forma sensible que es finita, pero no por ello resulta opuesta o contraria a lo esencial, sino que, explica Hegel: “la apariencia misma le es esencial a la esencia, no habría verdad si ésta no apareciera y se manifestara”.<sup>20</sup> Así, la apariencia en el arte, es decir, la forma, es una apariencia capaz de manifestar la verdad, superando con ello la determinación de finitud y relatividad de todo fenómeno. Por ello Hegel concede a la apariencia del arte una realidad superior (*Wirklichkeit*) y una existencia más verdadera que la realidad habitual (*Realität*), como vimos en el ejemplo de *La Madonna* de Rafael. El propio desenvolvimiento

18. Rosario Casas, “Hegel y la muerte...”, p. 286.

19. Lenin Pizarro, “La muerte del arte en Hegel...”, p. 295.

20. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la estética*, p. 21.

del arte en su historia conlleva la posibilidad de reconocer a través de sus diversas manifestaciones los grados de desarrollo de la verdad. Es por ello que Hegel se da a la tarea de clasificar las manifestaciones artísticas en términos de la vinculación entre su apariencia sensible —la forma— y el grado de verdad espiritual que representa —el contenido—, siempre bajo la aventura de un espíritu que busca su autonomía a través de su propio conocimiento racional.

Hegel clasifica el arte en tres grandes formas analizadas a partir de la relación entre forma y contenido: la unitaria, la direccional y la determinista, las cuales corresponden respectivamente al arte simbólico, al arte clásico y al arte romántico.

## 2. ARTE SIMBÓLICO

La primera etapa es la simbólica y Hegel la denomina prearte (*Vorkunst*). En ella la manifestación sensible está dada por un simbolismo que no se adecua al contenido del espíritu. Esta etapa corresponde a las obras de arte del mundo oriental: de la religión persa, del brahmanismo hindú y de la religión de los egipcios, donde se muestra la idolatría de entes no espirituales, provenientes del mundo de la naturaleza.

En el desarrollo de la escala humana en la estatuaria griega es donde Hegel verá representada la identidad de forma y contenido, la realización del ideal: un momento de síntesis de autorrepresentación del espíritu absoluto.

## 3. ARTE CLÁSICO

Para Hegel éste es el momento en que el arte cobra verdadera vitalidad, puesto que es dentro del desarrollo histórico que el espíritu logra objetivarse como verdad, alcanza un momento de autoconocimiento, de identidad, de unidad y de conformidad consigo mismo.

Es el momento de la religión del arte, de la *Kunstreligion*:

[...] entre los griegos el arte era la forma suprema en la que el pueblo se representaba a los dioses y se hacía conciencia de esta verdad. Por eso para los griegos los poetas y artistas se convirtieron en los creadores de sus dioses, es decir, que

los artistas le dieron a la nación la representación determinada del obrar, del vivir, de la eficiencia de lo divino, por tanto, el contenido de la religión.<sup>21</sup>

El arte clásico logra el equilibrio entre la idea y la forma sensible debido a que integra al ser del hombre, al sujeto, en una totalidad donde interactúan el arte, la religión y los intereses del Estado en la vida ética.<sup>22</sup>

La unidad que se vivió en Grecia entre religión, arte y Estado fue superada por la conciencia de libertad individual que aparece con el cristianismo.<sup>23</sup> Así, la superación del esplendor del arte griego se comprende en palabras de Hegel no como “[...] una mera desgracia contingente que le sobreviniera al arte desde fuera por la miseria del tiempo, sino que es el efecto y el progreso del arte mismo lo que [...] en este camino mismo proporciona a cada paso una contribución a que se libere a sí mismo del contenido [presentado] (*dargestellt*)”.<sup>24</sup> La identidad alcanzada en el arte griego se quebranta por el pensamiento. El movimiento espiritual es de desarraigo; la conciencia se desgarrar (*zerrisen*): el arte muere y aparece un principio melancólico que unifica al arte romántico: la nostalgia por la unidad. La muerte del arte sucede al verse relevada su función religiosa y ética por la expresión de un contenido subjetivo.

Así, el arte clásico se disolvió cuando apareció un nuevo sentido de libertad individual y subjetiva con el cristianismo; se superó la identificación con la vida de la polis griega y su sentido totalizador. Con la modernidad comienza el imperio de la subjetividad dada por el ejercicio de la razón, de tal manera que el sujeto moderno “[...] exige algo más que la configuración artística para satisfacer sus necesidades de juicio y reflexión”.<sup>25</sup> La respuesta a esta exigencia es la filosofía del arte, la estética.

21. *Ibid.*, p. 632.

22. “[...] en la vida ética griega el individuo era ciertamente autónomo y libre en sí, sin no obstante desligarse de los intereses universales dados del Estado efectivamente real y de una inmanencia afirmativa de la libertad espiritual en el presente temporal” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del arte...*, p. 322).

23. “La primera tentativa (la bella eticidad griega) saltó en pedazos para dar paso a la extrema dispersión del individualismo romano (Hegel ordenaba esta secuencia como repetición y cumplimiento del movimiento simple estoicismo–escepticismo–conciencia infeliz)”. Jorge Manzano Vargas, *Hegel. Apuntes para clase (versión 2012)*, ITESO, Tlaquepaque, 2012, p. 74.

24. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la estética*, p. 42.

25. Rosario Casas, “Hegel y la muerte...”, p. 295.

#### 4. ARTE ROMÁNTICO

En la tercera etapa del arte moderno o romántico, como lo llama Hegel, el contenido prevalece sobre la forma. La ruptura de la unidad forma y contenido se da por la reacción del sentimiento individual que abstrae lo bello del objeto en el arte y lo remite a su subjetividad sufriendo exaltando con ello en la obra la interioridad del artista, y éste será su contenido. Hegel lo explica como “[...] un retorno del hombre a sí mismo”.<sup>26</sup> El contenido absoluto del arte moderno será lo humano en toda su variedad. Y asiste a la liberación progresiva de la idea por medio de la reflexión racional del arte que es la estética, acercando el arte a la filosofía.

El arte romántico surge con la constitución histórica de Europa. El punto de partida es el despliegue del cristianismo, que Hegel llama la religión revelada o del espíritu, pues ha revelado al arte que el hombre es el ser espiritual por excelencia, y se concebirá de ahora en adelante como espíritu encarnado, inspirado en Cristo, que es Dios a imagen y semejanza del hombre, y cuya encarnación muestra que lo infinito reside en lo finito, pues es cuerpo y espíritu. Así, la primera fase del arte romántico hace de su contenido la pasión de Cristo, que expresa el sufrimiento, el sacrificio y la muerte del Dios hecho hombre por elección propia. Vemos aparecer en la historia del arte a Cristo crucificado, mostrando su cuerpo doliente, en el *Crucifijo Arezzo*, que data de 1270, de Cimabue, o el *Cristo Crucificado Ognisanti*, atribuido a Giotto, en Florencia.

La belleza deja de ser entonces el ideal; el arte pierde la armonía y el equilibrio. Con el Renacimiento aparece la necesidad de la expresión individual del artista que sale del anonimato medieval para figurar como autor de formas artísticas donde los protagonistas son pasiones individuales. El arte se vuelve personal y responde a la libertad de su espíritu en una realidad circundante que se hace cada vez más presente. Así, mientras más intangible sea el material en que el espíritu se manifieste, es mejor. Por esto Hegel hace una jerarquización de las artes en el sentido de su expresión material, en donde la arquitectura ocupa el plano más bajo, seguido de la pintura, después la música —que no depende de la materia—, para llegar finalmente a la poesía,

26. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la estética*, p. 444.

que es el arte por excelencia, pues su vía de expresión es el lenguaje, la palabra “[...] que permite al espíritu comulgar consigo mismo”.<sup>27</sup>

Con este análisis estético de la historia del arte y sus manifestaciones y medios artísticos Hegel sienta las bases para el desarrollo del arte futuro. El espíritu avanza hacia su propio conocimiento en sentido positivo, es decir de autoafirmación y de progreso en la historia humana, donde todo acontecer es necesario para un futuro mejor, por lo que todo lo nuevo es importante y, en el arte, desde luego, sucede de la misma manera. De ahí que en este sentido se pueda comprender el principio de innovación de las vanguardias artísticas del siglo XX y la idea de progreso en el arte: “Gombrich llega a afirmar que la filosofía del progreso en el arte, la teoría de la vanguardia, se inspiró en parte y aceptó una contribución esencial de la filosofía hegeliana”.<sup>28</sup>

El proceso de estetización del arte que Hegel observa en el arte moderno se traduce en los movimientos de vanguardia a través de los ejercicios de experimentación formal que buscan precisamente liberar de todo contenido histórico. La historia de las vanguardias es la historia de la liberación del arte de toda funcionalidad y contenido representativo. Por eso se llega a la conocida fórmula “El arte por el arte” como su lema, que se puede comprender en términos de Hegel como esa superación del arte por la religión revelada y la filosofía, que conducen a concebir al arte exclusivamente como arte,<sup>29</sup> y dentro de la cual las obras del suprematista<sup>30</sup> ruso Malévich, *Cuadrado negro sobre fondo blanco* (1913) y *Blanco sobre blanco* (1918), son la apoteosis y el paso necesario para la abstracción.

Los movimientos de abstracción pura en la plástica del siglo XX se inician con la pretensión de hacer obras que tratan sobre la nada. Tal es el caso de Kasimir Malévich y del holandés Piet Mondrian, fundador del movimiento

27. Jorge Juanes, “Hegel: ¿muerte del arte o muerte de la filosofía?” en *Repositorio de la Facultad de Filosofía y Letras y Red Universitaria de Aprendizaje*, UNAM, México, 2009, pp. 107–121, p. 115.

28. Juan Sebastián Ballén Rodríguez, “Sobre la Muerte del arte en las Lecciones de Estética de Hegel” en *Universitas Philosophica*, Pontificia universidad Javeriana, Bogotá, año 29, núm. 59, 2012, pp. 179–194 y p. 182.

29. Vid. Rosario Casas, “Hegel y la muerte...”.

30. El manifiesto del suprematismo, publicado por Malévich y Maiakovsky en 1915, se define como “la supremacía de la sensibilidad pura en las artes figurativas”, ya que busca la pureza artística a través de la forma que abandona toda referencia al mundo real: “El arte ya no quiere estar al servicio de la religión ni del Estado; no quiere seguir ilustrando la historia de las costumbres; no quiere saber nada del objeto como tal, y cree poder afirmarse sin la cosa (por lo tanto, sin la fuente válida y experimentada de la vida), sino en sí y por sí” (Kasimir Severínovich Malévich, *Manifiesto Suprematista*, Facultad de Artes y Diseño/UNAM, 11 de marzo de 2015, [http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/raquel\\_garcia/wp-content/uploads/2015/03/Manifiesto-Suprematista-Casimir-Malevich.pdf](http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/raquel_garcia/wp-content/uploads/2015/03/Manifiesto-Suprematista-Casimir-Malevich.pdf) Consultado el 25 de mayo de 2016).

*DStijl*. Mondrian invocará constantemente a Hegel, pues pretendía pintar al ser sin determinaciones, idéntico a la nada, como en la *Ciencia de la Lógica*. Por ello, afirma que “para lograr un enfoque espiritual en el arte se necesita apoyarse lo menos posible en la realidad, porque la realidad se opone a lo espiritual”.<sup>31</sup> El “equilibrio dinámico” que buscaba en sus composiciones corresponde al “devenir” hegeliano.

Antes de Mondrian, Kandinsky, iniciador del expresionismo abstracto, publica en 1911 su obra *De lo espiritual en el arte*, en la que representa en la figura de una pirámide el espíritu de la vida humana, el cual está siempre en movimiento ascendente. En el párrafo final del texto visualiza el ascenso del arte hacia una época de mayor racionalidad, y por ende, de mayor espiritualidad:

Al final quisiera añadir que, en mi opinión, nos acercamos paulatinamente a la época de la composición consciente y racional; creo que pronto el pintor estará orgulloso de poder declarar composicionales sus obras [a diferencia de los impresionistas puros, que estaban orgullosos de no declarar nada], y que ya estamos en el tiempo de la creación útil. Finalmente, pienso que este espíritu de la pintura está en relación orgánica directa con la ya iniciada construcción de un nuevo reino espiritual, pues este espíritu es el alma de la época de la gran espiritualidad.<sup>32</sup>

Y antes que él, la artista sueca Hilma af Klint fue la pionera de la abstracción con una serie de piezas que elaboró en conjunto con un grupo de artistas mujeres en sesiones espiritistas tan famosas a finales del siglo XIX y principios del XX en todo Europa, asociadas al movimiento esotérico de la Teosofía, al que pertenecían también Malévich y Kandinsky.

La muerte del arte es pues, como observamos, su liberación. La aparición de la estética, que es la reflexión sobre sí mismo, entiende esta muerte como el principio animador del arte nuevo. Y Hegel, antes que Kandinsky, observó que el agotamiento de las formas artísticas sería superado por

31. Domingo Hernández Sánchez, “Arte conceptual y mundo invertido” en *Quaderns de Pensament, Revistes Catalanes amb Accés Obert/Departament de Filosofia de la Universitat de Illes Balears*, núm. 33-34, 2000, pp. 33-34 y p. 259.

32. Wassily Kandinsky, *De lo espiritual en el arte*, Premià, México, 1989, p. 119.

“[...] manifestaciones de la razón aún más sofisticadas”.<sup>33</sup> Y aquí es donde arribamos de vuelta al inicio: el arte conceptual.

## 5. MUERTE DEL ARTE

Del sistema dialéctico de la estética hegeliana se puede desprender el principio de que el fin de una etapa y de una forma artística es la génesis de la siguiente, pues opera bajo un canon de liberación que, como quedó visto, procura la autonomía y la universalidad de la obra de arte. Este análisis funciona para la comprensión de las manifestaciones artísticas posthegelianas y también para todo arte cuyo origen se encuentre en el contenido, sobre todo en un contenido que busque la liberación de la conciencia y el conocimiento de lo humano, pues el arte “[...] nos proporciona la experiencia de la vida real... [y] llegamos a ser capaces de sentir más profundamente lo que pasa en nosotros mismos”.<sup>34</sup> Hegel explicita la necesidad del arte en un sentido racional, esto es, como un medio de autoconocimiento propiamente humano, pues “[...] el hombre, al ser consciente, se exterioriza, se desdobla, se ofrece a su propia contemplación y a la de los otros”,<sup>35</sup> buscando siempre la universalidad del pensamiento.

El arte no suministra ya, a nuestras necesidades habituales, la satisfacción que otros pueblos han buscado y encontrado. Nuestras necesidades se han desplazado a la esfera de la representación y, para satisfacerlas, debemos recurrir a la reflexión, a los pensamientos, a las abstracciones y a las representaciones abstractas y generales. El arte mismo, tal y como es en nuestros días, está destinado a ser un objeto de pensamiento.<sup>36</sup>

Es en esta cita donde encuentra Arthur Danto el fin del arte en cuanto a su significado histórico, por lo que “el arte después del fin del arte”, como él lo llama, es un “arte poshistórico”. De forma que esta muerte histórica del arte es la posibilidad y condición del arte contemporáneo, pues con la muerte se abre paso a la conciencia del arte como conciencia de lo humano.

33. Paula Lizárraga-Gutiérrez, “E. H. Gombrich...”, p. 170.

34. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Introducción a la estética*, Ediciones Península, Barcelona, 1997, p. 47.

35. *Ibid.*, p. 73.

36. *Ibid.*, p. 30.

El arte conceptual es la referencia clave para entender el arte de nuestro tiempo, pues en él se vinculan de manera declarada el arte y la filosofía: en su configuración asistimos a la reflexión filosófica del arte mismo. La obra de arte encuentra su sentido como interrogante de su propia esencia y función. Pero, para lograrlo necesita, desde el propio movimiento dialéctico de la historia del arte, la negación de esa forma pura a la que llegaron los movimientos de vanguardia; es la superación de la apariencia por el concepto en un proceso de desmaterialización de la obra artística. Recordemos que la exposición del espíritu realizado en el pensamiento requiere el mayor grado de abstracción de la materia. Con ello se comprende por qué la forma en el arte conceptual debe ser inocua, insustancial, cualquier cosa como un “urinario” o una “caja de jabón”, pues sólo así puede irradiar la exposición del concepto.

En los años sesenta la obra del artista estadounidense Joseph Kosuth se propone como misión indagar en la naturaleza del arte mismo planteado como un problema filosófico y lingüístico cuya solución estriba en exponer el arte como una tautología que expresa que “el arte es, de hecho, la definición del arte”. Así observamos su obra paradigmática *Arte como idea de la idea* (1965), que consiste en la exposición de la definición clásica de arte tomada de un diccionario. Kosuth expone en una obra artística la tesis de Hegel de la muerte del arte, pues propone a la obra de arte como estética —reflexión filosófica— en sí misma. Esta tesis la desarrolla en su texto *Arte después de la filosofía* (1969), en el cual cita los preceptos de composición del también conceptualista Sol LeWitt, quien opina sobre la importancia del concepto en la composición de la obra artística al afirmar: “En el arte conceptual la idea o concepto es el aspecto más importante de la obra [...]. Toda la planificación y decisiones se hacen por adelantado y la ejecución es un asunto rutinario. La idea se convierte en la máquina que hace arte”.<sup>37</sup> De Sol LeWitt observamos la obra *Variaciones de cubos abiertos incompletos* (1974). Todas las esculturas de esa serie (cubos abiertos incompletos) se generan a partir del esqueleto de un cubo del que se eliminan aristas, de modo que la composición resultante no esté “contenida” en un plano. Otro reconocido ejemplo del arte conceptual es *Kilómetro vertical en tierra*, del artista Walter Joseph De Maria, obra realizada en 1977, que consiste en una barra de latón de un

37. Domingo Hernández Sánchez, “Arte conceptual...”, p. 256.



kilómetro enterrada en el suelo y de la que sólo se ve su extremo superior, por lo que su materialidad es invisible para el espectador y la obra de arte residirá sólo en su mente.

En el arte conceptual observamos que lo artístico es el concepto, no la forma; el material y la técnica son indiferentes, como ya señalamos. Las ideas superan la forma sensible de la obra y se instauran como única necesidad, desmaterializando el objeto artístico, quitándole su cualidad ornamental como objeto de valor —como deseaba Hegel, liberándolo de todo servilismo—, cuya función es generar conocimiento de lo humano y mostrar a la realidad en toda su complejidad. Así, la clave de articulación está en el proceso de creación de la obra. Lo que se exhibe es el proceso vital que conlleva la creación cuyo germen está en la idea. El arte conceptual en sus dos grandes identidades, arte como filosofía y arte como vida, tiene como función primera comunicar las ideas que le dan vida.

El cambio de paradigma que abandona el arte de vanguardia con la inversión de la relación entre forma y contenido, donde la representación artística quedaba sujeta al plano bidimensional del lienzo y atada a ser objeto, modificada por su desmaterialización como enunciamiento de vida, lo encontramos ejemplificado en la obra del artista francés del neodadaísmo o nuevo realismo, Yves Klein, quien aseguraba: “Malévich realmente tenía el infinito delante de sí —yo estoy en el infinito”. Yves Klein, en sus obras y en su pensamiento, propone la estetización de lo inmaterial, por lo que es considerado uno de los profetas de la desmaterialización del arte. En 1958 Klein expone el vacío: literalmente vació por completo la galería Iris Clert y blanqueó las paredes al grito de “¡Larga vida a lo inmaterial!”, y en 1960, en su famoso fotomontaje *Salto al vacío*, donde se ve a él mismo saltando por una ventana hacia la calle. La foto fue reproducida y distribuida masivamente en un diario dominical que él mismo imprimió con la ficticia noticia de su suicidio.

El cambio de paradigma en el arte contemporáneo radica en superar la función expresiva de la obra, que usa la representación material y sensible para realizarse a través de una función comunicativa. Debido a esta nueva función deberá exhibirse el proceso creativo de la obra que exige, de alguna manera, la asistencia del espectador para completar su conocimiento de lo real. Con ello se explica la transgresión de los papeles asumidos por el circuito artístico de consumo de la obra (artista–obra–receptor). La obra de arte conceptual sólo puede exhibirse en la mente del espectador, completando

el significado de la obra en la interpretación que el espectador hace de ella. Hegel consideraba el arte como un diálogo, pues la obra no es para sí, sino para los espectadores; de tal forma que acentúa un predominio de lo significado por encima de lo significante.

La obra de arte se vuelve el artista. En su devenir dialéctico pasa por un momento de negación de la propia obra para ser conciencia en el sujeto a través de la reflexión filosófica del arte, y esto se proyecta en la propia historia del arte. El artista es la propia obra, y la obra artística es el arte en este momento de identificación total de lo propiamente humano —como lo llama Hegel— concebido desde el concepto, y que se materializa y cobra forma. Gracias a esto podemos comprender los gestos dadaístas del italiano Piero Manzoni: *Cuerpos de aire y el aliento del artista* son globos que guardan su aliento; *Las bases mágicas* son pedestales que vuelven obra de arte a quien se ponga en ellos; *Mierda del artista* son cajitas con sus heces, en venta; *Huevos esculturas* son huevos hervidos y firmados con su huella digital que serán consumidos por el público devorador de arte; *Esculturas vivientes* son 71 personas declaradas obras de arte por llevar su firma. En fin, sus obras revitalizan el arte, destacan el proceso en la acción, desmitifican la tradición del objeto acabado proponiendo un nuevo mito: el artista. Su principal aporte es la afirmación del cuerpo como obra de arte. Por eso, en su manifiesto, *Descubrimiento de una zona de imágenes*, declara que es esencial para los artistas “[...] establecer la validez universal de una mitología individual”.<sup>38</sup> Es también el caso más próximo de la *performance* “La artista está presente” (2010), de Marina Abramovic, durante el cual permaneció sentada en el vestíbulo de entrada del MoMA durante más de 700 horas permitiendo que, por turnos, los visitantes se sentasen frente a ella mientras los observaba en silencio. Ello con la finalidad que la artista se planteó como un desafío en su quehacer artístico: “Crear un tipo de obra que esté casi vacía de contenido, pero que conserve una clase de energía pura que eleve el espíritu del espectador”.<sup>39</sup>

38. Francisco Javier San Martín, *Piero Manzoni*, Nerea, Madrid, 1998, p. 35.

39. Gracia Iglesias Lodaes, “Marina Abramovic, vida y muerte de la mujer-arte” en *ActivArte. Revista independiente de arte. Teoría de las artes, pedagogía y nuevas tecnologías*, Asociación Cultural ActivArte, Sevilla, vol. 1, núm. 4, 2011, p. 74.

El objetivo es actuar sobre la realidad e indagar todas sus posibilidades permitiendo que el espectador participe y se involucre en el proceso artístico;<sup>40</sup> porque la fórmula conceptual se hace también práctica perceptiva y creativa involucrando connotaciones sociales, como en la obra de Lázaro Saavedra.

La desfuncionalización de la obra artística da paso a su estetización en el sentido hegeliano, en tanto que la estética abre paso a la reflexión del concepto implícito en la obra. De ahí que podamos atribuir un nuevo carácter a la obra de arte conceptual: el de comunicar ideas que el receptor construye a manera de conceptos por su participación como agente activo en el circuito artístico.

El ser vuelve a sí mediante la negación.<sup>41</sup> La negación del contenido que implicó el arte de la vanguardia, la exposición del vacío, de la nada, a través de la experimentación formal como eje de liberación de toda función de representación de la realidad, se puede comprender como este paso necesario dentro de la dialéctica hegeliana a través de la cual la nada es el impulso necesario que nos conduce a la reflexión y a la construcción del conocimiento. El arte conceptual es entonces el momento de la síntesis, es la exposición del tercer momento en el que la reflexión estética se devuelve en objeto, en obra artística, pero ahora negando la forma. Podríamos llamarlo el canto del cisne en la estética hegeliana, y consistiría en que la reflexión filosófica del arte es sólo capaz de aparecer, de irradiarse —en el sentido del *erscheinen*— en un objeto artístico cuya forma sensible sea cualquiera. Es más, la forma debe ser cualquier cosa, negando todo objeto acabado, trabajado técnicamente, que quisiera buscar la belleza y la adecuación, puesto que esto estorbaría u ocultaría la función de apelación del pensamiento reflexivo que busca la propia obra. Con ello se justifica el *ready made* de Duchamp, el arte objeto. Y no sólo esto, sino que se integra también la idea del devenir en la obra como proceso, en la acción y el gesto de la *performance* que buscan la provocación “[...] como en el *performance* de Lázaro Muriendo libre, o el *Egocentrismo funerario*, en el que el artista se introduce dentro de un ataúd para simular su propia muerte como un homenaje sarcástico a la ‘muerte del autor’”.<sup>42</sup> Y de

40. Domingo Hernández Sánchez, “Arte conceptual...”, p. 258.

41. La noción de mediación, la *Aufhebung* que debe ser entendida como una superación que implica a la vez una supresión; aquello que es superado queda integrado en la nueva forma resultante del proceso dialéctico. Cfr. Lenin Pizarro, “La muerte del arte en Hegel...”, p. 5.

42. Sofía de los Ángeles Acosta Villavicencio, *Características estéticas del Performance en el Arte Cubano Contemporáneo o el cultivo de la sed*, tesis de Maestría en Historia del Arte Latinoamericano realizada en la Universidad de La Habana/Facultad de Artes y Letras, La Habana, 2006.

vuelta a la política cultural del gobierno de la Revolución, esta *performance* de 1990 fue prohibida por las autoridades culturales de Cuba en una exposición realizada en la Facultad de Filología en la Universidad de La Habana, ya que el artista pretendía entrar al ataúd con el casco que usó como albañil en el proyecto estatal de las microbrigadas, en el que la gente construía casas hasta que le tocara la propia.

Así concluimos que a través de estas obras de arte conceptual se mantiene vigente la visión histórica del arte que Hegel concibe dentro de su sistema como un arte futuro que seguirá siendo universal:

Pero en este trascender el arte más allá de sí mismo, él es en la misma medida un retorno del hombre a sí mismo, un descenso a su propio regazo, merced a lo cual el arte se desembaraza de toda limitación rígida a un determinado círculo de contenido y de la concepción, y constituye en su nuevo santo al *humanus*, a las alturas y profundidades del espíritu humano en cuanto tal, lo universalmente humano en sus alegrías y sus pesares, en sus anhelos, sus acciones y sus destinos. Con esto el artista obtiene su contenido de sí mismo, y es el espíritu humano que realmente se determina a sí mismo, que contempla, que imagina y que expresa la infinitud de sus sentimientos y sus situaciones, al cual ya nada le es ajeno, lo que puede hacerse viviente en el regazo humano.<sup>43</sup>

De la cita anterior podemos desprender cierta vinculación entre el arte contemporáneo y la reflexión ética actual. Frente a un sistema social y político que se rige por el sistema económico que identificamos como capitalismo —que enajena al ser humano—, el arte figura como el único espacio que nos permite ser nosotros mismos, volver a nuestro regazo.

El arte contemporáneo se convierte en un momento reflexivo capaz de discernir dentro de la sociedad elementos de dominación, para reintegrar a los individuos a su libertad a través de una reflexión racional —estética, en términos de Hegel— por las posibilidades que se abren a través de la creación artística.

Las obras de arte conceptual, sobre todo las *performances*, que reflexionan sobre el sistema de dominación, permiten identificarnos y distinguirnos

43. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la estética*, p. 237.

en nuestra libertad desde la racionalidad del concepto que proponen. La *performance* puede considerarse un arte de libertad: viene de la liberación de la forma y va hacia la liberación de la conciencia individual a través de la provocación. La *performance* surge en los movimientos de vanguardia con el dadaísmo, y de neovanguardia con los *happenings*, *fluxus* y el *body art*, como resultado de una práctica de liberación formal. Los medios se mezclan y el cuerpo, propio del ejecutante de las artes escénicas, forma parte de la representación en las artes plásticas y visuales.

La emblemática *performance* realizada en 1955 por el artista japonés Saburo Murakami, fundador del grupo *Gutai* —que significa “el cuerpo como instrumento”—, en la que atraviesa con su cuerpo seis cuadros sucesivos de papel estirado durante la inauguración de una exposición, rompe la bidimensionalidad y el espacio reservado para la representación plástica, destacando lo efímero de la acción del artista. De este modo, se pone de manifiesto la ecuación que determina el arte contemporáneo, donde arte y vida establecen una relación biunívoca, es decir, el arte se vuelve vida, y la propia vida se torna arte, desde la intromisión del cuerpo del artista y de su acción en tiempo real: se da un desplazamiento de la dimensión espacial por la temporal. Hay un cambio, una inversión en los valores de la obra artística y una ampliación en el circuito artístico. Al ser liberada la forma se inaugura la estética del contenido. La obra artística se valora por su contenido, por el concepto y la idea que implica, y no por su belleza o dominio técnico.

Dentro de esta lógica la *performance* se inserta en una estética del contenido, donde el cuerpo del artista es el soporte de la obra que, desde la propia intimidad de la vida ostentada, crea nuevos significados que luden a sí mismo y a su propia vida. El arte de la *performance* es sucesor de los *happenings* y de los eventos *fluxus*, en los que se buscaba (dentro de los movimientos de liberación de los años sesenta) liberar las relaciones humanas de toda represión suscitada por el poder económico explotador y por la sociedad de consumo, invirtiendo el circuito del arte y alterando la percepción de los observadores para coaccionarlos a la participación creadora bajo la expectativa de lograr una transformación social. Sin embargo, estos eventos que eran masivos no tuvieron éxito, pues los espectadores se sentían violentados a la participación. Los artistas de la *performance* buscaron entonces la vía más íntima, la del propio cuerpo expuesto y arriesgado en acciones provocadoras, rebeldes y transgresoras de la ideología social. Asumieron de manera individual toda

la laceración del cuerpo social con la expectativa de lograr una transformación a nivel de la conciencia particular, por medio de la reflexión sobre el contenido que proponían sus acciones. Así, abordaron temas como la violencia, representada en el caso de la *performance* “Shoot”, de Chris Burden, que en 1971, dentro de una galería en California, se hizo disparar en un hombro por un amigo para tematizar la naturalización de un régimen social violento.

De esta manera, la forma se vuelve el contenido en el arte de la *performance*. El contenido es producto de una reflexión y un ejercicio crítico que el artista hace de la sociedad y del circuito artístico que forma parte de ella, y, como tal, se inserta en el arte conceptual. Sin embargo, el arte de la *performance* tiene la trascendencia del uso del cuerpo del propio artista. Esto implica que la reflexión y la crítica se incorporan literalmente como una estrategia de catarsis, de liberación de lo propiamente humano. El artista de la *performance* se inserta en la vida misma desde su corporalidad y nos remite a la *eticidad*, esa “segunda naturaleza” nuestra que nos planteó Hegel. La *eticidad* es la formación del ser humano en lo humano, esto es, en su capacidad de preferir, de valorar, de no ser indiferente desde la libertad y teniendo siempre en mente a la sociedad.

El arte contemporáneo, aquí encarnado en la *performance*, se interpreta sólo con libertad, una libertad que nos humaniza. El artista asume el deber de humanizar, devolver la conciencia de una libertad que reflexiona sobre la opresión, la discriminación y la violencia que la misma sociedad asume como parte de su *statu quo*, por lo que se vuelve una práctica no sólo estética sino también ética.

A todas luces comprendemos que las lecciones de estética de Hegel nos habilitan metodológicamente en la comprensión de este arte del futuro, del arte que radica en la superación del ideal que comprende el periodo de la Antigüedad clásica, situándonos en el ámbito de la reflexión del contenido que nos humaniza.

## BIBLIOGRAFÍA

Acosta Villavicencio, Sofía de los Ángeles, *Características estéticas del Performance en el Arte Cubano Contemporáneo o el cultivo de la sed*, tesis de Maestría en Historia del Arte Latinoamericano realizada en la Universidad de La Habana/Facultad de Artes y Letras, La Habana, 2006.

- Ballén Rodríguez, Juan Sebastián, “Sobre la Muerte del Arte en las Lecciones de Estética de Hegel” en *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, año 29, núm. 59, julio/diciembre de 2012, pp. 179–194.
- Beuchot, Mauricio, “La hermenéutica analógica en la ética y la estética”, conferencia dictada el 18 de noviembre en el *Ciclo de Filosofía en el Fondo: Lo bueno y lo bello en el pensamiento filosófico. Ética y estética en el pensamiento filosófico*, ITESO/Fondo de Cultura Económica, Guadalajara, 2015.
- Casas, Rosario, “Hegel y la muerte del arte” en *Anuario de postgrado*, Facultad de Filosofía y Humanidades/Escuela de Santiago/Lom Ediciones/Universidad de Chile, Santiago de Chile, vol. 5, 2003, pp. 273–298.
- Danto, Arthur Coleman, “El Final del arte” en *El Paseante*, Siruela, Madrid, núm. 22–23, 1995, pp. 1–25.
- De la Mata Impuesto, José Luis, “El constructivismo artístico en la URSS (Ideología y vanguardia en el arte)” en *Arbor*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, núm. 304, abril de 1971, pp. 1–19.
- Gombrich, Ernst Hans Josef, *La historia del arte contada por Ernst Hans Gombrich*, Debate, Madrid, 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Estética*, Akal, Madrid, 1989.
- , *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- , *Filosofía del arte o Estética. (Verano de 1826). Apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Abada/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2006.
- , *Introducción a la Estética*, Península, Barcelona, 1997.
- Hernández Sánchez, Domingo, “Arte conceptual y mundo invertido” en *Quaderns de Pensament*, Revistes Catalanes amb Accés Obert/Departament de Filosofia de la Universitat de Illes Balears, núm. 33–34, 2000, pp. 251–264.
- Iglesias Lodaes, Gracia, “Marina Abramovic, vida y muerte de la mujer–arte” en *ActivArte. Revista independiente de arte. Teoría de las artes, pedagogía y nuevas tecnologías*, Asociación Cultural ActivArte, Sevilla, vol. 1, núm. 4, 2011.
- Juanes, Jorge, “Hegel: ¿muerte del arte o muerte de la filosofía?” en *Repositorio de la Facultad de Filosofía y Letras y Red Universitaria de Aprendizaje*, UNAM, México, 2009, pp. 107–121.
- Kandinsky, Wassily, *De lo espiritual en el arte*, Premià, México, 1989.

- Liessman, Konrad Paul, *Filosofía del arte moderno*, Herder, Barcelona, 2006.
- Lizárraga-Gutiérrez, Paula, “E. H. Gombrich: relectura de las Lecciones sobre estética de Hegel” en *Pensamiento y Cultura*, Universidad de la Sabana, Bogotá, vol. 14, núm. 2, diciembre de 2011, pp. 164-173.
- Malévich, Kasimir Severínovich, *Manifiesto Suprematista*, Facultad de Artes y Diseño/UNAM, 11 de marzo de 2015, [http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/raquel\\_garcia/wp-content/uploads/2015/03/Manifiesto-Suprematista-Casimir-Malevich.pdf](http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/raquel_garcia/wp-content/uploads/2015/03/Manifiesto-Suprematista-Casimir-Malevich.pdf) Consultado el 25 de mayo de 2016.
- Manzano Vargas, Jorge, *Hegel. Apuntes para clase (versión 2012)*, ITESO, Tlaquepaque, 2012.
- Parselis, Verónica, “El final del relato. Arte, historia y narración en la filosofía de Arthur C. Danto” en *Diánoia*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, vol. 54, núm. 62, 2009.
- Pizarro, Lenin, “La muerte del arte en Hegel. Notas sobre su estética” en *Anuario de postgrado*, Facultad de Filosofía y Humanidades/Escuela de Santiago/Lom Ediciones/Universidad de Chile, Santiago de Chile, vol. 5, 2003, pp. 189-214.
- San Martín, Francisco Javier, *Piero Manzoni*, Nerea, Madrid, 1998.





## ***IV. Intersticios políticos***



# ***Teoría crítica y praxis feminista. Tensiones entre Theodor W. Adorno y Raya Dunayevskaya***

DINORA HERNÁNDEZ LÓPEZ

Este ensayo trata de dos pensadores marginales dentro del mundo de las ideas y de la práctica política marxista, cada uno con distinto grado de ausencia. El trabajo, pues, versa sobre personajes cuyos planteamientos circulan fuera del canon correspondiente a cada línea de reflexión en la cual éstos decidieron incursionar, ya fuese la filosofía política, el marxismo, la estética, la sociología o el feminismo.

Si tomamos en cuenta al filósofo Theodor W. Adorno encontraremos el caso de un pensador que apenas durante los años sesenta, luego de su retorno a la Alemania Occidental, adquiere cierta presencia en la vida académica y pública de su país, la cual posteriormente se diluye con los aires del buen recibimiento del “cambio de paradigma”, dentro y fuera de la Escuela de Frankfurt.<sup>1</sup> A comienzos de los años setenta la reflexión de los primeros frankfurtianos padeció un apagón repentino (salvo en el caso de ser unilateralmente discutida por las nuevas generaciones de la Escuela) y sólo renació con la pluma del posestructuralismo, la filosofía francesa y planteamientos más cercanos a nuestro contexto, como el marxismo crítico de Bolívar Echeverría. Algunas expresiones de estas corrientes siguen discutiendo en buena medida el pensamiento de Adorno al interior del espíritu de la crítica negativa, característico de los principales fundadores de la Escuela de Frankfurt.

En lo que respecta a Raya Dunayevskaya, es claro que estamos ante una pensadora y luchadora social cuya presencia en el mundo de las ideas es

1. Un hecho que comenzó a consumarse a raíz de la ruptura de Jürgen Habermas con sus predecesores del *Instituto de Investigación Social* y la autopresentación de su filosofía en calidad de relevo generacional. Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, pp. 123-148.

prácticamente inexistente hasta nuestros días, no obstante contar con algunas publicaciones sobre su pensamiento y su trayectoria política, que han aparecido recientemente en los Estados Unidos. A pesar de que tiene una significativa producción escrita (publicada en inglés y traducida a varios idiomas) y un conjunto de libros (conocidos como “trilogía de la revolución”),<sup>2</sup> da la impresión de que esta filósofa no contó con el debido reconocimiento en su época —a excepción de aquel que se desprende de su relación con algunos pensadores de izquierda— y que la nuestra tampoco ha sabido hacer gran justicia a sus aportaciones.<sup>3</sup> Es importante destacar, además, que esta situación no se ha modificado sustancialmente, ni siquiera con el auge del pensamiento feminista, el cual ha contribuido a visibilizar figuras como Rosa Luxemburgo o, últimamente, Simone Weil. Así pues, si Dunayevskaya no destaca en el panteón de las pensadoras y luchadoras marxistas o en el de las feministas, menos aún lo hace en el de las marxistas feministas.

Este ensayo trata de un encuentro y desencuentro de ideas. Se circunscribe inicialmente en la década de los cincuenta, cuando durante el exilio norteamericano de los frankfurtianos Dunayevskaya inició un intercambio de ideas con algunos miembros de la posteriormente denominada Escuela de Frankfurt. Nuestra autora mantuvo una relación cercana con Herbert Marcuse y Erich Fromm, con quienes intercambió reflexiones por correspondencia y quienes escribieron las presentaciones de dos de los libros más importantes de esta filósofa: *Marxismo y libertad* (1958), cuyo Prólogo estuvo a cargo de Marcuse, y *Filosofía y revolución* (1973), del que Fromm elaboró el Prefacio. Asimismo, en algunos de sus escritos, Dunayevskaya hizo críticas a la *Dialéctica negativa* de Adorno.

2. La “trilogía de la revolución” está conformada por *Marxismo y libertad. De 1776 hasta nuestros días; Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, y *Rosa Luxemburgo. La liberación femenina y la filosofía marxista de la Revolución*. A estos tres textos se añade posteriormente la compilación *Liberación femenina y dialéctica de la revolución*.

3. Dentro de los Estados Unidos las publicaciones sobre el pensamiento de Dunayevskaya corresponden al sociólogo Kevin Anderson y al filósofo Peter Hudis, quienes también son presentadores y editores de algunos de los libros de la filósofa, así como de la correspondencia entre ésta, Herbert Marcuse y Erich Fromm. Vid. Peter Hudis y Kevin Anderson, “El concepto de dialéctica en Raya Dunayevskaya” en Raya Dunayevskaya, *El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica de Hegel y Marx*, Biblos, Buenos Aires, 2010, y cfr. Peter Hudis, “Workers as Reason: The Development of a New Relation of Worker and Intellectual in American Marxist Humanism” en *Historical Materialism. Vol. 11:4*, Haymarket Books, Chicago, 2003, pp. 267–293. En español destaca el profundo trabajo del filósofo Eugene Gogol (vid. Eugene Gogol, *Raya Dunayevskaya. Filósofa del humanismo-marxista*, Casa Juan Pablos, México, 2006) y el “Prólogo” escrito por Rubén Dri para la edición en español de *El poder de la negatividad*.

El objetivo de este trabajo es configurar un campo de fuerzas que haga visibles las tensiones que mantienen Adorno y Dunayevskaya con respecto al concepto de *praxis*. Esta configuración se forma de dos núcleos temáticos: la noción de *acción social* y la crítica a la condición de las mujeres en el capitalismo. También quiero enfatizar que este ejercicio está hecho con el ánimo de emprender una pequeña contribución al conocimiento del feminismo marxista de esta pensadora, así como a visibilizar algunos motivos del potente cuestionamiento a la subjetividad patriarcal que contiene la Teoría crítica.

## 1. THEODOR W. ADORNO Y LA TEORÍA CRÍTICA NEGATIVA

Dentro de las múltiples posibilidades que hay para adentrarse en las reflexiones de Adorno, la más importante es aquella que nos acerca a su entendimiento del quehacer crítico negativo. El de Adorno es un pensamiento enfocado en la negatividad, en la ponderación de lo particular, lo no idéntico, lo diferente, contra toda pretensión de síntesis. Asimismo, la filosofía del teórico crítico es una reflexión preocupada por pensar desde el ángulo de las tensiones en las que aparece la vida dañada al interior de la modernidad.

Para los intereses de este ensayo conviene concentrarse en el concepto adorniano de *praxis*, una idea que permea la totalidad de la reflexión de los frankfurtianos. En el planteamiento de Adorno, bajo la impronta de Karl Marx, la noción de *praxis* está profundamente dialectizada, en polémica consigo misma, y llevada a una intensa confrontación con las dinámicas sociales asimilativas de la oposición social y la crítica. Alrededor del concepto de *praxis*, los frankfurtianos ofrecen una constelación de reflexiones en torno a la muerte del sujeto político, a la existencia, los alcances y desplazamientos de la subjetividad revolucionaria, así como a las dinámicas de la transformación radical frustrada.

De este entramado de temas interesa aquel ángulo de la reflexión adorniana que atañe a la condición oprimida, violentada, dañada, de individuos y grupos vulnerables. Importa, de entrada, el viraje hacia las víctimas operado por la Teoría crítica y, dentro de esta coordenada, la filosofía de la historia de Walter Benjamin, quien colocó la lente de la crítica en la generación de sufrimiento, provocada por el avance de la lógica del progreso, y pensó concienzudamente en las vías de alumbramiento de nichos potenciales de revo-

lución. A este espíritu responden, de igual modo, las potentes reflexiones de Marcuse acerca de los marginados, los movimientos sociales y los procesos de descolonización. Asimismo, en este marco opera la crítica de Adorno a la violencia contra la diferencia, al igual que sus prolongaciones en la indagación sobre las causas del despliegue de diversas formas de hostilidad y agresión contra las mujeres. Como puede apreciarse, el tema es amplísimo. Es por esta razón que, para los propósitos de este trabajo, creo conveniente realizar un acercamiento preliminar a algunos motivos de la *Dialéctica de la Ilustración* que nos permitan desplegar algunos elementos que apunten la discusión con la postura de Dunayevskaya.

En esta obra magna Adorno y Max Horkheimer muestran una imagen dialéctica de la constitución de la racionalidad moderna, su instrumentalidad y la relación que ésta guarda con un tipo de experiencia, la del *sujeto soberano*; es decir, la subjetividad moderna, que tiene una tendencia de dominio sobre el mundo, al cual asimila constantemente a naturaleza. Dentro de esta extensa crítica a las derivas de la modernidad es pertinente atender la interpretación que Horkheimer y Adorno llevan a cabo del poema épico *La Odisea*, por demás atrayente y significativa para comprender nuestra propia época. De esa lectura hay que retener el momento cuando los autores se detienen en las figuras de Penélope y Circe. Tomados como alegorías, en estos personajes homéricos se dibuja indirectamente la tesis frankfurtiana según la cual el sujeto soberano es un sujeto también patriarcal.

Circe y Penélope son alegorías de las relaciones de dominio entre los sexos-géneros, puestas en tensión dialéctica. Circe, la maga, trastoca la subjetividad de los varones y el orden temporal racional, ofreciendo placer y olvido a cambio de la autonomía de los sujetos. Caídos en la seducción de Circe, los hombres aniquilan su individualidad, puesto que retornan a un estadio anterior en el desarrollo de la especie. Prototipo de la *hetera*, la maga es la figura de la ambigüedad y la promiscuidad: anula lo propio de los individuos a cambio del don de la felicidad y, en este sentido, aparece como corruptora, al mismo tiempo que como ayudante. El encantamiento mágico de Circe significa la regresión. En el horizonte civilizatorio este retroceso, al igual que lo acontecido en el caso de los lotófagos, no da cabida a ningún elemento conciliatorio con la naturaleza. De este modo, ante la racionalidad civilizada, el retorno es interpretado siempre como “caída”, aun cuando hay también un elemento liberador en esa imagen, que Adorno y Horkheimer precisan: “El

mandato mítico al que sucumben libera en ellos al mismo tiempo la libertad de la naturaleza oprimida”.<sup>4</sup>

Dentro de la lógica de la renuncia, la relación de la maga con Odiseo es la del mando y la ambición. Odiseo se acuesta con la hetera porque se abstiene de la realización del impulso sexual, mostrando con ello que el precio del dominio es la autonegación como naturaleza: a fin de evitar ser castrado, el individuo se autocastra simbólicamente. Con ello Horkheimer y Adorno construyen la imagen del autocontrol y la mutilación que subyacen a la formación del Yo, a la identidad del *sí mismo*, del individuo civilizado, plenamente racional y comandado por el principio de realidad. El autodomínio del sujeto es la condición de acceso al placer que promete Circe, como sostiene Neus Campillo en este punto: quien se resiste al deseo construye un puente de comunicación con la hetera; en cambio, quien se deja llevar por el impulso, sucumbe, regresa (es convertido en cerdo). La autonegación es la plataforma de la socialidad entre los sexos, y es Circe, la mujer, quien la exige, participando con ello de la dominación masculina y el enfriamiento que supone la supervivencia dentro de la civilización:<sup>5</sup> “Para conceder el placer, Circe pone la condición de que el placer haya sido desdeñado; la última hetera se revela como el primer carácter femenino. En la transición del mito a la historia ella hace una contribución decisiva a la frialdad burguesa”.<sup>6</sup> Por su parte, Penélope mantiene el orden matrimonial cuando reconoce a Odiseo como dueño y señor suyo, constituyéndose, así, en apéndice y mediación del poder del varón. Adorno y Horkheimer concluyen que el matrimonio supone la sumisión y, a su vez, el sostenimiento de la dominación masculina por parte de la mujer que, en este sentido, participa de la conservación del mundo patriarcal.

Un par de tesis fundamentales de Adorno y Horkheimer se desprenden de este análisis. En primera instancia, una dialéctica de los sexos desde la relación recíproca entre los papeles femeninos de la esposa y la prostituta: si Penélope, la esposa, es la columna del orden matrimonial, Circe es la pro-

4. Max Horkheimer y Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2016, p. 117.

5. Cfr. Neus Campillo Iborra, “Feminismo y teoría crítica de la sociedad” en Neus Campillo Iborra y Ester Barberá Heredia (coords.), *Reflexión multidisciplinar sobre la discriminación sexual*, Nau Llibres, Valencia, 1993, pp. 22-27.

6. Max Horkheimer y Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 119.



veedora del placer; pero ambas someten el amor al régimen de la propiedad. En segunda instancia, la negación y limitación del deseo condicionan el amor en la sociedad civilizada. El amor civilizado supone la frialdad, la distancia y la soledad: “Justamente en el amor mismo el amante es puesto en error y castigado. La incapacidad de dominarse a sí mismo y dominar a los demás, de la cual es testigo su amor, es motivo suficiente para negarle el cumplimiento de este. Con la sociedad se produce, ensanchada, la soledad”.<sup>7</sup>

*Dialéctica de la Ilustración* es una imagen dialéctica de los efectos objetualizantes de la racionalidad ilustrada, instrumental, y de la lógica de la identidad. Como ya lo he señalado, la Teoría crítica negativa da cuenta de un estado de cosas en el que la civilización tiene detrás un sistema alienante y cosificante en el que nada queda intacto. Dejamos aquí esta incursión en algunos motivos de la reflexión de la Teoría crítica acerca de la opresión de las mujeres. Considero que, aunque breve, nos posibilita situar la perspectiva crítico-negativa como una veta de reflexión con posibilidades de encauzamiento en las reflexiones feministas. Por lo pronto, nos permite encontrar puentes y rupturas entre la posición de la Teoría crítica y el marxismo feminista de Dunayevskaya.

Regresemos al tema de la *praxis*. Como se mencionó, la reflexión sobre la *praxis* permea la obra de los frankfurtianos, tanto en los términos de una dialectización de ese concepto, llevada a cabo fundamentalmente por Adorno, como en la problematización de sus concreciones en los sujetos de transformación social de su época. En el caso del movimiento feminista, el acercamiento más acucioso fue el de Marcuse, mientras que Adorno se resistió a vincular instrumentalmente su pensamiento a todo tipo de movilización social.

La posición de Adorno se desprende de una concepción sumamente dialectizada de la relación entre pensamiento y acción social. El frankfurtiano insiste en mantener la vinculación e identidad entre el primero y la segunda; pero se cuida de conservar la diferencia y la tensión entre los términos, con la pretensión de dar espacio a la autonomía y espontaneidad de pensamiento y práctica política. La preocupación de Adorno es con respecto a convertir el pensamiento en propaganda y dogmatismo, o en “pseudoactividad”, que mueve todo sin mover nada, de lo que resulta una acción social alarmantemente

7. *Idem.*

conservadora del *statu quo*, tal y como ocurre con sus versiones asimiladas de “sale’s resistance”.<sup>8</sup>

Aun el más abiertamente solidario con los movimientos sociales de los sesenta, Marcuse, en libros como *El hombre unidimensional* y *Un ensayo sobre la liberación*, es prudente con respecto a la existencia de la oposición auténticamente revolucionaria de éstos, a sabiendas del poder de los *mecanismos de contención*, que constantemente asimilan la negatividad con el sistema de dominio.<sup>9</sup> En estos textos Marcuse sostiene que el Estado de bienestar y la sociedad de alto consumo incorporan a su orden burocrático y administrativo a las clases y a todo tipo de oposición, que más tarde son gratificadas con la satisfacción de falsas necesidades y gracias a la *desublimación represiva*.<sup>10</sup> Vale decir que esta posición de los frankfurtianos con respecto a la *praxis*, no es una cuestión estratégica; antes bien está sustentada en un prolongado y extenso trabajo sobre la subjetividad de los trabajadores, el cual había comenzado poco antes de la llegada del Partido Nazi al poder, y continuó en el exilio norteamericano y durante el retorno de Adorno y Horkheimer a Alemania.<sup>11</sup>

Así pues, el alejamiento de los teóricos críticos respecto a los movimientos sociales y las luchas efectivas no está basado en una ceguera sobre funcionamiento del mundo, tal como lo sostiene Dunayevskaya cuando afirma —en clara referencia a la posición de Marcuse y Adorno acerca de los sujetos de cambio social— que esa ceguera es producto de “la tragedia de la unidimensionalidad de pensamiento cuando se renuncia al sujeto, cuando no se escucha a las voces desde abajo...”,<sup>12</sup> e insiste en recalcarlo en su carta a Marcuse fechada el 15 de julio de 1958, donde reza: “[...] con su indulgencia, quisiera mirar nuestro mundo real”.<sup>13</sup> Tampoco se trata de una falta de compromiso

8. Vid. Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, “Notas marginales sobre teoría y praxis” en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.

9. Cfr. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1993. En especial el apartado “Las nuevas formas de control” (pp. 31-48).

10. Las dinámicas de la intervención social asimilativa de la base pulsional aparecen explicadas particularmente en “¿Un fundamento biológico para el socialismo?” Cfr. Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México, 1969, pp. 15-29.

11. Vid. Erich Fromm, *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich. Un análisis psicológico-social*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012; Theodor W. Adorno, “Estudios sobre la personalidad autoritaria” en *Escritos sociológicos II. Volumen I*, Akal, Madrid, 2009, y Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, *Educación para la emancipación*, Ediciones Morata, Madrid, 1998.

12. Raya Dunayevskaya, *El poder de la negatividad...*, p. 233.

13. *Ibid.*, p. 164.

de los frankfurtianos con la oposición y búsqueda de un cambio radical del estado de cosas, sino de una posición a favor del pensamiento crítico, que es resultado de una concienzuda investigación, de bases hegeliano-marxistas y de psicología profunda, fenomenológica y empírica sobre las formas de subjetividad y su intrincada relación con la estructura social.

## 2. RAYA DUNAYEVSKAYA Y LA PRAXIS FEMINISTA

Tal como lo sostuve al inicio, Dunayevskaya es una pensadora marxista no canónica. Lo anterior obliga a hacer una presentación, al menos breve, de su persona y trayectoria. Raya Shpigel, su nombre verdadero, fue una filósofa y militante de origen ucraniano, nacida en el periodo cuando Ucrania formaba parte del Imperio zarista. A los 12 años emigró a los Estados Unidos. Desde adolescente nuestra pensadora tuvo una intensa participación en diversas organizaciones y movimientos afroamericanos y de los trabajadores. Junto con el marxista caribeño Cyril Lionel Robert James fundó una tendencia minoritaria dentro del Socialist Workers Party (SWP), organización con la que romperá para finalmente constituir un organismo político autónomo en 1955: News & Letters Committees, donde trabajará hasta el final de sus días.<sup>14</sup>

El marxismo de Dunayevskaya, al igual que el de los frankfurtianos, es uno que vuelve a la fuente hegeliana. Tanto Marx como Hegel ofrecieron a esta pensadora elementos de análisis con los que emprendió la comprensión de las dinámicas de cambio social de su época (que abarca prácticamente todo el siglo XX). El pensamiento hegeliano es un pilar irrenunciable de la Teoría crítica; una herramienta con la cual el pensamiento crítico remueve el anquilosamiento de las estructuras intelectuales y sociales. En este espíritu, Dunayevskaya insiste en mostrar que la puerta de entrada al aspecto más revolucionario del legado de Marx es, sin duda alguna, la dialéctica. Si bien Dunayevskaya, en su búsqueda de vías de emancipación, opta por la síntesis hegeliana, el punto de vista del antagonismo, de la oposición, en sus planteamientos sobre la lucha de las mujeres, dota a su pensamiento del rango crítico que caracteriza las reflexiones de Marx y recorre la filosofía de la Escuela de Frankfurt.

14. En relación con la vida y obra de Dunayevskaya, *vid.* Eugene Gogol, *Raya Dunayevskaya...*

Dunayevskaya documentó en diversos medios, ensayos, correspondencia y libros un estado de la cuestión exhaustivo sobre los procesos de liberación de las mujeres en varias regiones del mundo; gran parte de lo cual quedó compilada en el texto *Liberación femenina y dialéctica de la revolución*, así como en su importante obra *Rosa Luxemburgo. La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. En este apartado deseo destacar algunos núcleos temáticos de estas dos obras, que nos permitan situar, al menos provisionalmente, el feminismo marxista de la autora.

En primera instancia, como pivote de su reflexión filosófica, Dunayevskaya destaca de Marx la categoría *humanismo positivo*. De acuerdo con su interpretación, el tercero de los *Manuscritos de economía y filosofía* señalaba hacia una finalidad del desarrollo de la historia, que no se agotaba en la abolición de la propiedad privada, sino que contenía indicios de la llegada a un estadio de realización humana plena, en la que hombres y mujeres conseguirían su despliegue completo al vencer su condición enajenada.<sup>15</sup> El feminismo de Dunayevskaya, puesto en la perspectiva del *nuevo humanismo* de Marx, donde la imagen del hombre total incluye a hombres y mujeres en relación, es el corazón de su cuestionamiento radical de las relaciones deshumanizantes entre los sexos dentro del capitalismo.

Así pues, apunta en su breve ensayo “Movimiento de liberación femenino como razón y fuerza revolucionaria”, del libro *Liberación femenina y dialéctica de la revolución*, que la objetualización de las mujeres atenta contra cualquier reivindicación de libertad. A este respecto, Dunayevskaya habla del voto femenino por el que abogaron las sufragistas, así como de la libertad ideológica que privaba en las sociedades avanzadas, difícilmente superable por medio de la reivindicación y denuncia del feminismo liberal. Antes bien, sostiene la filósofa marxista, las mujeres “Exigen ser reconocidas como seres humanos totales”.<sup>16</sup> Esto conlleva un cuestionamiento de los estereotipos que idealizan o demonizan a las mujeres, restándoles humanidad, aunque también implica una crítica a la alienación social que hace participar a éstas de la opresión masculina, así como precisa sacar la opresión de la mujer del ámbito de los asuntos privados para dotarlos de potencia política.

15. Raya Dunayevskaya, *El poder de la negatividad...*, p. 204.

16. Raya Dunayevskaya, *Liberación femenina y dialéctica de la revolución*, Fontamara, México, 2003, p. 28.

Para esta filósofa se trataría entonces de hacer una recuperación del humanismo de Marx para cuestionar desde ahí la dominación sobre las mujeres. Así, en “El sendero de la filosofía de la revolución, de Marx hasta los movimientos de liberación femenina de hoy”,<sup>17</sup> Dunayevskaya destaca que la importancia de los *Manuscritos* radica en el hecho de constituir una obra cuyo tema central es el de las relaciones humanas que se configuran en la sociedad capitalista. En este sentido, la concepción marxiana de la relación natural del hombre hacia el hombre es la relación hombre-mujer; pero ésta es una experiencia en la que la mujer siempre está enajenada al hombre, hecho que resitúa la sociedad moderna en la prehistoria de la humanidad.<sup>18</sup>

Quisiera, por igual, apuntar hacia la interseccionalidad en el feminismo de Dunayevskaya. Muy en el tono de los feminismos radicales de los años sesenta y setenta, nuestra autora supo colocar los movimientos opositores de las mujeres en el horizonte de los aportes de las luchas de los afroamericanos esclavizados y el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, lo que llama la “dimensión negra”. De este modo, Dunayevskaya pone el acento en la importancia del abolicionismo, particularmente en los liderazgos de las mujeres negras, para las sufragistas, así como en las luchas por los derechos civiles, en tanto catalizadores de la oposición de las mujeres de izquierda, que irrumpirá en el escenario de los nuevos movimientos sociales. Así pues, la obra de Dunayevskaya constituye la documentación y el análisis del papel de las mujeres en las luchas y revoluciones efectivas en el marco de gran parte del periodo que abarca la sociedad contemporánea. De igual modo, en esta filósofa se vislumbra el trampolín que los análisis sobre la multiplicación de las opresiones, llevados a cabo por las feministas chicanas y del tercer mundo, tanto han aportado a la comprensión de la condición de las mujeres.

Dunayevskaya fue también acuciosa en poner ojos al sesgo patriarcal de la nueva izquierda, respecto a lo cual también supo escuchar a su propia experiencia. En este sentido, señala, para el caso del movimiento negro de los sesenta, cómo una vanguardia radical tan influyente en los nuevos movimientos sociales fue liderada por un Stokely Carmichael quien, llegado el turno

17. *Idem.*

18. Cfr. Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1980, p. 142.

de los cuestionamientos de las mujeres, aseveraba: “El único puesto para las mujeres es boca abajo”.<sup>19</sup> Así pues, en su *Rosa Luxemburgo* Dunayevskaya sostiene que la revolución social sólo será con la liberación femenina, no a espaldas de las mujeres y tampoco relegándolas al puesto de ayudantes, sino en un acto de desarraigo de lo antiguo, que comenzaría con los inicios de la revolución.<sup>20</sup> De nuevo, desde el *humanismo* de Marx, nuestra autora sostiene: “El primer acto de liberación es exigir que se nos devuelvan nuestras cabezas”.<sup>21</sup>

La filósofa insistió también en la relevancia que tendría, para marxistas y feministas, la recuperación de la figura de Rosa Luxemburgo, pero tomándola no sólo como marxista y revolucionaria, sino también y fundamentalmente como feminista (incluso a veces en contra de la percepción que Luxemburgo tuvo de sí misma). En este sentido, para Dunayevskaya, la luchadora alemana destaca no por ser una promotora de la lucha de las mujeres ni por teorizar la condición de la mujer, a la manera como lo hacían sus camaradas Clara Zetkin y Alejandra Kollontai, sino por su figura de teórica y revolucionaria.

De Luxemburgo, Dunayevskaya analiza profusamente su teoría del imperialismo y sus aportaciones a la discusión marxista de su época, su inagotable polémica con el revisionismo del socialdemócrata Eduard Bernstein, sus reflexiones sobre la espontaneidad y la Huelga Política General como estrategias de lucha revolucionaria, así como su condición de mujer víctima del “chauvinismo masculino”, que aquélla pensaba se aboliría junto con la propiedad privada.<sup>22</sup> Contra este chauvinismo, Dunayevskaya reivindica, de nueva cuenta, el humanismo de Marx, en el cual encuentra indicios de una idea de revolución que no separa la condición de las mujeres de la “cuestión de la mujer”, postergando con ello la realización humana de éstas al “luego” de la revolución. En este tono, la filósofa concibe que la enajenación de las mujeres es una junto con la de la humanidad entera, y su abolición es parte medular del cambio radical que estaría llamado a concretar el movimiento de izquierda.

19. Cfr. Raya Dunayevskaya, *Liberación femenina...*, p. 55.

20. Vid. Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburgo. La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

21. *Ibid.*, p. 36.

22. Sobre esta cuestión Dunayevskaya refiere la correspondencia entre Alfred Adler y August Bebel. Cfr. Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburgo...*, p. 70.

Finalmente, quiero destacar que nuestra autora habla del movimiento de las mujeres como acción social, cuya base es la razón, pero también la fuerza y la pasión, con lo que apuntala vías para una exploración de las relaciones entre emociones, sentimientos y política; un tema que recientemente están pensando algunos feminismos y teorías de género. Además, como ya lo adelanté, con su concepción de la lucha política obrera en la concreción del color, el sexo y la clase aporta elementos para un análisis de la dominación desde el ángulo de la interseccionalidad.

### 3. TENSIONES

Como quedó declarado desde la introducción del trabajo, la relación entre Dunayevskaya y los miembros de la Escuela de Frankfurt tuvo lugar primordialmente durante el exilio del *Instituto de Investigación Social* hacia los Estados Unidos. Los motivos que explican el surgimiento de este vínculo nos los muestra la misma autora cuando afirma que fue por su condición de marxista hegeliana en aquel país; un hecho que, asegura, la mantuvo por mucho tiempo en la soledad intelectual: “Hay tan pocos hegelianos en este país que también estén interesados en el marxismo, de hecho, para ser completamente franca, no conozco a ninguno, que actualmente estoy casi obligada a hablarme a mí misma”.<sup>23</sup> Y es que nuestra filósofa no concibe la productividad del pensamiento si no es dialécticamente, es decir en la intersubjetividad y la oposición de ideas.

Una vez alcanzado este punto de la exposición estamos en condiciones de mostrar algunas tensiones entre la concepción de la *praxis* en Dunayevskaya y en Adorno, así como entre algunas de sus ideas en relación con la dominación de las mujeres. En tanto Dunayevskaya continúa montada en una noción de la historia teleológica (que tendría un horizonte en el humanismo de Marx y que posee una visión más esperanzada de la potencia de los movimientos sociales de su tiempo), Adorno presenta una dialéctica sin conciliaciones y una noción radicalmente dialectizada de la *praxis*. En un ejercicio de compromiso y prudencia, basado en las investigaciones psico-sociológicas del *Instituto*, el filósofo alemán tiene cuidado de afirmar la negatividad efectiva

23. Raya Dunayevskaya, *El poder de la negatividad...*, p. 192.

de los sujetos en movimiento. Ante este estado de cosas, para el frankfurtiano la *praxis* se mantiene en el plano de la autorreflexión crítica.

Sin embargo, hay que cuidarse de suponer que sus posiciones son radicalmente excluyentes; antes bien, la filósofa, no tan distante de Adorno, se pregunta en su escrito “La liberación femenina, en hechos y en filosofía”, en relación con los nuevos movimientos sociales: “¿Por qué de todo esto sólo se tuvo casi una revolución? Probablemente a aquellos que se preguntaban dónde estaba la filosofía se les podría contestar —a la manera de Mario Savio o Cohn-Bendit— ‘La recogemos en el camino’. Pero lo único que se recogió fue una revolución abortada”.<sup>24</sup> A ésta, que denomina *actitud pragmatista*, le advierte que “se necesita mucho más que la pura actividad”.<sup>25</sup>

Considero que el punto que diferencia la postura de Adorno respecto a Dunayevskaya radica en el sitio de enunciación de cada uno. Mientras el primero habla desde la reflexión filosófica y la investigación social, la segunda lo hace desde la acción social, a la que acompaña de un estudio insistente de la teoría filosófica. Aunque teórico y teórica críticos se decantan por la dialéctica entre teoría y práctica política, el lugar desde el que ella habla es la acción social en la experiencia de un sujeto colectivo ampliado; mientras que el espacio de Adorno es el pensamiento y la crítica social en el mantenimiento de la tensión dialéctica y a resguardo de cualquier posición afirmativa.

Es desde esta experiencia que nuestra autora apuesta por una comunidad de diálogo y discusión entre movimientos sociales e intelectuales. Así lo deja asentado en *Marxismo y libertad*: “Hoy, como nunca antes, ningún teórico puede escribir por sí solo. La teoría requiere de una configuración y reconfiguración de ideas sobre la base de lo que los obreros mismos hacen y piensan”.<sup>26</sup> Aun truncada en sus aspiraciones últimas, la filósofa encuentra claros indicios de una mentalidad opositora en las luchas sociales de su tiempo, de las que se desprende la idea de un sujeto político múltiple e indicios de un pensamiento reflexivo desde las bases sociales.

Tal tensión es igualmente notoria en lo que respecta a la reflexión sobre la condición de las mujeres en el capitalismo. Dunayevskaya documenta exhaustivamente las luchas feministas. De éstas extrae razón y pasión para

24. Raya Dunayevskaya, *Liberación femenina...*, p. 56.

25. *Idem*.

26. Raya Dunayevskaya, *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días*, Fontamara, México, 2007, p. 41.



conseguir liberar las opresiones con la idea regulativa del marxismo humanista. Nuestra pensadora visibiliza las distorsiones de la relación entre los sexos. La crítica negativa de Adorno se mantiene en el plano de la denuncia de los mecanismos que inciden en la generación de una subjetividad dañada. Ahora bien, ambos autores ponen el acento en los procesos de alienación, que niegan la autonomía y la realización completa de las mujeres, y en las dinámicas cosificantes, que las reducen a apéndices de un mundo centrado en lo masculino, y a medios para la conservación del sistema patriarcal.

La emergencia de los movimientos sociales a finales de los años sesenta proporcionó la coyuntura histórica para calibrar los argumentos de Dunayevskaya y Adorno. En el caso de ella, lo que este evento emergente deja para la posteridad es la importancia de afrontar la reflexión sobre los sujetos en lucha a partir de la incursión directa en su acción política. Esta experiencia ha sido recogida en los métodos de investigación participativa. En el caso de Adorno, la manera como afronta el acontecimiento del movimiento estudiantil alemán requiere de múltiples matices contextuales; no obstante, para los propósitos de este trabajo, me referiré únicamente al llamado que el teórico crítico hace a la acción negativa, la no participación y la resistencia, más que al activismo que, contradictoria y peligrosamente, hacía uso de métodos autoritarios y violentos ante la política del gobierno alemán en turno, que amenazaba con recurrir —una vez más en su historia— al uso del *estado de excepción*.<sup>27</sup>

#### 4. A MANERA DE CIERRE...

Para concluir, considero importante hacer un ejercicio de ponderación del pensamiento de estos dos autores. A través de la recuperación de las tensiones entre Adorno y Dunayevskaya, de sus planteamientos como campos de fuerza, se visualizan algunas cuestiones que pueden ser relevantes para la comprensión filosófica de nuestro momento histórico.

27. Para un análisis más extenso acerca de la concepción de la *praxis* en Adorno, *vid.* Dinora Hernández López “Algunas reflexiones de Karl Marx sobre la relación entre teoría y praxis, y su recepción en la teoría crítica de Theodor W. Adorno. Encuentros y desencuentros” en Francisco Salinas Paz, *200 años con Marx*, Universidad de Guadalajara, México, 2018.

En el caso de Dunayevskaya, sin duda su marxismo feminista puede visualizarse en la estela del feminismo radical de los años sesenta y setenta, sin perder el hilo que conduce a su propio supuesto: el marxismo hegeliano en una apropiación del perfil más humanista de Marx. Esto nos permite resaltar el feminismo de Dunayevskaya como una aportación opuesta a aquellos feminismos empeñados en reducir y simplificar el legado marxiano a sesgo patriarcal y parcialidad masculinista. Por el contrario, el análisis de Dunayevskaya invita al pensamiento feminista a repensar categorías en las que Marx dejó inscrito el planteamiento de una dialéctica de los sexos de alto calado para cuestionar, más allá del pensamiento de la inmediatez, las estructuras de dominación capitalistas y su impacto en la relación entre los sexos, así como la insistencia en una idea de revolución sin la cual ningún tipo de relación de dominio puede ser significativamente alterada.

Quisiera también destacar que, en su cuestionamiento al sexismo y vanguardismo de la nueva izquierda, la filósofa abre la reflexión sobre los movimientos sociales a la necesidad de una pluralización de los objetivos de lucha más allá de las totalizaciones: una tesis que prolonga las aportaciones de las marxistas feministas clásicas (Zetkin, Kollontai y, con sus particularidades, Rosa Luxemburgo). Algunos matices de estas cuestiones han adquirido visibilidad editorial a través de las críticas estructuralistas a la dialéctica y, en una lectura apresurada de la historia, es muchas veces atribuida erróneamente a algunas versiones de renombre del pensamiento decolonial.

En lo tocante a Adorno, no podría dejar de anotar que actualmente, con la revitalización explícita de la política y los estados de derecha, su pensamiento ha mostrado nuevamente una indiscutible vigencia; en particular aquellos elementos de la reflexión del frankfurtiano que resultan más directamente conectados con el análisis y cuestionamiento de las lógicas del autoritarismo y el conservadurismo. La crítica negativa de Adorno deja líneas de reflexión por demás significativas para comprender los mecanismos de generación y despliegue de la violencia, cómo éstos tienen un blanco predilecto en los vulnerables o “débiles” y, fundamentalmente, cómo el pensamiento de derecha y la política fascista compaginan estructuralmente con la lógica del progreso y de la identidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund, “Estudios sobre la personalidad autoritaria” en *Escritos sociológicos II. Vol. I*, Akal, Madrid, 2009.
- , “Notas marginales sobre teoría y praxis” en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.
- , *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1992.
- , *Educación para la emancipación*, Ediciones Morata, Madrid, 1998.
- Campillo Iborra, Neus, “Feminismo y teoría crítica de la sociedad” en Campillo Iborra, Neus y Barberá Heredia, Ester (coords.), *Reflexión multidisciplinar sobre la discriminación sexual*, Nau Llibres, Valencia, 1993.
- Dunayevskaya, Raya, *El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica de Hegel y Marx*, Biblos, Buenos Aires, 2010.
- , *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, Siglo XXI, México, 2009.
- , *Liberación femenina y dialéctica de la revolución*, Fontamara, México, 2003.
- , *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días*, Fontamara, México, 2007.
- , *Rosa Luxemburgo. La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Fromm, Erich, *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich. Un análisis psicológico-social*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- Gogol, Eugene, *Raya Dunayevskaya. Filósofa del humanismo-marxista*, Casa Juan Pablos, México, 2006.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993.
- Hernández López, Dinora, “Algunas reflexiones de Karl Marx sobre la relación entre teoría y praxis, y su recepción en la teoría crítica de Theodor W. Adorno. Encuentros y desencuentros” en Salinas Paz, Francisco, *200 años con Marx*, Universidad de Guadalajara, México, 2018.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2016.
- Hudis, Peter, “Workers as Reason: The Development of a New Relation of Worker and Intellectual in American Marxist Humanism” en *Historical Materialism. Vol. 11:4*, Haymarket Books, Chicago, 2003.

- Hudis, Peter y Anderson, Kevin, “El concepto de dialéctica en Raya Dunayevskaya” en Dunayevskaya, Raya, *El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica de Hegel y Marx*, Biblos, Buenos Aires, 2010.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1993.
- , *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México, 1969.
- Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1980.



## ***Sócrates: política, parresia y proyecto de vida***

MIGUEL AGUSTÍN ROMERO MORETT

Insistimos en dos niveles de abordaje para el tema de la verdad: por un lado, para los gobernantes, decir la verdad y reconocer que los gobernados poseen el derecho para expresarla, y, por el otro, el derecho de los gobernados para expresar la verdad. Los que mandan se cubren de ira cuando escuchan lo que no les gusta o no abona a la sacralización cotidiana de su imagen, y los siervos, por su parte, recurren a la adulación para defenderse y mantenerse en el buen ánimo de su señor, y, diríamos como un añadido, para conservar el puesto. Estas líneas, parafraseadas de una de las conferencias que dictó Michel Foucault en Grenoble (1982) y en Berkeley (1983),<sup>1</sup> sobre la *parresia* y el cuidado de sí mismo, servirán de inspiración para la arriesgada puesta en relación entre dos universos lejanos en el tiempo, pero cercanos para comprender, con la analogía y proporción necesarias, las visiones y ejercicios de la relación entre *verdad* y *poder*. El discurso por la verdad no es poca cosa, pues está de por medio la vida, la muerte y la honestidad, como lo evidencia el caso socrático; pero en la verdad también se inmiscuye la arrogancia mental, la que toma como referente de la realidad al propio pensamiento.

Bebemos de ese brebaje todos los días en las redes sociales y en los mensajes políticos del más alto nivel, y el efecto inmediato ha sido la radicalización de posturas y la división de la sociedad. Los criterios no quedan centrados en los fundamentos epistemológicos de nociones y posturas conceptuales, sino en afiliaciones y animadversiones de orden socioemocional. En este panorama extrañamos la diferencia clásica entre el *ser* y el *no ser*, entre la verdad y la falsedad, entre el pensamiento lógico y el sofisma, y entre el derecho y

1. Sus conferencias fueron rescatadas en Michel Foucault, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*, Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983, Siglo XXI, México, 2017.

la obligación a *decir la verdad*, en su fundamentación epistemológica, en su identidad lógica, en sus implicaciones morales y en sus efectos cotidianos. A la efervescente cocción añadimos un ingrediente que cancela cualquier esfuerzo por discernir lo objetivo: *el poder*; el poder sobre la conciencia, sobre las decisiones públicas, sobre los valores y el acto moral, y sobre la construcción de realidades a partir de galimatías del habla.

El escenario de lo discursivo y de lo pragmático al que nos referimos, y con el que topamos cada día, es el de la *verdad ausente* o de la *posverdad*. ¿Estamos obligados a decir la verdad? ¿Cuál es la estructura ética y lógica interna que nos convoca a decir la verdad? ¿Debemos volver a la verdad como identidad de la sustancia, junto a la unidad y la belleza? Tal sería una verdad óptica. ¿O debemos recuperar la verdad como la intencionalidad de los juicios de la conciencia que se dirigen hacia la captura de la esencia de las cosas, y para ello nos bastaría con el género próximo y la diferencia específica de las cosas, de los acontecimientos humanos y los fenómenos de la naturaleza? O bien, en recuperación de la tradición kantiana y de los constructivismos derivados, ¿entenderemos la verdad como una representación simbólica de la conciencia cimentada en la dinámica del pensamiento con el referente lejano de lo real, cualquier cosa que ésta sea? De una manera u otra, la verdad como proyecto de vida, en paráfrasis de Pierre Hadot, es sin duda una opción que no puede desestimarse.

Junto a las preguntas clásicas y sabidas, enunciadas en las líneas previas, surge una interrogante más, que centra nuestra intención reflexiva: *la relación entre poder, verdad y saber*. Esta cuestión ha sido abordada por Michel Foucault a través de una relectura selectiva de los textos griegos y latinos de la Antigüedad; pero con la evidente aclaración de que figuran interpelaciones a los más recientes discursos de la vida cotidiana, tecnológica y política. Este filósofo, pues, lo hace por medio del rescate de la noción de *parresia*. Fue así como logró desentrañar los múltiples significados de la noción de verdad, o más precisamente, del derecho a decir la verdad. A continuación recupero, cito, pero también parafraseo sus ideas iniciales expuestas en su primera conferencia sobre la noción de *parresia*.

## 1. LA NOCIÓN DE *PARRESIA*

Foucault recupera el hecho de que en diversos contextos uno está obligado a decir la verdad, por ejemplo, en la psiquiatría, en la ley y en las religiones (en este último caso, anota el cristianismo). Decir la verdad sobre los pecados cometidos es parte de la confesión, que se acompaña de ritos, en tanto signos del arrepentimiento. A pesar de ello, no es obligatorio decir otras cosas, por ejemplo, lo que se piensa, se lee, se sabe o se desea. En cambio, los novicios y monjes, en sus entrevistas con el director espiritual, deben declarar todo el movimiento de su pensamiento y sus sensaciones más profundas.<sup>2</sup>

En su búsqueda de la verdad, el discurso y el poder, Foucault cita a Polibio:

Respecto al término *parresia*, en un texto célebre, Polibio habla de los aqueos y dice que su régimen se caracterizaba por tres cosas que eran la *demokratia*, la *isegoria* y la *parresia*; la democracia, es decir, la participación de todos en el ejercicio del poder; la *isegoria*, es decir, cierta igualdad en la distribución de las responsabilidades; la *parresia*, que es, al parecer, la posibilidad de todos de acceder a la palabra, el derecho de todos a la palabra, y entendiendo por palabra, desde luego, lo que resulta determinante en el campo político, la palabra en cuanto acto de afirmación de uno mismo y de la propia opinión dentro del campo político.<sup>3</sup>

Podemos asumir que esta tríada es la visión completa de la democracia originaria, asumida como proyecto humano y de vida social, y no como simulación centrada en consultas que cancelan, desde el inicio, el rigor metodológico y estadístico. El derecho a la palabra y a decir la verdad nace, según los descubrimientos de Foucault, en textos antiguos, como una concesión del amo sobre el sirviente, lo que se convierte en un derecho del hombre libre, no del esclavo. En este sentido, en otro texto de su conferencia, Foucault recupera una oposición: la necesidad de expresar el propio pensamiento con la obligación de los subordinados de aceptar las necesidades de los antiguos amos y de los actuales jefes. Para ilustrarlo refiere un texto de Fenicias. Se trata de un diálogo entre Yocasta y Polinices. Yocasta le pregunta: “¿Qué es lo más duro

2. Michel Foucault, *Discurso y verdad...*, p. 30.

3. *Ibid.*, p. 31.



de soportar para los desterrados? Polinices responde: “Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene *parresia*”. Yocasta, a su vez, pronuncia: “Lo que respondes es propio de alguien servil: no decir lo que piensa”. A ello Polinices reacciona: “Es necesario soportar las necesidades de los poderosos”. Así, “la función de la *parresia* consiste en poder decir algo que en cierto modo es la razón y la verdad frente a quienes se equivocan, no poseen la verdad y están embargados por el espíritu de la necesidad o la locura”.<sup>4</sup>

Esta noción explica en forma cabal la resistencia socrática por aceptar el destierro como una forma de castigo. No lo acepta por diversos motivos —que se describen en líneas posteriores—, pero en este aspecto: ¿qué haría un filósofo, profesor de la palabra ante los jóvenes y guardián de la moral del Estado, sin poder hablar? ¿Interesaría a la beligerante Esparta el discurso moral de Sócrates?

Eslabonado a lo dicho, Foucault afirma que la *parresia* es un “elemento constitutivo e indispensable de la relación entre almas, cuando un alma cuida de sí misma”.<sup>5</sup> En un texto no menos elaborado, continúa: “La *parresia*, desde la perspectiva de lo que hoy se denomina *pragmática del discurso*, esto es, habría que considerarla como el conjunto de los caracteres que legitiman y garantizan la eficacia de los discursos del otro en la práctica del cuidado de sí”.<sup>6</sup> Y añade: “La *parresia* es lo inverso de la adulación y ésta es el complemento de la ira [...]. La ira es el comportamiento del que se enfurece con quien es más débil que él. La adulación es exactamente la actitud inversa: el comportamiento del más débil, que está destinado a granjearse la benevolencia del más fuerte”.<sup>7</sup>

El tema de la verdad está, por tanto, eslabonado al discurso mediante el cual se expresa y a la actitud del gobernante. Expresar libremente el propio pensamiento ante los poderosos no es nada fácil, pues se corre el riesgo de causar la ira y de acercar la propia muerte. Una de las escenas que con mayor evidencia ilustran el riesgo de daño o muerte que corre el mensajero —por lo que transmite de otros, aun si se tratara de los propios dioses, o bien, porque es resultado del propio saber— se sitúa en el Canto I de *La Ilíada*. Recordamos

4. *Ibid.*, p. 33.

5. *Ibid.*, p. 38.

6. *Ibid.*, p. 42.

7. *Ibid.*, p. 45.

que Aquiles convocó a una asamblea con los jefes de los ejércitos griegos para cavilar sobre la causa del enfado de Apolo, que se manifestó en la muerte de bestias y guerreros por las saetas divinas. Calcante sabía que Agamenón había rehusado el rescate que ofreció el sacerdote de Apolo, Crises, para recuperar a su hija Criseida. Viene aquí la cita:

Tras hablar así, se sentó; y entre ellos se levantó el Testórida Calcante, de los agoreros con mucho el mejor, que conocía lo que es, lo que iba a ser y lo que había sido, y había guiado a los aqueos con sus naves hasta Ilio gracias a la adivinación que le había procurado Febo apolo. Lleno de buenos sentimientos hacia ellos, tomó la palabra y dijo:

¡Aquiles! Me mandas, caro a Zeus, declarar la cólera de Apolo, el soberano flechador. Pues bien, te lo diré. Mas tú comprométete conmigo, y júrame que con resolución me defenderás de palabra y de obra, pues creo que voy a irritar a quien gran poder sobre todos los argivos ejerce y a quien obedecen los aqueos. Poderoso es un rey cuando se enoja con un hombre inferior, incluso si en el mismo día digiere la ira, mantiene el rencor aún más tarde, hasta satisfacerlo.<sup>8</sup>

Aquiles prometió defender a Calcante, pero Agamenón arguyó en su favor que merecía un botín, aun cuando fuese el que otro guerrero hubiese obtenido. Así, el héroe de los pies veloces fue obligado a entregarle a Briseida. No está en duda la legitimidad de conquistar botines materiales y humanos en guerra, sino la forma cultural del pago por el rescate. La historia resume un conflicto entre ambos personajes y el riesgo de la verdad rechazada por el poderoso; pero a la vez devela que la verdad se esconde en el discurso y deja vulnerable al que la expresa, o bien, éste se convierte en un adulator del poder. La *parresia* difícilmente es el proyecto de vida de los poderosos.

Agamenón acusa al adivino de ser emisario de males que nunca le ha llevado buenas noticias. Tal es la habitual conducta del poder: vale sólo aquello que gusta, que apetece, lo que consagra la imagen personal de quien ejerce el poder. Decir la verdad, con su carga simbólica intrínseca, no es ruta de políticas públicas ni de comportamiento moral personal.

8. Homero, *La Ilíada*, Gredos, Madrid, 2000, 1-20.

La verdad queda, pues, lejos de sus dimensiones epistemológica, ontológica, ética y de proyecto de vida. En cambio, desde el poder, la verdad es considerada como una construcción coyuntural, en la que se erigen mixturas inseparables entre lo que es y lo que se piensa que es. Los siervos y los extranjeros carecen de suyo de *parresia*, y los amos se niegan a concederla.

## 2. EL EXTRAVÍO DISCURSIVO DEL PODER

En la perspectiva descrita, el poder posee un amplísimo diccionario de descalificaciones, y lo publica pese al riesgo de poner de manifiesto sus encarnadas contradicciones, que violentan los horizontes del pensamiento lógico y el extravío en la penumbra mental y emocional. A la vez, el discurso del poder revela una incapacidad de autocognición y de ligereza extrema en los niveles de análisis: o se da una respuesta esquiva o se ataca a las personas y no a los argumentos, mientras se pierde la vista sobre la realidad más contundente y, además, se cancela la frontera entre el discurso y los hechos. Asumir supuestos de ese tipo es propio de una comedia de Aristófanes.

¿A qué viene esta reflexión? Al interés de subrayar que la práctica política se vale del discurso falaz, de la retórica cómica, de la construcción de realidades efímeras con todas las formas de argumentación tramposa, lo que se traduce en la mentira como forma de vida política. Por otro lado, nos importa recordar a la filosofía como forma de vida centrada en lo dialógico, lo racional, la práctica moral y la *parresia*. Es decir, que la antigua contradicción entre sofistas y filósofos continúa viva con el exacerbado gusto de hoy por la falsedad vendida como forma de vida y la cancelación del derecho de *parresia* de los siervos. Reconocer esta contradicción no significa que, por nuestra parte, optemos por un maniqueísmo retrospectivo, sino por un continuo que se desdibuja: desde buscar la verdad, lo que ella sea, hasta asumir la mentira como consigna de pensamiento. Sócrates nos provee de elementos en esta reflexión.

En un segundo apartado de la presente cavilación, figura el pensamiento del francés Pierre Hadot<sup>9</sup> en su obra *La filosofía como forma de vida*,<sup>10</sup> donde destacan las ideas de los académicos, los peripatéticos, los epicúreos, los estoicos y los cínicos. En todos ellos el autor reconoce *ejercicios del espíritu*, ancestros sin intención, que el cristianismo parece haber incorporado a sus prácticas: soportar el dolor, minusvalorar el placer, restar poder a la muerte, vivir en la virtud, buscar la verdad en el diálogo y en la especulación, en fin, todo un campo alejado de la vida cotidiana y desconocido cabalmente en la práctica política de hoy. Esa lógica de comportamiento moral a la que Hadot alude sería impracticable actualmente, pues la formación de los jóvenes para que participen en la vida de la polis fue una expectativa que no duró más allá del mundo simbólico de los griegos. Hoy, la motivación de la práctica política (fundamentada en estructuras formales y fácticas de dominio) se condensa en la conservación de los beneficios del ejercicio del poder, más allá de las leyes que, por lo demás, son altamente vulnerables. La perspectiva de los *ejercicios espirituales*, a juzgar por lo dicho en las primeras páginas, quedaría incompleta sin la noción de *parresia* que, en su propia dinámica “comienza a modificarse y se convierte en una suerte de obligación doble donde las dos almas intercambian, respecto de la verdad que se dice, sus propias experiencias, sus propias imperfecciones y se abren la una a la otra”.<sup>11</sup> Las dos almas, diríamos por nuestra parte, serían los gobernantes y los gobernados, a sabiendas de que cada vocablo posee un significado múltiple y análogo, estructurado en red. Unos y otros estaríamos empeñados en el discurso de la verdad, la argumentación y el proyecto personal y social de vida. Veamos cómo este empeño se expresa en la antigüedad griega.

9. Pierre Hadot (1922–2010), francés, filósofo e historiador de la filosofía, autor de diversos libros, entre los más conocidos: *¿Qué es la filosofía antigua?*, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* y *La filosofía como forma de vida*. Su intuición intelectual inicial se centró en la lectura de los textos de los antiguos filósofos griegos como una propuesta de vida moral a la manera de ejercicios del espíritu para los jóvenes atenienses.

10. Vid. Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona, 2009.

11. Michel Foucault, *Discurso y verdad...*, p. 59.

### 3. SÓCRATES EN *LAS NUBES* Y LA ARGUMENTACIÓN EN DOS SENTIDOS

Una referencia irónica pero no exenta de riesgos en torno a la argumentación en la vida cotidiana y el ejercicio del poder se sitúa en la obra cómica de Aristófanes *Las nubes*.<sup>12</sup>

La obra dramatiza la historia de Estrepsíades, un agricultor ateniense lleno de deudas a causa del interés de su hijo Fidípides por los caballos. El padre busca la manera de salvarse de los acreedores y considera que puede hacerlo a partir de argumentos, el mejor y el peor, aun cuando este último favorezca la injusticia, en el caso de que deba enfrentar los tribunales. Tiene que aprender a argumentar y para ello acude a la casa de Sócrates, el *caviladero* (expresión sarcástica que resume la actividad de Sócrates y sus discípulos). Pide a su hijo que acuda a la escuela de Sócrates para aprender, pero se niega, así que el propio padre acude y asimila, con gran dificultad, algunas enseñanzas que, no obstante, le permitieron despedir a sus acreedores, arguyendo que no sólo el dinero, sino que el mismo volumen del océano no se incrementa, pese a los volúmenes de los ríos. Los frutos de su aprendizaje son escasos y por ello insiste ante su hijo, quien finalmente accede. Pero el nuevo aprendizaje del hijo se volvió contra su padre, porque como colofón de su nueva ciencia, Fidípides<sup>13</sup> puede argüir la bondad de golpear a su progenitor, como éste lo hacía con aquél. De esta manera, Estrepsíades paga sus burlas hacia Sócrates, las que le dedica desde las primeras páginas.<sup>14</sup> Aquí fácilmente se reconoce el uso falaz del pensamiento analógico, es decir, aquel que compara situaciones que mantienen proporcionalidad significativa.

Esta práctica de comparaciones básicas sin ganancia cognitiva es un recurso político habitual. Opuesto a esa perspectiva de *parresia* cancelada, los ciudadanos, con su propio acervo formativo, pero sobre todo con base en el sentido común, confrontan esa realidad preñada de optimismo y reconocen que el poder está inhabilitado intrínsecamente para el aprendizaje y la

12. Vid. Aristófanes, *Las nubes. Lisístrata. Dinero*, Madrid, Alianza, 2004. Es a Aristófanes (450-385 a. C.) a quien se le atribuye la autoría de aproximadamente 40 obras, entre ellas, *Lisístrata* y *Las nubes* (esta última, en particular, ridiculiza a Sócrates como demagogo).

13. *Ibid.*, pp. 109-110.

14. *Ibid.*, pp. 41-42.

vivencia de la virtud. En adición, el ejercicio del poder no solamente debe ser aliado de la verdad, sino del saber. La ciencia, la técnica, la tecnología, pero sobre todo, las humanidades, asumen una importancia tal que avalan las decisiones del poder. Es verdad que el conocimiento también se aplica en triquiñuelas: recordemos a los antiguos, al autor de *Las nubes*, que, en su comedia, con fino sarcasmo, de ello se ocupa.

Aristófanes muestra los temas de reflexión y las actitudes indagatorias de Sócrates y sus discípulos. Entre los primeros temas figura la cuestión de cuántas veces podría saltar una pulga la longitud de sus pies y si los mosquitos zumbaban por el hocico o por el trasero. Estrepsíades se asombra: “Así que el ano de los mosquitos es una trompeta. ¡Tres vivas por esta investigación intestinal! Seguro que si lo acusaran saldría absuelto fácilmente el que conoce tan bien el intestino del mosquito”.<sup>15</sup>

Junto con esto, como un elemento de ridículo adicional, en *Las nubes* figura Sócrates colgado del techo mediante una grúa. Al verlo, Estrepsíades pregunta qué hace y Sócrates responde. “Camino por los aires y paso revista al sol. Aquél se burla: ¿Así que *pasas* de los dioses desde un cesto en vez desde el suelo, si es eso lo que haces?”.<sup>16</sup>

Elsa García Novo, traductora de la obra *Las nubes*, sobre la cual he efectuado mi revisión, considera que el verbo *periphromó* significa “meditar” y “desdeñar”. Sócrates lo tomó en el primer sentido y Estrepsíades lo captó en el segundo. Afirma la traductora que lo trató de reproducir con “paso revista” y “pasar de”. Si esto es así, Sócrates medita, pero Estrepsíades entiende que desdeña a los dioses, lo que abona, aun dentro del cuadro cómico, al supuesto de la impiedad socrática. A ello añadimos un segundo malentendido, o mejor, una doble acepción de otra expresión. Sócrates pregunta a Estrepsíades: “Sócrates. ¿Qué vas a jurar por los dioses? Para empezar, los dioses no son de curso legal entre nosotros”.<sup>17</sup> Según Sommerstein —referido por la traductora—, Sócrates usa la palabra *nómisisima* como “aquello en lo que se cree”, y Estrepsíades la entiende en su acepción normal de *cuño* y *curso* de las monedas. Es decir, que en un significado, el curso legal es la creencia en los dioses; pero el otro significado se refiere a la validez y la aceptación de

15. *Ibid.*, p. 44.

16. *Ibid.*, p. 47.

17. *Ibid.*, p. 48.

los dioses como si se tratara de monedas socialmente aceptadas. Esta equívocidad de significados permea *Las nubes* como en juegos de doble sentido. No quiso decir el filósofo que los dioses no fuesen aceptados por él y sus discípulos, sino justamente lo opuesto; pero Estrepsíades, o mejor, Aristófanes, malintencionadamente sesga el significado de lo dicho.

Otro elemento que abona al cargo de impiedad, según esta obra, radica en que Sócrates asume que las nubes son las verdaderas divinidades.<sup>18</sup> *Las nubes* “los verdaderos dioses porque Zeus no puede hacer llover sin ellas”,<sup>19</sup> apacientan a los *listillos*, es decir, a los sofistas, que adquieren las formas de aquellos a quienes miran: si ven a un bruto muy velludo se convierten en centauros; a un ladrón del erario público, en lobos; a un cobarde, en ciervos. El coro de las nubes saluda a Sócrates, a quien llaman “isacerdote de las naderías más sutiles!” Sócrates los reconoce “Es que verdaderamente éstas son las únicas diosas. Todo lo demás son pamplinas”, y lo demuestra al afirmar que si Zeus fuese dios, entonces haría llover sin nubes. Zeus tampoco es el autor de los truenos ni de los rayos, como se supone, pues las nubes son impulsadas hacia abajo y chocan y rompen con gran estrépito, a la manera como se generan truenos en el estómago de Estrepsíades cuando se harta de sopa de carne en las Panateneas, las fiestas más importantes de Atenas, en honor de la diosa Atenea.<sup>20</sup>

Sócrates, como celebridad local, es figura del teatro cómico de la época. Hoy también se da el caso de que los autores de historietas y caricaturistas ironicen y ridiculicen a los personajes públicos mediante la exageración de sus expresiones faciales, su estatura, sus hábitos de cantina o sus filiaciones religiosas o políticas. No hay en ello motivo de extrañeza, y el mismo Sócrates parece reconocer una exagerada importancia a la referencia a esa representación teatral de Aristófanes, no obstante que hacía mucho tiempo de su primera exposición en el teatro, en relación con el momento de su juicio en el 399 a. C. De cualquier manera quedaron ahí los sarcasmos del autor de comedias, y el *caviladero* incendiado por Estrepsíades.

18. *Ibid.*, p. 49.

19. *Ibid.*, p. 52.

20. *Ibid.*, p. 57.

Sócrates (Saliendo del caviladero). “Tú, ¿qué es lo que haces tú, tú el del tejado?” Estrepsíades. “Camino por los aires y paso revista al sol”. Sócrates. “¡Ay desgraciado, me voy a ahogar; pobre de mí! Voy a morir achicharrado”. Corifeo. “Encabezad la marcha hacia afuera, que nuestro coro ya ha actuado bastante por hoy”.<sup>21</sup>

Y así concluye la historia, en broma, pero también en serio, pues en nuestro tiempo se han hecho frecuentes los ataques de muchedumbres a las casas de los funcionarios, incluyendo el Palacio Nacional, donde tiene su departamento el presidente. Eso sí, no nos enteramos de que hubiese salido huyendo.

#### 4. LA ARGUMENTACIÓN SOFÍSTICA Y POLÍTICA

¿Por qué esta referencia al Sócrates que arguye de manera falaz, o mejor, a los argumentos falaces, algunos de los cuales han sido rescatados de *Las nubes*? Por el paralelismo argumentativo con la vida política de nuestro tiempo, caracterizado por la abundancia de expresiones sin discurso, o de discursos —dicho en su sentido de expresiones de habla de palestra— sin contenido denso y sin estructura argumentativa.

Los antiguos griegos debían enfrentar el discurso ante la asamblea para expresar puntos de vista, para influir en las decisiones o para orientar favorablemente el pensamiento de los jueces. El discurso es orden mental, argumentación coherente, contenido que interpela a la realidad social, sustrato conceptual sobre el que los segmentos de realidad se cimientan y cobran significado. Es la expresión montada entre lo semántico y lo epistemológico que resume la autonomía de la razón desde su lejana emancipación helénica de la mitología olímpica que reseña Homero en *La Ilíada* y en *La Odisea*.

En ese proceso de emancipación, la causalidad, en tanto vértebra de la racionalidad, dejó su ancla en el arbitrio veleidoso y caprichoso de los dioses del Olimpo, a los que se les atribuían por igual las tormentas del océano, los triunfos y derrotas en la guerra, la valentía de los guerreros y la certeza de las flechas y lanzas. Hubo un momento en el que los griegos dejaron de asumir que detrás de los fenómenos naturales y de los acontecimientos de la historia figuraban el Oráculo de Delfos, el tridente de Poseidón y el rayo de

21. *Ibid.*, pp. 113-114.



Zeus. Fue en ese momento cuando los primeros filósofos pudieron reconocer que la sustancia primigenia del universo se reducía a los cuatro elementos, el agua, la tierra, el fuego y el aire.<sup>22</sup>

La máxima expresión de la autonomía de la razón encontró a su mejor exponente en el sabio de Estagira, para quien la causalidad se expresaba mediante conceptos de altísimo nivel de abstracción y generalidad. La razón aristotélica fue razón de premisas y conclusiones, de categorías de pensamiento, de causas eficientes, esenciales, materiales y finales. Con la conversión de Constantino, la razón griega se convirtió en razón judeocristiana y, a su vez, se expandió hasta ser razón autónoma europea y, finalmente, a través de la Conquista, en razón de Occidente. Razón autónoma convertida en diosa, en tiempo de la Ilustración, cultura encarnada en el pensamiento lógico que hoy, como en la Antigüedad griega, siempre tuvo a las falacias como hermanas incómodas.

Recordamos a Irving Copi,<sup>23</sup> quien afirma que:

En lógica, se acostumbra reservar el término “falacia” para los argumentos que, aun cuando sean incorrectos, resultan persuasivos de manera psicológica. Algunos argumentos son incorrectos de manera tan obvia que no pueden convencer ni engañar a nadie. Pero las falacias son peligrosas porque la mayoría de nosotros llegamos a ser engañados por ellas. Por lo tanto definimos una falacia como un tipo de argumento que puede parecer correcto pero que demuestra, luego de examinarlo, que no lo es.<sup>24</sup>

Es el caso de los condensados propagandísticos e ideológicos que son falaces y descaradamente falsos porque concluyen sin demostración, o bien, porque parten de supuestos preliminares sin justificación. El vicio mayor se concentra en confundir y convertir lo ideológico en racional como si de la creencia se infiriera la inteligibilidad de lo real.

22. Vid. Jost Herbig, *La evolución del conocimiento: del pensamiento mítico al pensamiento racional*, Herder, Barcelona, 1997. Jost Herbig (1938), alemán, especialista en etología humana y divulgador científico. Entre otros textos, ha publicado *El boom de las biociencias* y *Alimento para los dioses*. En la obra aquí citada desarrolla la intuición central de entrelazar las teorías biogenéticas con la construcción simbólica del mundo homérico y filosófico.

23. Irving Marmer Copi (1917-2002), filósofo y lógico estadounidense. Sus más divulgadas obras, *Introducción a la lógica* y *Lógica simbólica*, formaron en ese ámbito a múltiples generaciones de estudiantes. Desarrolló otras facetas en su libro *Lógica informal* y en su *Teoría de los tipos lógicos*.

24. Irving Marmer Copi, *Introducción a la lógica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969, p. 126.

En *Las nubes* Aristófanes hace de Sócrates un sofista en el sentido más peyorativo. Ya sabemos que es otra la imagen que mantuvo en los *Diálogos* de Platón y en los *Memorables* de Sócrates, escrito por Jenofonte.<sup>25</sup> La estrategia argumentativa del ateniense respondió a una dialéctica negativa en la que importaba más *el no decir o el no saber*, o mejor, el bien preguntar, que el afirmar de manera asertiva. Su lógica argumentativa procedía mediante concesiones breves que extraía de sus interlocutores a quienes poco permitía discurrir, excepto para afirmar o negar, para conceder o rechazar. De cualquier manera, Sócrates es representante del ejercicio de *parresia*, y del proceso de autonomía de la razón por la vía de la dilucidación de conceptos abstractos asociados de manera directa a la realidad cotidiana y a los valores humanos. Junto con esto, los diálogos de Sócrates marcaron la frontera, ya irreductible, entre falacias y raciocinios, que, no obstante, en la vida política de hoy se entrelazan en la forma de las falacias no formales, tan queridas, aun en la inconsciencia, la ignorancia o la mala intención de las figuras públicas de nuestra realidad doméstica. El discurso de los protagonistas del ejercicio público está preñado de falacias básicas, tales como el argumento “contra el hombre” (*ad hominem*), que anoto como un ejemplo de razonamiento falaz habitualmente empleado en el discurso político.

## 5. EL ARGUMENTO *AD HOMINEM* ABUSIVO

Una de las falacias a las que el discurso político recurre es la denominada “contra el hombre”, dado el carácter polémico de la acción política.

En las disputas violentas o contenciosas es muy común menospreciar el carácter de los interlocutores, negar su inteligencia o racionalidad, cuestionar su integridad y así sucesivamente. Pero el carácter personal de un individuo es lógicamente irrelevante para la verdad o falsedad de lo que dice la persona. Sostener que las propuestas son malas o falsas porque las proponen los radicales (de izquierda o de derecha) es un ejemplo típico de la falacia *ad hominem* abusiva [...] las premisas

25. Jenofonte (431-354), discípulo de Sócrates y autor de cuatro escritos sobre su maestro: *Económico*, *Simposio*, *Apología* y *Memorables*. Jenofonte solía considerar a éste como alguien austero en los placeres del amor, la comida y la vida diaria; no presumido y seguidor de la máxima “nada en demasía”.

abusivas son irrelevantes pero muchas veces pueden persuadir por medio del proceso psicológico de la transferencia.<sup>26</sup>

En el discurso del poder, los razonamientos falaces se vuelven onticidad política y quedan montados sobre lo emocional, pero no sobre la racionalidad. Lo opuesto, justamente, la demostración lógica, la argumentación y, más aún, las conductas virtuosas, jamás adquieren onticidad de vida. La convocatoria al decir, al habla, pero al habla de la verdad, tampoco es parte de la identidad y vocación de quien conduce las polis.

La *Apología de Sócrates*, escrita por Platón, nos muestra que las sospechas políticas sin demostración son motivo de juicio. En el caso de Sócrates, la opción se dio entre la vida asociada a la aceptación y confesión de los delitos no cometidos, y la muerte, con el honor de predicar la moral del Estado. ¿Hubiera podido el ateniense salvar su vida, no por la vía argumentativa, sino apelando a alguno de los principios fundamentales de la democracia ateniense, como la larga tradición de libre pensamiento y expresión? Tal es el punto de vista que trabaja Isidor Feinstein Stone.<sup>27</sup>

Stone se inició en la historia del pensamiento al revés, es decir, de la modernidad a la Antigüedad clásica. Como afirma, “esto me condujo a las fuentes de influencias liberadoras en la antigua Atenas, la primera sociedad donde la libertad de pensamiento y de expresión floreció a una escala como no se había conocido antes y raras veces se conocería después”.<sup>28</sup>

Para este autor, las verdaderas causas del juicio y de la condena a muerte de Sócrates no derivaron de su supuesta impiedad ni de la no probada perversión a los jóvenes (la perversión debería entenderse en términos de invitación a no venerar a los dioses de la ciudad). En cambio, las acusaciones respondían a los temores de los atenienses ante el riesgo de una restauración de la detestada monarquía con la que no simpatizaba ninguna de las dos facciones, la de los oligarcas y la de los demócratas (entre unos y otros la diferencia radicaba en el alcance del grupo en cuyas manos estu-

26. *Ibid.*, p. 132.

27. Isidor Feinstein Stone (1907-1989), periodista de investigación, estudió Filosofía en la Universidad de Pensilvania, aprendió griego y publicó *El Juicio de Sócrates*. Sostuvo que Sócrates pudo salvarse apelando al libre pensamiento según la tradición atenea.

28. Isidor Feinstein Stone, *El juicio de Sócrates*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 6.

viese la toma de decisiones). En ese marco, el “primer y más fundamental desacuerdo era sobre la naturaleza de la comunidad humana. ¿Era, como los griegos decían, una polis, una ciudad libre? ¿O era, como Sócrates decía frecuentemente, un rebaño?”<sup>29</sup> Conviene recordar la referencia a diversos griegos como pastores de pueblos, como se le atribuía a Agamenón en la *Ilíada*, aunque Homero nunca reservó ese título para el rey de Argos, pues en su poema lo usaba de manera genérica. Junto con esto, como asevera Stone, en la analogía entre la idealización del gobierno real, al que Sócrates se refería, y la historia homérica, mediaba un tramo insuperable, a saber: que las ovejas no deciden ni se oponen cuando les llega la hora del sacrificio, lo que no puede o no debería poder aplicarse a los ciudadanos, pero que de hecho ocurre. Como un colofón a este segmento de cavilación, aventuro la hipótesis según la cual Sócrates pudo salvarse recurriendo a la *parresia*, en un sentido, ligada “al ejercicio de un poder personal y a una estructura muy fuertemente marcada por la desigualdad [...]”; pero también a “una libertad que el soberano debe dar”.<sup>30</sup> La *parresia* —y en ello coincide Foucault con Hadot— es un modo de vida entre almas, derecho al habla del ciudadano y obligación del buen soberano.

## 6. LA DEMOCRACIA COMO SIMULACIÓN

Stone considera que Sócrates no simpatizaba con ninguna forma de gobierno.

«Reyes y gobernantes», decía, «no son quienes sostienen el cetro», símbolo de su alto cargo, y que ellos proclamaban a menudo haber recibido del mismo Zeus. Con esto descalificaba la monarquía en su forma convencional. «Tampoco son», proseguía Sócrates, «aquellos elegidos por la multitud». Con lo cual negaba la democracia. «Ni aquellos sobre quienes cae el azar». Que era la forma de rechazar a los funcionarios públicos elegidos por la suerte. «Ni aquellos que consiguieron el poder por la fuerza o el engaño» y con ello borraba a los «tiranos». Los verdaderos e ideales «reyes y gobernantes» son «los que saben cómo gobernar». <sup>31</sup>

29. *Ibid.*, p. 15.

30. Michel Foucault, *Discurso y verdad...*, p. 39.

31. *Ibid.*, p. 18.

Los que saben o los que deberían saber: los politólogos, los filósofos, los científicos, los humanistas, los sociólogos, los especialistas del conocimiento, en fin, todos ellos se resisten a participar en las decisiones del poder. Es posible que en el fondo de esta resistencia esté considerándose que:

El pueblo, la libertad y el progreso son elementos constitutivos de la democracia, pero si uno de ellos rompe su vínculo con los demás, escapa a todo intento de limitación y se erige en principio único, esos elementos se convierten en peligrosos: populismo, ultra-liberalismo y mesianismo, los enemigos íntimos de la democracia.<sup>32</sup>

Uno de los motivos fundamentales de sospecha en torno a Sócrates radicó en los temores de que sus enseñanzas propiciasen la reinstalación de la monarquía. Estos temores se sustentaban en una realidad social y política caracterizada por los siguientes elementos: las luchas intestinas entre los partidos oligárquico y demócrata, el predominio abierto o soterrado de Esparta, y las guerras entre los pueblos griegos. Paradójicamente, los temores deben entenderse a la inversa: la democracia es la puerta legítima y electoral a las dictaduras y a formas soterradas de monarquía. A su vez, las democracias se convierten en minorías que cancelan el ejercicio de la virtud pública y la *parresia* como forma de vida. En el caso histórico, ¿cómo podría Platón simpatizar con la democracia cuando fue una minoría la que condenó a muerte a su maestro mediante la ingesta de un veneno?

La oposición, por parte de Sócrates y de sus discípulos a la democracia y a las demás formas políticas, como la monarquía y la tiranía, se explica a partir del hecho de que quienes aspiraban a los puestos públicos estaban motivados por el ingreso que recibían. Por otra parte, la práctica ateniense de dejar una parte de los cargos públicos al azar obedecía a la conveniencia de que cualquier ciudadano, por azar, pudiese ocupar un cargo público, lo cual garantizaba la igualdad democrática. Al respecto, Sócrates opinaba que no procedía entregar la responsabilidad de un cargo bajo este criterio, pues para gobernar se requería *saber*. La crítica a la tiranía enfrentaba igualmente

32. Tzvetan Todorov, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2014, p. 13.

repudio por parte del filósofo ateniense a causa de los recursos de acceso al poder: la presión, la fuerza, el engaño o el crimen.

## 7. LA PRIMIGENIA TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES

Sócrates efectúa una primera transvaloración de los valores, aun antes de la efectuada por el cristianismo y luego criticada por Nietzsche (recordamos que el pensador alemán reclamaba la cancelación de la moral de los esclavos y el regreso a una moral que afirmase la vida). Así lo interpreta un autor:

Sócrates lleva a cabo una revolución en la tabla tradicional de los valores. Los verdaderos valores no son aquellos que están ligados a las cosas exteriores, como la riqueza, el poder o la fama, y tampoco aquellos que están ligados al cuerpo, como la vida, la fuerza física, la salud o la belleza, sino exclusivamente los valores del alma que se hallan todos incluidos en el conocimiento.<sup>33</sup>

Esta primera transvaloración no es poca cosa, ya que rompe la tradición axiológica del antiguo mundo mítico homérico y de la cultura espartana, así como la del mundo bélico de la época, signado, por ejemplo, por las guerras del Peloponeso.

Esta vinculación entre valores del alma y conocimiento deriva de que, para Sócrates, “la naturaleza misma del hombre es su alma —esto es, la razón— [y por ello] se vuelve evidente que las virtudes resultan ser una forma de ciencia y del conocimiento, dado que la ciencia y el conocimiento son lo que perfecciona el alma”.<sup>34</sup>

Como es natural, tanto ayer como hoy el puro conocimiento no basta para seguir el camino del bien y de la virtud, hace falta el concurso de la voluntad. Algunos de los discípulos de Sócrates, como Critias y Alcibiades, poseyeron el conocimiento, pero no el carácter que los pudiese orientar hacia el bien. En los *Memorables* Jenofonte recuerda los datos de la acusación contra Sócrates: durante la oligarquía de los treinta, Critias fue el más ladrón, el más disoluto y el más asesino, en tanto que en los días de la democracia Alcibiades

33. Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico I, Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona, 1991, p. 88.

34. *Ibid.*, p. 89.

fue el más licencioso, el más arrogante y el más violento. Si la virtud no se enseña, entonces Sócrates no fue culpable de la conducta desviada de estos dos discípulos suyos.

Así, no es posible acusar a Sócrates de que sus discípulos hubiesen sido un contra testimonio de sus enseñanzas, pues nunca dijo ser maestro y, en cambio, ha dicho que la virtud no se enseña. Critias fue un dictador, y Alcibíades un traidor. En la misma obra citada Jenofonte afirmó que no tenía la intención de excusar todo el mal que estos dos hombres hicieron al Estado; que la ambición era el sustento de ambos; que ningún ateniense fue nunca como ellos, y que estaban ansiosos de controlarlo todo y de aventajar a cada rival por la fama.

Pese a su amor, Sócrates nunca aseguró la virtud de Alcibíades, famoso por su belleza, brillantez y abundantes talentos; general militar genial, hábil en el discurso y elegido por la democracia ateniense para encabezar una arriesgada batalla naval contra Siracusa durante la guerra del Peloponeso (aunque por desconfianza no recibió la autoridad total; debió compartirla con Nicias que, presa de una superstición por un eclipse, dejó escapar la oportunidad del triunfo y garantizó la derrota para la flota ateniense). Cabe mencionar que antes de esa batalla Alcibíades fue acusado de profanar los sagrados misterios de Atenea durante una fiesta de borrachos; pero en lugar de enfrentar los cargos huyó a Esparta y se puso al servicio de esa ciudad-Estado. Alcibíades murió con la espada en la mano, luchando desnudo al ser emboscado por sus enemigos, en la cama de una mujer. Así, el héroe imperfecto dio testimonio final de su virtud. En suma, no hay garantía de la virtud en ninguna institución humana o ciudadana.

El mismo Jenofonte sostiene que de la carencia de virtud en sus discípulos no puede acusarse a Sócrates, quien vivía de la manera más modesta, independiente y moderada en todos los placeres. Sin embargo, el ejemplo nunca fue suficiente. Dijo Jenofonte que si el cielo les hubiera otorgado la elección entre la muerte y una vida como la de Sócrates, ellos habrían preferido morir.

Según Stone, Critias y Alcibíades debieron ser altamente virtuosos porque estaban entre los más brillantes de los discípulos de Sócrates; no obstante, su falta de virtud no se debía a su ciencia, sino a la falta de carácter. El *ethos* significa carácter. Lo que a ambos discípulos atrajo de Sócrates no fue su ética ni mucho menos su proyecto de vida, sino su habilidad argumentativa. Esta misma habilidad, sin embargo, no le salvó de que el acusador,

en los *Memorables*, atribuyera a Sócrates que sus enseñanzas antidemocráticas habían llevado a los jóvenes a despreciar la constitución establecida y los había hecho violentos.

Sócrates, como maestro de la virtud, fue un fracaso. ¿Se puede enseñar la virtud a los políticos? O mejor dicho por nuestra parte, ¿se puede enseñar la *parresia* a los gobernantes y gobernados, sin los riesgos funestos de ira y adulación? Si dispusieran de un acervo formativo de nivel, ¿bastaría para que el ejercicio de gobierno poseyese la garantía de la justicia racional, emotiva y operativa? Parecería que no. Por más que se posean altos estudios. ¿Es, sin embargo, la ignorancia más virtuosa que la ciencia? En todo caso lo sería la sabiduría, un ejercicio integrador.

## 8. A MANERA DE CIERRE: JUSTICIA, PARRESIA Y PROYECTO DE VIDA

Para concluir la presente reflexión quisiera retomar una idea del libro *Meditación sobre la Justicia*, de Antonio Gómez Robledo,<sup>35</sup> por su importante vinculación entre el ejercicio del poder, la verdad y el derecho a decirla.

Gómez Robledo inicia su análisis de la justicia en Platón, al considerar la famosa introducción de Kelsen en su conferencia “¿Qué es la justicia?” Se refiere a la respuesta de Jesús a la pregunta de Pilatos, ¿qué es la verdad? “Yo para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad”; pero de lo que en realidad dio testimonio fue de la justicia en un sentido y de la injusticia en otro. No es la verdad en sentido epistemológico, sino la verdad como proyecto de vida. En este pasaje evangélico queda planteada la cuestión de la relación o del divorcio entre verdad y justicia, como si el dar testimonio de la verdad no fuera, al propio tiempo, darlo de la justicia y recíprocamente. Kelsen concluye su conferencia señalando que la justicia es un ideal irracional o una ilusión. Gómez Robledo se pregunta entonces qué podemos esperar de la razón humana si comenzamos por abdicar de ella. El cristianismo asume que la justicia es una cualidad esencial de Dios; mientras que, para los judíos, “Yahvé es Dios de Justicia”, comenta Isaías (30,18) y el salmista: “La justicia y el derecho son los fundamentos de su trono”.

35. Vid. Antonio Gómez Robledo, *Meditación sobre la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.



De acuerdo con Gómez Robledo, nosotros consideramos la justicia como una pretensión y un deber incondicionados. Por otra parte, recordemos que en el caso de la religión helénica la justicia se expresaba mediante un contrato entre los dioses y los hombres, en donde éstos estaban obligados a cumplir los sacrificios mediante ofrendas a cambio de favores o de justicia, como en la historia del sacerdote Crises, en *La Ilíada*. Empero, se trataba de un contrato formal que no involucraba a la conciencia o a los sentimientos. En cambio, en el Antiguo Testamento importaba fundamentalmente la actitud y la conciencia como expresión de la justicia. Dice Job: “¿Hablaré a mi Señor, siendo yo polvo y ceniza?” Importa igualmente el reconocimiento de que el hombre, por sus malas acciones, no puede reclamar justicia, pero puede pedir misericordia. Y aun así, Yahvé dialoga con los hombres, asume el deber de concederles la *parresia*; no se expresa con ira ni le simpatiza la adulación, sino en todo caso le simpatiza la conversión. Eso es propio de la justicia divina.

Con la aportación de Gómez Robledo cerremos este breve tejido. Quedan ahí las hebras de la lectura de Pierre Hadot sobre las prácticas y pensamientos filosóficos antiguos que denominó *Ejercicios espirituales*, no por su dimensión religiosa, sino de forma, o mejor, de proyecto de vida. Queda ahí la hebra de Michael Foucault del rescate sobre el derecho a decir la verdad, con coraje y valentía, la *parresia*, sin ira ni adulación. Se entrelaza el pensamiento de Platón y de Sócrates, y sobre todo la actitud coherente de verdad hasta el final de la vida del último. Destaca la advertencia de Irving Copi en torno al riesgo de las falacias no formales, otra hebra nos advierte del riesgo de daño y muerte de decir la verdad, como en Calcante, de Homero. Aristófanes nos divierte sobre la veleidad del discurso, que sirve ipara evadir las deudas y engañar! Y, sin que hubiese sido el tema central —que de suyo ha merecido incontables reflexiones— tenemos la referencia al mismo Jesús como vida y verdad unificadas. Esta unidad de poder, verdad, vida y *parresia* es una convocatoria seductora.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristófanes, *Las nubes. Lisístrata. Dinero*, Alianza, Madrid, 2004.

Copi, Irving Marmer, *Introducción a la lógica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

- Gómez Robledo, Antonio, *Meditación sobre la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Foucault, Michael, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo, Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*, Siglo XXI, México, 2017.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- , *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.
- Herbig, Jost, *La evolución del conocimiento: del pensamiento mítico al pensamiento racional*, Herder, Barcelona, 1997.
- Homero, *La Ilíada*, Gredos, Madrid, 2000.
- Jenofonte, *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, Alianza, Madrid, 2009.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico I, Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona, 1991.
- Stone, Isidor Feinstein, *El juicio de Sócrates*, Mondadori, Madrid, 1988.
- Todorov, Tzvetan, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona, 2014.



## ***Hegel: cotidianidad y globalización***

FRANCISCO SALINAS PAZ

El 2 de diciembre de 1970 Foucault dictó la lección inaugural en el *Collège* de Francia. Fue la primera de una larga serie que sólo sería interrumpida con su muerte en junio de 1984. La cátedra sustituye a la de *Historia del pensamiento filosófico*, que ocupó Jean Hyppolite hasta su defunción en octubre de 1968. Aquella cátedra de Foucault, que ha sido publicada como *El Orden del Discurso* (1992), cierra con un comentario descriptivo y de agradecimiento a la obra y persona de Jean Hyppolite, maestro del pensamiento de Hegel, de Foucault y de toda una generación de intelectuales franceses.

Según Foucault, Hyppolite es con quien liga “una mayor deuda”.<sup>1</sup> Reconoce que su producción es vista “bajo el reino de Hegel”,<sup>2</sup> de quien, sin embargo, “intenta escapar”. La relación “deuda–escape” respecto de la obra de Hegel parecería conducir a un dilema irresoluble, no sólo para el caso de los dos reconocidos filósofos, sino también para la cultura moderna en general.

Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.<sup>3</sup>

La paradoja estriba en que el acto de escapar de Hegel supone entender qué tan cerca está él de nosotros; reconocer la deuda que nos deja. Inclusive

1. Michel Foucault, *El Orden del Discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992, p. 45.

2. *Ibid.*, p. 46.

3. *Ibid.*, p. 45.

pensar en su contra es al mismo tiempo admitir qué nos queda de su pensamiento. De acuerdo con Foucault, para lograr esta posición es necesario haber recorrido infatigablemente el “camino por medio del cual uno se separa de Hegel”,<sup>4</sup> tal y como lo hizo Hyppolite. Queda finalmente la presencia fantasmal de Hegel en distintos espacios de nuestra cultura occidental —“cultura universal”, diría el filósofo, al mostrarse ya aquí mismo una paradoja entre la relación cultura occidental–universal—. Productos de Occidente, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pueden ser vistos con simpatía y como una herramienta de hermandad y justicia; aunque también hay productos como las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, que distan mucho de ser una herramienta universal cuando muestran su capacidad para producir relaciones hegemónicas. Estos ejemplos revelan las aporías y contradicciones de Hegel en la cultura occidental; es decir, que algunos productos aún presentes de su obra manifiestan como un característico y paradójico escape–crítica–deuda, que al final resulta en una permanencia de su pensamiento que padecemos, o bien, gozamos. No es mi intención ofrecer una visión binaria y maniquea del asunto, tan sólo quiero plantear puntos de referencia que permitan orientarnos en el complejo abanico.

De acuerdo con Foucault, una vez recorridas todas las entradas y salidas de la obra de Hegel —tal como lo hizo Hyppolite— restarían algunas preguntas:

¿Se puede todavía filosofar allí donde Hegel ya no es posible?; ¿puede existir todavía una filosofía que ya no sea hegeliana?; ¿aquello que no es hegeliano en nuestro pensamiento es necesariamente no filosófico?; ¿y aquello que es antifilosófico es forzosamente no hegeliano?<sup>5</sup>

El trabajo filosófico que se puede hacer sobre la obra de Hegel desde la perspectiva general que plantea Foucault, refiriendo a Hyppolite, es “una tarea sin término: siempre despierta pronto, su filosofía no estaba nunca dispuesta a acabarse. Tarea sin término, tarea por tanto siempre recomenzada, dedicada

4. *Ibid.*, p. 46.

5. *Idem.*

a la forma y a la paradoja de la repetición”,<sup>6</sup> por lo menos en este momento de nuestro desarrollo cultural y dentro de la cultura occidental.

Mi tarea a largo plazo consiste en revisar las categorías de la *Filosofía del Derecho* de Hegel y, mediante herramientas de la misma cultura occidental (Marx, Foucault, el pensamiento poscolonial y el pensamiento latinoamericano), me aproximaré en términos críticos a su sistema filosófico —de Hegel, pero también nuestro— sobre el Estado. Aparente tarea sin fin es también reconocer, tanto la presencia fantasmal de Hegel en nuestra cultura como la necesidad de deshacernos de él para resolver los problemas de nuestro tiempo. Somos permanentes deudores y críticos de la obra del filósofo de Stuttgart, de un viejo amor fraterno filial, del que —por lo menos quienes nos dedicamos a la filosofía— aprendimos tanto. Parte de todo ese proceso es la misión de este ensayo.

Temas hegelianos como “la relación entre el Estado y la sociedad”, “el sistema de representación política ante el Estado”, “las relaciones entre individuo y comunidad”, “el papel de la familia en la sociedad”, “el sistema de las necesidades en relación con la voluntad”, “posesión y contrato jurídico”, “la posibilidad o no del derecho internacional”, entre otros, son pertinentes y forman parte de la agenda de debates y de discusión.

De todo ese complejo de temas, la intención de este trabajo consiste en separarse de algunas categorías de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Lo presento en distintos momentos: 1) hago un breve —brevísimo, por cuestiones de espacio— recorrido por los conceptos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel<sup>7</sup> en lo que toca a la relación individuo–sociedad–Estado; 2) reconozco de qué manera nos hemos alejado de sus conceptos, por lo menos en términos críticos, desde los planteamientos de Marx; 3) propongo, desde paradigmas teóricos específicos, principios que puedan constituirse en esperanza para una práctica política crítica que supere las limitaciones que Marx desarrolló en sus principios y que continuó en distintos paradigmas teóricos, caracteri-

6. *Ibid.*, p. 47.

7. Por la brevedad del espacio recurro a la exposición que de la *Filosofía del Derecho* realiza Hegel en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (vid. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997). Ya en otro espacio haría lo propio con la versión ampliada del asunto que ofrece Hegel en su *Filosofía del Derecho*.

zando al Estado como un ente hegemónico, y 4) cierro con algunas conclusiones, supuestos para futuros trabajos.

## 1. EL FANTASMA DE HEGEL

La presencia de Hegel en nuestra cultura occidental no es sólo la histórica de principios del siglo XVIII y principios del XIX en Europa, sino que es en gran medida la presencia del proyecto de la modernidad. Las categorías de su obra, como forma de pensamiento y operación de la cultura, son prueba de la presencia fantasmal del filósofo; nunca una plena presencia ni un ausente, sino una serie de fantasmas que recorren incesantemente nuestra individualidad y cotidianidad en las relaciones con los demás. Podemos rastrear nuestra búsqueda de comunión con el mundo hasta la *Fenomenología del espíritu* o la *Filosofía del Derecho*.

Al decir “proyecto político de la modernidad” entran en juego conceptos clave como *liberalismo*, *derechos humanos*, *Estado-nación*, *democracia*, *burguesía*, *sistema político representativo*, *representación*, *presencia*, *deseo* y muchos más, que hoy en día son preocupación de sociólogos, antropólogos, filósofos, psicólogos y psicoanalistas, y que habitan nuestra cotidianidad, así como habitan la obra de Hegel.

De todo el complejo que significa Hegel en la cultura moderna actual, por el momento sólo abordaré el tema del *individuo* y *su relación con el Estado*, la crítica que de ello hace Marx, ciertas contribuciones teóricas de Lyotard y Spivak, en su propuesta del respeto a la diferencia, y algunos aspectos de la epistemología del sur, para figurar la crítica desde nuestros problemas políticos.

### Individuo, familia, sociedad y Estado

En el Apartado 16 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* Hegel dice que cada parte de una totalidad es al mismo tiempo un todo (es característico de la contradicción dialéctica afirmar que la parte es un todo, y viceversa); pero a su vez esa parte contiene la idea del todo “bajo una determinidad particular o elemento”.<sup>8</sup> De modo análogo, el individuo, con su voluntad individual y

8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia...*, p. 117.

formando parte de una totalidad mayor (por ejemplo, “familia”, “sociedad civil”<sup>9</sup> o “Estado”), es simultáneamente un todo en sí mismo.

En el Estado, en tanto que “unión de los principios de las familias y la sociedad civil”,<sup>10</sup> el individuo es una parte de esa totalidad. Por el carácter propio de la superación dialéctica que suprime y a la vez conserva las categorías previas, el individuo que forma parte del Estado, aun siendo particular, contiene en sí mismo la idea del todo, es decir, sin perder su voluntad individual, su pertenencia a una familia y los intereses de la sociedad civil a la que pertenece.

El individuo se convierte en actor orgánico y funcional en las prácticas del Estado, siempre y cuando contenga la idea de la totalidad en una forma particular; esto es, si el individuo particular pasa a ser “individuo universal” —que es justamente el esfuerzo descriptivo del desarrollo en la *Fenomenología del espíritu*—, entonces resulta orgánico miembro del Estado. Los individuos particulares presentados en forma “universal” son “estos espíritus particulares [que] son solamente momentos del desarrollo de la idea universal”.<sup>11</sup>

El acto de representación por parte del individuo en el Estado es aquel donde *individuos universales* llevan a cabo prácticas políticas congruentes con su voluntad individual, pero convertida en libertad necesaria dentro del Estado, “realización de la libertad necesaria”. La *voluntad libre*<sup>12</sup> se transforma en *voluntad racional y universal*<sup>13</sup> en la medida que el individuo–parte–universal participa en el todo–Estado, es decir, se convierte en la expresión particular de la idea universal de éste.

La representación autorizada de los estamentos comporta una participación de todos los componentes de la sociedad civil en general (que en cuanto tales son personas privadas) en el poder de gobierno, y precisamente en el legislativo, es decir, en lo universal de los intereses del espíritu en su efectiva realidad: la historia universal.<sup>14</sup>

9. Concepto análogo al de *sociedad civil* en Hegel es el de *clase social* en Marx. En cuanto a la sociedad civil, Hegel es explícito al llamarla “totalidad” respecto a sus componentes, a saber, los individuos o personas (cfr. *ibid.*, p. 540).

10. *Ibid.*, p. 551.

11. *Idem.*

12. *Ibid.*, p. 519.

13. *Ibid.*, p. 539.

14. *Ibid.*, p. 560.



Dado que la dialéctica supone el momento de la superación que conserva y suprime, el individuo supera su voluntad individual, esto es, la “conserva pero la suprime” hasta transformarla en la presencia del espíritu universal, suprimiendo y conservando tanto su voluntad individual como su pertenencia a una familia, los intereses del *estamento*, *sociedad civil* o *clase social* a la que corresponde. Por ejemplo, el paso de la pertenencia a una *familia* a los intereses de la sociedad civil en la que estamos insertos es “la totalidad relativa de las relativas relaciones mutuas de los individuos en cuanto personas en el seno de una universalidad [meramente] formal: la sociedad civil”.<sup>15</sup> Aquí lo “meramente formal” es porque tenemos la universalidad concreta y orgánica en el Estado y en la historia universal.

En efecto, los miembros de las asambleas estamentales hay que tomarlos ante todo como personas privadas, tanto si están acreditados de por sí, como individuos, o lo están como representantes de muchos o del pueblo. El agrupamiento de las personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el pueblo, pero como un conglomerado tal es *vulgus*, no *populus*; bajo este respecto el único fin del Estado consiste en que un pueblo no llegue a EXISTIR como tal agrupamiento y no alcance poder ni actuación.<sup>16</sup>

Finalmente, de cada pueblo en cuanto particular, “su fin sustancial consiste en ser un Estado y mantenerse como tal”.<sup>17</sup> Incluso afirma que un pueblo sin Estado al modo occidental es un pueblo sin historia,<sup>18</sup> o sea, sin reconocimiento consciente de movimiento y proceso, esto es, sin dialéctica. Y dado que la dialéctica (el modo como sucede el devenir y el cambio de las cosas) en Hegel es epistemología (modo de conocimiento) y ontología (modo de existencia), estar fuera de la dialéctica equivale a estar fuera de la historia, de la lógica y prácticamente de la existencia; luego entonces, un pueblo sin Estado es un pueblo inexistente.

15. *Ibid.*, p. 540.

16. *Ibid.*, p. 561.

17. *Ibid.*, p. 568.

18. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 221.

Hegel postula la *universalidad* como el único objeto pertinente de la historia.<sup>19</sup> Ser Estado “es algo subordinado; entra en la historia general del mundo”<sup>20</sup> al ser éste “el camino de la liberación”, es el camino universal; y cada pueblo “está destinado a cumplir sólo un peldaño y sólo una tarea única del acto entero”.<sup>21</sup> Cada pueblo, con su respectivo Estado, será “camino de la libertad” en cuanto se conciba a sí mismo como momento de la totalidad, como peldaño para acceder a lo universal que resulta ser la presencia plena de la libertad humana y realización de la comunión del individuo con su mundo.

Dentro del sistema filosófico hegeliano la *Filosofía del Derecho* es la exposición dialéctica de la idea o esencia, cuya parte exterior (recíprocamente interdependiente, es decir, de modo dialéctico) es el desarrollo histórico de los pueblos, el lado externo del movimiento dialéctico que conjunta la realidad del Estado. Veamos qué lugar ocupan los individuos y pueblos sin Estado en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.

Para comenzar, respecto de América,<sup>22</sup> Hegel tiene mucho cuidado en diferenciar a los habitantes indígenas de los procedentes de Europa. De la relación entre ellos dice que “el mundo americano ha ido a la ruina desplazado por los europeos... decaen poco a poco y bien se ve que no tienen la fuerza suficiente para incorporarse a los norteamericanos en los Estados Libres”.<sup>23</sup> En cuanto a los Estados Unidos de América, considera que se trata de un país con Estado, dentro de la historia universal y, por lo mismo, es un país libre donde “todos los ciudadanos son emigrantes europeos, con quienes los antiguos habitantes del país no pueden mezclarse”.<sup>24</sup> A los criollos los contempla superiores a los indígenas, pues anota que son quienes han tenido el sentimiento de independencia de las potencias europeas: “sólo estos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia”.<sup>25</sup> De ahí que, según él, los indígenas no poseen deseo de independencia y no se han encumbrado a lo alto. Añade: “la inferioridad de estos individuos se manifiesta en

19. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia...*, p. 569.

20. *Ibid.*, p. 566.

21. *Idem.*

22. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre...*, pp. 264–275.

23. *Ibid.*, pp. 266–267.

24. *Ibid.*, p. 267.

25. *Idem.*

todo, incluso en la estatura”,<sup>26</sup> y “los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamiento y fines elevados”.<sup>27</sup> Y en ese mismo tenor de inferioridad sentencia la extinción de los indígenas: “así pues, habiendo desaparecido (o casi) los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte, de Europa”.<sup>28</sup> Como corolario de la percepción de Hegel respecto del indígena asegura su carencia de deseo por los “deberes conyugales” (probablemente de ahí también su extinción, pues desde esta perspectiva carecen de la necesidad de reproducirse).

Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de *suscitar en los indígenas necesidades*, que son el incentivo para la actividad del hombre.<sup>29</sup>

Cuando la conciencia de los pueblos o de los individuos no ha llegado al nivel de la universalidad, la aplicación de leyes y la operación del Estado no pueden conducir a la libertad y realización del espíritu. De ahí la necesidad de “suscitar necesidades” en los aún no desarrollados, para que ocupen un lugar en la historia universal, para que abandonen su condición de subdesarrollados o atrasados, de no haber alcanzado el desarrollo que corresponde a su tiempo.

Cuando a una sociedad civil que no ha podido desarrollarse dialécticamente hasta el grado de aceptar y reconocer la libertad como suya se le aplican leyes de acuerdo a la razón y al Estado, sucede que “los principios de la libertad jurídica pueden quedarse en abstractos y superficiales, y las instituciones que proceden de ellos serán de suyo insostenibles”.<sup>30</sup> Hegel ofrece como ejemplo el caso de “Napoleón cuando quiso dar a los españoles una constitución *a priori*, la cual fue bastante mal”.<sup>31</sup> La constitución es la presencia de la igualdad ante la ley; la constitución de un Estado, que posibilita la entrada de un pueblo a la libertad y a la historia universal.

En lo que concierne al individuo cada uno es hijo de su tiempo y también la fi-

26. *Idem*.

27. *Ibid.*, p. 268.

28. *Idem*.

29. *Idem*. *Cursivas mías*.

30. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia...*, p. 576.

31. *Idem*.

losofía concibe su tiempo en forma de pensamiento. Es tan insensato figurarse que una filosofía cualquiera sobrepasará su mundo actual como figurarse que un individuo saltará por encima de su tiempo.<sup>32</sup>

Para Hegel la relación individuo–familia–sociedad–Estado sólo se realiza de manera orgánica y dialéctica con el individuo que es hijo de su tiempo, que sabe, participa y opera lo último del progreso de las ideas y de la historia de los pueblos; todo ello en el marco de la realización de la historia universal,<sup>33</sup> en la que cada pueblo con Estado es una expresión particular de la idea del todo, que finalmente es universal.

Punto clave de la participación del individuo en el Estado es el modo como el *individuo particular* puede llegar a ser *individuo universal*, tema tratado en la *Fenomenología del espíritu*.<sup>34</sup> El proceso reside en su *formación cultural*, que parte del *espíritu incompleto* y llega al *espíritu del mundo*, que genera desde ese espacio la diferencia entre individuos, uno por “encima del otro”, uno “inferior” al otro. La figura del inferior, del que está abajo, es tan sólo un “sombreado”. Y debido a que el inferior no ha logrado el desarrollo dialéctico universal, “el pasado lo atraviesa”.

Y así es que cada individuo singular pasa por los estadios de formación del espíritu universal, pero en cuanto figuras que el espíritu ya ha dejado atrás, como estadios de un camino que ya está trillado y allanado; del mismo modo que, en lo que se refiere a los conocimientos, vemos que lo que en épocas anteriores ocupaba el espíritu maduro de los hombres se ha rebajado a conocimientos, ejercicios, incluso juegos de muchachos, y en el progreso pedagógico reconoceremos, como calcada en una silueta, la historia de la formación cultural del mundo. Esta existencia pasada es ya propiedad adquirida del espíritu universal, que constituye la substancia del individuo o su naturaleza inorgánica. En esta mirada retrospectiva, la formación cultural del individuo consiste, cuando se la contempla desde el lado de éste, en que adquiera eso que está dado, digiera dentro de sí su naturaleza inorgánica y tome posesión de ella para sí. Pero esto, igualmente, no es otra cosa sino que el

32. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 76.

33. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia...*, pp. 566–579.

34. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, pp. 85–87.

espíritu universal, o la substancia, se dé su autoconciencia, o bien: no es otra cosa que su devenir y reflexión hacia dentro de sí.<sup>35</sup>

Con estos elementos tenemos la expresión de la práctica del individuo en el Estado. Veamos ahora cómo Marx realiza una crítica de lo anterior.

## 2. CRÍTICA DE MARX A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Al igual que Hegel, Marx es un fantasma que nos recorre en la cultura occidental.<sup>36</sup> En ambos autores, sus ideas han tenido efectos de violencia simbólica;<sup>37</sup> imposición de significados proveniente de su presunto carácter “universal”.

En su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*<sup>38</sup> Marx parte de la aceptación implícita de algunos principios que no pone en cuestión. Afirma la existencia de “axiomas universalmente reconocidos” y un “orden universal”<sup>39</sup> que son punto de referencia para calificar de “anacrónicas” las condiciones de emancipación de un pueblo. Desde esa perspectiva juzga a los alemanes como “contemporáneos filosóficos del presente, sin ser contemporáneos históricos... La filosofía alemana del derecho y del Estado —se refiere a la obra de Hegel— es la única historia alemana que se halla, al *pari*”.<sup>40</sup>

En consonancia con Hegel, Marx destaca la universalidad como el valor o principio que acompaña el desarrollo de los pueblos, y postula que Hegel lleva a cabo “tanto el análisis crítico del Estado moderno —en su *Filosofía del Derecho*— y de la realidad —en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*

35. *Ibid.*, p. 87.

36. Vid. Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1998.

37. Cuando digo “violencia simbólica” me refiero al principio del que parten Bourdieu y Passeron en su libro *La Reproducción*: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La Reproducción. Elementos para una Teoría del sistema de enseñanza*, Fontamara, México, 1996, p. 44).

38. Vid. “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” en Karl Marx y Arnold Ruge, *Anales Franco-Alemanes*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970.

39. *Ibid.*, p. 105.

40. *Ibid.*, p. 107.

*Universal*—, ... cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la misma filosofía especulativa del derecho”.<sup>41</sup>

La propuesta de Marx para que Alemania logre ser histórica y filosóficamente “contemporánea” del mundo moderno descansa en la diferencia que hace entre *revolución radical* y *revolución parcial*.<sup>42</sup> La primera es la que busca “la emancipación humana general”;<sup>43</sup> mientras que la segunda es “meramente política que deja en pie los pilares del edificio”.<sup>44</sup> Entiendo por *pilares del edificio* las condiciones de producción y reproducción de la vida, es decir, la economía política capitalista.

La revolución parcial es la que lleva a cabo la clase social en su lucha por la dominación general del Estado y de los destinos de un pueblo en nombre de la emancipación de sus propios intereses; pero simulando la emancipación general como esperanza para el resto de los componentes de la sociedad civil o clase social (conceptos análogos en las obras de Hegel y de Marx). Para que la *clase dominante* logre la *dominación general* “confraterniza y se confunde con la sociedad en general”, convirtiéndose así en un “representante universal”<sup>45</sup> que hace aparecer sus intereses y derechos como los derechos de la sociedad misma.

Lo expresado por Marx como la revolución parcial es directa crítica al sistema político de la sociedad burguesa y, junto con ello, a la *Filosofía del Derecho* de Hegel; crítica pertinente en el desarrollo de nuestra realidad política, social y económica de los últimos 40 años que, bajo el nombre de *neoliberalismo*, ha llevado a cabo *cambios estructurales* —la “revolución parcial” apuntada por Marx— en distintos Estados del mundo, a través de su peculiar versión de la globalización que universaliza, no la historia universal de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, sino los intereses del capitalista.

La pregunta que se plantea Marx —y que da pie a la exposición de su propia postura— es: “¿Dónde reside la posibilidad de emancipación alemana?”<sup>46</sup> es decir, ¿dónde se encuentra la posibilidad de ser contemporáneos teóricos, históricos y universales de su tiempo?

41. *Ibid.*, pp. 108–109.

42. *Ibid.*, pp. 112–113.

43. *Ibid.*, p. 112.

44. *Ibid.*, pp. 112–113.

45. *Ibid.*, p. 112.

46. *Ibid.*, p. 115.

Para empezar, propone que la clase social que cumpla ese papel debe tener “cadenas radicales”, es decir, “que posea un carácter universal por lo universal de sus sufrimientos, y que no reclame para sí ningún derecho especial”.<sup>47</sup> De nuevo es evidente que tanto Marx como Hegel conservan la universalidad como una de las premisas, como condiciones de posibilidad de la libertad que, para el caso de este último autor, operan a través de un Estado que atiende todas las necesidades e intereses de la sociedad civil, de las familias y de los individuos. Para Marx, no obstante, la clase social que tiene ese carácter es la *clase proletaria*. El que esta clase no reclame ningún derecho en especial no es una renuncia a sus intereses de clase, sino que, al ser la clase revolucionaria la que pretende instituir un nuevo orden de justicia social, producirá una nueva estructura social, política y económica en donde su propia clase social ya no existirá.

Ciertamente, la clase social revolucionaria es la que transforma el orden económico, político y social. Luego entonces, pierde su carácter como tal bajo las condiciones previas a la revolución. Es por eso que no reclama “para sí ningún derecho especial”; “Una clase a la que le resulte imposible apelar a ningún título histórico, y que se limite a reivindicar su título humano”;<sup>48</sup> una clase social que reivindique a la humanidad, universal, en nombre de toda la especie.

Esa clase social de “cadenas radicales”, la clase proletaria, tiene como característica de reconocimiento que su pobreza ha sido “provocada”;<sup>49</sup> “brotó de la disolución de [la sociedad] [...] de la disolución de la clase media”.<sup>50</sup> A partir de ahí el proletariado “proclama la disolución del orden universal precedente”, que no es más que la “disolución de su propia existencia”.<sup>51</sup>

La filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales. Toda teoría requiere de una clase social, comunidad o grupo para materializarse. Hegel diría que es el Estado y la historia universal; Marx, por su parte, diría que es la clase proletaria, el fin de la historia y la *reivindicación de lo humano*.<sup>52</sup> La

47. *Idem*.

48. *Idem*.

49. *Idem*.

50. *Ibid.*, p. 116.

51. *Idem*.

52. *Ibid.*, p. 115.

filosofía, la teoría o la idea se realizan en la clase social proletaria que logra la emancipación del hombre, de lo humano en general.

La crítica de Marx al concepto de *Estado* en Hegel consiste en que éste (el Estado) nunca representa los intereses de toda la sociedad civil, sino que una parte de esta última se apropia del poder estatal y lo usa para imponer sus intereses, a la par que finge solidaridad y empatía con las demás clases sociales. Así propone que una *clase social radical* tenga la misión de extinguir al Estado en cuanto tal y, con ello, la historia universal, en favor de una nueva forma de humanidad. Esta crítica me parece importante en lo que se refiere al concepto de Estado, pero no en lo que respecta a la existencia y misión de la *clase y revolución radical*.

Hasta aquí tenemos dos elementos: por un lado, la postura de Hegel que afirma la existencia del Estado como un ente que aglutina y armoniza individuos, familias y grupos de la sociedad civil, y, por otro lado, la crítica que de éste hace Marx al reconocer que ejerce un poder de clase para imponer intereses y oprimir, explotar y sojuzgar a otro estrato social simulando valores neutros. Tomemos ambos elementos como puntos de referencia que, al respecto, se han desarrollado en la cultura occidental, ya sea a favor o en contra del Estado. Ahora agregaré un tercer elemento.

Como muestra de un saber efectivo y más allá de nuestro conocimiento occidental, invoco a Yásnaya Elena Aguilar en su propuesta sobre cómo los pueblos originarios se ven a sí mismos como naciones y pueden vivir sin el Estado, es decir, pueblos originarios sin México.<sup>53</sup>

Yásnaya, compartiendo sus experiencias y su saber, declara que el establecimiento del Estado como institución de la cultura occidental (hace aproximadamente 300 años) funda la división de la Tierra en 200 países “para construir esta homogeneidad interna”,<sup>54</sup> cuyo resultado, en el caso de México, ha sido que las lenguas indígenas no mueran, sino que “las matan”.<sup>55</sup> Ella reconoce ser miembro de la nación mixe y sabe que, desde sus antepasados,

53. Vid. Yásnaya Elena Aguilar Gil, “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía” en *Nexos*, México, mayo de 2018, <https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878>

54. Vid. Yásnaya Elena Aguilar Gil, “México, el agua y la palabra. México y sus muchos nombres ocultos” en *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, UNAM, México, 2019–2020, pp. 77–82.

55. *Ibid.*, p. 81.



inculcan la idea de que “para ser ciudadano mexicano necesitas hablar la lengua nacional, el español. Deja de usar tu lengua”,<sup>56</sup>

Desde su perspectiva personal, el problema es que “el discurso identitario creado por el Estado se impone como norma”.<sup>57</sup> Así construyen —al igual que nosotros— la identidad al amparo de una red de poder controlada por aquél, en donde las diferencias se convierten en jerarquías que figuran relaciones de superioridad–inferioridad para convertirse al final en procesos de exclusión: de la diferencia a la jerarquía y de ahí a la exclusión.

De esta manera, los excluidos de la tierra por razones de raza, etnia, género o clase están inmersos en relaciones racistas, etnocidas, patriarcales y de explotación; proceso amparado por un Estado–nación, esa institución creada y teorizada a imagen y semejanza del saber hegemónico, dominante y opresivo desde hace 300 años en la cultura occidental. En efecto, el Estado ha fungido como elemento protagónico del proceso de exclusión y aniquilación de la diferencia: sus prácticas políticas están montadas sobre una red de relaciones de poder que monopolizan los discursos y jerarquizan los saberes (entre ellos, los identitarios), y que establecen rasgos y distinciones entre los habitantes de los Estados–naciones a través de múltiples recursos culturales (entre ellos, educativos, jurídicos, económicos y culturales en general), lo que resulta en una homogeneización de las identidades.

Así quedan establecidos los roles, papeles sociales y personalidades que desarrollarán en sociedad los trabajadores frente a sus patrones: los de piel más oscura frente a los más blancos, y los que hablan “dialectos” o profesan creencias sectarias frente a los que profesan y hablan las prácticas oficiales, así como los que practican preferencias e identidades de género alternativas. ¿Desde dónde podemos ejercer una práctica política en el centro de este proceso de exclusión? ¿Con qué elementos somos capaces de enfrentar estas prácticas políticas excluyentes fundadas en el pensamiento político moderno? ¿Cómo vivir esa paradójica relación deuda–escape, en lo particular con Hegel y, en lo general, con la filosofía occidental —sobre todo, en mi calidad de mestizo, hombre heterosexual, librepensador y de clase pobre? Seguramente no daré respuesta satisfactoria a la pregunta en este trabajo; pero sí

56. *Ibid.*, p. 80.

57. Yásnaya Elena Aguilar Gil, “Ēets, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena” en *Revista de la Universidad de México*, UNAM, México, septiembre de 2017, pp. 17–23.

ofreceré algunos elementos que apuntan a la constitución de prácticas políticas que respetan la diferencia.

### 3. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA PRÁCTICA POLÍTICA QUE RESPETE LA DIFERENCIA

Tras tomar como referencia de la modernidad el distinguido caso de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, y tras criticar esa postura perteneciente a esa época desde elementos propios de ella misma (como lo fue Marx, quien reconoció la palabra del excluido que, como un grito de esperanza, buscó un lugar de diálogo para compartir experiencias de exclusión, al igual que Yásnaya, desde esos elementos), surge la pregunta siguiente: ¿qué paradigmas teóricos hacen una crítica de esa modernidad? Como herramientas filosóficas provenientes de la misma cultura occidental tenemos: el *pensamiento* de Marx, la *genealogía* de Nietzsche, la *dialéctica negativa* de Adorno, la *arqueología* y la *genealogía* de Foucault, la *deconstrucción* de Derrida, la *posmodernidad* de Lyotard, el *pensamiento rizomático* de Derrida y, en América Latina, contamos, en lo general, con la *filosofía de la liberación* y, en lo particular, con la *analéctica* de Dussel, la *epistemología del sur* de Boaventura de Souza Santos y los trabajos de Aníbal Quijano sobre *colonialidad, poder y eurocentrismo* desde la categoría de la *raza*, entre otros tantos. Cabe mencionar por igual los *estudios poscoloniales* constituidos a partir de los trabajos de Edward Said,<sup>58</sup> Gayatri Spivak,<sup>59</sup> Homi Bhabha<sup>60</sup> y Franz Fanon.<sup>61</sup>

Desde este complejo abanico de paradigmas me interesa construir elementos para una práctica política que respete la diferencia, que dé cuenta de cómo se edifica el saber de tal diferencia: en democracia, en respeto por los sapientes poseedores de las distintas formas de conocimiento y diversas prácticas políticas (desde el saber del cuerpo hasta el saber científico), considerando el todo social y comunitario como un complejo de conocimientos

58. Vid. Edward Said, *Orientalism*, Random House, Nueva York, 1979. También vid. Edward Said, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, Nueva York, 1993.

59. Vid. Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial*, Akal, Madrid, 2010. También vid. Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" en *Orbis Tertius*, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, vol. 3, núm. 6, abril de 1998, pp. 175-235.

60. Vid. Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 1994.

61. Vid. Franz Fanon, *The wretched of the earth*, Grove Press, Nueva York, 1963. Fanon es considerado por muchos fundador de ese paradigma de investigación.

diferentes sin jerarquía ni exclusión, y reconociendo la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje y sus poseedores. Es, por tanto, desde este espacio que me interesa construir la *episteme* —para diferenciarla de la tradicional *epistemología*, como consecuencia del pensamiento de Foucault— de la diferencia política.

No obstante, no me encuentro en condiciones de construir esta *episteme* de la diferencia de tal modo que conviva con la práctica política occidental que ha producido y aún produce categorías como *ciudadanía*, *Estado*, *política*, entre otras, y que una vez en operación generan jerarquía, exclusión, sometimiento, opresión, explotación y enajenación. Por ahora, pues, sólo ofreceré algunos elementos para la construcción final de esa *episteme*.

Para redondear este ensayo tomaré un elemento de cada una de los siguientes paradigmas de investigación: 1) desde la posmodernidad<sup>62</sup> (cuya polémica con la modernidad se desarrolla a lo largo de la década de los ochenta, y donde es posible encontrar muchos espacios y elementos para reflexionar la crítica y superación del Estado-nación) expondré la pragmática del saber narrativo como una opción para construir una política de la diferencia; 2) desde los estudios poscoloniales (cultivados a partir de la década de los setenta, cuyos fundadores aportan recursos para reconocer cómo se colonizan culturalmente las naciones periféricas), en la obra de Spivak, recuperaré la violencia epistémica que se presenta cuando el sujeto colonial fortalece y opera los intereses de los Estados neocoloniales sobre el subalterno, convirtiéndolo en una máquina de deseo y en colonizador de su propia cultura, y 3) desde el pensamiento latinoamericano (en la epistemología del sur de Boaventura de Souza Santos) rescato la crítica al saber emancipatorio de la cultura occidental.

## Desde la pragmática del saber narrativo de Lyotard

*La condición posmoderna. Informe sobre el saber* fue una obra redactada por Lyotard y publicada en 1979. En su “Introducción” el autor establece que el saber posmoderno, además de ser un instrumento de poder, “Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad

62. Vid. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000.

de soportar lo inconmensurable”.<sup>63</sup> Justamente es de “nuestra sensibilidad ante las diferencias” de donde parto para construir la política que respete la diferencia, para sensibilizarnos ante ésta. Es una forma distinta de sentir el ejercicio político, más allá del espacio hegemónico de jerarquización y exclusión que padecen millones al “amparo” del Estado como institución.

En 1979 advierte Lyotard de la *hegemonía de la informática* que sucederá —ahora ya la estamos padeciendo— como resultado de la “exteriorización del saber con respecto del sabiente”;<sup>64</sup> es decir, el sujeto del conocimiento, parte tradicional de la epistemología, dejará de estar indisolublemente ligado al conocimiento que se genere, por lo que se llegará a la enajenación de aquél respecto de éste, y caerá en desuso la idea de que el sujeto del saber es indisoluble a la formación humana.<sup>65</sup> En términos humanos, la consecuencia de este hecho es que el saber que circula y disemina el Estado deja de ser parte nuestra. Los valores, las sensibilidades, las formas de relacionarnos, en fin, todo aquello que nos permite interpretar y llevar a cabo prácticas en la vida y a favor de la vida misma se convierte en mercancía; luego entonces, se somete a la ley de la oferta y la demanda y a la búsqueda de ganancia. Así se constituyen el saber en general y el saber político en particular: como fuerza productiva y no como fuerza formativa, dejando el respeto y la dignidad hacia la diferencia como un espacio jerárquicamente inferior, dispuesto a la exclusión y a la aniquilación. Ahí la sensibilidad hacia la diferencia cae en desuso y nos vemos encerrados en una cultura política donde las clasificaciones de clase, etnia, raza y género dejan de ser sólo diferencias para convertirse en jerarquías y entrar en el proceso de exclusión.

El saber como fuerza productiva —y no como formación humana— se vincula a prácticas científicas y políticas de las instituciones productoras de ciencia y de los Estados-nación como instrumentos a favor del mercado, de la ganancia y del capital, cuyas características privilegiadas contrastan con otros saberes (entre ellos, el saber del diferente) que figuran y operan como inferiores. Regularmente esa configuración ubica al saber científico-social en lo alto de la pirámide, mientras que los sabientes y el saber tradicional, los saberes ancestrales, míticos, comunitarios, las lenguas originarias y la

63. *Ibid.*, p. 10.

64. *Ibid.*, p. 16.

65. *Ibid.*, p. 15.

diversidad cultural quedan en conjunto relegados en la jerarquía, disponibles y dispensables, desechables para el proceso de exclusión que termina en ecocidio, etnocidio, lenguas asesinadas, culturas devastadas y aporocidio.<sup>66</sup> matar de hambre como paso final de la exclusión de clase.

De acuerdo con Lyotard, en el saber como fuerza productiva la función del Estado-nación es evitar opacidad en la transmisión de ese saber en específico;<sup>67</sup> permitir que fluya bajo las leyes de la oferta y la demanda, a merced de la mejor oferta. Así, las empresas transnacionales y los organismos internacionales han intervenido la soberanía de los Estados-nación. “Estas formas implican que las decisiones relativas a la inversión escapan, al menos en parte, al control de los Estados-nación”.<sup>68</sup>

El resultado final de esta modernidad ha sido, por un lado el fortalecimiento del mercado, de la ley de la oferta y la demanda, ante la cual el Estado-nación ha minimizado<sup>69</sup> su poder frente a las prácticas políticas de las transnacionales, y, por otro lado, ha obstaculizado, mediante el desarrollo de prácticas de opacidad, el fortalecimiento de saberes no vinculados al desarrollo de las fuerzas productivas; saberes de grupos excluidos por sus rasgos físicos y psicológicos.

Privilegiar el conocimiento vinculado al desarrollo de las fuerzas productivas y a sus instituciones y empresas afines lleva a que el Estado haga de la justicia un contrato de la “sociedad civil”,<sup>70</sup> cuyos intereses se convierten en intereses del Estado, y en donde la vieja forma de democracia usa al lumpen ciudadano<sup>71</sup> para convertirlo en elector y legitimar el uso de la soberanía a favor de cierta clase social en el poder. Un sistema político vicioso, oligár-

66. De acuerdo con un informe de la ONU más de 113 millones de personas estuvieron en peligro de morir de hambre en 2019. A este fenómeno lo nombra *inseguridad alimentaria aguda*. Vid. Organización de las Naciones Unidas, “Más de cien millones de personas pueden morir de hambre” en *Noticias ONU*, 2 de abril de 2019, <https://news.un.org/es/story/2019/04/1453791> Consultado el 3 de abril de 2020.

67. Jean-François Lyotard, *La condición...*, pp. 17-18.

68. *Ibid.*, p. 18.

69. Invoco las resonancias teóricas que se desprenden del libro de Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988. Esta obra, publicada originalmente en 1974, cinco años antes que el libro de Lyotard, presenciaba y analizaba el mismo fenómeno. Pero mientras que aquél lo hizo desde el paradigma teórico del análisis de la cultura con conciencia de pertenencia de clase de los excluidos, éste lo entendió desde la filosofía política en favor del desarrollo teórico del capitalismo.

70. Jean-François Lyotard, *La condición...*, p. 18.

71. Aquél cuya práctica política se reduce al ejercicio de sus derechos ciudadanos para que en su calidad de miembro del pueblo, voluntariamente “dimane” su inalienable soberanía en sus representantes. Principio de la mayoría de las constituciones modernas, que legitima a los miembros gobernantes del Estado para tomar decisiones en nombre de todos.

quico y hegemónico en el que la diferencia es jerárquicamente inferior, en proceso de exclusión y aniquilación.

La cuestión del saber se convierte en un asunto de poder y gobierno: “saber y poder son dos caras de una misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno”.<sup>72</sup> Las limitaciones de lo que es legítimo decir, lo que no se debe decir y, en general, los “filtros de la autoridad del discurso”, se encuentran en manos del Estado, cuyo monopolio cultural, educativo, financiero y político está al servicio de la “sociedad civil”, diría Hegel. La justicia se reduce, pues, a un contrato mercantil.

El fundamento epistémico de todo este andamiaje de la modernidad está constituido por los “metarrelatos”, figurados como fuente del auténtico saber legitimado,<sup>73</sup> emitido por un sujeto de conocimiento autorizado (como el Estado) sobre un “objeto” social impersonal (como “el pueblo”, “los pobres”, “los homosexuales”, los “indios”, etc.), lo que oculta la estrecha vinculación entre los efectos de ese saber y los intereses de clase, etnia, raza y género, que los construyen, promueven y legitiman.

En ese contexto Lyotard propone la *pragmática del saber narrativo*<sup>74</sup> como el modo de saber en que los saberes y sus sabientes sean considerados sólo como diferentes, no en relación jerárquica y mucho menos de exclusión o aniquilación. Es una forma narrativa donde caben todos los tipos de enunciados (incluso los relatos populares, considerados diferentes de los enunciados emitidos por las ciencias sociales, pero no en términos de inferioridad-superioridad). En la pragmática del saber narrativo, la autoridad del narrador se distribuye en la diferencia y entre todos los narradores.

Tal saber supone que el saber científico y denotativo convive en relación de diferencia con el saber hacer, vivir y oír, que es sensible a la diferencia, elimina las jerarquías entre los saberes y no deja al saber científico su vestidura como único criterio legítimo de verdad.

La pragmática del saber narrativo aporta elementos para aprender a sentir al diferente sólo como tal. Desde ahí las prácticas políticas de la diferencia, convivencia y diálogo se intersectan con saberes éticos, políticos, científicos

72. *Ibid.*, p. 24.

73. *Cfr. ibid.*, pp. 63-72.

74. *Cfr. ibid.*, pp. 43-50.

y míticos. Es posibilidad de convivencia de todas las formas posibles de saber dentro y fuera de una cultura, Estado o nación como conocimiento en armonía, con su respectivo efecto de comunidad y solidaridad en los sabientes, individuos, personas, grupos, comunidades e instituciones, a través de sus propias prácticas políticas más allá de la ciudadanía.

En la posible pragmática del saber narrativo se reconstituye el saber como conjunto de elementos de formación humana que fijan criterios no únicamente desde la ley de la oferta y la demanda, las escuelas oficiales, los aparatos jurídicos y de violencia legítima ejercida por los dispositivos de represión del Estado, sino desde sus propias narraciones provenientes del saber popular, consuetudinario o doctrinal. Bajo estas condiciones, los sabientes y las instituciones vinculadas a ellos se convierten en legítimos productores, transmisores y operadores del saber, de manera que no hay instancia social única que regule la autoridad para contar saberes. Finalmente, la autoridad no se exige mediante puestos de poder, sino que se concede a través de espacios de contrastante diferenciación.

En esta pragmática el saber, el narrador, el destinatario y la institución de autoridad son todos ellos espacios y relaciones democráticas, intercambiables y en constante diálogo. La constitución de lazos sociales y prácticas políticas a través de esta forma de saber adquiere la esperanza de un recinto de recíproco respeto intercultural entre clases sociales, preferencias sexuales y razas. Las posibilidades de establecer un lazo social por medio de prácticas políticas emanadas de la pragmática del saber narrativo son complejas, contradictorias y carentes de sentido bajo los actuales presupuestos hegemónicos del Estado; pero podrían ser el marco de respeto ante la diferencia (cambiar la sensibilidad frente a ésta sería el gran avance): los seres humanos vinculados unos con otros; pero no como instrumentos para fines discriminatorios, nunca más en relaciones patriarcales, de explotación, etnocidio o sojuzgamiento de prácticas alternativas de preferencia sexual.

Las limitaciones de todo saber, sabiente, institución, cultura, clase, raza, etnia y género, que operan como filtros en una vinculación jerárquica excluyente que produce opresión, explotación, racismo y relaciones patriarcales, pasarían a una horizontalidad de diferencias con múltiples interlocutores, autoridades e instituciones con posiciones flexibles en donde imperaría el diálogo. Bajo estas nuevas condiciones podrían suceder fenómenos que no tendrían sentido hoy, pero que serían propios del respeto a la diferencia; por ejemplo,

que el saber poético formara parte de las normas jurídicas de alguna comunidad. El Estado dejaría de aplicar la ley desde una postura de derecho positivo y en uso de la legítima violencia de los aparatos de seguridad y represión a lo distinto.

Este espacio de pragmática del saber narrativo que respeta la diferencia ya existe; pero no como factor hegemónico, sino como práctica; por ejemplo, en las palabras de Yásnaya o en muchas otras experiencias sociales, comunitarias y solidarias, en las que he participado (el encendido del fuego nuevo purépecha, el festival del café en Cuzalapa, la defensa de los lugares sagrados wixárika, el festival cultural de la Guelaguetza en Los Ángeles, California, entre otras) en calidad de intelectual occidental que busca la voz del otro en mí.

### Desde la palabra del subalterno en Spivak

Parto de las definiciones de *colonialismo*, *neocolonialismo* y *poscolonialidad* que, como punto de referencia, trabaja Spivak:

Aprendamos a discernir entre los términos *colonialismo* (en la formación europea que se extiende desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX), *neocolonialismo* (maniobras económicas, políticas y culturalistas dominantes, que han surgido en nuestro siglo tras la disolución desigual de los imperios territoriales) y *poscolonialidad* (la condición global contemporánea, en la medida en que se supone que se ha producido o se está produciendo un tránsito de la situación que describe el primer término a la situación que describe el segundo).<sup>75</sup>

En las palabras anteriores, el término neocolonialismo refiere a la práctica surgida en el siglo XX para dominar económica, política y culturalmente, y el concepto poscolonialidad indica la actual condición global que transita del neocolonialismo a una situación donde los dominados toman la palabra y se vuelven parte del diálogo; es decir, una práctica política de respeto a la diferencia. El papel del Estado-nación —teóricamente fundado en la filosofía occidental a través de metanarrativas de los siglos XVIII y XIX (de los que la filosofía de Hegel ha sido tomada como muestra de la modernidad filosófica

75. Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica...*, p. 174.



para este trabajo)— ha consistido en fortalecer el neocolonialismo mediante prácticas de violencia epistémica, legitimadas como prácticas políticas de Estado por medio de políticas públicas.

La violencia epistémica se ejerce al impedir la presencia y el desarrollo de saberes dominados, pues la *ideología extranjera*<sup>76</sup> se instaure e imponga como verdad única, y los saberes científico-sociales, en apoyo del neocolonialismo, establecen al otro saber como jerárquicamente inferior y en proceso de exclusión y aniquilación. Así, las instituciones y formaciones disciplinares de ciencias sociales, constituidas y legitimadas como “alta cultura”, contrastan con cualquier otro saber considerado subalterno; un ejercicio de violencia epistémica en campos educativos y legislativos.<sup>77</sup>

El producto de la dominación colonial y neocolonial es el *sujeto colonial*, la clase de intelectuales y funcionarios que sostiene y fortalece la metanarrativa<sup>78</sup> de superioridad del sujeto europeo dominante,<sup>79</sup> el cual se autoinmola para la glorificación de la misión social del dominador.<sup>80</sup>

En la descripción de la relación entre el sujeto colonial y el *sujeto subalterno* Spivak juega un tanto con la polisemia del término inglés “subject”, que puede ser traducido como “sujeto” o como “tema”. Al pensar en una expresión equivalente en castellano que contenga ambos conceptos considero que el “sujeto colonial es objeto del discurso de dominación y sujeto de obediencia”, en donde “objeto” toma el papel de “tema”, y “sujeto de obediencia”; es tanto el producto del acto de sujetar una ideología extranjera como el protagonista epistémico que ejerce la violencia y mediación entre el dominador y el dominado (el subalterno). La propuesta de Spivak es que el subalterno tome la palabra por sí mismo, en oposición al subalterno que en ocasiones es “representado” por los intelectuales colonizados y colonizadores.<sup>81</sup>

¿Puede realmente hablar el individuo subalterno haciendo emerger su voz desde la otra orilla, inmerso en la división internacional del trabajo promovida en la sociedad capitalista, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de una

76. *Ibid.*, p. 207.

77. *Ibid.*, p. 229.

78. Categoría de Lyotard.

79. *Ibid.*, p. 349.

80. *Ibid.*, p. 133.

81. Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar...”, p. 181.

legislación imperialista y de programa educativo que viene a complementar un texto más temprano?<sup>82</sup>

El sujeto subalterno representado por los intelectuales es visto desde la perspectiva cultural y el paradigma de investigación del intelectual en turno. Representar al distinto en esas circunstancias es una forma de colonizar y homogeneizar. De ahí que, junto con Spivak, me parezca urgente la necesidad de que el subalterno hable por sí mismo, de escuchar su palabra sin interpretación alguna y en ejercicio de la pragmática del saber narrativo que respete la diferencia y, como veremos en el siguiente párrafo, descubriendo la voz del otro en nosotros mismos para construir una identidad personal que respete y dignifique al diferente.

El subalterno no puede ser representado ni por la élite neocolonial ni por la élite subalterna, ya que “su identidad es la diferencia”.<sup>83</sup> La propuesta de Spivak es que la crítica radical que puede hacer el intelectual se oriente a exhortar la reescritura “reproduciendo como delirante la voz interior que es la voz del otro en nosotros”;<sup>84</sup> acompañarnos a nosotros mismos como otro, después de haber acompañado al subalterno en su práctica y en su palabra.

#### 4. DESDE LA *EPISTEMOLOGÍA DEL SUR* DE BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS

Boaventura de Souza Santos, miembro destacado del paradigma teórico nombrado *epistemología del sur*, se pregunta: “¿Por qué el pensamiento crítico, emancipatorio, de larga tradición en la cultura occidental, en la práctica, no ha emancipado a la sociedad?”.<sup>85</sup> Cuando afirma “pensamiento emancipatorio que no ha emancipado” pienso tanto en Hegel como en Marx: en el primero, por su intención de emancipar a favor de la igualdad ante la ley y la representación legislativa en pro de un Estado orgánico y justo, en contra de las monarquías del “viejo régimen” o “santa alianza” (su argumentación consolida los elementos en favor de la libertad necesaria del individuo); y

82. *Ibid.*, p. 190.

83. *Ibid.*, p. 193.

84. *Ibid.*, p. 218.

85. Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2010, p. 7.

en el segundo, por sus propuestas de emancipación universal, su crítica al Estado, su idea de clases sociales, etc., que distan mucho de ser “categorías” de pensamiento universal, y con las que pudiéramos operar para interpretar la realidad y lograr la emancipación en términos de universalidad, en todo tiempo y en todo lugar, en nombre y a favor de la humanidad entera.

La respuesta a la pregunta de Santos y la especificidad que de ella expongo respecto de Hegel y Marx en el párrafo anterior las encontramos en los propios movimientos sociales de “universos culturales no occidentales”, esto es, los movimientos sociales de grupos indígenas, entre otros; “dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o desvalorizó”.<sup>86</sup> También podría encontrarse si se rescata y se matiza con la pragmática del saber narrativo y se permite al subalterno hablar con su propia voz, figurando así la práctica política de respeto a la diferencia.

Los conocimientos *emancipatorios* y *universales* europeos se han convertido en eurocéntricos al invisibilizar los saberes de los grupos indígenas —en representación del subalterno, diría junto con Spivak—. Ya leíamos cómo en Hegel el indígena no es considerado sujeto de saber ni de necesidad; aquél solía pensarlo como ser inferior e incapaz de vincularse al desarrollo del espíritu. Mientras tanto, en Marx vimos cómo una clase social lograría la emancipación universal.

La epistemología del sur, por su parte, se percata de la crisis del paradigma dominante del mundo moderno, de su violencia epistémica y jerarquización, exclusión y aniquilación de saberes y sabientes. Los lineamientos de este paradigma consisten en la existencia de un Estado (en el marco del cual se da toda práctica política) y en el ejercicio de las voluntades individuales (en el marco de la ciudadanía) que son reguladas por éste, tanto en la forma de educar al ciudadano como en los tiempos, procesos, normas y prácticas neocoloniales, dominantes y hegemónicas. Todas las normas estatales emanan de un ejercicio de representación que, lejos de cumplir con los preceptos hegelianos de personas que hacen valer el todo-Estado antes que sus deseos personales, familiares y de clase, hacen valer muchos intereses, convirtiéndose en una mezcla compleja que reproduce las aspiraciones de los más poderosos, tal como apuntaba Marx.

86. *Ibid.*, p. 10.

A la par del paradigma moderno, hay uno emergente que da cuenta de *otros modos de ser*, producto de culturas no europeas que se niegan a ser tributarias del *eurocentrismo*. Para Santos, hacer visible lo invisibilizado, pensable lo impensable y presente lo ausente ante el eurocentrismo es una forma de emancipación.<sup>87</sup> Reconocer la diversidad y la diferencia de saberes nos permitirá la condición de posibilidad para una convivencia de ellos en una *ecología de saberes*<sup>88</sup> que será marco de referencia para una democracia global. Es una propuesta análoga a la pragmática del saber narrativo de Lyotard.

La propuesta consiste en pasar de la reproducción de la injusticia —con todo y su pensamiento emancipatorio, ya sea revolución parcial o revolución radical (como las llama Marx)— a la reforma o búsqueda de justicia social, como se diría en nuestro tiempo. En efecto, transitar de la pretensión universal de constituir un corpus de saber —no como teoría general de la emancipación, pues volveríamos a caer en un metarrelato esencialista (como el criticado por Lyotard)—, a la convivencia de múltiples modos de saber, sentir y organizar el mundo; un mundo donde quepan muchos mundos. En mi caso personal, como académico e investigador en una institución de educación superior, el sentido de mi labor, siguiendo a Marx y a los pensadores latinoamericanos, es ejercer la crítica para “hacer la opresión real más opresora todavía... enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo”.<sup>89</sup>

Por otro lado, culturas no europeas, algunos pueblos originarios, nos han enseñado que ellos se reconocen dignos miembros de su propia cultura, y que no es necesario asustarlos aún más por su situación, sino que más bien debemos “asustar” e “indignar” a los miembros mismos de “nuestra cultura occidental”.

A los pueblos indígenas, así como a las clases sociales desposeídas, las preferencias de género alternativas y las relaciones patriarcales, a todos ellos los debo acompañar por convicción propia y como producto de mi sensibilidad hacia la diferencia, para hacer visible su invisibilidad ocasionada por aquellas pretensiones “universales” que disfrazan su eurocentrismo; paradigma moderno que ha violentado simbólicamente e ignorado no sólo a los

87. Cfr. Boaventura de Sousa Santos, *Una Epistemología del Sur*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/ Siglo XXI, México, 2009, p. 83.

88. *Ibid.*, p. 113.

89. “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” en Karl Marx y Arnold Ruge, *Anales...*, p. 105.

pueblos originarios, sino más incluso a los mismos miembros subordinados y subalternos de la cultura occidental.

## CONCLUSIONES

La intención de Hegel al hacer del Estado la máxima expresión social y económica de una política que pueda armonizar con los distintos intereses de clase, familias, voluntades individuales, y que sea el espacio de realización de la libertad necesaria, es actualmente un imperativo categórico para organizar las prácticas políticas ciudadanas desde una posición conservadora. No obstante, la crítica que de ello hace Marx en lo que llama revolución parcial, en compleja relación con la revolución radical, aún es principio crítico para las instituciones de la cultura occidental; pero ya no en términos de universalidad, dada la presencia de algunas prácticas de resistencia, disidencia y oposición en búsqueda de un sistema político distinto que no tenga su fin y principio en el Estado.

En nombre de la crítica a la burguesía desde la postura de la revolución radical planteada por Marx algunos corren el peligro de criminalizar, de ver como una amenaza al sistema, a distintos pueblos de América Latina, a los movimientos sociales y a los pueblos originarios que, en su resistencia y disidencia, padecen en nuestros días ejercicios de represión, homicidio y genocidio, ya sea desde la violencia simbólica (que se puede presentar como políticas públicas de inclusión, entre otras formas) hasta la represión mediante la violencia legítima de las fuerzas del Estado.

La compleja y amplia postura de las epistemologías del sur, postura de la que en este ensayo sólo expuse algunos principios de la obra de Boaventura de Souza Santos, es la respuesta actual para que, entre otras opciones, podamos constituir naciones sin Estado, que en el caso de nuestro país, equivale a pensar naciones sin México, tal como lo plantea Yásnaya Aguilar. El problema aquí es que ese “nosotros” de Yásnaya es un “nosotros los pueblos originarios”; por lo tanto, quienes no somos los pueblos originarios, ¿qué hacemos? ¿Podremos los “nosotros mestizos” existir políticamente sin México?

La intención es construir la práctica política de respeto y dignidad a la diferencia desde el reconocimiento y la resignificación que venga de la pragmática del saber narrativo, que haga visible la opresión y que dé lugar a la voz propia del subalterno, del decir de todos en un marco de relaciones que

respete al que es distinto. Mientras tanto, estamos atentos a los efectos sociales, políticos y económicos de los diferentes, y establecemos un lugar de diálogo para el saber excluido y para sus sabientes, instituciones y comunidades, sin que, al mismo tiempo, anulemos las diferencias desde este espacio que supone la participación de la historia de los subalternos. Sólo así podremos construir saberes que produzcan prácticas políticas de dignidad y respeto hacia el diferente, hacia todos los grupos que conforman las relaciones en y entre la comunidad, cualquiera que ésta sea.

Desde Spivak reconozco la necesidad urgente de escuchar al subalterno, de evitar que yo, intelectual mestizo, dotado de herramientas occidentales —para empezar, el lenguaje castellano y mi conjunto de instrumentos y paradigmas de investigación filosófica—, lleve a cabo un acto de representación de los otros, visibilizándolos desde mi propia mismidad.

La práctica política de la diferencia, basada en el diálogo dirigido al interior de la pragmática del saber narrativo, abre perspectivas hacia nuevos espacios y nuevas preguntas que iluminan lo encubierto, amplían horizontes, incluyen verdaderamente y no sólo asimilan y destruyen, sino que establecen nuevas agendas de discusión donde los que no tienen voz ni son escuchados son ya parte integral del proceso de construcción del saber que guiará nuestras prácticas políticas y construirá una política de la diferencia en la que el actual Estado hegemónico y dominante, desde la mirada neocolonial, sea algo nuevo y resignificado.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Gil, Yásnaya Elena, “Ēëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena” en *Revista de la Universidad de México*, UNAM, México, septiembre de 2017, pp. 17-23.
- , “México, el agua y la palabra. México y sus muchos nombres ocultos” en *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, UNAM, México, 2019-2020, pp. 77-82.
- , “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía” en *Nexos*, México, mayo de 2018, <https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878>
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude, *La Reproducción. Elementos para una Teoría del sistema de enseñanza*, Fontamara, México, 1996.

- De Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2010.
- , *Una Epistemología del Sur*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI, México, 2009.
- Foucault, Michel, *El Orden del Discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997.
- , *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010.
- , *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Tecnos, Madrid, 1999.
- , *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000.
- Marx, Karl y Ruge, Arnold, *Anales Franco-Alemanes*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970.
- Organización de las Naciones Unidas, “Más de cien millones de personas pueden morir de hambre” en *Noticias ONU*, 2 de abril de 2019, <https://news.un.org/es/story/2019/04/1453791> Consultado el 3 de abril de 2020.

# ***La pregunta frágil: finitud, violencia, acogida, esperanza***

PEDRO ANTONIO REYES, S.J.

Una clave en la comprensión actual del tiempo y de la historia es la atención al modo particular de realidad que somos las personas humanas. Analizando los fundamentos del concepto y retomando voces más antiguas se ha descrito al ser humano en términos de tiempo como una realidad exigida de hacerse cargo de su pasado y de la apertura al futuro, en la paradoja de la impermanencia fluida del presente y por la elaboración creativa de la memoria y del proyecto. Las antiguas elaboraciones a este respecto, las del mundo griego y, sobre todo las de san Agustín o más cercanamente las de Kierkegaard, releídas por Heidegger, nos pusieron delante del ser humano como uno que se trae a sí mismo a la existencia, que se anticipa proyectivamente desde el futuro al definir un modo de *estar en el mundo*, y que reconfigura en ese proyecto todo lo ya sido, su pasado y su modo que estar en ese *impermanente* (que en lenguaje coloquial llamamos “yo”), y que no es fundamento firme, sino contingencia que se desvanece en cada proyección. Pues el proyecto sólo es posible en el horizonte abierto en esa contingencia del “estar”, y cualquier esfuerzo de consistencia enfrenta la definición radical de ese horizonte, que Heidegger remite a la muerte, en tanto que a cada momento se devela el carácter finito del “estar” que desfonda radicalmente todo lo que pudiese entretenernos en la fantasía de la permanencia. Moviéndonos, pues, de esa fantasía o impropiedad de nuestra existencia, a lo propio y radical de ella, hemos de asumir, con algo que suena a arrojo en el primer Heidegger y como serenidad en el segundo, esa condición contingente de la existencia.<sup>1</sup>

1. Es muy difícil un resumen tan apretado de la filosofía de Heidegger, particularmente de su antropología, que no resulte inadecuado. Refiero al lector a su obra principal (*vid.* Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2016) acompañada del comentario crítico de John Caputo, *Hermenéutica radical: Repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico*, ITESO, Guadalajara, 2018.



Fue esta creativa reformulación heideggeriana la que provocó en el pensamiento una revolución que se abrió a la finitud, no meramente como un hecho en el curso de la vida, sino como un modo propio de ser. No se trataba de algo que nos aconteciera, sino del modo más propio que nos definía, lo que en realidad nos hacía humanos. Ser finitos era nuestra definición más propia. Y, en ese primer desarrollo, la definición de ese modo de ser parecía quedar irremediablemente ligada a la muerte, como última condición de la existencia. Ser finito era ser mortal. En ese modo de ser tendría que definirse no sólo toda situación de nuestra vida biográfica e individual, sino también la historia, que ya no se presenta como el conjunto de hechos que venían de toda existencia humana, sino como el contexto y horizonte que el ser contingente incorporaba como límite y posibilidad en su proyección. La historia manifestaba lo que era posible hacer; pero siempre desde la referencia al carácter contingente del ser que, habiendo aparecido, definía el confín del horizonte, de modo que las posibilidades alumbradas en esa contingencia iban, poco a poco, fijándose, fosilizándose, hasta caminar ya en sentidos cristalizados, como repeticiones incesantes de la posibilidad, con el mínimo de variación y hasta su previsible agotamiento. El análisis de Heidegger se tornaba apocalíptico y la sabiduría se convertía en el anuncio poético de esa vacuidad de la existencia que hacía radical la salvación de nuestra distracción en las tareas impuestas del mundo.<sup>2</sup>

Lo que enseguida quisiera compartir son algunas reflexiones que reconocen su deuda con autores y autoras que han dialogado con esta propuesta de Heidegger y han encontrado caminos insospechados para seguir pensando nuestra finitud de un modo tal que nos permita una visión diferente de la historia, desautorizando la lectura meramente apocalíptica y abriendo las posibilidades de mantener la tensión humana en vistas a la realización ética y política. Entre los nombres que quiero recordar están Jacques Derrida (en la relectura y apropiación que de él ha hecho John Caputo), Adriana Cavarero (con su creativo diálogo entre Derrida, Merleau-Ponty y Hannah Arendt, y cuya iluminadora obra, *Para más de una voz*,<sup>3</sup> espera todavía su traducción al castellano), Anthony Steinbock (que retoma lo que varios estudiosos de

2. Vid. John Caputo, *Hermenéutica Radical...*

3. Vid. Adriana Cavarero, *For More than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford University Press, Stanford, 2005.

Husserl habían venido apuntando desde los años setenta sobre la importancia de la afectividad y los estudios sobre la intersubjetividad en el último periodo de la vida del pensador alemán, para recuperar una visión más integral, generativa y menos subjetivista de su fenomenología,<sup>4</sup> Hannah Arendt (en su insistencia en la recuperación del carácter natal de la existencia humana y de la socialidad de esa natalidad)<sup>5</sup> y Xavier Zubiri (cuya insistencia en la alteridad real en el acto mismo del sentir tiene ecos de la discusión que él mismo mantuvo con Heidegger, en tiempos tal vez demasiado tempranos y encerrados en la España franquista, para ser reconocidos con toda justicia en el resto del mundo filosófico, pero que, a mi modo de entender, guarda mucha cercanía con estas posiciones).<sup>6</sup> Apoyado en la reflexión de estas pensadoras y pensadores, y en riesgo de caer en un ejercicio de relectura, espero estar en condiciones para ofrecer una interpretación de lo que podríamos entender hoy por un pensamiento desde la finitud que nos replantee el problema de la historia y de su relación con una ética y una política posibles.

Volvamos pues al hilo de pensamiento con el que iniciamos este documento. Es esta visión apocalíptica la que Caputo señalará como una desviación en el proyecto que Heidegger había abrazado, más que creado, con sus primeras investigaciones, deudoras ya del mismo proyecto husserliano de fenomenología (por lo menos en su insistencia en que el trabajo que empieza el fenomenólogo debe rehacerse incesantemente como una tarea interminable de interpretación y constitución de sentido) y de la insistencia kierkegaardiana en el análisis de la existencia humana como una apertura constante a la elección de sí mismo, no con garantías, sino en temor y temblor. Privilegiando sólo la posibilidad apocalíptica, Heidegger habría olvidado las verdaderas lecciones que le precedieron y que, de seguir las, pudieron haber mostrado la riqueza de posibilidades en el proyecto original. La lectura apocalíptica de la época era, tal vez, la última escapatoria al temor y temblor de la existencia.

4. Vid. Anthony Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995.

5. Para una consideración complejiva del concepto de natalidad y su relación con la socialidad e, incluso, con la ontología política, vid. Pablo Bagedelli, "Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política" en *Revista SAAP*, Buenos Aires, vol. 5, núm. 1, enero/junio de 2011.

6. Para un tratamiento más completo de esta discusión de Zubiri con Heidegger y su resultado en la propia obra zubiriana, vid. Pedro Antonio Reyes Linares, *Sobre la Disyunción. Una clave fenomenológica en la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri*, tesis de Doctorado en Filosofía realizada en la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2015.

Es por ello que Caputo titula su obra *Hermenéutica radical*, en recuperación de esas raíces que permitirían considerar de otra manera lo finito, abrazando de un modo más total su contingencia, su carácter siempre alumbrador de posibilidades, marcado, más que por la angustia, por el gozo gratuito de darse y recibirse en esas posibilidades, y constituir así el propio ser en entrega, en existencia no como proyecto simplemente para sí, sino como lugar que ofrece acogida, cura, bondad, novedad. Es a este carácter iniciante, naciente, al que podemos referir ahora nuestra finitud, no como lugar que meramente termina, sino como entrega libre, concreta y situada que define los caracteres propios de nuestro ser personal. Y es necesario pensar, en esta entrega, su carácter de concreción y situación.

Para considerar este carácter retornemos a la consideración de la impermanencia del “ahora”, del presente, clásica desde los análisis de Agustín de Hipona en el libro XI de sus *Confesiones*.<sup>7</sup> Cada “ahora” pasa sin que seamos capaces de detenerlo, y queda invariablemente transformado en su modo de ser: deja de ser presente y es pasado, inalcanzable ya en la misma manera como se presentaba. La mismidad y la presencia nos muestran aquí su carácter artificial, de fantasía de dominio, que hace engañoso cualquier intento de fundarse en ellas. Derrida, a quien Caputo sigue de cerca, mostró la imposibilidad de una metafísica de la presencia, pero fue más allá en su análisis al recuperar, en lo que queda del paso inapresable de la presencia, una huella, un resto, que no ha podido ser atrapado en el sentido constituido para reunir en ese paso una figura fija a la cual confiar nuestra certeza. Decimos “lo que pasa es esto”, y pretendemos que el “esto” represente perfectamente lo que ha estado en la presencia, lo asuma y lo agote en su representación. No es así. El “esto” da cuenta del sentido que constituye nuestra propia proyección y en el que queda inmerso, reconfigurado y constituido aquello por lo que hemos pasado de alguna manera. El “esto” no es el “todo” de lo que hemos pasado. La exploración fenomenológica de cómo aparece ese “esto” (como la que Derrida emprende en *Voz y Fenómeno*,<sup>8</sup> y antes, con un lenguaje mucho más escolástico, en su trabajo de habilitación sobre la génesis en Husserl<sup>9</sup>), da testimonio de algo más que el “esto” no puede agotar: un fondo afectivo,

7. Vid. Agustín de Hipona, *Obras completas. Tomo II: Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.

8. Vid. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-textos, Valencia, 1993.

9. Vid. Jacques Derrida, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2015.

una vida concreta (que vive en algo concreto) que no ha quedado reducida, que está ahí en el “esto”, como fuente de ese “esto”, pero sin perder ese carácter de ser fuente, de ser “más” que lo que el “esto” puede señalar. Es un vibrante principio en el que descansa toda constitución de presencia o el que hace imposible toda posibilidad de descanso en la presencia. Está haciendo posible lo que el “esto” representa; pero de inmediato es posibilidad de deconstrucción de esa representación para dar incesantemente, una y otra vez, representantes igual de válidos y posibles. En cada sentido dado quedamos por dar, deudores de lo que ahí esté por darse, por-venir.

Es este fondo afectivo (antiguo compañero en resistencia en la historia de una filosofía que pretende perfecta certeza) el que ha sido llamado *resto* en diferentes propuestas. La sensibilidad no parece quedar formalizada completamente en la elaboración intelectual que se pueda hacer de ella porque no consiste sólo en datos para la intelección, sino que tiene un estatuto propio, la afección, que no puede ser contenida en una configuración. La concreción de lo sensible, su inmediatez, mantiene su fuerza, su capacidad generativa, de modo que lo que se presenta como objetividad o como subjetividad queda siempre como correlativo en ese fondo previo, vivo, de la afección, sin poder ser encerrado en sus respectivas formalizaciones. Y es aquí, en esta descripción de la trascendencia de la intelección, donde el diálogo entre Steinbock, en su fenomenología generativa (que se pretende auténticamente husserliana), y Zubiri, en su propuesta de intelección sentiente y de la constitución personal fundada en el poder de la realidad, puede resultar fructífero para dar fundamento a la propuesta que aquí queremos exponer.<sup>10</sup> La distinción de mundo y vida, fundamental desde los primeros trabajos de Husserl, toma aquí una densidad y un carácter de fundamentalidad que parecía haberle sido negado de manera injusta en los desarrollos fenomenológicos tanto de Heidegger como del mismo Husserl en la etapa de su primer libro, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y hasta las *Meditaciones Cartesianas*.<sup>11</sup>

10. Hemos mostrado las posibilidades de este diálogo en Pedro Antonio Reyes Linares, *Sobre la Disyunción...* No podemos abundar aquí en ese trabajo de fundamentación, pero lo dejamos indicado como una posibilidad que fortalecería la propuesta que presentamos.

11. Vid. Anthony Steinbock, *Home and Beyond...*

Las conclusiones que Derrida extrae de este descubrimiento permiten repensar en sus mismas raíces lo que significa la finitud, que no es precisamente la muerte, sino el carácter naciente, concreto y situado que se abre en cada “materia” afectiva. En cada definición, en cada paso de nuestro camino, se mantiene la “materia” como una apertura, no sólo formal sino concreta, a lo que tenga que venir. Pide (“nos solicita”, diría Derrida) acogerla, recibirla de alguna manera, que ella misma motiva y permite sin que se agote en la acogida su capacidad generativa. Con esto, toda definición marca a un tiempo su carácter no definitivo, pero sí definitorio. Lo que venga no vendrá sin esa definición, sino en ella mostrando su inagotable potencial de creatividad; pero ninguna de ellas marcará definitivamente, por su sola línea de despliegue, el por-venir. Siempre hay una vuelta al fondo generativo de la afección, un giro que puede resultar inesperado para la definición lograda; siempre hay una posibilidad no considerada, incluso todavía no posible, sino por hacerse posible en la generatividad anárquica de la afección. No podríamos, entonces, considerarnos asegurados por lo ya sido, por lo hecho, por lo ya logrado, ni por algún por-venir definitivo que pudiera quedar fijo ahí. Seríamos más bien pregunta abierta, lanzada a nosotros mismos, no para descubrir únicamente lo que ya estaba dicho que podíamos ser pero que todavía no conocíamos, sino para hacerlo nacer, recuperando así el oficio de “partera” que Sócrates heredó de su madre y con el que describió su propio quehacer.

Es esta pregunta la que nos pone de modo constante, si nos tomamos en serio cada paso, en temor y temblor. Es en ella donde hay que mostrar arrojo, pero también gratitud, porque aparece como tiempo oportuno, irruptor, siempre naciente, en aquello que nos está pasando, dejándonos afectados no sólo por los sentidos acostumbrados que nos indica, sino con su irreductible alteridad, la que según Zubiri es la definición propia de la realidad<sup>12</sup> y apertura a lo todavía por darse, por-venir. Toma entonces también el carácter de tentación; nos hace acariciar lo dado y su seguridad, al tiempo que también sentimos y tanteamos el por-venir que está anunciándose. ¿Debemos dar un paso creativo, aunque incierto, o volveremos a lo ya acostumbrado y seguro? No hay parámetro que garantice lo que se ha de responder. Es, tal vez, responsabilidad en su estado más puro, más libre, dar lo que decido dar, en acogida

12. Vid. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 2006.

de la incertidumbre que nos constituye radicalmente, porque incluso lo que más pudiese asegurarme abre de nuevo mi ser a acoger lo que ha pasado con el paso que he decidido, con la fuerza vibrante del nacimiento de los múltiples caminos que pueden abrirse ahí. Responsabilidad infinita por el sentido a venir que se concreta en la finitud de mi propia humanidad aquí y ahora.

Y con esto apuntamos a que tal vez no es en la obra hecha o en la decisión de hacer donde se tenga que ubicar la trascendencia ética. Ésta se encontrará, más bien, en la disposición a acoger esa condición naciente en cada definición; a abrirse a responder de nuevo por lo que ahí, en lo decidido o en lo hecho, se pueda dar. Eso es lo que hace infinita a la responsabilidad que, sin embargo, se ubica en la finitud de este tiempo concreto, pero que se reedita como tiempo oportuno: tiempo de responder por esa decisión o por el por-venir que no está plenamente contenido ni anticipado en esa decisión. Debo re-decidirme, y esa repetición está en la misma condición de novedad que había en la decisión anterior: novedad en la concreción que establece un nuevo fin hacia el que transitar. Es esa disposición la que resulta entonces actitud fundamental para la ética: no la que espera la muerte, sino la que en cada momento se dispone a ayudarse a nacer al hacerse cargo de la concreción y situación del nacimiento. Dar lugar aquí a una disposición de ayudar a nacer para en ella encontrarme acogido como naciente, mientras que el que ahí nace es ayudado para nacer. Disposición significa cuerpo, que más que como identidad con lo que somos nosotros mismos, se presenta como un entre-tiempo: no ya lo sido, no todavía el por-venir, sino afectividad vibrante, suspendida en sí misma, pero que es carne y huesos, músculos, cartílagos, fluidos, energía, aire, sexo, hábito...

Aquí, en el cuerpo vibrante, es donde Adriana Cavarero finca su reflexión al reconocer su deuda con Derrida, pero llevando más lejos que éste su descripción para descubrir en el cuerpo no sólo la huella de lo que ha pasado, sino la afectividad viva, orgánica, concreta, histórica y material que está pasando, y en la que está pasando todo lo que pasa. Ella condensa esta afectividad vibrante en el término “voz”. Voz no es sólo sentido y significado, sino aire en un cuerpo, tensión y relajamiento, músculos y huesos en tensión orgánica; es posición y duración: es cuerpo vivo, cuerpo en afección y es, ante todo, este cuerpo único entre otros cuerpos, también vibrantes como el mío. Cada cuerpo es materia vibrante en acogida, fecundante, engendrante en la concreción de todos sus dinamismos individuales y también sociales, y cada

uno está ya colocado en la vibración que, a una, las voces están haciendo. Filosofía coral que recuerda la vibración en la que cada voz contribuye, pero también en la que está en riesgo constante de desafinar, de ser opacada, lastimada, agotada, armonizada por una vibración que no es la suya, pero en la que se descubre y en la que puede descubrirse colaborando. La materialidad viva del cuerpo, su carácter de fuente, antes que de objeto localizable, de entretiem po antes que de presencia; pero también de vulnerabilidad, de materia que puede ser alcanzada y herida, aplastada o destruida, y de sociabilidad, donde el vínculo puede curar, integrar, acoger, armonizar.

Esta materialidad del cuerpo, piensa Cavarero, se presenta entonces como una sol icitación (retomando el término de Derrida); pero lo que sol icita no es sólo una conciencia que le dé cabida y le preste figuras y representaciones. Sol icita más bien espacios comunes, constituidos en común; configuraciones de la convivencia que le permitan significarse en ella y ser acogida como un cuerpo con otros cuerpos, vital y vibrante con ellos, también vitales y vibrantes. En cada cuerpo tendría que reconocerse esta suerte de condición “coral” en donde cada una de las voces es única y requiere ser físicamente acogida en el conjunto de todas las demás. Nuestro temple anímico, ya no marcado en forma radical por la angustia, sino abierto al por-venir de la afectividad que nos constituye en nacientes, se configura en esa vibración en común que puede ir de la armonía al des concierto, y de ahí a la armonización o a la exclusión que deja a la voz des amparada, silenciada por el ostracismo al que le condena la injusticia que violentamente se declara impotente de hacerla parte de esta realidad coral. Y hay violencia en la declaración porque la afectividad nos ha constituido ya en esa unicidad que es reto debido a que la vibración ya está dándose ahí, puesto que ya está abriéndose con ella una armonía, un coro posible, que no tiene por qué responder a ninguna de las figuras de armonía ya logradas, sino que pide siempre que se reconstituya una armonía en esa novedad.

Esta voz concreta sol icita y reta su puesto, y su petición no puede responderse en abstracto según las leyes extraídas de otras experiencias de armonización. Ha de ser respondida en el concreto de aquella voz, tomando el reto de su integración o rehusándose a tomarlo, pero con la carga de la pérdida de la voz que, en su unicidad, no puede ser sustituida. Si la decisión es perderla, su hueco quedará resonando en la figura de lo perfecto abstracto de las leyes de la armonía, y denunciará para siempre que no hubo humanidad que

le diera cabida, al ser también ella voz como las otras voces que un día también fueron acogidas, y cargará otras voces con el reto de integrarlas. Tal responsabilidad no es de nadie más sino de las mismas personas implicadas en esa empresa coral: cada una requiere espacio, tiempo y lugar de acogida en donde pueda dar juego a lo que está solicitándole su propia afectividad al tiempo que da también espacio, tiempo y juego a lo que se le solicita en la afectividad de los demás. Han de responder por uno y otro requerimiento, y renunciar a la búsqueda de hacer posible esa respuesta; es cortar con el mismo proceso en que ellas se vieron un día acogidas sin otro mérito que el de ser ellas su propia voz.

Todos los coros se constituyen en formas concretas, materiales, personales, etc., siempre en riesgo de ser sorprendidas por la voz (la propia y la ajena) y teniendo que optar por abrirse a la novedad de esa voz o excluirla. Cada cuerpo está afectado y afectando a otros cuerpos; cada cuerpo es una solicitud en los otros cuerpos y que marca con su alteridad única la afectividad de esos otros. Cada cuerpo tendrá que responder no sólo a su propia afectividad, vibrante inagotabilidad, sino también al otro cuerpo, buscando un modo de acoger su absoluta alteridad. Y en esta búsqueda, con sus respuestas, omisiones, distracciones, obcecaciones, está contándose la entraña de la historia y está jugándose la fragilidad de cada uno de nuestros cuerpos y de su fecundidad. No solamente estamos a merced unos de otros, sino que somos requeridos, conminados a inventar y a crear formas de convivencia en común donde sí pueda caber cada una de las voces desafiadas a reinventarse una y otra vez desde lo que ya son en la aparición de nuevas voces. Tal vez podríamos identificar en la propuesta de Cavarero la política que Hannah Arendt soñó, abierta siempre a la novedad y dispuesta siempre a criticarse; una política necesaria para esa “democracia por venir” del Derrida de los tiempos de la lucha universitaria en París.<sup>13</sup>

De ahí que la pregunta ética —y ahora también, política— se traslade a la pregunta por lo que hacemos con esos cuerpos, no como meros objetos, sino

13. Vid. Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005. Con la propuesta de Cavarero tal vez se pueda situar y satisfacer la crítica de Jacques Rancière contra Derrida sobre la ausencia de un sujeto político en su propuesta sobre la “democracia por venir”. Cfr. Jacques Rancière, “La démocratie est-elle à venir? Éthique et politique chez Jacques Derrida” en *Les Temps Modernes*, Gallimard, París, núm. 669-670, 2012-2013, pp. 157-173.



como voces vivas y solicitantes; a si nos hemos capacitado para acogerlos en su vibrante materialidad, ofreciéndoles espacio y tiempo suficiente para dar de sí definiciones propias y abiertas en el concierto para seguir dejando nacer y ayudando a nacer. Y es la reflexión en torno a esta pregunta la que puede acompañar al devenir histórico que se va forjando en la acogida de esta materialidad. No es una ética terminante que pretenda llegar a una configuración última, sino una que se pone en cuestión en cada cuerpo, en cada momento que logra dar figura a la acogida, pues vuelve a quedar solicitado a acoger el nacimiento de otra voz o de otra virtualidad de la misma voz (un balbuceo, un gemido, un gruñido o un silencio) como un nuevo nacimiento en lo que hasta ese momento se había acogido. La pregunta por la ética que acompaña a la historia es el requerimiento de buscar y encontrar lo nuevo en lo que ya se está (cuasi-crear diría Zubiri),<sup>14</sup> una fecundidad inédita en lo que ya ha sido dado; a inventarla, a darle una figura nuestra, nacida en la unicidad de nuestros encuentros, encuentros de únicos, de cuerpos vivos, para dar lugar a la riqueza inagotable de la realidad personal.

Plantear así la pregunta ética nos devuelve otra pregunta no menos inquietante: ¿podemos confiarnos a esa respuesta?, ¿podemos hacerlo a la vista de tantos cuerpos desaparecidos, lastimados, destrozados súbita o lentamente?, ¿podemos confiar todavía la historia a nuestra propia responsabilidad y creatividad? Esta pregunta atraviesa la historia de la filosofía, y las respuestas positivas y negativas se acumulan en ella. Nuestra disposición a pensarla con miedo, como si no pudiéramos confiarnos así, tiene que ver, tal vez, con que nuestro tiempo parece celebrar las respuestas que han privilegiado la desconfianza. El tratamiento de Derrida y de los otros autores que hemos citado aquí, nos recuerda, sin embargo, que es responsabilidad nuestra conceder a esa desconfianza nuestra disposición. La acumulación de historias de fracasos, y más todavía, de cuerpos violentados, no nos condena, sino que nos requiere, así como nos requiere también la acumulación de éxitos y cuidados. Ambas nos requieren como únicos, como responsables de proponer, que siempre es un arriesgar (con temor y temblor) un modo de dar acogida que pensamos que sí pudiese dar lugar a estos otros cuerpos y a su vibran-

14. Para considerar el interesante tratamiento de la historia a partir de este concepto, vid. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006.

te materialidad, al igual que pudiese acoger al nuestro propio y a los que llegasen en el por-venir. No construimos con el pensamiento marcados por la frontera de los que estamos, sino con la esperanza también por los que vienen, porque nuestro cuerpo es siempre un estar viniendo, solicitando, lo que todavía no está dado para acogerlo.

Quisiera concluir presentando lo que podría servir como motivación a esa confianza. No puede serlo terminantemente, pues más que de confianza estaríamos hablando de evidencia. Se trata sólo de motivación, una que se acoge de modo libre y que en su acogida se manifiesta en su carácter de dada, otorgada por la fuente de lo que nos permite ya acogerla, apropiarla como nuestra y también realizar, fundados en ella, algo más. La formularía así, en seguimiento a la idea de la “voz” que hemos presentado con Cavarero: también yo he sido acogido junto con cada una de las personas. Somos materialidad recibida, acogida, a la que se le abrió espacio, así como otros se lo abrieron en su propia vida para dar de sí. Hubo brazos que se hicieron cuna, cuerpo que me recibió y fue morada, trabajo, esfuerzo, paciencia, escucha y alimento para mi carne concreta, esta carne recibida y soportada en su más mordiente vulnerabilidad. Alguien —siempre un alguien o muchos— abrió ese espacio en la historia que todavía no era mía, y definió ese espacio con su propio cuerpo, material y culturalmente, para entregármelo, para afectarme en él, abrir ahí un porvenir para mí, afirmando o inventando una modulación que pudiese serme soportable. Mi primera conciencia se dio ya en ese espacio recreado por otros para mí. Yo nunca fui uno en absoluto, nunca definido en individual, sino siempre y desde el principio en relación, único recibido en un coro de otros. Recibido no sólo con otros, sino en su espacio, en su vida; no sólo en su mundo y su horizonte de sentido, sino en el ámbito de las cosas que iban haciendo morada para mí, pues concedieron afirmarse en el requerimiento que se les exigía desde mí, mi cuerpo, mi voz, mi llanto, etc. He ahí cómo al haber nacido también hice nacer algo nuevo entre ellos, y así quedaron, al recibirme, recreados y lanzados a confiar en que podían recrear por mí y para mí.

Es en esta confianza donde la historia se hace seguimiento. Ya no sólo sucesión, sino seguimiento de unas personas a otras; de la recreación obrada por unas para acoger a otras, a la nueva recreación de las anteriormente acogidas para dar lugar a las nuevas o a las de antes, pero en una nueva forma. En la historia como seguimiento el sujeto viene siempre como un segundo, siempre

acogido y siempre lanzado a definirse en la definición que otros le van prestando, al tiempo que también define a los otros en su capacidad de recrearse para darles lugar. Así, la historia, el mundo histórico, no es un mero horizonte de significación, sino un espacio concreto modelado por las actividades creativas en el seno de las relaciones intersubjetivas, intercorpóreas, donde se juega concretamente el destino y el sentido que las personas nos podamos otorgar. Y en ese riesgo y en esa oportunidad, todas y todos nos encontramos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bagedelli, Pablo, “Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política” en *Revista SAAP*, Buenos Aires, vol. 5, núm. 1, enero/junio de 2011.
- Caputo, John, *Hermenéutica radical: Repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico*, ITESO, Guadalajara, 2018.
- Cavarero, Adriana, *For More than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford University Press, Stanford, 2005.
- De Hipona, Agustín, *Obras completas. Tomo II: Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.
- Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid 2005.
- , *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2015.
- , *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-textos, Valencia, 1993.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2016.
- Rancière, Jacques, “La démocratie est-elle à venir? Éthique et politique chez Jacques Derrida” en *Les Temps Modernes*, Gallimard, París, núm. 669-670, 2012-2013, pp. 157-173.
- Reyes Linares, Pedro Antonio, *Sobre la Disyunción. Una clave fenomenológica en la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri*, tesis de Doctorado en Filosofía realizada en la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2015.
- Steinbock, Anthony, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 2006.
- , *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006.

## ***Acerca de los autores***

**Sofía de los Ángeles Acosta Villavicencio.** Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología por la Universidad de Guadalajara. Profesora de Historia del Arte y Estética en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM) y en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Actriz, poeta y directora de teatro en el proyecto Poéticas Creativas. Sus intereses y líneas de investigación son el arte, la filosofía del arte y el teatro.

Correo: kdibbta@hotmail.com

**Jordi Corominas Escudé.** Doctor en Filosofía por la Universidad Centroamericana de San Salvador (UCA). Director de la Cátedra de Ciencias de la Religión en la Universitas Europaea (eUniv). Profesor en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona (ISCREB). Codirector de la revista *Periféria. Cristianismo, posmodernidad, globalización*. Entre sus publicaciones destacan: *Xavier Zubiri: la soledad sonora* (en coautoría con Joan Albert Vicens, 2006) y *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo* (2000).

Correo: corominasescude@gmail.com

**Rubén Ignacio Corona Cadena, s.j.** Maestro en Teología y Maestro en Filosofía por el Centre Sèvres (Facultés Jésuites de París), y doctorando en Filosofía por la misma institución. Director del Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Sus intereses y líneas de investigación son la antropología filosófica y la filosofía de la religión en el periodo contemporáneo de la filosofía, sobre todo desde Xavier Zubiri y Paul Ricœur. También se ha interesado en la exploración de la violencia religiosa desde autores como Baruch Spinoza y René Girard.

Correo: rubencorona@iteso.mx

**Miguel Fernández Membrive.** Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona (UB). Profesor-investigador en el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Director de la revista *Xipe totek* de esta misma institución. Miembro fundador del proyecto *Filosofía en el Fondo* y coordinador del presente libro. Entre sus intereses y líneas de investigación están la hermenéutica, la teoría de la racionalidad y las relaciones entre razón teórica y razón práctica.  
Correo: membrive@iteso.mx

**José Alejandro Fuerte.** Maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara y actual director del Departamento de Filosofía de esta misma institución. Profesor-investigador en este mismo departamento y en el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Sus intereses y líneas de investigación son la filosofía y la historia de las religiones, y la filosofía clásica y contemporánea.  
Correo: alexfuerte.cucsh@gmail.com

**Carlos Antonio Gutiérrez Bracho.** Doctor en Lenguajes y Manifestaciones Artísticas y Literarias por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Investigador en el Centro de Estudios, Creación y Documentación de las Artes de la Universidad Veracruzana (UV). Ha colaborado como periodista y editor en numerosas revistas y periódicos nacionales. En 2015 obtuvo el Premio de la Iniciativa para el Periodismo de Investigación en las Américas por el International Center for Journalists (ICFJ) y CONNECTAS, plataforma periodística para las Américas.  
Correo: cagubra@gmail.com

**Dinora Hernández López.** Doctora en Filosofía por Universidad de Guanajuato (UGTO). Profesora-investigadora en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Coordinadora del “Seminario de investigación en filosofías feministas y de género” y el “Seminario de Investigación en Teoría crítica” en esta misma institución. Sus intereses y líneas de investigación son la Teoría crítica y los fundamentos ético-políticos de la modernidad.  
Correo: dinora.hernandez@csh.udg.mx

**Jorge Manzano Vargas, s.J. (†).** Doctor en Filosofía por la Pontificia Università Gregoriana y Doctor *honoris causa* por el Sistema Universitario Jesuita (SUJ). Fue profesor en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C. (ILFC), en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y en la Universidad de Guadalajara. Director fundador de la revista *Xipe totek* y miembro fundador del proyecto *Filosofía en el Fondo*. Entre sus publicaciones destacan: *Al rasgarse el arco iris: relatos de viajes, tras las huellas de filósofos* (2008), *Miniléxico: términos escolásticos de referencia* (2006) y *Nietzsche: detective de bajos fondos* (2002).

**Luis Enrique Ortiz Gutiérrez.** Maestro en Lingüística Aplicada por la Universidad de Guadalajara. Profesor en el Departamento de Filosofía de esta misma institución y miembro del Cuerpo Académico: Retórica, Lógica y Teoría. Reconocimiento Perfil PRODEP. Sus intereses y líneas de investigación son la epistemología, la filosofía de la ciencia, la argumentación y la lingüística. Correo: luiseo@yahoo.com

**Pedro Antonio Reyes Linares, s.J.** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas. Profesor-investigador en el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Sus intereses y líneas de investigación son la filosofía de la religión, la antropología, la ética, el diálogo filosofía-ciencia y la teología. Correo: parl@iteso.mx

**Miguel Agustín Romero Morett.** Doctor en Educación por la Universidad La Salle, campus Guadalajara. Profesor en la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Colombia. Subdirector del Centro de Educación Artística JCO. Sus intereses y líneas de investigación son el pensamiento dialógico y la metodología de la educación por acompañamiento. Correo: miguelromeromorett@gmail.com

**Francisco Salinas Paz.** Doctor en Filosofía con terminales en Antropología Cultural por el California Institute of Integral Studies (CIIS). Profesor-investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Su interés de investigación es la cultura hegemónica en México, en defensa de las prácticas y de los individuos que pertenecen a las clases subalternas. Correo: francisco.spaz@academicos.udg.mx

**Luis Fernando Suárez Cázares.** Magíster en Antropología Filosófica por el Instituto Virtual de Ciencias Humanas (IVCH). Profesor en el Instituto de Filosofía, A.C. (IF) y en el Departamento de Formación Humana del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Sus intereses y líneas de investigación son el existencialismo, el personalismo, la filosofía antigua, la fenomenología, la teoría *queer*, las teorías sobre el cuerpo y la filosofía y sus relaciones con la cultura popular. Correo: fernandosuaresca@hotmail.com

**Demetrio Zavala Scherer.** Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona (UB). Profesor-investigador el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Miembro de la Comisión de Investigación de esta misma institución. Sus intereses y líneas de investigación son la historia de la filosofía, la filosofía moderna, la hermenéutica y la fenomenología. Correo: dezasc@iteso.mx





**Ética, hermenéutica y política.  
Filosofía en el fondo**

se terminó de imprimir en junio de 2021  
en Equilátero / Desarrollos Visuales de México,  
Montemorelos 129, Col. Loma Bonita,  
Ciudad Zapopan, Jalisco México, CP 45086.  
La edición estuvo al cuidado de la  
Oficina de Publicaciones del ITESO.



ITESO, Universidad  
Jesuita de Guadalajara



**Miguel Fernández Membrive**  
**Sofía Acosta • Jordi Corominas**  
**Rubén I. Corona Cadena, S.J. • Alejandro Fuerte**  
**Carlos Gutiérrez Bracho • Dinora Hernández López**  
**Jorge Manzano, S.J. (†) • Luis E. Ortiz • Pedro Antonio Reyes, S.J.**  
**Miguel Agustín Romero Morett • Francisco Salinas Paz**  
**Luis Fernando Suárez Cázares • Demetrio Zavala Scherer**

Un libro con historia. Tal es el que tiene en sus manos. Su origen se remonta al año 2005, a partir del proyecto interinstitucional Filosofía en el Fondo, a través del cual se buscó la difusión del pensamiento filosófico por parte de las instituciones dedicadas a su enseñanza e investigación.

Concebido con la idea de que esta obra fuese una experiencia enriquecedora para la lectura, los 13 ensayos que la conforman se confeccionaron a partir de los temas desarrollados en los diferentes ciclos de Filosofía en el Fondo, que abordaron aquellos problemas humanos que resisten al paso del tiempo y se mantienen como parte de los debates sociales y filosóficos contemporáneos.

La ética ante el problema del mal, la mentira y el poder; la naturaleza humana y las diferencias de los sexos; el otro en el marco del diálogo intercultural y del exilio; la modernidad, el arte y la globalización son algunos de los temas en torno a los que giran las reflexiones de los autores, quienes ofrecen una visión fresca y crítica sobre cada uno de ellos, e interesante tanto para la audiencia especialista como diletante en materia filosófica.

