





Revista —
— **de Filosofía**
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

138

AÑO 47 • ENERO-JUNIO • 2015

ISSN: 01853481

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso
de la Veracruz (Secc. de Filosofía)

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919. www.uia.mx, publica@uia.mx. Editor Responsable: Pablo Fernando Lazo Briones. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091716265800-102, ISSN 0185-3481. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impresión: Oak Editorial, S.A. de C.V., Cerrada de Veracruz 110, C-302, Col. Jesús del Monte, Huixquilucan, Estado de México. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente los autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana No. 138, enero-junio 2015, se terminó de imprimir el mes de agosto de 2015 con un tiraje de 600 ejemplares.

Tabla de contenido

El debate filosófico contemporáneo

1. Juan Esteban Posada Morales, *La actualización democrática de la vida cotidiana. El sujeto ético en la obra de Michel de Certeau* 9
2. Oscar Ariel Cabezas, *La Modernidad en Claude Lefort: emergencia del vacío y democracia* 25
3. Héctor Sevilla Godínez, *El filósofo como interventor que transforma la sociedad a partir de la inquietud de sí* 55

Hermenéutica y estudio de los clásicos

1. Guillermo Lara Villarreal, *La ley y la desobediencia según Francisco Suárez* 75
2. Luciano Corcico, *El método de la deducción en la filosofía de J. G. Fichte* 103
3. Víctor Ignacio Coronel Piña, *El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche* 125
4. Jon Stewart, *La fenomenología de Hegel como fragmento sistemático* 145

Análisis de la cultura. SECCIÓN ESPECIAL

1. Bernardo Bolaños Guerra, *Miguel de Cervantes y el Marqués de Sade. Signos y epistemes* 173
2. Enrique G. Gallegos, *¿El retorno del autor? La disputa sujeto/subjetividad (Sartre/Foucault)* 189
3. Nattie Golubov, *La literatura de autoayuda como tecnología del yo* 203
4. María Herrera Lima, *Las dificultades de la crítica* 217
5. Ileana Diéguez, *Necroteatro: políticas de lo (in)visible en la distribución del terror* 227



Reseñas

1. Francisco Galán Tamés, *La filosofía como conversación*.
David Edmonds y Nigel Warburton, *Philosophy Bites*,
Nueva York: Oxford University Press, 2010



**El debate filosófico
contemporáneo**



La actualización democrática de la vida cotidiana. El sujeto ético en la obra de Michel de Certeau¹

Juan Esteban Posada Morales

Resumen

En el artículo se expone una revisión conceptual sobre la ética, la democracia y el papel del sujeto en los desarrollos teóricos de Michel de Certeau. Su objetivo principal es dar cuenta de la idea que explica el uso diario del proceso cultural por parte de los poderes y las autoridades al condicionar la composición ordinaria del lenguaje. Se concluye que la verificación que hace un individuo, aunque parta de la experiencia o de la filosofía, se va moviendo por los hechos que desmienten aquella “verdad” postulada por estos discursos, “legítimo derecho”, brillo que enriquece la retórica democrática.

PALABRAS CLAVE: ética, democracia, lenguaje, código moral, vida cotidiana.

Abstract

The article presents a conceptual review of ethics, democracy and the role of the subject in the theoretical developments of Michel de Certeau. Its main objective is to account for the idea that explains the everyday cultural process, by the powers and authorities, to determine the composition of ordinary language. We conclude that for an individual check, one that even split experience or philosophy, moves through the facts belie that “truth” postulated by these speeches, “legitimate right” brightness enriching democratic rhetoric.

KEYWORDS: ethics, democracy, language, moral code, daily life.

¹ Este artículo es parte de los resultados de la reflexión que tuvo lugar en el marco del desarrollo de mi tesis de Maestría en Historia en la Universidad Nacional de Colombia, realizado en el grupo Narrativas Modernas y Crítica del Presente, adscrito a la misma universidad.

Introducción: la trama ética

La trama ética, como lenguaje, como cultura, como espacio, es la producción por el consumo de maneras de emplear.² La trama ética entre discurso y práctica, en el espacio y en el tiempo, se dilucida segundo a segundo como una relación diferente, interiorizada para imaginar, para crear. Por lo tanto, dicha trama aparece como un hecho que existe en el interior de las prácticas cotidianas, elemento representado como una táctica.³ La táctica encuentra dicha condición dentro de lo cotidiano y en las formas resistentes a la estrategia,⁴ que, desde lo concreto de los espacios y desde sus formas, institucionalizan relaciones de poder. Es así como los productos de la táctica aparecen para comunicar la trama ética, que entre las estrategias de las instituciones serían la única forma que se tiene de subjetivación, pues estructuran un goce por la manipulación.⁵ Este espacio

² Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano* define estas maneras como la “fabricación”, como una producción, una poética oculta, porque se disemina en las regiones definidas y ocupadas por los sistemas de “producción” (televisada, urbanística, comercial, etcétera) y porque la extensión cada vez más totalitaria de estos sistemas ya no deja a los consumidores un espacio donde identificar lo que hacen de los productos. A una producción racionalizada, tan expansionista como centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde otra producción, calificada de “consumo”; ésta es astuta, se encuentra dispersa pero se insinúa en todas partes, silenciosa y casi invisible, pues no se señala con productos propios, sino en las maneras de emplear los productos impuestos por el orden económico dominante (Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México: UIA, 2007, p. XLIII).

³ Para De Certeau, la táctica no tiene ninguna delimitación de exterioridad que le proporcione una condición de autonomía; no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña (*ibid.*, p. 43).

⁴ De Certeau planteó que las estrategias, como en la administración gerencial, y en toda racionalización, se ocupan de distinguir primero en un medio ambiente lo que es propio, es decir, el lugar de poder y de voluntad propios, o sea, un lugar hechizado por poderes invisibles del otro: acción de la modernidad científica, política o militar (*ibid.*, p. 42).

⁵ De Certeau, citando a Deleuze, estableció que no se trata sólo de aplicar el psicoanálisis, sino de poner al día una subjetividad y de comprender este punto de ruptura en el que la economía comanda el mundo político y el

es donde la ética pretende impugnar los poderes de las técnicas y las estrategias sociales.

Esta impugnación es producida por la ética y además valorada con una proporción institucional dado que construye una realidad que se instala como ideología, como exaltación de los mandatos sociales, lo que convierte a este grupo de ideales en comportamientos que habitan en lo profundo del contexto sociopolítico, donde aparece la eficacia pública.

Esta idea se afirma aún más cuando el uso diario del proceso cultural, por parte de estos poderes y autoridades, comienza a limitar la posibilidad de desborde de lo ético o lo místico al condicionar la composición ordinaria del lenguaje. En contraposición se encuentra el espacio de la verificación que hace un individuo que, aunque parta del lenguaje de la experiencia o de la filosofía, se va moviendo por los hechos que desmienten aquella “verdad”.

Dicho movimiento, según De Certeau, parece ir estructurando los elementos edificadores de la cultura popular, aquéllos que se institucionalizan más desinteresados, menos complementarios, más únicos (como las artes del decir),⁶ que dejan ver tácticas, maneras de hacer por debajo, si se quiere, de la estrategia, de la norma. De Certeau llamó a esta manera de desviar por debajo las maneras de hacer el escamoteo o el orden efectivo que las tácticas populares aprovechan para sus propios fines: “En los lugares mismos donde impera la máquina a la cual se debe servir, surge el ingenio para darse el placer de inventar productos, expresando por medio de su obra peripecias y solidaridades propias”.⁷

En consonancia, la “verdad” vista desde los escamoteos adquiere una fortaleza cultural-institucional con el testimonio presente del uso del producto, uso que contiene tiempos de permanencia, sometimientos de la imagen del producto, liberaciones y separaciones de la responsabilidad de la acción.

libidinal –que según Deleuze son sólo uno– (Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, México: UTA, 1995, p. 93).

⁶ De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p. 26.

⁷ *Ibid.*, p. 29.

Es así como las referencias que De Certeau ha traído a colación son puestas en continuo diálogo, logrando una crítica global. Un ejemplo de esto es un diálogo con Foucault donde discutió el monoteísmo instaurado por el estudio de los sistemas de poder y sus efectos en la estructura social y planteó que, además de dicho monoteísmo, se estructuran politeísmos basados en prácticas diseminadas que colonizan silenciosamente estos sistemas desde su encuentro, desde su interacción. De Certeau además dialogó con Bourdieu desde el cuestionamiento que hizo a sus dogmatismos cuando esconde lo que sabe, cuando estudia lo particular de las tácticas desde lo general de la teoría a fuerza científica nombrado como el *habitus*;⁸ palabra que De Certeau utilizó como tributo al autoritarismo de la razón, porque para el autor se trata de alumbrar las formas de la creatividad dispersa, artesanal, es decir, no ser consciente de la docta ignorancia sino del *ástika*⁹ de la táctica.

Crear en la existencia de las prácticas fracciona y crea una mirada inversa, las divide para explicarlas. Según De Certeau es finalmente una equivalencia con un mito, dado que los que creen en “el conocimiento” lo presencian pero no pueden apropiárselo. Además, la relación con esta dimensión mítica sólo es asunto de los que creen, de los que fraccionan y voltean, de los que tienen la luz para iluminar estas prácticas, de los que voltean su espejo discursivo, aquél que surge de la identificación con una institución, aquél que produce las condiciones de invención cultural del arte de hacer. Así es posible darse cuenta de que el conocimiento no es de nadie.

Por lo tanto, las prácticas éticas proyectan los espacios evocados en las prácticas colectivas y en las representaciones de lo invisible,

⁸ De Certeau aseveró que no se trataba de un accidente. El sentido práctico se organiza de la misma forma. Existen dos lugares referenciales: las familiaridades controladas y lo objetivable; este último proporciona el apoyo real para introducir la particularidad de la experiencia originaria que se pierde en el poder que reorganiza el discurso general (*ibid.*, p. 59).

⁹ El término fue acuñado por Monier Williams, quien, al traducir del sánscrito al inglés, habló del adjetivo y sustantivo que deriva de *asti* (“es”, “existe”) y significa “que cree que existe, piadoso” o el que cree en la existencia (del alma, de alguna deidad, de otro mundo, etcétera).

de forma particular en los lenguajes del poder institucional, en sustitución de lo que se degrada, de las instrumentalidades menores, de la minúscula eficacia que reemplaza las maquinarias mayores. Esta instrumentalidad menor se fracciona en multiplicidades del colectivo que dan el sentido figurado del sujeto.

La relación de dichos sentidos y formas, relatos de prácticas éticas, dilucida una simbología del inconsciente implementada como forma de apropiación del sujeto por procedimientos estilísticos, los cuales configuran la retórica de los registros de expresión, de configuración íntima, del registro de la reciprocidad de la experiencia entre un ser que discursa y sueña.

En este contexto, en la relación entre los diferentes registros, el habla, la escritura y la lectura, por ejemplo, son expuestos como economías del pensamiento y de la práctica en la vida. El conocimiento total de estas relaciones crea la ensoñación, la forma propia y sublime de ver lo invisible que transforma el uso y el consumo, que son la disposición que encuentra asidero en la memoria y reajusta el tiempo, fraccionado por diferentes tácticas, goces y conocimientos.

Así, sólo la ética produce prácticas y conexiones con el pensamiento y el lenguaje, pues crea objetos, escritos, relatos, lugares y espacios, y ayuda a entender las instituciones sociales que fueron sentadas como estrategias fijas desde la autonomía de la palabra. En este sentido, De Certeau anotó que en las partes en que la palabra no una a la autonomía y a las estrategias, y donde ni siquiera pueda pensarse, hacer como si la uniera.

Finalmente, la cuestión de las maneras de creer, autonomía que se separa del saber, es la conexión única con el rito, con la ensoñación, es la frontera de la práctica y del goce, es la organización de las polaridades de la manipulación que define quiénes dispondrán del poder del discurso efectivo. Es así como la ética es diseñada por el deseo del individuo en las prácticas, contrapunto de la tecnocracia funcionalista.¹⁰

¹⁰ De Certeau afirmó que esta distinción esquemática encontraría su momento sustantivo de revisión crítica dentro el psicoanálisis freudiano. En un análisis que recuerda algunos pasajes de *Las palabras y las cosas*, donde

El espinoso encuentro de una experiencia mística

La ética es una incertidumbre. El sujeto ético de Michel de Certeau y la historia de cómo éste pudo ser descrito y de cómo participa como lector de dos relatos simultáneos es el espinoso encuentro entre una experiencia mística –que según De Certeau alienta a cruzar el camino hasta llegar a las fronteras del conocimiento de sí– y el oscuro paso al código comportamental del colectivo.

Este abordaje abandona el concepto tradicional de la ética. La génesis de tal abandono es algo más que el simple uso de un recurso de forma; es más bien el compromiso existencial con la itinerancia, la inconformidad y la pluralidad ante el conocimiento de sí, que logra aperturas y crisis del sujeto moderno.¹¹

En el inicio de un poema escrito por el jesuita Jean-Joseph Surin,¹² que paradójicamente De Certeau quiso que fuera la frase para el fin de su vida, se habla de esa sensatez que acerca al sujeto al gobierno de sí y lo hace real. De esta manera se mistifica y humaniza la

Foucault identificó el psicoanálisis como una contraciencia, Michel de Certeau estableció que en la obra de Freud se produciría una verdadera redistribución del espacio epistemológico que conduce a una reconsideración de la ética y de sus relaciones con la institución, y lo ejemplifica con el ejercicio de la escritura (Rodrigo Castro Orellana, “Michel de Certeau: historia y ficción” en *Ingenium*, 2 (4), p. 117).

¹¹ La fundamentación ética de la subjetividad corresponde con la búsqueda de un arte de vivir orientado al ejercicio práctico de la crítica en beneficio de la elaboración de los propios límites morales. La extensión de la libertad no se construye en relación con una promesa externa ni supone un aislamiento y una distancia del otro, sino que propone su incorporación a una exigencia estética que deviene condición ética fundamental, a saber, la no admisión del yo como un elemento dado *a priori*, sino la asunción de la vida como práctica, como creación estética y como la principal obra de arte que uno pueda crear: su propia vida (Alberto Castrillón Aldana, “Subjetividad moderna y subjetividad antigua. La búsqueda de un arte de vivir en Michel Foucault” en *Euphorion*, (3), p. 53).

¹² “Quiero ir por el mundo, donde viviré como un niño perdido; tengo el humor de un ánimo vagabundo tras todo mi bien haber repartido. Todo es igual, la vida o la muerte, me basta con que a mí el Amor quede” (François Dosse, *El caminante berido*, México: UIA, 2003, p. 18).

crisis que se apodera del sujeto en su búsqueda por el conocimiento de sí, en la búsqueda del colectivo místico y huidizo.¹³

Es por eso que la crisis, para el sujeto, es el potencializador místico de la creencia democrática. La pérdida de certezas, de fe y de las facetas se convierte en hechos de la personalidad y la vida, la búsqueda del buen gobierno de sí, Dios en todos los aspectos interiores, herramienta de relación para el exterior en el mundo. Esto hace de la ética un complejo entramado, nunca a salvo de la falsificación de la experiencia¹⁴ y de la ciencia, aquello que trata de implantar una coherencia utópicamente equilibrada, profunda, virtuosa en términos aristotélicos, como lo es el relato donde habitan el exceso y el defecto del sujeto ético: “Las virtudes no se originan por naturaleza ni contra naturaleza, sino que lo hacen en nosotros que, de un lado estamos capacitados naturalmente para recibir las, y de otro, las perfeccionamos a través de la costumbre”.¹⁵

¹³ De Certeau planteó que, de una manera general, todo relato que cuente lo que pasa instituye lo real, por lo que se da como una representación de la realidad. El relato extrae su autoridad de hacerse pasar por el testigo de lo que es o de lo que fue. Él seduce, y se impone, a nombre de los acontecimientos de los que se pretende el intérprete. Toda autoridad se funda sobre lo real que ella supone declarar. Es siempre en nombre de una realidad como se hace marchar a los creyentes y se les produce. El metarelato adquiere este poder al presentar e interpretar hechos (De Certeau, *Historia y psicoanálisis*, pp. 54-55).

¹⁴ De Certeau ejemplificó este postulado al enunciar que, bajo lo cómico de sus aventuras memorables, Félix el gato era representado en una situación análoga a la que he descrito aquí. Él corre a toda velocidad. De repente, se da cuenta, y los espectadores junto con él, de que le falta el suelo; hace un momento que dejó el borde del acantilado que recorría. Hasta el momento en que se da cuenta cae al vacío. Quizá en esta representación se puede evocar el problema y la percepción del concepto de verdad, aquél que es el testimonio. La caída sólo es el aspecto secundario de una constatación: la desaparición del suelo sobre el cual se creía caminar y pensar. Ella devuelve la reflexión a la necesidad de “dejar hablar” lo que se dice en el hombre, sin que se pueda, en adelante, confiar en el crédito que se le daba a la conciencia ni a los objetos que habían creado una organización del conocimiento (*ibid.*, p. 25).

¹⁵ Aristóteles, *Política*, p. 75.

En perspectiva, apresar la huidiza totalidad de la ética, freudianamente hablando,¹⁶ permite nombrar al sujeto ético como un personaje preso por la melancolía de no tener a Dios, aunque está en su continua búsqueda. Sin embargo, ese camino de melancolía, ese relato místico, es lo contrario de la distancia científica, garantía de objetividad, y de la distancia de la experiencia, garantía de subjetividad.¹⁷

En este sentido, el encuentro místico está emparentado con el compromiso sensible y emotivo del relato, equilibrio éste con mayor condición de verificación. El sujeto ético respeta las versiones, pero las coteja con divergencias presentes en otros discursos y en sus opiniones; hace una coherencia desplazante con entradas, márgenes y fábulas de lo cotidiano. Al respecto, De Certeau planteó: “El relato es un continente que atraviesa con el fin de ir más lejos en la comprensión de la experiencia espiritual de lo místico, sin por ello encerrar esta interpretación en esquemas de aplicación que pretendieran darle un sentido último”.¹⁸

El trabajo ético se realiza bajo el signo de la pasión por el relato. De esta manera, De Certeau, sin perder su fuero de vagabundo

¹⁶ De Certeau sintetizó la elucidación de Freud en torno a las operaciones que invalidan la ruptura entre psicología individual y psicología colectiva. Habló de que Freud consideraba lo patológico como una región donde los funcionamientos estructurales de la experiencia humana se exacerbaban y se revelaban. Además, planteó que percibía su relación con la crisis como organizador o desplazador (De Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 80).

¹⁷ Dichas modificaciones responden a la idea de que es posible inventar un sistema radicalmente diferente al existente en forma de posiciones ambiguas, en los que el poder excluye pero donde también cabe la imaginación. De este modo, las modificaciones se configuran como enclaves de la imaginación, aunque no de emancipación. En este sentido, los metarrelatos se presentan como sumamente inútiles para constatar la existencia de diseños de estructuras desviadas y transgresoras, a la vez que obligan a reconocer la importancia de disponer de ciertos discursos en los que la vida se pueda experimentar de manera diferente (Francisco Rodríguez Lestegás, “La estrategia socioespacial de las heterotopías: ¿el poder organiza espacios de exclusión o de fijación?” en *Xeográfica*, (6), p. 178).

¹⁸ Dosse, *op. cit.*, p. 319.

excepcional, aplicó a los acontecimientos una nueva fe revolucionaria, estallidos bellos del quehacer psíquico, apropiaciones y distanciamientos dentro de los márgenes de la modernidad; reinención de lo cotidiano, reinención de las utopías de los espacios, de las artes de hacer, de las tácticas y las estrategias, arena ésta del drama, diálogo vivo con los fantasmas de la melancolía y las imbricaciones místicas.

Por lo tanto, la ética expuesta a lo cotidiano, como accionar racional, como imagen de la relación individuo-colectivo, que se proyecta en la confrontación con las instituciones, es el encuentro necesario que lleva al individuo hacia la mística, es lo que evita su caída en el abismo sin utopías.

En este contexto, la relación individuo-colectivo es lo que permite la realización de una forma de vida dedicada a la acción ética, representada en las disputas políticas y públicas. Así, el accionar racional, como imagen del sujeto ético y el intenso interés por su bienestar, es la estructura fuera de los muros institucionales, es la realización de una forma de vida dedicada al interés y al ejercicio de la actividad angustiosa de sí mismo.¹⁹

¹⁹ Según Dosse, la obra intelectual de Michel de Certeau está cruzada por una experiencia mística, una herida que lo llevó a caminar por las fronteras del conocimiento, de la interdisciplinariedad, sin poder dejar de andar, abandonando los caminos ya transitados, en búsqueda permanente del otro, como aquel viajero expuesto a escuchar siempre al desconocido. Esa actitud existencial habría hecho de De Certeau un pensador impredecible, por su carácter itinerante, inconforme, plural, sincero consigo mismo y humilde ante el conocimiento. Lo anterior nutriría su reflexión de puntos de vista inesperados, en virtud de una perpetua búsqueda que lo condujo a abrir paso a lo no pensado, a lo impensable por el sentido convencional. De este modo, logró aperturas en las ciencias humanas en una época en la que el estructuralismo entraba en crisis, siendo precisamente desde ahí que De Certeau produciría sus mayores contribuciones a las ciencias humanas, a la teología y, en especial, a la disciplina histórica (Alexander Pereira, “Reseña de ‘Michel de Certeau. El caminante herido’, de François Dosse”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (48), 2008, p. 81).

A propósito de la vida cotidiana

La vida cotidiana —el poder y las luchas que en ella se materializan— imanta el interés de investigarla por una suerte de manto ético y utópico-democrático. Esto ocurre tal vez por su intrínseca producción histórica que visibiliza dónde se define el carácter místico del encuentro entre el sujeto ético y el colectivo “democrático”, y explica el porqué de la gesta del gobierno de sí.²⁰

Por lo mismo, el gobierno de sí se designa como el ascenso de una incertidumbre. Sin embargo, valorarlo siguiendo tal sugerencia sería injusto, porque sencillamente no se trata de un ejercicio sin consolidar, aunque responda a un devenir de perplejidades no sistemáticas pero sí éticas. Su reconocimiento social y político no alcanza para consolidarlo como una crónica de las rupturas (de tipo político) en toda la extensión de la vida cotidiana. Cuando falta este propulsor ético, la vida es no sólo mucho menos entusiasta sino también menos clara.

En este sentido es evidente que la democracia se mueve bajo grandes estímulos utópicos y que este devenir le da voz propia al modelo, a la técnica. Lo que no es claro es cómo sin el criterio individual —medio interno caracterizado por los proyectos del gobierno de sí que funcionan como “dueños” de todas las voces del sujeto— se pueda instaurar una utopía lo más fielmente posible; es decir, cómo llegar a la utopía sin el hombre y sus construcciones éticas, aquéllas que intentan hallar, tras la capa de cosa de colectivo, el vivo palpito de las alegrías y sufrimientos, al recurrir a diálogos impregnados de autenticidad personal.

La observación anterior reboza la dimensión necesaria para dar como resultado un texto interpretativo de la democracia y equivale a conocer esa destreza para reproducir el habla de las perplejidades,

²⁰ De Certeau se esforzó por desentrañar las estrategias que revestían a la historia a partir de lo que sería su primer modelo operativo, es decir, el procedimiento textual que Freud utilizó con los documentos históricos cuando extrajo de ellos piezas de “verdad” a la luz del psicoanálisis. Sin embargo, el examen de De Certeau se fundamentó en el comportamiento histórico como trama oculta (Alberto Freijomil, “Clío, entre Freud y Lacan. El gesto analítico en Michel de Certeau” en *Prohistoria*, 14, (14), p. 87).

del cual da prueba el sujeto ético, atomizado por las múltiples esperanzas o por el fraccionamiento de ellas. De Certeau hizo una salvedad frente a este tema: “A este anarquismo ético, que es tomar en serio la cuestión del sujeto, hay que demandar el sacrificio del deseo en beneficio del colectivo”.²¹

Sin la ética, fiera, paciente, terca y estoica voluntad de lucha contra la conversión del código moral ideológico, sin su insobornable independencia, la vida cotidiana, de la mano con el presente, se esfumaría.²²

Conclusión: entre el sujeto que habla y la palabra que enuncia

Se ha dicho que el ejercicio ético modela la vida y que es oportuno tener presente; como lo planteó Michel de Certeau, las contradicciones constantes o los cambios en la búsqueda de la razón gubernamental de sí, que justifican borrar las certezas inocentes preparadas bajo las ilusiones sintéticas de la democracia (tal ilusión e incoherencia transita por las doctrinas).

Justificar la actualización de la vida cotidiana permite aislar las instituciones, particularmente en los discursos que son directrices sociales (familia, religión, etcétera) y en las formas de vigilancia (sistema político, escuela, etcétera). Sería entonces, según De Certeau, cuando se podría preguntar a la vida cotidiana qué hay de esencial en ella y si es un principio de vertebración, en el sentido de estar elaborando y reelaborando constantemente sus definiciones y sus propiedades.

Estas preguntas las hizo De Certeau dado el escenario del discurso consciente, llamado “democracia”, como en los debates bien logrados, es decir, aquéllos que no aspiran a tener una conclusión general, que no se aventuran a buscar la ilustración queriendo amoldar

²¹ De Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 157.

²² Esta arqueología sólo aparece en Lacan transformada por lo que él hace de ella. Tal transformación consiste en pensar, con términos que no son más los suyos, la historia que regresa: labor de una teoría. Lacan consideró siempre el lenguaje, la escritura y el habla como los lugares estratégicos de la ética (*ibid.*, p. 156).

la conciencia y la disposición de la razón, la cual pretende realizar cambios profundos en la estructura libertaria, en la del discurso y en la del pensamiento. Pero dar cuenta de que el pensamiento es corto, que la libertad es sumisa, que el discurso es reiterativo, permitirá comprender que, en el fondo, al ser humano lo cobija una sombra, que es la venda de los ojos éticos.

La elucidación que presenta o resulta del ejercicio ético es en gran medida una danza entre los lenguajes. El medio para clarificar este baile está en la forma que tiene el sujeto de contar su relación con la utopía llamada democracia por medio del relato. El relato claramente se convierte en una práctica indisociable de la ética, dado que es su materia prima y producto.²³

Por lo tanto, el relato dialoga para hacer no sólo de forma individual sino colectiva, reconociendo, utilizando y administrando las “maneras”. De Certeau le llama a este diálogo, a esta administración, el drama que lleva el nombre de un supuesto autor.

Es probable que no esté muy clara para los individuos su autoría en esta lógica, pero es a partir de su desarrollo –como De Certeau desarrolló los usos y las maneras de hacer– que encuentran la relación inmediata. Dicha relación se fundamenta en gran medida en un conjunto de acciones que diagnostican lo falso. En su mayoría, los productos operativos de realidad caracterizan lo real por medio de las interpretaciones, o sea, por medio de lo ficcional, al relatar el hecho, volviendo plausible lo verdadero y haciendo creer que lo real denuncia lo falso. De Certeau al respecto postuló: “Esta combinación se ve frecuentemente como el efecto de una arqueología que debería eliminarse, es un mal necesario que se tolera como una

²³ Para De Certeau la ética es la forma de una creencia desprendida del imaginario alienante en donde ella suponía la garantía de una realidad y, en consecuencia, es transformada en habla que dice el deseo instituido por ese faltante. Como el Godot de Beckett, el Otro no es solamente el fantasma de un Dios expulsado de la historia, en donde queda impreso el tránsito de sus creyentes, sino la estructura general en la cual la teoría se hace posible por la desaparición de la positividad religiosa y por la aceptación del duelo (*ibid.*, p. 156).

enfermedad incurable. Pero puede también, como yo lo creo, construir el indicio de un estatuto epistemológico”.²⁴

Es así como lo falso, la ficción, la democracia, la realidad o la ética no escapan a las coacciones de estructuras socio-económicas, por ejemplo, que implementan un conjunto de representaciones plausibles y que no responden a lo que genera su producción. Pueden reducir la realidad a imágenes basadas en la evaluación de escenarios para la efectiva materialización de los relatos. Por lo tanto, el sujeto ético actualiza en sí, según De Certeau, el discurso democrático y las tácticas que lo hacen posible; articula las prácticas éticas, las controla y las aísla como formas ficcionales para impugnar una utopía. Esta impugnación se reafirma con acciones como la intención manifiesta de profundizar la desintegración de los discursos rechazados.

Es entonces cuando hablar de rechazo se convierte en el punto de partida para analizar el equilibrio entre utopía e impugnación de la vida cotidiana. Dicho mecanismo integra la concepción ético-democrática en la que la conciencia de pertenecer al colectivo funge como la máscara, huella efectiva que organiza el presente, conector pragmático o fantasma²⁵ que se presenta como ley.

Para De Certeau, tanto la ley como la democracia son dos estrategias del tiempo para hacer emerger el inconsciente. El énfasis de esta estrategia tiene el claro objetivo de profundizar y comprender

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²⁵ Según Lacan, el componente simbólico del fantasma se incluye muy temprano en el marco de la vida de un niño porque su madre (u otro cuidador primario) ha sido un *parlêtre* muchos años antes de que el niño nazca; y su relación con el niño y con los objetos que el niño pide está estructurada en términos de lenguaje que recorta su mundo en objetos diferenciables y discretos, esto es, en términos del lenguaje que estructura su mundo. El niño encuentra tal estructura a partir del día uno, si no en el útero (mientras la madre habla con él), mucho antes de que pueda entenderla, aceptarla, asimilarla o reproducirla en un discurso. En otras palabras, una realidad más allá de la madre y de su relación corporal con el niño se introduce inmediatamente por el hecho de que la madre es un *parlêtre*. El lenguaje, como aquello que se encuentra más allá de ambos seres humanos presentes en el encuentro madre-niño, se introduce tan pronto como la madre habla a su niño (Jacques Lacan, *Seminario 8*, Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 417).

la organización entre lo exterior y las configuraciones internas. Tal profundización ofrece una renovación de la imbricación entre la ética y el código moral.

En este contexto, a pesar del inconsciente, a pesar de sí mismo, emerge la conciencia y se observa cómo sostiene la verosimilitud y ficcionaliza el efecto de realidad.²⁶ Este contexto está relacionado con la idea que sirve para proyectar el objetivo ético: la imagen de un ejercicio individual que busca afianzarse en el estadio colectivo-democrático.

Es oportuno tener presente que el inconsciente para De Certeau es la sombra, el subsuelo, la disposición, pero que cuando emerge, cuando se hace consciente, incluso sólo por tener la conciencia de que tendría condiciones de emerger, llega a la superficie, se ilumina y se ficcionaliza como el sujeto ético. ☒

²⁶ Michel de Certeau, muy atento a esta fuerte revalidación de lo real en la teoría lacaniana y a cuatro años de haber ingresado a la EFP, incorporó en su ensayo, con especial entusiasmo, la idea de “sustituciones del padre” que Freud acuñó para interpretar el caso Haitzmann. Por cierto, fue Lacan quien señaló esta primacía cuando comentó una ponencia de De Certeau en el marco del Congreso de Estrasburgo: “Es muy sorprendente ver en Freud el polimorfismo de esta relación con el padre. Todo el mundo suele decir que el mito de Edipo va de suyo; en cuanto a mí, exijo ver. La neurosis demoníaca es, en lo referido a este tema, muy importante. La posesión del siglo diecisiete debe comprenderse en un determinado contexto en relación con el padre, que incluso afectaría las estructuras más profundas. Pero la pregunta que usted nos hace consiste en conocer dónde se encuentra ahora esta cosa. Creo que en nuestra época, la huella, la cicatriz de la evaporación del padre, es lo que podríamos poner bajo la rúbrica y el título general de una segregación. Creemos que el universalismo, la comunicación de nuestra civilización homogeniza las relaciones entre los hombres. Pienso, por el contrario, que aquello que caracteriza nuestro siglo, y no podemos no percibirlo, es una segregación ramificada, reforzada, coincidente en todos los niveles que no hace más que multiplicar las barreras, dando cuenta de la esterilidad asombrosa de todo lo que puede ocurrir en un campo; creo que es allí donde es necesario ver el nervio de la cuestión que usted ha suscitado” (Jacques Lacan, “Intervention sur l’exposé de Michel de Certeau: ‘Ce que Freud fait de l’histoire. Note à propos de «Une névrose démoniaque au XVII^e siècle»” en *Lettres de l’École Freudienne de Paris*, (7), p. 84; Freijomil, *op. cit.*, p. 14).

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, Buenos Aires: Libronauta, 2001.
- Castrillón Aldana, Alberto, "Subjetividad moderna y subjetividad antigua. La búsqueda de un arte de vivir en Michel Foucault" en *Euphorion*, (3), pp. 39-53.
- Castro Orellana, Rodrigo, "Michel de Certeau: historia y ficción" en *Ingenium*, 2, (4), pp. 107-124.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México: UIA, 1993
- _____, *Historia y psicoanálisis*, México: UIA, 1995.
- _____, *La fábula mística*, México: UIA, 2004.
- _____, *La cultura en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- _____, *La debilidad de creer*, Buenos Aires: Katz Barpal Editores, 2006.
- _____, *La invención de lo cotidiano*, México: UIA, 2007.
- _____, *El lugar del otro: historia religiosa y mística*, Buenos Aires: Katz Barpal Editores, 2007.
- Dosse, François, *El caminante herido*, México: UIA, 2003.
- Freijomil, Alberto, "Clío, entre Freud y Lacan. El gesto analítico en Michel de Certeau" en *Prohistoria*, 14, (14), pp. 75-100.
- Lacan, Jacques, "Intervention sur l'exposé de Michel de Certeau: 'Ce que Freud fait de l'histoire. Note à propos de «Une névrose démoniaque au XVIII^e siècle»'" en *Lettres de l'École Freudienne de Paris*, (7), pp. 82-90.
- _____, *Seminario 8*, Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Pereira Fernández, Alexander, "Reseña de 'Michel de Certeau. El caminante herido' de François Dosse" en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (48), pp. 39-53.
- Rodríguez Lestegás, Francisco, "La estrategia socioespacial de las heterotopías: ¿el poder organiza espacios de exclusión o de fijación?" en *Xeografía*, (6), pp. 171-179.



La Modernidad en Claude Lefort: emergencia del vacío y democracia

Oscar Ariel Cabezas

UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN (UMCE)

Resumen

Este artículo analiza los procesos de secularización abiertos por la Modernidad y los efectos de ésta en la conformación del concepto de democracia. A partir del análisis que ofrece el teórico francés Claude Lefort también se explora la relación conceptual entre el vacío de poder abierto por la Modernidad y la emergencia de la democracia. Esta relación es considerada desde la caída del Antiguo Régimen y la imposibilidad de que la democracia pueda realizar sus aspiraciones de justicia social y restituir la fragmentación de lo social.

PALABRAS CLAVE: política, poder, vacío, Modernidad, democracia.

Abstract

This article analyzes the processes of secularization opened by Modernity as well as its effects in the formation of the concept of democracy. Following french theorist Claude Lefort's analysis, the article also explores the conceptual relationship between the void of power opened by Modernity and the emergence of democracy. This relationship is studied considering the fall of the Ancient Regime and the fact that democracy is unable to accomplish social justice neither to unify social fragmentation.

KEYWORDS: politics, power, void, Modernity, democracy.

Lo único que llegó con la revolución fue el emblema: "Tierra y libertad". Pero trabajamos la tierra sin compartir su producto, nos deslomamos de cinco de la mañana hasta las dos de la tarde y no pasamos de frijoles y tortillas. La revolución ha sido traicionada, está congelada... Completamente congelada.

Palabras de un campesino en el documental
Mexico: The Frozen Revolution (1971)
de Raymundo Gleyzer

El vacío es la Modernidad

En su celebrado ensayo “Democracia y advenimiento de ‘un lugar vacío’” Claude Lefort estableció:

[L]a democracia moderna [es] esa forma de sociedad que se inaugura a comienzos del siglo XIX, en cuyo seno alcanzará pleno auge el poder del Estado, en el que van a desarrollarse múltiples burocracias de nuevo género basadas en el modelo de una supuesta racionalidad científica, y que contiene el germen de formaciones totalitarias pero cuya virtud es, paradójicamente, colocar a los hombres y sus instituciones ante la prueba de una indeterminación radical.¹

El abismo y la lucha permanente por salir del estado de incertidumbre componen un tipo específico de nihilismo que Lefort no sólo vinculó con las condiciones de emergencia de la Modernidad sino con el vacío.

Este concepto de raigambre psicoanalítica logró habitar la herida y los antagonismos generados por las convulsiones sociales. Habitar la herida significaba pensar lo político desde la destrucción del fundamento teológico de lo social como definición de la incertidumbre emanada de la Modernidad. La falta de certeza compuso la esfera de lo político y su “autonomía relativa” respecto de cualquier apelación sustantiva a la legitimidad del orden.

Al vaciarse los presupuestos del orden dominado por la teología medieval, la legitimidad del orden dependió del espacio vacío que la dimensión política de la Modernidad elevó a conflicto por el poder. El resultado de esta idea fue que el vacío era la posibilidad de acceso al poder de aquéllos a los que la monarquía dejaba fuera de la legitimidad. Es en este contexto que emergió el concepto de pueblo como modo de articular la legitimidad de los procesos de secularización.

El pueblo nació desde una especie de “no ser dado” por ninguna divinidad salvo la composición del vacío. En la teoría de Lefort este “no ser” deja de presuponer una sustancia divina o un sujeto de la

¹ Claude Lefort, “Democracia y advenimiento de un ‘lugar vacío’” en *La invención democrática*, Enrique Lombrera Pallares (trad.), Buenos Aires: Nueva Visión, 1990, pp. 187.

democracia anterior al vacío. Por el contrario, el vacío que abrieron los procesos secularizadores explica la novedad de un nuevo orden, cuyas premisas estaban fundadas en la condición vaciada de la sustancia divina y de un sujeto *a priori* de la democracia. ¿Cuál sería la relación “profunda” de la democracia y su legitimidad?

La modernidad política, que apela a la idea griega del *demos*, puso al pueblo como instancia de legitimación y valoración de un orden simbólico que estaba dominado por lo que se podría llamar la condición “insustancial” de la anatomía de lo político y, por tanto, de la noción de cuerpo (político y social) como entidad en la que la legitimidad se entendía como posibilidad de articular el vacío del poder.

La Modernidad y el espacio de lo político emergieron como el punto de mayor inflexión en la relación entre democracia y nihilismo. El nihilismo sería aquello que marcaría a la democracia moderna desde sus inicios. De esta manera la democracia sería al nihilismo lo que el nihilismo a la política, hasta el punto en que ni las fuerzas conservadoras ni las liberales podrán resolver la herida dejada por la retirada de la sustancia divina desde la que el orden encuentra su legitimidad.

La inscripción profunda del nihilismo en la democracia expuso lo político al acoso permanente de la sospecha y la conspiración como instrumento de la verdad en política. Con el triunfo del nihilismo, el orden simbólico de la Modernidad se desplegó en el arrojamiento de los hombres y de sus instituciones a la indeterminación del poder y, en consecuencia, a la permanente lucha por la legitimidad de éste. Una vez caídos los ángeles que custodiaban el fundamento divino del poder, el nihilismo fue el modo por el cual las articulaciones del espacio político buscaron formas que hicieran verosímil la democracia como lo más cercano a la fundamentación del orden social.

A diferencia del Antiguo Régimen, la democracia no tiene un fundamento sustantivo que la legitime y no puede ser elevada a rango de certidumbre. No se trata aquí de pensar si la democracia es o no la institución de una verdad secular que ha sustituido la idea de Dios, sino de su entendimiento a partir de aquello de lo cual es efecto: el nihilismo moderno. La democracia es una de las formas de la nihilización del mundo y el fundamento último de una verdad

histórico-política que legitima el orden simbólico de lo social. En última instancia, la democracia no puede determinar a lo social ni viceversa.

Es este fenómeno, en permanente acoso nihilista, el que abre lo político y lo social a su apertura radical e incluso al dominio de un acontecimiento político completamente nuevo respecto de órdenes simbólicos precedentes. El nihilismo moderno conformó un tipo de sociedad abierta tanto a la conflictividad por el lugar vacío como a las posibilidades de su autodeterminación desde la legitimidad de lo democrático como reinención de un nuevo orden simbólico. No obstante, la democracia como acontecimiento moderno no ha logrado deshacerse de lo teológico-político para articular el espacio del vacío del poder.²

¿En qué sentido la verdad en política es legítima? Se podría decir que para prácticamente toda la tradición del pensamiento político (de Maquiavelo a Laclau) la verdad como fundamento del orden no tiene que ver con la anatomía de lo político, en la medida en que el espacio de lo político está subsumido a relaciones de fuerza que deben asumir la reinención o refundación constantes de la legitimidad del orden social.

Al igual que en Hegel y Schmitt, para Lefort, la explicación de la refundación o advenimiento de una novedad en el orden simbólico moderno pasa por la explicación de la figura del monarca. Esta figura es importante porque evoca la pérdida de un “lugar” privilegiado del fundamento del poder y, por lo tanto, rememora el lugar de la legitimidad divina del orden. En efecto, lo rememorado es el lugar de los investimentos teológicos del cual se sostenía el comando del espacio político del Antiguo Régimen. En este sentido, la democracia, en cuanto que efecto de la caída del monarca absoluto y la consumación del nihilismo, emergió desde las grietas del orden

² La diferencia que esta idea lefortiana tiene con la famosa obra de Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (1943), es que para Lefort la democracia es el devenir de sus paradojas como indeterminación radical y no el *a priori* de la sociedad liberal democrática que Popper promovió a través del racionalismo fundado en el individualismo metodológico.

simbólico de lo divino. Esto revela ser una de las formas más facultadas de la imaginación residual de lo político y, a su vez, una de las más eficaces para la dominación del espacio desocupado por la sustancia divina y ocupado por la forma moderna de lo político.

La democracia moderna emergió como el límite del imaginario moderno y, ante éste, se desplegó la indeterminación de lo social y la vaporosa legitimidad del orden. Para Lefort lo que vendría a componer la falta de fundamento es el “advenimiento de la democracia como lugar vacío”. Este acontecimiento inscrito en el nihilismo de la Modernidad destituyó la figura del monarca para instituir en el “centro” del orden simbólico el vacío. Éste se irguió como el “peligroso suplemento” de la dominación capitalista y como “universalidad abstracta” cuyo poder, se podría decir, hizo de la relación entre capitalismo y democracia una síntesis sin disyunción, atada tanto al nihilismo contemporáneo como a las formas de legitimación del orden capitalista.

Las condiciones de legitimidad de la democracia, más que como relación con la emancipación política vinculada con los procesos de secularización, ha revelado ser, durante más de dos siglos de dominio liberal, el *hegemon* moderno y el límite del pensamiento de lo político. Este límite, basado en la hegemonía discursiva de la democracia, puede hoy ser entendido en clave derrideana como el “peligroso suplemento” de la legitimidad o falta de ésta en el interior de la universalidad vacía del capital.³

³ Para entender el uso que hago aquí de la lógica del suplemento se recomienda al lector considerar la explicación de Derrida en la segunda parte de *De la gramatología* (1971) sobre el “peligroso suplemento de la masturbación” como problema de la vivencia del goce en Rousseau. Lo que Derrida ha sugerido en su comentario es que el goce en cuanto falta se expone a la pérdida de la sustancia vital. Toda esta tesis es extremadamente interesante en la medida en que el análisis de la masturbación aborda la pérdida de una sustancia vital que en el autoerotismo expondría irremediablemente el peligro de la imagen sin cuerpo. Lo que me interesa más de dicha explicación es pensar la figuración del pueblo como imagen de una legitimidad a la cual la sustancia vital (el pueblo) le ha sido retirada desde el momento de su convocación moderna.

En otras palabras, la democracia emergió como suplemento de la idealidad de lo que no está en el poder: el pueblo; y por no estar revela, desde la fuerza espectral de su abstracto poder, el valor/operador generalizado y generalizable de la política moderna. Por lo mismo, la democracia encontró en el concepto de pueblo la valoración de lo que en la dialéctica ausencia/presencia queda siempre inclinado o recogido en la pura inminencia o suplemento de la idealidad de lo que “ocupa” el lugar vacío del poder sin ocuparlo como tal, pues, si el significante pueblo lo ocupara, el orden simbólico de la democracia no tendría valor efectivo. Es decir, el pueblo como significante operativo de la legitimidad del poder perdería la condición preciada que lo valúa como discurso legitimador a costa de que éste nunca ocupe materialmente el lugar vacío del poder.

Así, la democracia aparece legitimada desde la condición abstracta del pueblo y, por lo tanto, como “equivalente general” sin más orientación que la autorreferencialidad de la producción y autoproducción del poder político y sus perenes mimesis con las formas capitalistas de dominación.

Ernesto Laclau, de quien se podría decir que es un continuador heterodoxo de la concepción del vacío que hay en Lefort y de la lógica del suplemento derridiana, explicó desde la consideración lacaniana que el pueblo no es algo dado ni es un *a priori* de lo político, sino aquello que debe ser construido desde la gran tarea de la política. Laclau consideró que la idea de que “el pueblo no existe” por fuera de las maneras en que la interpelación de lo político lo conforma está sin duda formulada dentro de un registro althusseriano. No obstante, esta fórmula de la “no existencia” está inscrita en la línea argumental de Lefort y constituye el núcleo de la teoría de la indeterminación del fundamento del orden social.

Aunque no es de mi interés reconstruir la especificidad de las diferencias entre Agamben y Laclau, para mi propósito resulta interesante notar que en la argumentación de Laclau el poder soberano, es decir, el poder que decide la excepcionalidad de la ley, no reduce el “lazo social” a la “vida nuda”, como en Agamben.

En la medida en que lo social es la zona de indeterminación desde la cual el problema de la soberanía vira hacia la construcción

de lo político, Laclau estuvo más interesado en afirmar que el “lazo social” no está determinado apriorísticamente por el soberano, por el Estado moderno. Para Laclau la indeterminación del fundamento de lo social es lo que hace posible pensar la construcción de lo político en términos de una refundación y no en términos de atar lo político a la determinación de la “vida nuda”. En el pensamiento de Laclau este vértigo de lo político constituiría el corazón de la modernidad de lo político y, por tanto, del advenimiento de la democracia como espacio de inscripción y refundación permanente de una nueva lógica de lo social.

En Laclau lo político y la noción de hegemonía aparecen ligadas al hecho de que lo social no es determinable desde la excepcionalidad soberana. Esto explicaría tanto en Lefort como en Laclau la necesidad de repensar las instituciones democráticas emanadas de lo que el primero identificó como la crisis del Antiguo Régimen. Para el pensador francés estas crisis abrieron el vértigo de lo político a tendencias democráticas posibles, dado que la indeterminación de lo social entrelazada con el espacio vacío del poder hizo de las instituciones democráticas su permanente posibilidad de ensanchar el horizonte de la democracia. En palabras de Laclau, que sin duda evocan el razonamiento de Lefort: “[E]sto significa que la sociedad exige esfuerzos constantes de refundación”.⁴

Con el horizonte abierto por la “lógica de la equivalencia” de la “revolución democrática” que “abolió” las viejas estructuras de poder, el pensamiento de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe destacó la radicalización de la democracia cuyo punto de partida Lefort situó en la crisis del Antiguo Régimen. Lo interesante aquí es que Laclau y Mouffe fueron un poco más lejos que Lefort, puesto que proclamaron la apertura de una nueva lógica equivalencial a partir del fin de las sociedades jerarquizadas que estaban “gobernadas por una lógica teológico-política en la cual el orden social tenía su fundación en la voluntad divina”.⁵

⁴ Ernesto Laclau, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires: FCE, 2008, p. 115.

⁵ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Nueva York: Verso, 1985, p. 155.

Se puede decir que “el lugar vacío” descrito por Lefort es también el lugar de emergencia de un principio de equivalencia en cuanto que fin del Antiguo Régimen. Éste haría posible el ensanchamiento de la inscripción de aquéllos que quedaban fuera de las jerarquías y de las desigualdades producidas por la estructura teológico-política del poder. Siguiendo este argumento, las posibilidades de la democracia, las de la fuerza contra los totalitarismos y las dictaduras, se han alojado inevitablemente en la estructura nihilista de la Modernidad y el concepto de pueblo sustituye a la voluntad divina sin destruir por completo la anatomía del poder emanado de lo teológico-político.

Toda la estructura presidencialista de la democracia liberal, aquella que logró imponerse como hegemonía desde la herencia nihilizadora de la modernidad política, está sostenida por la ficción de lo político como condición inherente del nihilismo y viceversa. Esto significa que los efectos de lo político permiten diagramar grupos sociales, delimitarlos, marcarlos e interpelarlos desde la figuración del pueblo. Esta figuración es la que va a operar como mecanismo de legitimación y control sobre lo que excede las determinaciones de la voluntad del Estado. El pueblo de la democracia, en cuanto constructo que emana del vacío, debe ser construido por la política y por los antagonismos que luchan por la ocupación del espacio no moderno que ha habilitado el nihilismo, en el cual la refundación de las sociedades democráticas ocurre.

En otras palabras, destituido el fundamento del poder del rey, el monarca plebeyo de las democracias configurará la condición simbólica de la legitimidad del orden social. No obstante, la destitución moderna del monarca y su estructura teológico-política ocurre sólo a medias, es decir, ocurre como secularización incompleta debido a que la anterior ficción –la de la voluntad divina– ha resistido teológicamente su eliminación de las formas en que el lugar vacío del poder sería “ocupado”.

La imposibilidad de retirar lo teológico desde la voluntad secular compone la “esencia” de la ficción moderna de lo político. La democracia está a la universalidad o, de forma precisa, a la condición de un equivalente general que, en virtud de su efectividad como poder

de acceso al lugar vacío, homogeniza las tendencias universales del liberalismo. Estas tendencias, inscritas en la coincidencia plena entre nihilismo y capital, elevan la democracia a su condición de equivalente general. En otras palabras, que la democracia funcione para todos los casos y realidades políticas convierte la indeterminación de lo social en la condición salvaje de un horizonte donde siempre hay un elemento no incluido, pero susceptible de ser acogido por el lugar vacío del poder.

En Lefort, la democracia salvaje es el nombre no totalitario e incluso es lo que no puede ser cerrado en ninguna síntesis dialéctica de lo político. La democracia salvaje también comparte las formas anárquicas del nihilismo abierto por su misma emergencia. En la definición de Lefort, “[l]a democracia no da al pueblo el gobierno más hábil, pero logra lo que el gobierno más hábil no consigue: extiende por todo el cuerpo social una inquieta actividad, una fuerza abundante, una energía que no existen sin ella y que, por poco que las circunstancias sean favorables, prohíjan maravillas”.⁶ En esta celebración del advenimiento de la democracia, el nihilismo es inmanente al lugar vacío del poder y se encuentra recorrido por un principio anárquico que prepara, más que la energía del pueblo, la fuerza de la formación de las democracias liberal-parlamentarias como suplemento de las estructuras de acumulación del capital.

Nihilismo y democracia son formas equivalentes no sólo desde un punto de vista histórico sino también lógico, en el sentido de que la “logicidad” que vincula a ambas emana del vacío del poder y el vacío es el punto nodal desde el cual las formas del sistema de acumulación del capitalismo internacional se desarrollan y expanden a lo largo de la Modernidad.

No obstante, en la coincidencia entre nihilismo, acumulación moderna del capital y democracia salvaje no se puede considerar a esta última como un movimiento de secularización absoluta. Como es sabido, una vez desplazada la ficción teológico-política del orden social monárquico, las puertas para la entrada de las tendencias

⁶ Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1991, p. 189.

liberales se abren a sus anchas por los procesos de secularización occidental y la democracia salvaje expresa tendencias encontradas y antagónicas. Sin embargo, hasta ahora ninguna de esas fuerzas inquietantes de ese magma de posibilidades desprendidas del nudo religioso ha sido capaz de ofrecer un punto radical de variación al sistema de dominación capitalista.

La celebración o incluso la demanda infinita de inclusión, la borradura de los lazos sociales de la dominación teológica y la formación universalizante del Estado moderno no harán desaparecer la dialéctica del príncipe y el pueblo. Con la Modernidad, esta dialéctica se metamorfoseó como manifestación y efecto del nuevo orden simbólico al que el nihilismo de las filosofías del progreso y la “revolución democrática”, hasta la actualidad, le son consustanciales.

Si bien el orden moderno, fundado en el vacío, en la incertidumbre radical, destruye el fundamento de la ficción teológico-política es incapaz de destruir la teología como suplemento de las nuevas “plasticidades” de la política orientadas al control de los antagonismos modernos emanados desde la indeterminación social y desde unas sociedades que, supuestamente, ya no responden a la voluntad divina.

En su célebre *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* [*Los dos cuerpos del rey. Un estudio sobre la teología política medieval*] (1957), Ernst H. Kantorowicz analizó la ficción política desde lo que se podría llamar una teoría de la virtualidad desdoblada del poder. Esta teoría es interesante porque su fuerza explicativa parece hablar de una especie de invariante que muta y que, a su vez, compone las formas contemporáneas y extemporáneas del poder. Legitimidad y entelequias teológicas aparecen como ejercicios inmanentes a la mirada. Este ejercicio es condición primigenia del espectáculo del poder. Tal cuestión —ampliamente analizada por el Foucault de *Vigilar y castigar*⁷ se condensaría en el espacio simbólico del ritual que organiza la dialéctica de la mirada.

⁷ El lector interesado puede consultar el famoso capítulo “Suplicio” donde además de la descripción a la que es sometido un parricida (Demians), Michel Foucault vincula de manera precisa el estudio de Kantorowicz a una teoría política de la monarquía. El “cuerpo doble del rey” le permitió a

Lo que hace imposible pensar en términos de advenimiento del lugar vacío de la democracia es, sin duda, la voluntad divina que encarna el príncipe, el cual asegura su poder mediante la técnica de ocultamiento del cuerpo finito, percible o susceptible de descomposición física o mental. En la teoría de Kantorowicz, el poder del rey emanaba de lo que se puede llamar, sin traicionar su teoría, la visión admirada o afectiva que oculta la degradación posible o inminente del cuerpo. No se trataba tanto de ocultar la desnudez como la degradación física y mental de la finitud del soberano.

El cuerpo “biológico” del rey era finito y estaba sujeto a una economía de la mirada que suponía la de otro cuerpo: uno infinito, que componía el cuerpo político del soberano más allá de su finitud. Así, el poder del rey existía a través del relato de la soberanía divina y de la unidad que era producida y, a su vez, suplementada por una teología fuerte que no puede ser pensada en términos del nihilismo moderno.

Cuerpo doble (finito e infinito) y lenguaje teológico eran, para la teoría política del monarca, la amalgama de la verdad que la historia política de occidente aloja en la ficción de una verdad que no puede obviar las artimañas de la teología jurídica de la Edad Media. Estas tretas están compuestas por el arte de la abstracción que eleva el cuerpo a la condición virtual e iconográfica desde parámetros teológicos y similares a la cristología.

La teoría de los dos cuerpos era la condición de la existencia del cuerpo político y, para Kantorowicz, éste dependía *stricto sensu* del *character angelicus* desarrollado por el relato destinado a la dominación de los súbditos y la unidad de la comunidad. Los efectos de estos dos elementos, dominación y unidad, se lograban a través de la espectralización del cuerpo doble del rey y, así, se ponía en marcha la economía jurídica del poder que justificaba tanto al rey como a la voluntad divina que éste representaba. Por eso, las especulaciones

Foucault hablar de un tipo de dominación basada en una “micropolítica” del condenado. El lector recordará que lo que a Foucault le interesó de los dos cuerpos es el excedente de poder con el cual carga un condenado por encontrarse precisamente en el otro extremo invertido de la posición de jerarquía que tiene el cuerpo desdoblado del rey.

legales producidas dentro del cuerpo político no sólo provenían del derecho romano como fundamento de la legitimidad del poder, sino también de las concepciones teológicas del Medievo.

En otras palabras, el carácter angélico aseguraba la vida virtual del cuerpo: el cuerpo del rey se desmaterializaba en la elevación angélica y devenía, al mismo tiempo, especular y sublime. Kantorowicz (casi emulando la famosa frase lacaniana en la que se muestra que “la relación sexual no existe” porque todo ocurriría en el interior de la fantasía)⁸ dejó ver que el cuerpo del soberano no era totalmente orgánico ni biológico, sino que dependía del artificio angeológico para sostenerse como poder, es decir, necesitaba de la fantasía.

El poder del rey operaba de forma similar al “espíritu santo y a los ángeles, ya que éste [el cuerpo político] representa, como los ángeles, lo Inmutable dentro del Tiempo”.⁹ La estrategia de dominación que emanaba de la relación afectiva o afectada del ocultamiento del cuerpo biológico y sus posibles descomposiciones estaba regulada por la invención de un tiempo (el del poder) que es infinito. Por eso, la justificación angeológica del poder eterno justificaba su legitimidad en la condición virtual de lo que, al referirse al cuerpo finito, lo trascendía. El control, la majestuosidad eterna y la invocación a lo indestructible de la eternidad eran el fundamento de una tecnología del poder que se expresaba en lo finito e infinito de los dos cuerpos del rey.

A propósito del Ángel de la historia, en Walter Benjamin, Cacciari explicó que desde las primeras manifestaciones de la angeología judeo-cristiana, “los Ángeles aparecen como guardianes del tiempo”.¹⁰ El resguardo del tiempo fue la gran invención de la imaginación político-teológica para dominar desde el doble del cuerpo la composición soberana del reino. Era en la idea del tiempo eterno

⁸ Sobre esta polémica frase de Jacques Lacan que refiere a la idea de que la sexualidad está mediada por la estructura de la fantasía, el lector interesado puede consultar el libro *Encore* correspondiente al seminario xx.

⁹ Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1997, p. 8.

¹⁰ Massimo Cacciari, *El Ángel necesario*, Zósimo González (trad.), Madrid: Visor, 1989, p. 102.

—el que está más allá de la muerte— que el poder del rey se mostraba superior al poder del cuerpo finito, del cuerpo orgánico y perecible. El desdoblamiento o los dos cuerpos ocurrían en el interior de una ficción que estaba orientada a la dominación política y suplementada por la angeología teológica, que legitimaba desde una poderosa técnica internalizada en la lógica de la sumisión y del comando político que se ejercía sobre el cuerpo social.

Al igual que el estudio de Kantorowicz, Lefort presupuso una economía de la visibilidad sujeta a la condición finita del cuerpo del príncipe y la infinitud de la sustancia teológica que lo trascendía en la eternidad del tiempo y, sobre todo, en la eternidad del poder de Dios. La eternidad era el núcleo que sostenía la ficción política del Medievo y, según Lefort, fue una fuente importante de la certidumbre del “pueblo” y, por lo tanto, de la legitimidad del poder. La eternidad divina aseguraba la infinitud del poder y la angeología era el suplemento que acompaña la creencia.

La crisis de la angeología hizo emerger lo que Lefort llama la “invención de la democracia”. Ésta desplazó la sustancia teológica en la que el poder encontraba su legitimidad y en su lugar quedó el vacío y la posibilidad o imposibilidad del advenimiento de la democracia como nihilización de las relaciones sociales. Sin embargo, la crisis de legitimidad de la composición angeológica y, sobre todo, lo que Lefort diagnosticó como crisis del Antiguo Régimen constituyó no sólo un debilitamiento del sistema de valoración del doble cuerpo del rey, de la angeología, sino también la consumación perversa de las tendencias nihilizadoras, tendencias que en su hegemonía liberal no diseminaron completamente la matriz teológica desde la cual la monarquía organizaba el poder.

En el siglo XIX y en el XX, no hubo disolución de los rituales expectantes de la mirada social, que residual o abiertamente habitaban estados religiosos. Por el contrario, la historia de las modernizaciones puede reconocer que la tradición judeocristiana es imposible de borrar e imposible de no ser considerada desde la indeterminación de lo social, como compuesto dominante del orden político moderno e incluso como una emanación de posiciones de sujeto que trascienden posiciones identitarias o de clase. En virtud del nihilismo

abierto por el vacío y la indeterminación de lo social, la democracia salvaje también se compone en la heterogeneidad fáustica de la irreductibilidad de lo judeocristiano y de la condición residual que conlleva la desazón no moderna de la política actual.

En América Latina esta irreductibilidad ha sido más fuerte que en los países europeos. La experiencia de la formación del Estado nación y sus confrontaciones con movimientos sociales reaccionarios (la de los proyectos nacional-populares, la de los Frentes Populares, pero también la de la izquierda guerrillera y guevarista) se han marcado por las formas y prácticas residuales de la conciencia judeocristiana. Por muy consumado que esté el nihilismo moderno, toda la política secular y modernizante basada en el advenimiento de la democracia no desaloja ni vacía los elementos provenientes de la conciencia teológica, la cual hace de lo político su utopía permanente, su límite o, más bien, su relación indisoluble con las formas religiosas, aunque residuales, de organización social. La Modernidad, confrontada con la imposibilidad de un fundamento último de lo social, del espacio de lo político, funcionó como la permanente búsqueda por entonar la expresividad de la certeza, pero sin desalojar la conciencia del humanismo teológico, del residuo judeocristiano que compone de manera visible o invisible la trama entre nihilismo y dominación.

¿Qué es lo desplazado por el poder moderno y por el deseo político de democracia? Ésta es la pregunta que, a diferencia de la tematización del vacío en la filosofía política de Laclau, desplegó Lefort y que permitió a Laclau darle una especificidad política al concepto del vacío. La teoría de los “significantes vacíos” tuvo para Laclau efectos performativos y fueron la condición por la cual la sociedad nunca se cerró en una totalidad hasta el punto en que se podría decir que fueron ellos los que aseguraban las condiciones de posibilidad de la democracia. Que la sociedad sea imposible es otra forma de enunciar la indeterminación de lo social, pero con la especificidad de que en la teoría de Laclau los significantes vacíos son los que permiten que una sociedad se represente.

En el horizonte de Laclau, la representación política incluye a aquellos sujetos provenientes de zonas indeterminadas de lo social y,

al mismo tiempo, radicaliza la democracia.¹¹ No obstante, en Lefort el “lugar vacío” tiene carácter fundacional o, más bien, acontecimental tanto respecto de la emergencia y consolidación de la Modernidad como del advenimiento de la democracia. En otras palabras, “el lugar vacío” tiene carácter de acontecimiento en la medida en que la pérdida del fundamento divino constituye la apertura a una especie de guerra permanente por la ocupación democrática y no de lo que la pérdida, en cuanto que manifestación del nihilismo moderno, dejó como apertura y devenir de lo político. Se trata de una especie de forado, de agujero o de herida traumática que explica las condiciones en las que emanó la “invención de la democracia”, sin jamás poder estructurar la certeza o el fundamento de la sociedad.

En la lectura de Lefort, lo desplazado por la crisis del Antiguo Régimen fue el fundamento de composición de lo invisible (Dios), en cuanto sustancia teológica; no porque lo invisible adviniera a la visibilidad otorgada por la representación que emergió con la modernidad política del siglo XIX —la cual en América Latina repercutió con la misma fuerza y resonancia que en Europa—, sino porque ésta se ha visto debilitada en el desplazamiento que escinde las formas institucionales de administración del poder. Se pasó de una burocracia que administraba desde la condición angélica del príncipe, como lo sugiere el estudio de Kantorowicz y el de Lefort, a la formación de un lugar que necesita ser sustituido por la idea de pueblo. A diferencia del sistema presidencial y de los caudillos de la era de la invención de la democracia, el príncipe del Antiguo Régimen estaba auscultado por sus investiduras divinas y el cuerpo político no se sostenía en el pueblo como fundamento del orden, sino en la voluntad divina.

En la interpretación de Lefort, el cuerpo mortal e inmortal del monarca aseguraba la unidad de la sustancia indestructible y las

¹¹ La función del lenguaje como estructurador de las prácticas sociales y políticas es uno de los aportes más importantes de la teoría de Laclau. El lector interesado en el desarrollo de la teoría de Laclau puede consultar *Emancipation(s)*, particularmente el capítulo 3 titulado “Why Do Empty Signifiers Matter to Politics”.

certezas del pueblo. El orden simbólico era “pleno” en el sentido de que el poder coincidía con la infinitud de la sustancia. Por lo mismo, el príncipe, en tanto que encarnación de ésta, era el lugar de cohesión de la vida del pueblo. El príncipe producía las garantías del orden porque los efectos de la creencia y de la economía de lo invisible conformaban un orden simbólico en el que las escisiones, la fragmentación, las separaciones y “la multiplicidad del socius” no tenían lugar de ser por fuera de la unidad que hacía posible el espacio ocupado por la conjunción entre la voluntad divina representada por el príncipe y el pueblo. El lugar vacío, en el sentido de Althusser, está siempre ocupado si se considera que no hay un afuera de las relaciones de fuerza que componen la estructura soberana del poder.¹² Por eso, en el reino, en tanto jurisdicción del príncipe, la sustancia indivisible estaba expresada en el pueblo y ésta estaba determinada política y religiosamente por la verdad de la creencia divina.

La revolución política del siglo XIX se constituyó en virtud del descentramiento de la sustancia teológica. Este modo o advenimiento de las democracias socavó la relación con la unidad del orden simbólico determinado por la voluntad divina y la condición “sólida” que tenía la verdad de la creencia en Dios. Así, tanto en Europa como en América Latina, la modernidad política emergió de “la disolución de los indicadores de la certeza”¹³ que se acoplaron a las paradojas de lo que Tocqueville denominó revolución democrática.¹⁴

Esta revolución trajo consigo tanto la posibilidad de normalizar cuerpos y lenguajes, como también la de producir un exceso incalculable e imposible de controlar a partir de estructuras ideológicas de hábitos de creencia. La democracia moderna produjo temores hacia las masas y promovió la nihilización de la sociedad al destruir el orden divino. Las masas sin una idea de verdad se convirtieron

¹² Para un examen detallado de Althusser y el modo en el que usa críticamente la noción de lugar vacío en Lefort, el lector interesado puede consultar el primer capítulo, “Theory and Political Practice” en *Machiavelli and Us*.

¹³ Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, p. 188.

¹⁴ *Id.*

en un componente peligroso y en muchos casos su imposibilidad de renunciar a los elementos de la ideología cristiana permitió un fuerte rechazo al advenimiento del “lugar vacío”.

La Modernidad hizo aparecer a las masas como un exceso a veces incontrolable y otras veces indeseable para el nuevo orden moderno. El temor al desborde de los nuevos Estados y a la sociedad como instancia indeterminada es el exceso que describió Elías Canetti en *Masa y poder* (1960) y que de manera ejemplar captó Peter Sloterdijk:

Este ímpetu hacia el tumulto humano revela que en la escena original de la formación del yo colectivo existe un exceso de material humano, así como la noble idea de desarrollar la masa como sujeto ha quedado sabotada *a priori* por una plétora humana. La expresión “masa” en la exposición canetteana llega al extremo de describir el bloqueo del proceso de conversión en sujeto en el momento justo de su culminación. Por esta razón, la masa, entendida como masa tumultuosa, no puede encontrarse nunca en otra situación que en la de la pseudoemancipación y la subjetividad a medias: se revela como un fenómeno pre-explosivo, lascivamente femenino, vago, lábil, indistinto, guiado por excitaciones epidémicas y por flujos miméticos. La realidad de este diagnóstico pone de manifiesto fuertes coincidencias con el retrato que los viejos maestros de las psicologías de masas –Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Sigmund Freud– ya habían pintado antes de él.¹⁵

El intento por controlar y capturar el exceso de la Modernidad y el miedo al crecimiento de la masa estarían, en última instancia, relacionados con la emergencia de la democracia como dispositivo de control y de dominio de los excesos producidos por la apertura del lugar vacío. El miedo a la masa no debe aquí confundirse con el miedo a la estructura representacional o identitaria de la nueva relación entre el pueblo y el poder moderno, sino con el cuerpo

¹⁵ Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Germán Cano (trad.), Valencia: Pre-Textos, 2009, pp. 13-14.

en cuanto que materia excesiva. Se trata del miedo a la velocidad de las intensidades materiales del cuerpo del pueblo y no de su representación, es decir, se teme a su condición múltiple y a la fuerza de ocupación con la que la “masa amorfa” pueda materialmente ocupar el lugar vacío. Ante el intento del Estado moderno por coaptar, hegemonizar y controlar la oscuridad de la composición material, hundida en la preeminencia uterina, la masa hace colapsar el proyecto iluminista de la democracia como forma de la valoración de los investimentos del poder.

La apertura producida por el lugar vacío de la Modernidad está también, de alguna forma, contenida en lo que sugiere Canetti cuando señaló que “[l]a desintegración de la masa lenta del cristianismo se inició en el momento *en que la fe en ese más allá comenzó a descomponerse*”.¹⁶ De esta manera, el principio hegemónico de la revolución democrática y el nihilismo que le subyace emergieron desde la especificidad de la falta de fundamento y desde la incertidumbre que embarga el “tejido” de la democracia moderna.

Los dos cuerpos del pueblo

En América Latina los momentos más claros de resistencia a la emergencia del lugar vacío fueron los excesos de las masas y el excedente cristiano de un catolicismo destruido a medias por la fuerza del nihilismo expresado en la formación de los Estados criollos. La resistencia a la modernización del lugar del poder soberano se reveló como fundamentalismo e imposibilidad de eliminar la sustancia teológica de la interioridad de las relaciones sociales. En las nuevas repúblicas que emergieron con la crisis del Antiguo Régimen, por ejemplo, la creencia en la promesa angeológica del más allá y de la vida eterna permaneció como una especie de indestructible supervivencia dentro de lo que se podría llamar el mundo poscristiano.

Valgan como evocaciones de este fenómeno de resistencia teológico-política el estallido de la guerra de Canudos en el estado de Bahía en Brasil (1896-1897) y las guerras cristeras en el México

¹⁶ Elias Canetti, *Masa y poder*, Horst Vogel (trad.), Barcelona: Muchnik Editores, 1981, p. 40.

posrevolucionario de Plutarco Elías Calles (1926-1929).¹⁷ También se podría mencionar el carácter cristológico del emblemático Che Guevara filmado por Fernando “Pino” Solanas en *La hora de los hornos* (1968) o los dos cuerpos de Eva Perón narrados por Tomás Eloy Martínez en *Santa Evita* (1995), por no mencionar la condición angeológica a la que han sido elevados en la Venezuela actual los dos cuerpos de Hugo Chávez,¹⁸ etcétera.

En otras palabras, la indeterminación radical de lo social ocurre como disposición e imposibilidad de cierre, pero también ocurre en la superficie de una traza cristiano-católica, en el residuo nihilizado de un universo lingüístico, militar, económico y político que resiste la secularización.

En cualquier caso, el “lugar vacío” asegura que la sociedad no se cierre en la condición absoluta de la unidad de la sustancia con el poder. La falta de fundamento abre el antagonismo radicalizando

¹⁷ La primera, como se sabe, ha sido narrada por la novela de Mario Vargas Llosa *La guerra del fin del mundo* (1981) y también ha sido narrada en el film *Guerra de Canudos* (1986) del director Sérgio Rezende. Las sangrientas guerras Cristeras han sido narradas en las novelas de Juan Rulfo, en el *Luto humano* de José Revueltas y en el reciente film protagonizado por Andy García *For Greater Glory: The True Story of Cristiada* (2012) del director Dean Wright, entre otros, pero también en los iconos del catolicismo independentista representados en los curas mexicanos Hidalgo y Morelos. La segunda mitad del siglo xx también está marcada por la figura del cura guerrillero Camilo Torres y por el vil asesinato, en 1980, del monseñor Oscar Romero en El Salvador.

¹⁸ El reciente ensayo de Martin Marinos “Aló Presidente: Hugo Chávez and Populist Leadership”, publicado por *Radical Philosophy*, repara en el golpe afectivo que provocó la muerte de Chávez sin poder obviar que el afecto en política está informado y producido por el residuo teológico-cristiano de las empatías que genera el discurso populista. En el artículo se lee el siguiente comentario: “Aunque silenciado por la muerte, Chávez produjo un océano de empatías y lágrimas que testificaban el lugar del amor y la afición en la política. Pero su cuerpo también provocó lo peor en la gente. La celebración de su muerte reveló que los individuos que se consideran demócratas y buenos cristianos pueden conmemorar la muerte de un hombre devoto elegido democráticamente” (Martin Marinos, “Aló Presidente: Hugo Chávez and Populist Leadership” en *Radical Philosophy*, 180, p. 2. La traducción es mía).

el desgarrar de la sociedad escindida o desimbricada a formas residuales de la fragmentación de la sustancia divina. Esto explica por qué en la historia política del siglo xx latinoamericano los agentes sociales, los partidos y los “caudillos” políticos aprendieron no sólo a convivir con el remanente cristiano-católico, sino, como dijo Laclau, a componer aquellos “significantes vacíos” en política; los cuales provienen de un mundo que no ha sido completamente des-teologizado y que no sólo informa la política en sus estrategias, sino que la compone como teología-política desde la inmanencia del nihilismo de época, esto es, desde la inmanencia del advenimiento de la democracia como “lugar vacío”.

En su intento por distanciarse de la sustancia divina de fundamentación del orden, la “modernidad latinoamericana” arrastra lo teológico, lo estira en la superficie de sus técnicas de dominio hasta hacer de ello el fundamento –sin sustancia– de nuevas teologizaciones del orden. Aunque está también en Lefort la idea de la “revolución como nueva religión”,¹⁹ nunca afirmó la imposibilidad de una radical destitución o eliminación de lo teológico-político.

Es Carl Schmitt quien verá la persistencia de lo teológico como una especie de irreductible moderno para el pensamiento político. El famoso enunciado que recorre desde el pensamiento político de Benjamin hasta la popularización de Schmitt a manos, sobre todo, de la obra de Giorgio Agamben sigue siendo el punto de constatación de que “todos los conceptos de la moderna ciencia política no son más que conceptos teológicos secularizados”.²⁰ Cuando se piensa que la revolución moderna y el levantamiento de sus instituciones aparecen bajo la forma de una “nueva religión” se constata que el razonamiento schmittiano está también en Lefort.

En América Latina el nudo indisoluble entre teología y política acosa lo político y constituye la “esencia” de la historia de los

¹⁹ Claude Lefort, *Writing. The Political Test*, David Ames Curtis (trad.), Durham: Duke University Press, 2000, p. 159.

²⁰ Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, George Schwab (trad.), Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 2005, p. 37.

latinoamericanos porque ni la historia colonial ni la poscolonial –mucho menos los actuales connatos populistas o neopopulistas– pueden entenderse por fuera del nudo atávico entre teología y política.

En Lefort, lo que motiva el desgarró “existencial” es el quiebre del orden simbólico. El nihilismo que advino como consumación de la crisis total del Antiguo Régimen no destruyó lo teológico en política. Por el contrario, lo afirmó como continuidad de lo que no tiene más verdad que la promesa de que el lugar vacío no está determinado y, por lo tanto, está abierto al porvenir de lo democrático.

Sin embargo, lo que la tesis de Lefort no resuelve es la crisis de legitimidad del poder que durante toda la Modernidad acosó al “lugar vacío del poder”. Si los fundamentos religiosos han sido supuestamente removidos del Estado secular y la democracia emergió en nombre de la voluntad del pueblo como sustituto de lo divino, el orden social se entregó a la imposibilidad de su determinación en cuanto “progreso” de las posibilidades de la democracia porque el pueblo no puede materialmente ocupar el “lugar vacío”. No obstante, siguiendo la línea argumental desarrollada en *La cosa y la cruz* (1997), del filósofo argentino León Rozitchner, se puede decir que el discurso de la voluntad del pueblo emergió sin desprenderse de su fuerte inscripción en la tradición cristiana.

La modernidad criolla convirtió la retórica del pueblo en suplemento de la “política de masas” y, al mismo tiempo, en condición *sine qua non* del suplemento del capitalismo. Es decir, el advenimiento de la democracia como lugar vacío y la irreductibilidad de lo teológico en lo político auscultaron el capitalismo moderno hasta el punto de que convirtieron la democracia liberal-parlamentaria en la consumación nihilista de la dominación del capitalismo.

La universalidad vacía de los valores de la democracia se convirtió en el “peligroso suplemento” de la valoración ideológica del capital. Fue esta universalidad vacía la que hizo posible el gobierno de las instituciones que trabajan en función de la economía del reparto desigual de las riquezas y la producción social, lo cual significa que lo social quedó determinado por el modo en que se organiza la producción y la economía. En otras palabras, si la democracia

inauguró la discontinuidad de la sustancia teológica indeterminando lo social, la continuidad judeocristiana de las secularizadas instituciones burguesas de la Modernidad inauguró, como diagra-mación de la producción de lo social, la llamada hora solitaria de la determinación en última instancia. Así, la democracia aparece como el punto ciego de la mimesis con el capital y sus formas de control “postsoberanas” como condición de la espiritualización de las relaciones sociales, es decir, la democracia no es otra cosa que el suplemento teológico-político del capital.²¹

La idea de pueblo que emana de la democracia como suplemento del capitalismo, al igual que la tesis de Kantorowicz, supone que así como hubo dos cuerpos del rey también hay dos cuerpos del pueblo, el pueblo como materialidad múltiple, heterogénea e incluso como lugar donde las categorías políticas fracasan debido a que el cuerpo del pueblo es siempre más excesivo que el límite de las formas estatales de la democracia.

La materialidad es lo que ha estado ausente de la forma moderna de la política, es la verdad de la “plenitud ausente”. La materia se sustrae de la democracia liberal y, por lo tanto, se sustrae del Estado para ponerla a funcionar como materia productiva y apropiada por la lógica del capital.

A partir de esta operación de sustracción llevada a cabo por la forma de la democracia, el pueblo es elevado a discurso o mera retórica de la dominación y de las convenciones nominativas de pacto con el cuerpo de lo singular-múltiple. En otras palabras, en el lenguaje moderno de la política, el pueblo es elevado a una especie de “fundamento místico” que vincula la aspiración de todos al “lugar vacío”. Éste es el espacio de la nihilización desde el cual el Estado intenta capturar lo singular-múltiple o, si se prefiere, desde el cual intenta capturar lo que Lefort llamó la indeterminación de lo social –por cierto, estas capturas pertenecen a la historia de la biopolítica moderna y sólo pueden darse a condición de la desmaterialización del

²¹ Este punto se encuentra desarrollado extensamente en el capítulo tercero de mi libro *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo* (2013), titulado “Amor y soberanía en León Rozitchner”.

cuerpo del pueblo—. Por lo mismo, se puede decir que la materia (es decir, lo singular-múltiple) es prepolítico respecto de la democracia y de las formas de organización de la materia en la soberanía popular.

La desmaterialización del cuerpo del pueblo es la condición de la política democrático-liberal y ésta, a su vez, es la condición de las mimesis inmanentes a la estructura del capital. Por eso, el pueblo del cuerpo político del Estado, el pueblo como abstracción, es la condición de las normalizaciones de lo que está indeterminado políticamente, pero determinado desde la plasticidad de la máquina de acumulación liberal.

En este sentido, la materia singular-múltiple es lo que se encuentra ausente de la democracia entendida como “significante vacío” (Laclau) o como lugar vacío del poder (Lefort).²² El pueblo, que en su inmaterialidad deviene inmanente a la legitimación de la institución moderna y secular del Estado nación, es el pueblo de la dominación eterna y de sus equivalencias con las formas del pacto entre gobierno y estructura del capital.

Esto me autoriza a decir que la democracia liberal ha orientado los designios del capitalismo del Estado nación y los que se conocen bajo la hegemonía neoliberal del Estado mercado. El pueblo abstracto, en cuanto materia sustraída para legitimar la democracia y al Estado —en cualquiera de sus formas capitalistas—, no existe; lo que existen son prácticas discursivas que buscan la legitimidad del poder. Por lo tanto, lo real (el singular-múltiple, el exceso, la materialidad, el cuerpo del pueblo como tal) está ocluido, negado como entidad que pueda ocupar el lugar vacío del poder. El pueblo como fundamento místico (la apelación al todos) de la democracia no sería un significante vacío, sino la entelequia inmaterial y suplementaria de las formas del poder de la dominación capitalista.

²² El ensayo de Wendy Brown, escrito en clave laclauiana, es una caracterización de la democracia como significante vacío. El lector interesado en el desarrollo argumental de Brown puede consultar Wendy Brown, “Hoy en día, somos todos demócratas” en *Democracia, ¿en qué estado?*, Matthew Gajdowski (trad.), Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010, pp. 53-66.

Las democracias, desde el siglo XIX hasta el día de hoy, han desarrollado el léxico del pueblo como función nominativa o, si se prefiere, como voluntad sustractiva de la materia que compone lo singular-múltiple. El pueblo soberano como fundamento de la legitimidad de la democracia ha sido una entelequia más al servicio de la mimesis entre capital y democracia. Se supone al pueblo como “sujeto” de la legitimidad del orden político y así se sustrae y neutraliza la potencia política de lo singular-múltiple como condición de la retirada del “lugar vacío”: el lugar de lo común.

En la función nominativa del pueblo, como polo de identidad discursiva o entelequia abstracta de las soberanías nacionales, la identidad con el capital está ocupada por el modo de organización de lo social, es decir, el pueblo es el dispositivo normalizador y de control de los antagonismos para orientar la producción y la explotación capitalista. Siguiendo el argumento de Lefort, el pueblo es el sujeto imposible de ocupar materialmente el “lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro. La noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido en que ya no se localiza en lo real”.²³ Y, sin embargo, el significante pueblo es el sujeto perfecto de la interioridad de las abstracciones del poder.

Por esta razón, la apelación al pueblo como lugar del investimento de poder no sólo aparece escindida de la soberanía moderna, sino que desata la imposibilidad de fundamentar el orden político. Lefort se refirió a este problema al sostener que tal imposibilidad —es decir, la de encontrar un principio sustantivo que fundamente la democracia en la soberanía del pueblo-Uno— no sólo fracasa, sino que además opera en ella una sustitución irreversible que hace que la democracia indetermina lo social como totalidad o sustancia. La democracia liberal es la sustitución de la materialidad de las relaciones sociales, la materialidad del singular-múltiple por el número que estatiza o privatiza el lugar común de un horizonte no moderno.

²³ Lefort, Claude, “Democracia y advenimiento de un ‘lugar vacío’” en *La invención democrática*, Enrique Lombrera Pallares (trad.), Buenos Aires: Nueva Visión, 1990, p. 90.

Se podría pensar que la democracia moderna instituye un nuevo polo de identidad. El pueblo soberano. Pero sería un engaño ver con éste restablecida una unidad sustancial. Esa unidad sigue estando latente. El examen del sufragio universal basta para convencerse. Precisamente en el momento en que la soberanía pasaría a manifestarse, en que el pueblo se actualizaría expresando su voluntad, lo social queda ficticiamente disuelto y el ciudadano será extraído de todas las determinaciones concretas para quedar convertido en unidad de cálculo: el número sustituye a la sustancia.²⁴

En la sustitución de la sustancia por el número, el concepto de pueblo adquiere su acepción discursiva como suplemento de la legitimidad del poder. El pueblo es *doxa* en el sentido en que configura la opinión sobre los asuntos políticos de la soberanía del Estado sin que la materia de lo singular múltiple ocupe el espacio de decisiones que orienta la mimesis entre democracia y capital. El pueblo, en cuanto *doxa* y efecto de ésta, opera como la práctica autorreferencial de la legitimación de la democracia y de la lógica de la dominación del capital. La doxología fundada en la voluntad de la mayoría como axioma es la voluntad soberana del dominio como pura hegemonía de la palabra y del cuerpo político del Estado.

Así, el pueblo como *doxa* es localizado en la instancia simbólica de legitimación del poder. Es necesario decir aquí que el pueblo no es lo real que resiste a la simbolización de la representación política; por el contrario, lo que resiste a la representación política es aquello que la excede, es decir, lo que he definido como el singular-múltiple en oposición a las máquinas abstractas de interpelación de las instituciones abiertas por la democracia y que suplementan la lógica de la dominación del orden planetario del capital.

Pero la necesidad de apelar al concepto de pueblo fue irrenunciable para la Modernidad dado que el orden político moderno no tuvo más fundamento que el que emana de su vacío. Por esta razón,

²⁴ Lefort, Claude, *La invención democrática*, Buenos Aires: Nueva Visión, p. 191.

la articulación soberana busca extraer las partes de lo social que son contadas como tales y que, por lo tanto, caen en la cuantificación del orden instrumental del Estado y de los sistemas electorales que suponen que la democracia legitima el orden.

Lo calculable no es el “pueblo” sino las partes de la extracción de contabilidad (individuos, grupos, partidos) que operan a través del Estado como intento de controlar los excesos sociales, excesos de lo singular-múltiple de las relaciones sociales. En otras palabras, el pueblo no es lo real de lo político, sino el elemento discursivo o simbólico de legitimidad del principio de articulación de la soberanía absoluta del capital.

En este sentido, se puede decir que el concepto de pueblo que emerge como retórica mística del todos y el lugar vacío de la democracia son el modo por el cual los Estados operan una política de sustracción del lugar común y, por lo tanto, de la potencia de lo común del singular múltiple que excede tanto la representación política como la lógica capitalista de apropiación de la materia. El nosotros que interpela el lugar vacío de los que hablan una misma lengua y habitan las coordenadas geográficas definidas por el concepto de soberanía moderna escamotea el lugar de lo común en la medida en que la soberanía entendida modernamente es en última instancia soberanía del capital.²⁵

²⁵ El Estado moderno –al estar investido de la apelación del axioma de la “voluntad soberana del pueblo”– pone en marcha la representación teológico-política de sus investimentos de poder. Así, la apelación al pueblo opera legitimando los investimentos del poder soberano. Se podría decir que la legitimidad del poder soberano es “en sí y para sí” y, no obstante, la legitimidad no le viene dada de su inmanencia de lo “en sí y para sí”, puesto que debe apelar a aquello que le es externo, es decir, a aquello que no siendo la sustancia del investimento de poder lo legitima. El axioma (voluntad soberana del pueblo) le es completamente interno y, en virtud de esto, constituye el carácter secularizado de lo teológico-político de su comando. El carácter teológico-político de la moderna soberanía y la necesidad de legitimación no sólo residen en el hecho de que ésta se define por conceptos teológicos secularizados, sino también por las condiciones de imposibilidad de fundamentar el orden social que lo excede.

En América Latina la “revolución democrática” provocó en el orden simbólico las mismas convulsiones que en Europa y, aunque sus procesos fueron singulares y específicos, durante los siglos XIX y XX sufrió los mismos desgarros que provocó la democracia entendida como principio de universalidad y de sustitución del poder monárquico. Tal como lo mostró Lefort, no se trata de desconsiderar las perversiones o resistencias que este principio encontró en los “totalitarismos” de los siglos XIX y XX en Latinoamérica, sino de entender el modo en que la universalización capitalista de la democracia llegó a descomponer el lugar del poder al hacer que el vacío coincidiera, “en sí y para sí”, con el nihilismo moderno.

Así, la irreductibilidad de la mimesis entre democracia y desarrollo moderno del capitalismo como fenómeno mundial, y las consiguientes convulsiones y desgarros, abrieron la materialidad de las relaciones sociales a sus excesos, a su indeterminación. En la región hispanoamericana, la indeterminación social se expresa en la heterogeneidad de los grupos sociales (indios, mestizos, afrodescendientes, criollos). Aquí la historia de la democracia no sólo ha sido la historia de la dialéctica inclusión/exclusión llevada a cabo por la formación del Estado, sino que también ha sido la historia de sus excesos y de su fragilidad como espacio institucional de la legitimidad otorgada a la democracia por el “pueblo”.

En la trama de la historia de México y América Latina no es difícil suponer que el concepto de poder vacío expresado en la historia de la democracia liberal encontró su reacción en la otra cara del nihilismo, es decir, en el *nihil* que por efecto o por desgaste hizo del cristianismo un discurso con agencias políticas y devenires irreductibles a una filiación activada o desactivada por el acontecimiento del vacío. En otras palabras, el lugar vacío del poder como “forma pura” no es un vacío opuesto a la estructura sentimental del cristianismo. En la forma de lo religioso no hay nada que pueda competir como verdad plena de lo que el lugar del vacío ha escamoteado en virtud del discurso de la democracia.

En esto quizá hay una ineludible traza con la distinción que Lacan hizo entre palabra plena y palabra vacía. A esta última Lacan la relacionó con el “sesgo ingrato” y la caracterizó como “palabra vacía,

en la que el sujeto parece hablar en vano de alguien, que aunque se le pareciese hasta la confusión nunca se unirá a él en la asunción de su deseo”.²⁶

Hay algo de esta imposibilidad de unión en la palabra democracia y, como antes la hubo con la de Dios, una ausencia que, nombrada, sustrae la materia al mismo tiempo que la suplementa. La democracia es palabra vacía, no porque haya algo falso en ella; por el contrario, ella es el discurso de un modo de producción de la verdad; y así, la verdad de una forma histórica de dominación cuyo poder podría ser minado por prácticas alternativas: el espectro de una democracia fundada no tanto en el pueblo, sino en la condición múltiple de la materia que compone las prácticas materiales de lo social.

La necesidad de un pensamiento político a la altura de la “ontología del presente” es hoy la necesidad de un pensamiento que tenga como horizonte una concepción no moderna de la democracia, esto es, el lugar de lo común como desocupación del lugar vacío de la democracia en cuanto equivalente general de la dominación pactada y mimesis de la lógica acumulativa del capitalismo financiero. ☒

Bibliografía

- Althusser, Louis, *Machiavelli and Us*, Gregory Elliott (trad.), Londres-Nueva York: Verso, 1999.
- Badiou, Alain, “El emblema democrático” en *Democracia, ¿en qué estado?*, Matthew Gajdowski (trad.), Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México: Grijalbo, 2007.
- _____, *La democracia ausente. El pasado de una ilusión*, México: Océano, 2000.
- _____, *La sangre y la tinta*, México: Océano, 1999.

²⁶ Jacques Lacan, *Encore 1972-1973. The Seminar of Jacques Lacan. Book xx. On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972-1973*, Bruce Fink (trad.), Nueva York-Londres: W. W. Norton & Company, 1999, p. 244.

- Brown, Wendy, “Hoy en día, somos todos demócratas” en la *Democracia, ¿en qué estado?*, Matthew Gajdowski (trad.), Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.
- Cabezas, Oscar Ariel, *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, Buenos Aires: La Cebra, 2013.
- Cacciari, Massimo, *El Ángel necesario*, Zósimo González (trad.), Madrid: Visor, 1989.
- Campobello, Nellie, *Cartucho. Relatos de la lucha en el norte de México*, México: Era, 2000.
- Canetti, Elías, *Masa y poder*, Horst Vogel (trad.), Barcelona: Muchnik Editores, 1981.
- Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, México: FCE, 1957.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta, 1995.
- _____, *De la gramatología*, Oscar del Barco y Conrado Ceretti (trads.), Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- Foucault, Michel, “La gubernamentalidad” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras selectas*, vol. 3, Barcelona: Paidós, 1999.
- Gleyser, Raymundo, *Mexico: The Frozen Revolution* (película), 1971.
- _____, *Vigilar y castigar*, Aurelio Garzón del Camino (trad.), Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Lefort, Claude, “Democracia y advenimiento de un ‘lugar vacío’” en *La invención democrática*, Enrique Lombrera Pallares (trad.), Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- _____, *Ensayos sobre lo político*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1991.
- _____, *Writing. The Political Test*, David Ames Curtis (trad.), Durham: Duke University Press, 2000.
- Lacan, Jacques, *Encore 1972-1973. The Seminar of Jacques Lacan. Book xx. On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972-1973*, Bruce Fink (trad.), Nueva York-Londres: W. W. Norton & Company, 1999.
- Laclau, Ernesto, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires: FCE, 2008.
- _____, *Emancipation(s)*, Londres-Nueva York: Verso, 2007.
- _____, *La razón populista*, México: FCE, 2006.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Nueva York: Verso, 1985.

- Marinos, Martin, "Aló Presidente: Hugo Chávez and Populist Leadership" en *Radical Philosophy*, 180, pp. 2-7.
- Monsiváis, Carlos, *Los rituales del caos*, México: Era, 1995.
- Revueltas, José, *El luto humano*, México: Era, 1980.
- Rozitchner, León, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*, Buenos Aires: Losada, 2001.
- Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, George Schwab (trad.), Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1996.
- _____, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, George Schwab (trad.), Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 2005.
- Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Germán Cano (trad.), Valencia: Pre-Textos, 2009.

El filósofo como interventor que transforma la sociedad a partir de la inquietud de sí

Héctor Sevilla Godínez

UNIVERSIDAD DEL VALLE DE MÉXICO, GUADALAJARA SUR

Resumen

El presente artículo se centra en algunas ideas propuestas por Michel Foucault. Se muestra la actitud del cuidado de sí como una pauta que fortalece la cualidad de interventor que el filósofo tiene ante el olvido que otros hacen de sí mismos. Con tal práctica, el filósofo se advierte como transformador social que, tras inquietarse sobre sí mismo, no elude la inquietud faltante de quienes le rodean en su acontecer en el mundo.

PALABRAS CLAVE: otro, cuidado de sí, libertad, rol del filósofo.

Abstract

This article addresses some of the main ideas about the care of oneself, provided by Michel Foucault. The attitude of self-care is shown as a pattern which strengthens the philosopher's auditor role, faced to others' oblivion of themselves. With such a practice, the philosopher is shown as a social transformer who, after worrying of himself, doesn't elude the lack of concern of those around him in the daily life in the World.

KEYWORDS: other, self-care, freedom, philosopher's role.

Algunos de los conceptos aludidos por Michel Foucault durante sus clases de enero y febrero de 1982, en el Collège de France, plasman su interés por desmitificar el cuidado de sí, alejarlo de las categorizaciones que lo hicieron ser concebido como mero acto de vanidad y le otorgaron un sitio protagónico en la labor que el filósofo emprendió ante la *stultitia* común.

Se muestra la actitud del cuidado de sí como una pauta que fortalece la cualidad de interventor que el filósofo tiene ante el olvido que otros hacen de sí mismos. Con tal práctica, el filósofo se advierte como transformador social que, tras inquietarse sobre sí, no elude la inquietud faltante de quienes le rodean en su acontecer en el mundo.

Se abordará en primera instancia el concepto de la inquietud de sí; posteriormente, el texto se centrará en la importancia de tal labor de focalización y en las distintas modalidades de dicha actividad. Se analizarán algunas de las concepciones comunes respecto a lo que el hombre debe hacer consigo mismo —aprobarse o negarse— de acuerdo con el enfoque platónico, helenístico y cristiano. Finalmente, se abordará la oportunidad que tiene el individuo contemporáneo con actitud filosóficamente educativa de proveer elementos que coadyuven a la transformación social a partir del despertar a la *sapientia*.

Sobre la inquietud de sí mismo

Uno de los tópicos principales de las clases de Foucault en el Collège de France fue el de la inquietud de sí. Lo anterior se debió a que, desde el primer momento, Foucault dejó en claro que su intención era referir la manera en que el famoso “conócete a ti mismo” o *gnoti seauton* es una parcialidad de “la inquietud de sí mismo” o *epimeleia heautou*.

La propuesta genealógica de Foucault está caracterizada por su análisis de las fuentes antiguas sobre las relaciones entre la subjetivación y la verdad a través de la inquietud de sí. Foucault recurrió a sus abordajes personales sobre la filosofía griega para acentuar que la inquietud de sí es una cuestión profunda que evidencia el autoconocimiento. De hecho, el filósofo francés no dudó en catalogar la *epimeleia heautou* como la base y principio de toda conducta racional. De forma simultánea, la relacionó con las vivencias de la época juvenil al considerar que todo individuo joven cuenta con más posibilidades de ocuparse de sí. En el *Alcibiades*, de Jenofonte, Foucault encontró la referencia a la ocupación por uno mismo como propia del estadio de la juventud. El adulto, ocupado en otros intereses relacionados con su persona más no en su persona, ve pasar los días de su vida y sus recursos. Ha dejado de inquietarse por sí para dedicarse a las vanas cuestiones de la vida urbana.

Sócrates, desde la óptica de Foucault, es el testimonio del filósofo que incita a que los demás se ocupen de sí mismos. Sin embargo, advirtió Foucault, al ocuparse de que los demás se ocupen de sí, Sócrates se desocupó de sí. Similar suceso podría acontecer en la

cotidianidad de aquéllos que se dedican a la docencia —o a la psicología—, puesto que, al buscar que el estudiante o paciente vea por sí, descuidan la mirada sobre sí mismos. Se descuidan al centrarse en la situación ajena. En ello radica el sacrificio socrático.

Sin embargo, ser un despertador de otros tendría que implicar la situación de despertado. Foucault parafraseó la idea socrática del aguijón: “La inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida”.¹ Por lo anterior, se deduce el dominio de la inquietud (causa) por encima del saber de sí (consecuencia).

El conocimiento de uno mismo inicia también en una posible inquietud de la conciencia para hacerse cargo de uno de los aspectos alrededor de ella: el yo. Tal conciencia puede ser desconcertada o no centrada en el yo si tiene frente a sí otros aspectos, nociones, cosas o personas que le ocupan. No basta, por tanto, con la existencia de la conciencia para el conocimiento de sí.

En la propuesta de Foucault no hay consecuencias sin causas aunque puedan existir causas que no generen las consecuencias esperadas. Es decir, un aparente autoconocimiento es una consecuencia de la inquietud de sí; sin embargo, no siempre es una consecuencia automática debido a que existen diversos factores que deben conjugarse para su consecución. De igual forma, no toda inquietud por sí mismo genera autoconocimiento, sobre todo si es reprimida. Aquí es donde Foucault afirmó que la visión peyorativa hacia la inquietud de sí mismo —la que se considera propia de egocentrismo, soberbia o vanagloria— es un obstáculo del conocimiento de sí. Aunque se considere que el autoconocimiento es fundamental para dar sentido a la vida, se evade la inquietud de sí cuando se la relaciona con la vanidad. Al dejar de ser “vanidosos” se deja también reprimida la capacidad de conocerse, pues quedará en un plano secundario el autointerés.

Foucault ubicó a partir del siglo v d. C. el contexto en que el inquietarse por uno mismo comenzó a ser un aspecto negativo.

¹ Michael Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, México: FCE, 2004, p. 24.

Consideró al cristianismo el punto de partida de las ideas sobre “no atenderse” o “dejar para un Otro lo que concierne a la propia vida”. Es probable que una herencia de tal cristiandad haya provocado en Sartre la necesidad de postular la inexistencia de Dios como condición ineludible para que la libertad humana fuera posible. Si Dios existe, consideró Sartre, las condiciones están dadas y la libertad se reduce a seguir su voluntad omnisapiente que, a manera de destino, supone la involuntariedad humana.

En contraposición a tal visión del cristianismo, Foucault consideró que la *epimeleia heautou*, más que ser evitada por su peligrosa posibilidad de alejarnos de la voluntad divina, tendría que ser ubicada como el centro de toda yoicidad. El cuidado de sí aglutina tres características fundamentales: propicia la cosmovisión, regresa al individuo consigo mismo y le transforma integralmente. Tales funciones son las que conviene considerar dignas de atención en toda revisión educativa y terapéutica de cualquier índole.

Con estas tres vetas de la *epimeleia heautou* se rompe la idea, aún hoy diseminada, de que ocuparse de uno mismo supone encerrarse en el egoísmo absoluto. Ocuparse de sí implica hacerse cargo de lo que a los otros no les corresponde y supone el respeto para permitir que cada uno se responsabilice de su vida. Incluso en el sentido moral, el ejercicio ético supone una revisión de lo socialmente aceptado, consensuado o no, lo cual es contrario a la suposición de que simplemente se desecha o se enfrenta gratuitamente.

Foucault propuso que con la filosofía se puede tener acceso a algunas respuestas² y que uno de los caminos es la espiritualidad,³ por la cual el individuo genera en sí mismo los cambios requeridos para llegar a ella. La ascesis, la conversión de la mirada y el sufrimiento son precios que pagar. La verdad es lo que uno significa para sí mismo tras un trabajo arduo de mejora óptica.

Para Foucault, los filósofos de la antigüedad tenían claro ese precepto. El amor y el trabajo consigo mismos eran formas de la espiritualidad, provocadoras de la transfiguración necesaria para portar la

² *Ibid.*, p. 33.

³ *Id.*

verdad. A partir del fenómeno cartesiano, el método para el acceso a la verdad se redujo a adquirir conocimientos, dejando fuera requisitos intrínsecos de lo humano. Los individuos de la era moderna, o los que siguen las formas modernas de acceso a la verdad, se centran en las condiciones del conocimiento, es decir, en la objetividad y el acceso a él, como si fuera algo tangible que basta conocer para apropiárselo.

Ocuparse de uno sería visto hoy en día como un privilegio: el tener tiempo para ver por la cosas de sí. Pero el problema central es que si tal cuestión no es elegida por el individuo tampoco le será posible ver por los demás. Paradójicamente, a la idea de que el hombre actual está demasiado centrado en sí mismo y que por ello no está centrado en otros podría anteponerse la visión de que el hombre no está centrado en sí mismo y, por tanto, al no cumplir con la condición necesaria, no se ocupa de nadie más. El hombre requiere encontrarse para encontrar a otros. Cuando el otro espera con urgencia que se le responda con un sentido que no encuentra, tampoco permite encontrar a su interlocutor el sentido que para él corresponde; es un para sí que no logra ser un en sí. No siempre el otro es el infierno, sino sólo cuando no permite al hombre ocuparse de sí mismo.

En este sentido, el acto de amor podría entenderse como el respeto del espacio ajeno y la búsqueda de uno desde sus propios medios. ¿Qué acaso no se trataba de “amar al prójimo como a uno mismo”? De ninguna manera, pues el amor siempre será distinto en función al objeto —o sujeto— amado y es por ello que en principio no será igual amar a otros o a uno mismo. En todo caso, la ocupación de sí permite y siembra la posibilidad de ocuparse por entender a otros.

La fuente de la conversión

Arte de vivir y arte de sí mismo eran idénticos para Foucault. El autor de *Vigilar y castigar* propuso actuar en concordancia con la necesidad de alejarse de lo que desvía al hombre de sí. Ese camino de evitación ante los distractores tiene como intención principal la vuelta y el cambio, pues “poder regresar a uno mismo es la conversión”.⁴

⁴ *Ibid.*, p. 205.

Entre lo que Foucault observó como evidencias del alejamiento que el hombre tiene ante sí mismo están las apariencias, aquéllas que Platón había anunciado como uno de los motivos de la no conversión. En ese sentido, puesto que el mundo de las apariencias es el que se pisa, es necesario un fuerte trabajo de cultivo del alma. Regresar a uno mismo supone romper con las apariencias. Es evidente que esto también se asemeja a la reducción eidética derivada de la propuesta fenomenológica de Husserl.

El reconocimiento de la propia ignorancia es otra de las fuentes de la conversión, puesto que lleva al reconocimiento de las apariencias implícitas de la percepción personal de la vida. Dos modos diversos de enfrentarse a tales apariencias son el platónico y el helenístico-romano. La conversión platónica supone el paso del mundo irreal al mundo de las ideas, del mundo de abajo al mundo de arriba. En la cultura helenística y romana la conversión supone pasar de lo que no se es a lo que se es.

Por otro lado, en lo que se concibió en los primeros siglos como “conversión cristiana” se encuentra la noción de un cambio súbito en el que la persona es “un yo que se convierte en un yo que ha renunciado a sí mismo”.⁵ La ruptura del yo consigo mismo es una idea de la conversión cristiana que no está presente en la tradición platónica, helenística o romana. Para estas últimas, la idea de ruptura es hacia lo que daña al yo, nunca una ruptura como tal.

La visión cristiana se enfoca en una presencia externa divinizada que le posee amorosamente y a la que hay que permitir hacer su voluntad en la propia vida. Sin embargo, “es difícil amar espontáneamente a Dios pues hay que hacerlo cumpliendo un precepto”.⁶

La pregunta fundamental de la propuesta del filósofo francés es sobre la conexión o la ausencia de tal interior auténtico en el hombre contemporáneo. Una vida interior focalizada en un agente que no es el individuo es redundar en la negación. La búsqueda de uno mismo es inoperante si se considera que quien se busca es porque ha elegido ya desde sí. No es posible que el hombre no tenga lo que busca si a

⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁶ Alan Watts, *Hablando de Zen*, Málaga: Sirio, 1994, p. 101.

quien busca es a sí mismo. En todo caso, lo que podría ser necesario es la comprensión de los factores que llevan al hombre a actuar como lo hace o a pensar del modo particular que lo caracteriza.

La conversión que propone la filosofía no es una metasubjetivación como lo intenta la *metanoia* cristiana. La propuesta de los cristianos no es la única posible; en contraste, se le puede entender también como una modificación del sujeto que permite una vida digna.

Los ejercicios de anticuriosidad por lo ajeno, propuestos por Foucault, son planteados como una manera de regresar la mirada hacia uno. La conversión de la mirada supone no sólo no ver a los otros, sino prestarse a verse a uno mismo en sentido de alerta y siempre en relación con las metas posibles. De igual forma, los conocimientos que no vale la pena saber son los que no están relacionados con el sujeto, que no lo transforman de algún modo, independientemente de si están o no en el pasado. Aun con eso, Foucault se mantuvo separado de las propuestas antropológicas que centraban en el hombre la respuesta a todas las preguntas de la existencia.

En alusión a Epicuro, el hedonista, Foucault mostró un amplio rechazo a los estándares sociales como manera sabia de vivir. Consideró que era prioritario formar hombres que se enorgullecieran de los bienes que les eran inherentes y no de los relativos a las circunstancias. Un individuo así, formado en la "*physiologia* o preparación de sí",⁷ no tiene miedo y está preparado para denunciar, para hacer notar su desacuerdo y por ello se le buscará callar. La persona que logra cuidarse a sí misma es autosuficiente y suele molestar a los que viven del sistema. En otras palabras, el hombre en atención de sí se ha despreocupado por el juicio externo, por las modalidades sociales convencionales y por el juicio de una supuesta divinidad; también ha dejado de temer, se ha liberado. El término egoísta no es descriptivo de esta persona, sino el de cultivadora de sí.

En caso de que exista una adecuada actitud hacia la transformación, es decir, una brillantez dispositiva para la duda, no habrá diferencias entre el conocimiento del mundo y el conocimiento de sí, pues todo apuntará a esto último. Por tanto, el autoconocimiento

⁷ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 236.

no consiste en centrarse sólo en uno como única fuente de conocimiento, sino en estar abierto al saber en general, siempre y cuando pueda desembocar en uno mismo, se le dé sentido y se le confronte siempre. El yo es la meta y el punto de partida, pero no el contenido, pues “es preciso que la verdad afecte al sujeto”.⁸ Se enseña desde la transformación, desde el reconocimiento de la variabilidad, no desde la estabilidad; se enseña desde el movimiento, no desde la inmutabilidad.

El que enseña no es un ser que controla al mundo, sino que se reconoce afectado por él. Se enseña desde la impotencia y la miseria personal. El filósofo es el impotente y miserable que encuentra placer con ello y no trata de negar, como el resto del mundo, su levedad. No hay sujetos veraces, hay verdades que hacen sujetos o, dicho de otro modo, no es el sujeto el que crea verdades, sino que la percepción de la verdad es la que crea –al afectar– al sujeto. Siendo así, no es posible escapar de lo que Sartre concibió como el infierno,⁹ pues los otros siempre están ahí. La clave, según Foucault, no es tanto escapar de ellos sino permitir que la interacción regrese al hombre hacia su propio contacto.

El movimiento hacia el retorno de la ocupación de sí

Si el cuidado de sí, tras inquietarse con uno, es el punto de partida de lo que acontece en la vida de los individuos, entonces ha de afirmarse como la postura posibilitadora de la voluntad del hombre. ¿Todos tendrán realmente la posibilidad de ocuparse de sí mismos? A pesar de que en el *Alcibiades* Platón mostró las condiciones y requisitos a aquéllos que quisieran ocuparse de sí mismos, Foucault aseguró que tendría que ser una posibilidad de todos sin distinción, independientemente de si se tienen privilegios económicos o se ocupen cargos políticos. Si todo individuo está llamado a ocuparse de sí, está también condicionado a sufrir las consecuencias de no hacerlo. En ese sentido, la condena a la libertad es una condena que implica decidir si el hombre se ocupa o no de sí mismo.

⁸ *Ibid.*, p. 239.

⁹ *Cfr.* Jean-Paul Sartre, *A puerta cerrada*, Buenos Aires: Losada, 2001.

La inquietud de sí, en la perspectiva de Foucault, refiere al yo, a la naturaleza de éste que está contenida en cada individuo. Por tanto, a pesar de ser entes sociales, no es en la sociedad donde se encuentra consigo el individuo sino en sí mismo, a pesar de que –irremediablemente– la sociedad haya conformado ese interior.

Ocuparse de sí mismo es menos una inquietud que una actividad constante, es concentrarse en uno, dudar del autoconocimiento. Por ello “la inquietud de sí es un imperativo que no está ligado simplemente a la crisis pedagógica de ese momento entre la adolescencia y la adultez”.¹⁰ La inquietud de sí es retornar y eso implica fricción del desplazamiento del sí hacia su centro. En el cristianismo se rechaza tal posibilidad cuando se propone el rechazo de uno mismo, convirtiéndose en una propuesta de nula aceptación a lo que se es y de fantasmática recreación de lo que no se es, con todo lo que eso implica. En ese sentido, tal como advirtió Camus, “hay una felicidad metafísica al afirmar la absurdidad del mundo”,¹¹ sin importar que se haga con aires de misticismo.

Foucault percibe una “imposibilidad de reconstruir en la actualidad una ética del yo”,¹² por lo cual –explica– el hombre contemporáneo termina refugiándose en el pasado, principalmente en Platón, el cristianismo y Séneca. En Platón, la inquietud de sí se sintetizaba en el reconocimiento de la propia ignorancia para, a partir de la reminiscencia, lograr un autoconocimiento. En el cristianismo se trata de eludir al yo, o bien, diluirlo para permitir que Dios habite en el individuo; se admite la verdad de una superioridad y se le comprende hablando y liberando al hombre.

Tanto Platón como los cristianos admiten la existencia de un mundo alterno en el que ya se habría conocido lo absoluto antes de nacer en el mundo. Entre ambas posturas se sitúa, según Foucault, la cultura helenística que tuvo su centro no en la reminiscencia ni en la negación de sí, sino en la conversión hacia uno mismo. El racionalismo suele obstruir con sus respuestas ingenuas el libre fluir

¹⁰ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 96.

¹¹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires: Alianza Editorial, 2006, p. 123.

¹² Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 246.

del hombre hacia sí mismo, el encuentro personal suele retardarse debido a la intelectualización, puesto que “comenzar a pensar es comenzar a estar minado”.¹³

Las formas de la inquietud de sí

Habría una amplia variedad de matices respecto a la ocupación de sí mismo: puede haber autocontrol (ser dueño de sí), procurar sensaciones personales (concientizarse de uno, autocomplacerse) o actividades con uno mismo (respetarse, rendirse culto). Todo ello indica que no es suficiente el autoconocimiento para describir lo que significa la inquietud de sí, puesto que el autoconocimiento por sí mismo no expresa todo lo que el hombre hace consigo. La inquietud de sí desborda el autoconocimiento.

La manera en que se relaciona la inquietud de sí del individuo y la sociedad en la que se ha forjado fue uno de los temas centrales de las clases de Foucault. Él reconocía que, tanto para los epicúreos como para los estoicos, el atenderse a sí mismo era una labor de toda la vida. Foucault centró, sin embargo, la necesidad de ocuparse de sí en la etapa adulta cuando afirmó que “la adultez misma, mucho más que el paso a la edad adulta, e incluso tal vez el paso de ésta a la vejez, va a constituir ahora el centro de gravedad, el punto sensible de la práctica de sí”.¹⁴ Otros autores han considerado la dialéctica entre individuo y sociedad de formas no deterministas sino condicionantes. Habría que cuestionar profundamente la posibilidad de ello, es decir, la hegemonía del “en sí” antes del “para sí”. El otro se vuelve ineludible en el encuentro del sí mismo. Probablemente, la contrariedad que suponen algunos encuentros con el otro esté cimentada en la resistencia a tal encuentro, resistencia de la cual sale el hombre lastimado. Por el contrario, “el agua nunca es lastimada puesto que no opone resistencia”.¹⁵

La educación no tendría que enfocarse, según Foucault, en tal o cual actividad en la sociedad, sino en buscar que el hombre esté

¹³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵ Watts, *op. cit.*, p. 90.

capacitado para hacer frente a las contrariedades de la vida. Por ello, formar no es “inculcar un saber técnico y profesional”,¹⁶ sino generar una armadura protectora con respecto al resto del mundo. Hoy en día, la gran propuesta de las universidades –en su mayoría– es generar profesionistas competentes para las exigencias laborales, pero que no han aprendido a ocuparse de sí mismos o no han tenido la atención hacia alguna inquietud de sí profunda.

Se trata mucho más de liberar que de saber. Volver a ser lo que nunca se ha sido en vida, desaprender lo que no se es. Tal desaprendizaje se convierte en un elemento fundamental de la inquietud de sí. De este modo, “la inquietud de sí debe invertir por completo el sistema de valores vehiculados e impuestos por la familia”.¹⁷ Si se atiende por completo a esta frase de Foucault y si uno se centra en el polo opuesto, lo que se logrará será aquello que se busca evitar: que el sistema influya y determine –de manera inversa– el camino a seguir. Si bien es cierto que toda inquietud de sí implica la voluntad de poder¹⁸ sobre uno mismo, también se tendrá que asumir la inoperancia de dotar de protagonismo absoluto a toda rebeldía desenfrenada.

Por otro lado, es necesario referir la distinción entre la práctica de sí filosófica y la enseñanza retórica; la primera se centra en la atención del alma y la segunda, del cuerpo. No está en el cuidado extremo de la apariencia la verdadera inquietud de sí, eso sería vanidad. El autocuidado supone una crítica a sí mismo, la vanidad es autocomplacencia. La atención a la conciencia se convierte en una forma de ocuparse de la realidad.

Conviene, en este punto, aclarar la idea de alma que tenía Foucault:

No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquéllos a quienes

¹⁶ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 104.

¹⁷ *Ibid.*, p. 107.

¹⁸ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid: EDAF, 1996.

se castiga, y de una manera más general sobre aquéllos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre aquéllos a quienes se sujeta a un aparato de producción. El hombre del que nos habla y al que nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, cárcel del cuerpo.¹⁹

La comparación que Foucault señaló entre la filosofía y la medicina²⁰ atiende a que ambas buscan curar las enfermedades, una las del alma y otra las del cuerpo. En ese sentido, la práctica filosófica de la inquietud de sí es una acción terapéutica. No es una actitud moralista, puesto que no se trata de un culto al bien, sino de un culto al individuo que puede llegar a ser mejor.

No se filosofa por estar sano, sino por contactar la enfermedad, por ello “la experiencia de salir de una escuela de filosofía no ha de ser la del placer sino la del sufrimiento”,²¹ la del contacto con la incongruencia, la incertidumbre, la vacuidad y el sin sentido. Podría afirmarse que cierta náusea es posible en la medida en que el hombre se ocupe de sí. El individuo ha de resistir el atropello del vacío sin realizar un ejercicio de “mala fe” para salvarse. Se debe considerar que eludir el vacío, la vivencia de la nada, consiguientemente implica desatenderse a uno mismo intercambiando la integridad reflexiva por respuestas sugestivas. “Lo irracional, la nostalgia humana y lo absurdo que surge de su cara a cara, he aquí los tres personajes del drama que debe terminar necesariamente con toda la lógica de que es capaz una existencia”.²² La pérdida de la lógica es lo lógico en un mundo que no lo es. Es oportuno validarse a uno mismo parcialmente a pesar de reconocer que Camus tuvo razón.

El anciano tiene más espacios para ocuparse de sí debido a que ha renunciado a algunos estorbos de tal misión, pues “liberado de

¹⁹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI, 2005, p. 36.

²⁰ Cfr. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 109-112.

²¹ *Ibid.*, p. 112.

²² Camus, *op. cit.*, p. 42.

todos los deseos físicos, libre de todas las ambiciones políticas a las cuales ahora ha renunciado, el anciano [...] puede satisfacerse a sí mismo”.²³ En ese sentido, la vejez puede considerarse como una meta, se trata de tender a ella y no de evitarla. Si “la inquietud de sí implica siempre una decisión de vida”,²⁴ tal decisión supone, en la juventud, un entretejido cultural que determina el modo de acercarse a sí mismo, puesto que “es preciso reconocer que la inquietud de sí siempre cobra forma en el interior de redes o grupos determinados y distintos entre sí, son combinaciones entre lo cultural [...] y el saber”.²⁵ No hay inquietud de sí que se manifieste de manera universal.

La posibilidad de la inquietud de sí ante la *stultitia*

El hombre se construye en el devenir del día a día, sus decisiones, que a la vez son la forma en que se manifiesta como sí mismo en acción, son siempre peculiares. El individuo no puede delegar el peso de su decisión. La inquietud de sí, centro de la propuesta de Foucault, concuerda con la obligación de decidir, baluarte de la reflexión sartreana sobre la libertad. Existe una concordancia entre ambos, al menos en lo que refiere a la urgencia por decidir y la implicación filosófica inalienable que tal hecho supone sobre cada hombre.

La preocupación por uno mismo, entonces, a pesar de ser una cuestión implícita en cada humano, no es llevada a cabo por todos. No todos tienen el talento o el interés y son solamente algunos los que son capaces de ocuparse de sí. Los distractores pueden ser muchos antes de lograr semejante situación, por ello se tendría que vivir sin esperar nada de la vida, desprenderse de todo afán para vivir una vejez prematura, la que no se turba más que por sí mismo puesto que ha centrado la atención en su debilidad. La muerte es la liberación de la conciencia de sí, la entrañable nada que libera de todo. El paso de la existencia a la nulidad será aquél en el que el individuo, por fin plenamente libre, dejará de ser.

²³ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 115.

²⁴ *Ibid.*, p. 119.

²⁵ *Ibid.*, p. 125.

La práctica de sí, surgida de la inquietud de sí, no se concibe como un ejercicio de autojustificación, sino que supone la salida del hombre hacia algo más que su yoicidad, aun con la intención de regresar a ella. En ese sentido, “el prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí”.²⁶ Las formas de interacción entre el filósofo y su prójimo se entienden, según Foucault, a partir del estilo de magisterio del primero. Tal magisterio tiene diversas modalidades: el del ejemplo (partiendo de aprendizajes vicarios), el de la competencia (propiciar habilidades) y el de la turbación confrontadora o socrática. El aprendiz necesita saber que no sabe y al mismo tiempo saber que sabe más de lo que cree. El interrogatorio socrático o la oportunidad de generar un diálogo sobre un tópico en particular no pueden hacerse sin un interlocutor, sin otro que escuche y a la vez proponga.

El sujeto no debe tender hacia un conocimiento que sustituya su ignorancia, sino llegar a un estatus de sujeto que no ha conocido en su existencia. El maestro es un “operador de la reforma del individuo y de su formación como sujeto”.²⁷ El sujeto no puede ser operador de su transformación en solitario, se vuelve fundamental el contacto con el otro que cuestiona y que motiva a la confrontación. Esta posibilidad que Foucault encuentra no se aleja de la percibida por Lévinas como epifanía del rostro,²⁸ es decir, el encuentro con el otro que conecta al individuo con el sí mismo.

Stultus, de acuerdo con la descripción que Foucault ofreció sobre los que guardan lejanía respecto del cuidado de sí, es todo individuo que permite a cualquier representación externa hacer eco en su interior. Tal nulidad de juicio crítico se debe a una incapacidad de análisis que caracteriza a quien no ha ejercido en sí ningún trabajo de reflexión filosófica. A esta situación Foucault le llamó *stultitia*²⁹ y es propia de aquél que es incapaz de discriminar.

²⁶ *Ibid.*, p. 131.

²⁷ *Ibid.*, p. 133.

²⁸ Cfr. Emmanuel Lévinas, *La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, 2001.

²⁹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 135.

El *stultus* cambia de opinión cada día y no tiene atención de sí mismo ni de su entorno. No puede elegir ni querer libremente, pues “querer libremente es querer sin ninguna determinación [...] y quererlo absolutamente”.³⁰ Además, el único objeto que un *stultus* puede querer absolutamente es su idea de sí, o su falso yo, debido a que no le contacta y permanece siempre en él como objeto de deseo. La *stultitia* es no quererse a sí mismo. En estos términos, Foucault abrió la posibilidad a un querer libre, es decir, una voluntad disculpada de las estructuras (cuestión que le llevaría a la antesala del postestructuralismo); también admite que la primera instancia mercedamente portadora de esa atención debe ser el yo. Aquí el yo es real aunque difuso, no un yo diluido por circunstancias sino una circunstancia más. Si bien el yo pudiera ser un velo, es el más propio que a cada ente humano le pertenece.

La *sapientia* será la que posee el individuo cuando ha logrado el aprecio hacia sí mismo. El individuo que interviene ante la *stultitia* del otro es un mediador, un interventor que promueve un nuevo estado de *sapientia*. No se trata de una labor educativa, sino de un ejercicio de colaboración en el que se tiende la mano; no es indicar el camino, es promover el encuentro del camino por el otro. La propuesta de Foucault se asemeja a una facilitación de procesos de discernimiento, más allá que el tradicional término de educador.

El filósofo como intermediador de la transformación social a través del cuidado de sí

Para Foucault, no cualquiera podría ser mediador. Entre sus cualidades tendría que estar la de ser un filósofo que no sólo se encuentre comprometido con su formación o liberación, sino que haya entendido que su liberación no es posible sin la de otros. El filósofo ha de despertar primero para proponerse a sí mismo como alguien que promueve el despertar. No se trata de inculcar ideas nuevas sino de llevar hasta las profundidades de sí mismo al otro. Un filósofo sólo puede entenderse como tal cuando se ha vuelto un agente comprometido socialmente. Por ello, la diferencia entre un científico y un

³⁰ *Ibid.*, p. 137.

intelectual radica en que el segundo no está aliado voluntariamente a un sistema y por tanto puede denunciar. El sentido de la denuncia no es otro que promover la liberación, el despertar inicial, el contacto con el día, con la luz, con la vista que desaprisiona. El filósofo ha de ser un intelectual en esa medida.

Ese compromiso social puede, para Foucault, encontrarse mediado por dos tipos de instituciones, primero se encuentra la escuela y después la consejería privada. La primera de ellas llega a un mayor número de personas pero también a un nivel distinto de lo que lo haría la consejería privada. Con base en Epicteto, Foucault afirmó que una de las funciones del filósofo en ese proceso de acompañar a otros en la inquietud de sí mismos es la *pikra anagke*,³¹ la cual consiste en hacer notar al interlocutor el error en el que se encuentra al actuar de un modo en el que cree que genera beneficios cuando sólo logra perjuicios para sí mismo o para otros. Se trata de “la necesidad amarga de renunciar a lo que creemos verdadero”.³²

La *pikra anagke* suele ser despreciada por aquéllos a quienes se dirige tal propuesta. Sócrates se autodenominó el aguijón del pueblo al saber que a nadie le agrada ser confrontado. La mejor manera de convertirse en un aguijón ante otra persona es “mostrarle que en realidad hace lo que no quiere y no hace lo que quiere”.³³ El hombre contemporáneo no suele hacer la actividad útil que cree hacer y sólo obtiene algo nocivo para sí, que en el fondo no desea. Para hacer notar todo esto se necesitan las “dos grandes cualidades del filósofo: refutar y encausar la inteligencia de otro”.³⁴ Sólo bajo esas condiciones se es realmente filósofo.

El filósofo en consultoría no es un conversador amistoso sino un acompañante de existencia. Esto le lleva al margen de su labor filosófica. Cuando el filósofo forma sus propias opiniones no puede silenciarse a sí mismo, debe interpelar a otros a que también encuentren sus propias razones y es ésa su labor política y social.

³¹ *Ibid.*, p. 144.

³² *Id.*

³³ *Ibid.*, p. 145.

³⁴ *Id.*

Al tomar una postura y hacerla notar se gana la desavenencia de aquéllos con los que se muestra en desacuerdo, por lo general la cúpula de poder, y genera para sí mismo un recelo contundente que puede o no intimidarle.

Por medio de la descripción de Eúfrates (discípulo de Musonio Rufo en el siglo I d. C.), Foucault mencionó la importancia de unir la filosofía con la política y la retórica; enunció, además, que la filosofía no supone rebeldía barata o terquedad, mucho menos agresividad, sino más bien congruencia de vida: “La práctica de sí se liga a la práctica social [...] y la constitución de la relación de uno mismo consigo se conecta, de manera muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el otro”.³⁵

En tales relaciones es fundamental la presencia de la *parresia*,³⁶ que equivale a la franqueza que se tiene con el interlocutor. Tal franqueza se asocia a la honestidad del mensaje que se envía, que puede ser denunciante (y puede o no ser del agrado del interlocutor), pero se manifiesta sensiblemente, es decir, en la intención de generar algo noble. La franqueza enunciada debe ser entonces cimentada en una recta intención, se asocia con la ética. Denunciar con la única intención de dañar, sin posibilidad de propiciar crecimiento alguno, no es producto de la franqueza sino de la imprudencia.

La franqueza no se encuentra solamente en los posibles exámenes de conciencia que el filósofo facilita a su oyente, sino que también ha de estar presente en el filósofo consigo mismo. Incluso sin ser mencionada por Foucault, es menester referir la importancia de la congruencia en el proceso de facilitar a otros el crecimiento personal y el cuidado de sí. Es decir, no hay fuerza en el mensaje si su contenido no es vivido por el emisor. Esta congruencia de hacer lo que se dice supone también un testimonio que genera un carisma que profusamente otorga credibilidad. A su vez, la credibilidad es poder. Y es el poder de uno sobre otro lo que empuja a que este último haga cosas que no haría por sí mismo.

³⁵ *Ibid.*, p. 158.

³⁶ *Ibid.*, p. 167.

Por tanto, si la credibilidad está conectada con la congruencia, la congruencia, con la franqueza y ésta, con la recta intención, el quehacer del filósofo –como inductor del cuidado de sí en otros– ha de iniciar con un ejercicio ético, entendido como el discernimiento profundo y personal, nunca como el seguimiento ciego de las normas establecidas (lo cual supone la moral).

Al final, el ejercicio del filósofo no está separado del otro, de la realidad del ente próximo, del prójimo humano. Además, tal labor filosófica supone, en el contacto con el otro, un contacto con lo social y lo político. No es el mundo el que es penetrado por el hombre, sino que el mundo le ha penetrado, solía afirmar Merleau-Ponty. No se trata de que se desee o no ser un ente social, un ser en el mundo al modo de Heidegger, sino que aunque no se quiera ya se es.

Finalmente, el mundo supone la consideración de otros y la reconsideración de uno mismo y es ahí donde la ética se vuelve asunto ineludible del ejercicio filosófico. El alejamiento del hombre contemporáneo respecto de su capacidad de filosofar no hace más que encumbrar y mostrar a los ojos de todos (los que ven) la imperiosa necesidad y urgencia de disminuir su opacidad ante el noble ejercicio del discernimiento, el cuidado de sí y la honesta búsqueda holística y vital que la filosofía supone. ▣



**Hermenéutica y estudio
de los clásicos**



La ley y la desobediencia según Francisco Suárez

Guillermo Lara Villarreal

UNIVERSIDAD LA SALLE, MÉXICO

Resumen

En todas partes se habla de leyes. Hay algunos que, inclusive, se nombran legisladores y, sin embargo, lo que sea una ley sigue formulando preguntas. Específicamente, hay problemas cuando se piensa una ley como injusta. El presente trabajo trata de abordar, desde el pensamiento de Francisco Suárez, el concepto de ley y su sentido, la posibilidad de la ley injusta, así como su debida obediencia o desobediencia, lo cual, no obstante su metodología escolástica, resultará de una evidente modernidad.

PALABRAS CLAVE: Suárez, ley, justicia, derecho, injusticia, obediencia.

Abstract

We speak about laws, everywhere. There are some, even, that are named legislators and yet, whatever a law is still raises questions. More specifically, there are problems when thinking a law as unjust. The present paper seeks to address, from the thought of Francisco Suárez, the concept of law and its sense, the possibility of the unjust law and its due obedience or disobedience, which, despite his scholastic methodology, will result in a clear modernity.

KEYWORDS: Suárez, law, justice, right, injustice, obedience.

Introducción

Decir que toda ley es justa parecería una insensatez. Agregar que la injusticia es absolutamente ajena a la ley sería ya una excentricidad. Pero pasado el torbellino emocional, podría lograrse la ecuanimidad y preguntar ¿qué es la ley? ¿Se está entendiendo lo mismo cuando se habla de ley? Si los legisladores promulgan una ley que atenta contra los derechos de un sector importante de la sociedad, ¿sólo por ser ley se torna justa y por lo tanto obligatoria? ¿Son aquéllas leyes? ¿Qué hacer con la injusticia? ¿Hay que padecerla en nombre de la ley? ¿Hay algo que pueda considerarse injusto de forma absoluta o

será siempre relativo? Lo cierto es que una sociedad no funciona sin justicia y leyes, pero sendos conceptos viven en una constante oscuridad y una consecuente incompreensión.

Con la pretensión de sacarlos a la luz y resolver el enorme problema, el presente trabajo irá a una fuente magna, Francisco Suárez (1548-1617). Trataré de entender qué es una ley, cuál es su vínculo con la justicia y cuál es el papel de la injusticia, así como la obediencia debida a ambas. De forma concreta, trataré de plantear el pensamiento de Suárez de tal modo que permita demostrar la legitimidad de la desobediencia y cómo una sociedad basada en principios teológicos puede alejarse de un moralismo sumiso y dócil. Presentaré además la vigencia del pensamiento del *Doctor Eximius* y cómo sus propuestas podrían ser más deseables que aquéllas que sustentan los sistemas en la actualidad.

La ley como objeto de la teología

Ya es clásico el comienzo de la aristotélica *Ética nicomáquea*: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”.¹ Esto no es más que una formulación de la cuarta de las causas aducidas por El Estagirita en su *Metafísica*, la final, “aquello para lo cual, es decir, el bien”.² Sin embargo, se trata aquí del bien de la cosa, es decir, aquello hacia lo cual tiende algo para alcanzar su máximo de ser, para llegar a ser lo que es.

Enfocándome en el hombre, el bien metafísico se torna bien ético, la causa final se vuelve *areté*, pues la vida virtuosa consolida la esencia de lo que es, su definición, aquello por lo que se es lo que se es. “¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo?”.³ Preguntar por la función del hombre es hacerlo

¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1094a.

² Aristóteles, *Metafísica*, 983a.

³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1097b.

por su bien supremo, la felicidad.⁴ En efecto, “la vida feliz –afirmó Aristóteles– [...] se considera que es la vida conforme a la virtud”.⁵

Por lo tanto, el hombre tiene una precariedad esencial, pues su máximo bien no lo posee sino que debe adquirirlo; su ser pleno es su fin, aunque alcanzarlo no sea acto natural sino de ejercicio y esfuerzo.

Este planteamiento teleológico también aparece en Francisco Suárez, tal como lo declaró en sus *Disputaciones metafísicas*: “La esencia de una cosa es el principio primero y radical e íntimo de todas las acciones y propiedades que le convienen; y bajo este concepto, se le llama *naturaleza de cada cosa*”.⁶ De tal manera que “si el ‘ente’ es la ‘esencia’, para Suárez el *bonum* (o también la *bonitas*) en primera instancia se identifica con la esencia misma”.⁷

El hombre tiene un fin objetivo, esencial, que en Suárez no es otro que Dios⁸ y por ello es la teología la que “mira a ese fin último y enseña el camino para conseguirlo”.⁹ Pero dicha enseñanza no será a tientas, pues Dios a través de su gracia le brinda al hombre su ayuda

⁴ *Id.* No es tema del presente trabajo dilucidar la naturaleza de la felicidad, pero basta que se comprenda su sentido dentro de la argumentación como el bien propio del hombre.

⁵ *Ibid.*, 1177a.

⁶ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, apud. Constantino Esposito, “*Ens, essentia, bonum* en la metafísica de Francisco Suárez” en *Azafea: revista de filosofía*, 6, (6), p. 37.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁸ Dios “es el fin último al cual tienden las criaturas racionales y en el cual está su única felicidad”. Véase Francisco Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, José Ramón Eguillor Muniozuren (trad.), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 1.

⁹ *Id.* Aristóteles afirmaba, refiriéndose a la Entidad primera, que “de un principio tal penden el Universo y la Naturaleza” (*Metafísica* 1072b). Y, de igual modo, decía que “si [...] existe alguna entidad inmóvil, ésta [la teología] será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es” (*Metafísica* 1026a).

para encontrarlo.¹⁰ Esto, traducido a lenguaje cristiano, se piensa no ya sólo como virtud sino como salvación, la cual no consiste más que en “las acciones libres y la rectitud de las costumbres”.¹¹ ¿Cómo conseguirla? A través de la ayuda que la Providencia facilita, a saber, la ley,¹² la cual procede de Dios (autoridad absoluta de las leyes) y adquiere sentido en él, pues por un lado el camino de la virtud hacia el fin esencial es objetivo, es decir, el contenido del bien tiene realidad y no es un mero constructo subjetivo; por otro lado, el hombre como ser creado es dependiente de Dios, pero no únicamente al momento de la creación sino durante su vida: “El hecho de que ya hayan recibido la existencia [los entes en general], no los independiza de Él, sino que por el contrario crea una segunda dependencia, pues ahora que ya existen, necesitan constantemente que Dios les conserve la existencia y siguen tan religados con Él como el surtidor con la fuente de que emana”.¹³

Como sucedió con el bien en Aristóteles, la teología, de metafísica, deviene ética, pues ya no sólo le compete determinar el fin último y dilucidar las leyes que conducen a él, sino también “atender a las conciencias [*conscientiis*] de los hombres mientras están en este mundo”.¹⁴ Tal misión se enfrenta anticipadamente a la tradición liberal, según la cual tanto el orden moral como el religioso se reservan al ámbito privado: “El cuidado de la salvación de las almas de los hombres no puede corresponder al magistrado porque,

¹⁰ No es el objetivo del presente trabajo realizar una investigación abundante acerca de Dios desde Suárez, de su existencia así como de sus cualidades y manifestaciones (es decir, que no sólo existe Dios sino que es uno y trino, que se ha revelado, etcétera), sin embargo lo utilizaré como supuesto indispensable para abordar el tema de la ley, pues al explicitarlo la desviación sería profunda.

¹¹ Suárez, *Tratado de las leyes*, p. 1.

¹² “La rectitud de las conciencias está en la observancia de las leyes, así como su maldad en el quebrantamiento de las mismas, siendo como es la ley –si se la observa como conviene– la norma para conseguir la salvación eterna, y –si se la quebranta– para perderla” (*ibid.*, p. 2).

¹³ José M. Gallego Rocafull, *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México: Jus, 1948, p. 288.

¹⁴ Suárez, *Tratado de las leyes*, p. 1.

aunque el rigor de las leyes y la fuerza de los castigos fueran capaces de convencer y cambiar la mente de los hombres, tales medios no ayudarían en nada a la salvación de las almas”.¹⁵

En Suárez, el sentido de la ley es la plena realización humana, es decir, la salvación. ¿Únicamente humana? Se verá que sí, aunque la legislación divina ordena también al mundo: “Por ley natural no entendemos ahora la que se da en los hombres –de ésta hablaremos más tarde–, sino la que es propia de todas las cosas por la inclinación que ha puesto en ellas el autor de la naturaleza [...] Por consiguiente esta [...] acepción es metafórica, ya que las cosas que carecen de razón no son propiamente capaces de ley, como tampoco lo son de obediencia”.¹⁶

El ser del hombre es precario pues su realización la tiene como fin, mientras que los medios para ella no son su modo más próximo de actuar. El estado natural del hombre, que está determinado por el pecado original, no realiza lo debido para alcanzar la salvación. “En otras palabras: de que en la naturaleza humana haya determinadas inclinaciones no se pueden sacar sin más conclusiones en el orden normativo”.¹⁷ El hombre no es lo que debe ser. Por eso, aunque naturalmente hay leyes que rigen la vida humana, son sólo metafóricas, que presiden la animalidad pero no realizan su virtud (como sucede con la concupiscencia), puesto que aunque no sea éste el camino del bien supremo del hombre, “parece que se le llama ley [...] porque es la medida y regla de los movimientos sensuales”.¹⁸ El hombre es más porque debe ser más.

Siguiendo a Aristóteles, puede entenderse la naturaleza de las siguientes dos formas: como “lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza, siendo aquello algo

¹⁵ John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, sexta edición, Pedro Bravo Gala (trad.), Madrid: Tecnos, 2008, p. 12.

¹⁶ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. I, 2. También se afirma: “Los brutos animales tampoco son propiamente susceptibles de ley no teniendo como no tienen razón ni libertad” (L. I, c. III, 8).

¹⁷ Miguel Villoro Toranzo, *Lecciones de filosofía del derecho*, México: Porrúa, 1973, pp. 194, 195.

¹⁸ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. I, 4.

informe e incapaz de cambiar de su propia potencia”,¹⁹ que es el sentido en que se maneja el estado natural a partir del cual se generarían los cambios en el hombre; y, en segundo lugar, “se dice que la naturaleza es *la entidad de las cosas que son por naturaleza*”.²⁰

Lo natural sería lo que ontológicamente le es propio al hombre, es decir, su facultad racional. En primera instancia, la naturaleza es insuficiente, pues se trata de las capacidades del hombre como criatura en general, pero en este segundo momento la naturaleza es lo propiamente humano, pues se refiere a la entidad del hombre y a aquello que se aspira alcanzar a plenitud. “[Suárez confirma la opinión según] la cual en la naturaleza racional distinguen dos elementos: uno, la naturaleza misma en cuanto que es como la base de que las acciones humanas sean o no conformes a ella; otro, cierta virtud que esa naturaleza tiene para discernir entre las operaciones que son o no son conformes a esa naturaleza, virtud que llamamos razón natural”.²¹

Se regresa al punto inicial, a saber, que la consecución del fin es, para el hombre, su virtud²² y por ello ejecutar la ley tal como procede de Dios en cualquier acto instintivo de forma inmediata no es lo propio de la acción humana. Pero los esfuerzos del hombre por llegar a ser quien es no pueden darse en soledad: “El hombre es un animal social [*animal sociabile*] que por su naturaleza exige vida civil y comunicación con los otros hombres”.²³ Así, el arduo camino del hombre por su salvación, o en términos menos violentos, por su felicidad, depende del ajuste de su vida a la ley, es decir, que sea a través de ella que busque su ontológica satisfacción. Por ello es necesario determinar con mayor claridad qué es propiamente la ley y cuáles son sus cualidades, así como la manera de llevarla a cabo de forma efectiva en la realidad social.

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1014b.

²⁰ *Id.*

²¹ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. II, c. v, 9.

²² Lo cual sería una de las acepciones de la justicia, esto es, tomándosele “por toda clase de virtud”. Véase *ibid.*, L. I, c. II, 4.

²³ *Ibid.*, L. I, c. III, 19.

La ley y su sentido moral

Para comprender lo que es una ley hay que empezar por superar un profundo prejuicio, a saber, aquél por el que se le identifica con cualquier mandato o norma de carácter obligatorio. Presuntuosamente, hay hombres que se llaman a sí mismos legisladores y se confía ciegamente en que sus decretos son efectivamente leyes. Sin embargo, ya desde Suárez es tajante la distinción entre precepto y ley. Toda ley es precepto pero no todo precepto es ley.²⁴ Es desde esta perspectiva que lo legal es camino a la salvación, pues no se trata de cualquier mandato que, por su simple legitimidad política, sea menester obedecer.

Confundiendo los términos, podría obligársele a todos, bajo el criterio ético de la salvación de sus almas, que obedecieran obcecadamente todo precepto dictado por el gobierno en turno. La religión sería el opio del pueblo. Pero si se plantea la constante exigencia de demostrar que tales mandatos son verdaderamente leyes, más que un pueblo pasivo se tendría uno que evaluaría crítica y constantemente el carácter moral de su orden social. “No hay duda que obra contra la ley quien, ateniéndose a las palabras de la ley, violenta la voluntad de la ley.”²⁵

Primero lo primero. Suárez define la ley como “un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado”.²⁶ Por lo tanto, si un mandato no es justo no es ley. En este sentido, ya Tomás de Aquino había afirmado del *ius* (del derecho) “que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo”.²⁷ El derecho se instauraría, al menos idealmente, para consolidar un orden social justo. Sin embargo, volviendo a Suárez, habrá que distinguir entre tres términos, a saber, lo justo (*ius*), la justicia (*iustitia*) y la equidad (*epiqueya*).

Entre los primeros dos existe un vínculo dialéctico que se remonta a su etimología. Parece que *ius* se deriva del término *iustitia*,

²⁴ Cfr. *ibid.*, L. I, c. VI, 16.

²⁵ *Ibid.*, L. I, c. II, 10.

²⁶ *Ibid.*, L. I, c. XII, 5.

²⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II, II, c. 57, a. 1.

aunque en un sentido real la *iustitia* se derive del *ius*; esto, empero, no resulta una mera anécdota filológica, sino que, al haber emergido previamente en el lenguaje la *iustitia* y al haber emanado de ella el *ius*, se remonta a toda una teoría del conocimiento.

Pudo *ius* derivarse de *iustitia*, de la misma manera que la *vista* es tal porque tiende a un objeto *visible* y sin embargo el objeto se llama *visible* por la misma *vista*: así también la *justicia* es tal porque tiende a hacer igualdad, la cual decimos que consiste precisamente en el justo medio, y este punto medio pudo muy bien llamarse *justo* por la *justicia*, pues dicha igualdad es apta para ser realizada por la justicia y por eso se llama justa.²⁸

El objeto visible sería el *ius* mientras que la vista sería la justicia; la vista, como en una antigua concepción de la intencionalidad, es tal porque tiende a un objeto visible, así como la justicia tiende a su objeto que es lo justo, el *ius*. “El acto del conocimiento –para Suárez– requiere alguna unión del objeto con la facultad de conocer. Esto se realiza en virtud de una actividad combinada, en que entran el objeto conocido y el sujeto cognoscente, de lo cual resulta la especie intencional, que es una imagen o semejanza representativa del objeto.”²⁹

Entonces, tal como las facultades cognoscitivas “sólo cuando entran en contacto con la cosa conocida pueden producir el conocimiento”,³⁰ sólo en su vínculo indisociable la justicia y lo justo tienen sentido, pues de la experiencia de la justicia se forma la cosa justa (de ahí que la palabra *ius* derive de *iustitia*), pero a la vez la justicia es consecuencia de lo justo: “En efecto, aunque el *ius* a manera de objeto es causa de la justicia, sin embargo en la línea de la causalidad eficiente es efecto de la justicia, pues la justicia –lo mismo que las otras virtudes morales– hace y constituye su objeto”.³¹ Con lo cual

²⁸ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. II, 2.

²⁹ Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, segunda edición, Madrid: BAC, 1978, p. 447.

³⁰ Villoro Toranzo, *op. cit.*, p. 195.

³¹ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. II, 3.

se reafirma la objetividad de la moral, pues la justicia no convierte a cualquier objeto en justo sólo por su acción sobre él, sino que tiende hacia lo justo, lo cual tampoco es independiente y anterior sino intrínseco a su relación con la justicia.

Será menester ahora dar una explicación más puntual de los significados de sendos términos, pero para ello, en primer lugar, habrá que incorporar la equidad a la ecuación y, en segundo lugar, constatar que para cada una de las tres nociones hay dos versiones que se corresponden:³² una definición general y una particular. Para facilitar la exposición, los temas serán separados en dos grupos: primero, *ius* y justicia y, después, *ius* y equidad.

Al atender al primer grupo, Suárez afirmó con respecto al *ius* que se refiere a “todo cuanto es equitativo y conforme a la razón, que es –como quien dice– el objeto común de la virtud en general”.³³ A su vez, correspondiente a esta definición, el autor afirmó de la justicia que, en la primera de sus acepciones, se refiere a “toda clase de virtud”.³⁴ Con respecto a la segunda versión de los conceptos, se dice que “*ius* puede significar la equidad que a cada uno se le debe en justicia”,³⁵ mientras que la justicia también puede entenderse como “la virtud particular que otorga al otro lo que es suyo”.³⁶ Siguiendo a Aristóteles, estos dos tipos de justicia podrían clasificarse como la distributiva y la conmutativa. Sin embargo, ambos casos trascienden el orden de la mera organización social y adquieren alcances éticos y hasta ontológicos.

En cuanto a la primera correspondencia, tanto lo justo como la justicia se refieren a la virtud en general, lo que es conforme a la

³² Es decir, tanto del *ius* como de la justicia y de la equidad hay dos caminos, los cuales se vinculan mutuamente, de tal forma que la primera versión del *ius* se corresponde con las primeras versiones de la justicia y de la equidad.

³³ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. II, 4.

³⁴ *Id.*

³⁵ *Id.*

³⁶ *Id.* Como se verá a continuación, una clasificación similar aparece en Aristóteles al distinguir entre una justicia (e injusticia) total y parcial, así como su correspondencia con lo justo (e injusto) total y parcial. *Cfr. Ética nicomáquea*, 1130b.

razón, lo cual, en lenguaje aristotélico, atañe al término medio, a la *epiqueya* o la equidad, como la definición agrega. Siendo lo justo “una especie de proporción”,³⁷ se deriva de ello que la distribución justa en el ámbito social es análoga a la proporcionalidad que implica toda virtud al centrarse entre los excesos y los defectos. La justicia distributiva es primero de orden ético.

En la segunda definición, tanto lo justo como la justicia tienen un sentido particular y por ello conmutativo. ¿Qué se le debe dar al otro? Lo que es suyo. ¿Y qué es lo suyo? Lo que se le debe. ¿Y qué se le debe? La igualdad proporcional de lo que perdió: “De modo que lo justo es un término medio entre una especie de ganancia y de pérdida en los cambios no voluntarios y consiste en tener lo mismo antes que después”.³⁸

En un sentido radical, “lo que es suyo” no son sus bienes materiales sino su entidad. Aquella clásica definición de justicia, como la que presentó también Santo Tomás —que la refirió como “un hábito según el cual uno da al otro lo que es suyo, según derecho, permaneciendo en ello con una voluntad constante y perpetua”—,³⁹ antes de dirigirse a las cosas lo hace al ser del otro; y lo que se le debe, según justicia, es “lo suyo”, a saber, lo necesario para alcanzar su virtud y, en última instancia, su salvación.

Tal como más adelante afirmó Rawls, “las libertades básicas constituyen un marco de oportunidades y vías de acción legalmente protegidas”,⁴⁰ en el siglo XVII, Suárez defendió un sentido de la justicia que consistiría en otorgarle al otro las oportunidades básicas que liberen sus capacidades y que le permitan realizarse a plenitud (en el sentido trabajado en el apartado anterior).

Sobre estas bases, el *ius* adquiere la forma de derecho como un “poder moral que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le

³⁷ *Ibid.*, 1131a.

³⁸ *Ibid.*, 1132b.

³⁹ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, II, II, c. 58, a. 1.

⁴⁰ John Rawls, *Liberalismo político*, Sergio René Madero Báez (trad.), México: FCE, 2006, p. 300.

debe”,⁴¹ que es de donde surge el derecho natural (o los derechos humanos), pues se implica que a la naturaleza humana (en el segundo sentido abordado previamente) le corresponde una finalidad cuya consecución le atañe a la justicia, la virtud que le otorgaría eso que le pertenece y cuyo contenido es lo justo, el *ius*: “La justicia es una virtud que otorga a cada uno su derecho, es decir, que otorga a cada uno lo que le pertenece; luego la acción o facultad moral que cada uno tiene sobre su cosa o sobre la cosa que de algún modo le pertenece, se llama derecho y ese parece ser propiamente el objeto de la justicia”.⁴²

Pasaré ahora al segundo grupo, aquél en el que se reúne al *ius* y a la equidad. De nueva cuenta, serán dobles las definiciones de los conceptos: primero, al hablar de lo justo (*iustum*),⁴³ puede entenderse de forma natural, “que es lo recto según la razón natural, el cual nunca falla si la razón no yerra”⁴⁴ y que se corresponde con la equidad natural, “que es la misma justicia natural. A ésta [equidad] corresponde lo equitativo en cuanto sinónimo de lo justo natural”.⁴⁵ Contra cualquier tipo de relativismo se postula aquí que hay cosas o, más bien, actos justos (o injustos) por naturaleza, determinables por un juicio recto, pues, al ser la naturaleza del hombre racional, encuentra ahí el camino de su salvación. “Habla con verdad en mi corazón, pues sólo Tú hablas así”,⁴⁶ decía San Agustín.

Al mismo tiempo, se distingue lo justo legal, que está “determinado por la ley humana, la cual –aunque en general sea justo– suele fallar en casos particulares; pero no por eso la ley es injusta”.⁴⁷ Por más recta que sea la razón, carece de una claridad diáfana y absoluta que ofrezca soluciones a todos los problemas específicos surgidos en el desenvolvimiento histórico de la cultura, aunque el impulso de establecer este ámbito legal venga en última instancia de la razón

⁴¹ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. II, 5.

⁴² *Id.*

⁴³ “El *ius* no es otra cosa que lo justo [*iustum*]” (*ibid.*, L. I, c. II, 9).

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ San Agustín, *Confesiones*, L. XII, c. XVI, 23.

⁴⁷ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. II, 9.

natural del hombre. Y de esta falibilidad de lo justo con respecto a situaciones particulares surge la equidad legal, la cual “significa una prudente suavización de la ley escrita, al margen del rigor de sus palabras”.⁴⁸ Encuentra aquí su lugar la jurisprudencia, entendida como “el arte de lo bueno y de lo equitativo, porque en la interpretación de las leyes siempre debe atender a lo bueno y equitativo, aunque algunas veces sea preciso templar el rigor de las palabras para no apartarse de lo equitativo y bueno natural”.⁴⁹

Al ser distintos el precepto y la ley, la confianza no debe depositarse plenamente en las formulaciones escritas u orales de los mandatos, no obstante que sea necesaria su promulgación;⁵⁰ sino que hay que prestar atención a la evaluación propia de la razón incluso para cumplir con una ley verdadera, pues su fin no es la mera obediencia, “porque la ley significa un ordenamiento moral hacia la ejecución de algo”.⁵¹

A diferencia de Hobbes, para quien la justicia es el cumplimiento del pacto,⁵² que a su vez consiste en la transferencia del derecho de autogobernarse a un hombre o a una asamblea con el fin de salvaguardar la vida;⁵³ y también a diferencia de Locke, para quien la formación de la sociedad civil responde a la necesidad de establecer un árbitro o un juez para la protección de los derechos naturales;⁵⁴ en Suárez “a la esencia y sustancia de la ley pertenece el que se dé para el bien común y por él principalmente”.⁵⁵

⁴⁸ *Ibid.*, L. I, c. II, 10.

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Cfr. ibid.*, L. I, c. XI, 6.

⁵¹ *Ibid.*, L. I, c. IV, 2.

⁵² *Cfr.* Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Manuel Sánchez Sarto (trad.), México: FCE, segunda edición, 2006, p. 118.

⁵³ *Cfr. ibid.* pp. 140-141.

⁵⁴ “La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometándose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes [su propiedad]; esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de Naturaleza” (John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Ana Stellino (trad.), México: Gernika, sexta edición, 2005, p. 118).

⁵⁵ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. VII, 1.

En el primer caso (Hobbes), la ley tendría un carácter negativo, una imposición del soberano sobre el abnegado súbdito, mientras que en el segundo (Locke) la ley tendría un papel de conservación de lo que en el estado de Naturaleza no puede asegurarse, a saber, el cuidado de la vida, la libertad y la propiedad, no habiendo en él una realización moral alcanzada en la sociedad civil sino sólo garantías de salvaguarda de los derechos individuales. “Para Locke, el ingreso del individuo en la sociedad política es una concesión, e implica una renuncia. Para Suárez, en cambio éste es el estado perfecto en principio, la situación adecuada del hombre en el mundo, aquélla que completa su personalidad y en que precisamente puede realizarse la plenitud de su libertad”.⁵⁶

La ley es un acto positivo de afirmación de la naturaleza humana, no un padecimiento negativo ni un acto de conservación y mera salvaguarda. Y como acto moral, su fin es el bien común, por lo que, tras lo dicho sobre la justicia, se deduce que para que tal ley lo sea efectivamente debe garantizar que la comunidad alcance su bien esencial. Si algún mandato excluye a algún sector de la comunidad de realizar a plenitud su virtud, en el sentido radical de *areté*, no se trata de una ley.

A reserva de abordar las diferencias entre los tipos de ley (específicamente la divina y humana), distinguiré los dos tipos de comunidad: “Una hay natural [la] cual es la comunidad del género humano [...] otra puede llamarse comunidad política o mística, por una unión especial en una congregación moralmente una”.⁵⁷ La justicia natural se comprobará en tanto que promueva bienes para el hombre en general. Así, puesto que “la naturaleza hizo a los hombres [...] positivamente libres con derecho intrínseco a la libertad [y] no los hizo positivamente siervos”,⁵⁸ la esclavitud no es un bien de la humanidad.

Por su parte, la comunidad política debe tener su bien garantizado por las leyes positivas, siendo éste el sentido de aquella

⁵⁶ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, México: Conaculta, 1997, p. 253.

⁵⁷ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. VI, 18.

⁰ *Ibid.*, L. II, c. XIV, 16.

comunidad. De tal manera, reconocer en la razón la existencia de la ley implica reconocer que por ella no sólo se consolida la subsistencia personal, sino también la plena realización de la comunidad. La ley “es algo propio de la naturaleza intelectual en cuanto tal y, por tanto, de su mente, incluyendo en ésta el entendimiento y la voluntad”.⁵⁹ No basta con entender la noción del bien común, hay que quererlo.

Esta ruptura con un vicioso individualismo no disuelve al individuo, pues en primer lugar se ratifica lo sostenido al comienzo del presente trabajo, a saber, que el fin de la ley es la salvación; tal es el caso en que coinciden plenamente el bien particular y el bien común.⁶⁰ En segundo lugar, “el bien de los particulares [...] entra en el bien común cuando el bien de uno solo no es tal que excluya el común sino tal que se requiera en cada uno —en virtud de tal ley en cuanto aplicada a cada uno— para que así de los bienes de cada uno resulte el bien común”.⁶¹ Es decir, cuando la máxima particular pueda hacerse universal. “Pero hay que añadir [...] que la ley ordinariamente se da a la comunidad no colectiva sino distributivamente, es decir, para que la observen todos y cada uno de los de la comunidad según les corresponda conforme a la naturaleza de la ley”.⁶² La ley no le puede dar la espalda a los individuos.⁶³

Cuando el fin de la ley no es el bien común sino el particular se da acceso a cualquier tipo de despotismo. Ya Suárez afirmaba que en las comunidades políticas es el bien de la propia comunidad lo que debe salvaguardarse, pues “cuando el poder ha sido dado inmediatamente por los mismos hombres, es evidentísimo que no ha sido dado para utilidad del príncipe sino para el bien común de los que lo han dado”.⁶⁴ Resulta cuestionable cuando una comunidad está de acuerdo con que sus gobernantes posean complejos sistemas

⁵⁹ *Ibid.*, L. I, c. IV, 2.

⁶⁰ *Ibid.*, L. I, c. VII, 3.

⁶¹ *Id.*

⁶² *Ibid.*, L. I, c. VI, 17.

⁶³ Aunque haya leyes de la comunidad como totalidad. Véase *id.*

⁶⁴ *Ibid.*, L. I, c. VII, 5.

de seguridad para defenderse de la inseguridad que se vive en el cuerpo de la sociedad, o que dada una situación crítica la prioridad sea resguardar al monarca o al presidente y no a los ciudadanos. En tales casos, la ley se instituye para utilidad de un particular y al no ser común, no sería ley.

Existe también la posibilidad de que por motivos legales se dañe a los particulares sin cometer propiamente injusticia; esto si y sólo si se procura “una utilidad, que con eso no se impida otra mayor ni se sigan mayores males comunes”.⁶⁵ Éste es el sacrificio exigido por toda doctrina que busque el bien común, aunque visto con sabiduría, se debiera reconocer que el bien de la comunidad es el bien del individuo, pero los deseos particulares en ocasiones antagonizan con la colectividad. Así, el dolor padecido en nombre del cuerpo social, mientras cause un bien mayor y no aumente los males, representa una especie de teodicea de la ley. Más adelante Leibniz afirmó que “se requiere el escaso mal que hay en él [en el Reino de Dios] para la plenitud del bien inmenso que en él se encuentra”.⁶⁶ Por eso la ley se da distributiva y no colectivamente, pues en atención a los particulares se puede exigir que algunos padezcan algún constreñimiento que contravenga sus deseos pero que asegure el bien de la comunidad.

Es así como queda explicado el sentido de la ley como un “precepto común, justo, estable y suficientemente promulgado”, pero ahora habrá que demostrar su necesidad, de manera que no permanezca como una construcción imaginaria sin un vínculo real. Pero ello exige distinguir dos tipos de necesidad: la absoluta, “según la cual se dice que una cosa es sencillamente necesaria de suyo y por razón de sí misma, a la manera como Dios tiene necesidad de existir como puro acto”.⁶⁷ Esto es claro ya que:

⁶⁵ *Ibid.*, L. I, c. VII, 15.

⁶⁶ Gottfried W. Leibniz, *Resumen de la teodicea. Compendio de la controversia reducido a argumentos en contra*, 379. Este pensamiento ya se venía anunciando desde Santo Tomás de Aquino. Véase Ramón Kuri Camacho, “La mordedura de la nada” en *Lógos. Revista de filosofía*, 39 (116-117), pp. 93-121.

⁶⁷ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. III, 1.

El existir actualmente es de esencia de Dios y no de esencia de la criatura. Concretamente, porque sólo Dios tiene el existir [actualmente] en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro; mientras que la criatura no posee el existir actualmente en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro. Sin embargo, en este sentido no es de esencia de la criatura tener la entidad actual de la esencia, puesto que por la sola virtud de su naturaleza no posee tal entidad sin la eficiencia de otro.⁶⁸

En este sentido, Dios es el único ser necesario y por ello no es susceptible de ley, pues nada puede obligarlo de forma externa, considerando a manera de excepción la ley eterna (de la que se hablará más adelante) “porque esa ley es Dios mismo”.⁶⁹

Por otro lado, se puede hablar también de una necesidad relativa “en orden a algún fin o efecto; y ésta se subdivide en dos: existe una necesidad sin más, y otra para que la cosa sea mejor, la cual más propiamente se llama utilidad”.⁷⁰ Es ésta la clase de necesidad que ostenta la ley y no la primera, pues “sólo puede existir por razón de la criatura racional, pues la ley no se impone si no es a una naturaleza libre”.⁷¹

Para explicar el modo en que la ley manifiesta el primero de los modos de su necesidad relativa, dividiré en tres partes la argumentación:

a) Supuesta la creación, “la criatura intelectual [...] tiene un superior a cuya providencia y autoridad está sometida, y por ser intelectual es capaz de gobierno moral, el cual se realiza por medio del imperio”⁷² o la ley, la cual le es necesaria a dicha criatura.

b) La criatura intelectual, por “haber sido sacada de la nada, puede inclinarse a lo bueno y a lo malo”⁷³ y por ello no sólo es

⁶⁸ Suárez, *Disputaciones metafísicas*, xxxi, vi, 14.

⁶⁹ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. I, c. III, 2.

⁷⁰ *Ibid.*, L. I, c. III, 1.

⁷¹ *Ibid.*, L. I, c. III, 2.

⁷² *Ibid.*, L. I, c. III, 3.

⁷³ *Id.*

susceptible de ley, sino que la necesita “para poder vivir como conviene a su naturaleza”.⁷⁴

c) Ya que la criatura racional puede pecar se concluye que está sujeta a la ley, pues de lo contrario sería literalmente impecable, es decir, que de manera indefectible obedecería la ley.⁷⁵

De todo ello no sólo se sigue su necesidad sino también su utilidad. Tal como lo afirmó Platón en su *República*,⁷⁶ la justicia manifiesta en la ley no sólo es necesaria sino también útil; no sólo trae satisfacción moral sino también práctica. Resultaría irracional, entonces, desobedecer la ley en aras de un provecho personal superlativo, pues el injusto pervierte los proyectos, altera los procesos y vuelve ineficaz el funcionamiento de las estructuras sociales.

Pero ante tal posibilidad de la concreción de injusticias, ¿cuál debe ser el papel de los hombres? Si no todo precepto es verdaderamente una ley, ¿qué hacer al descubrir su falsedad? Para ello será menester estudiar más de cerca las clases de leyes y su aparición en la sociedad, de modo que se descubra la propuesta suareciana en torno a la obediencia debida o no a la ley.

El poder y la obediencia

He hablado ya de la necesidad y naturaleza de la ley, así como de los distintos modos de la justicia, y sostuve que no cualquier precepto debe ser considerado ley. Para hacer más clara la distinción y explorar el no tan hipotético reino de los mandatos injustos, será menester presentar las distintas clases de leyes y su vinculación interna por medio de un esquema.

1. En primer lugar existe la ley divina, es decir, “la razón gobernadora del universo que existe en la mente de Dios”,⁷⁷ la cual puede entenderse de dos maneras: aquélla que “está en Dios mismo”⁷⁸

⁷⁴ *Id.*

⁷⁵ *Cfr. id.*

⁷⁶ *Cfr. Platón, República, 352a.*

⁷⁷ Suárez, *Tratado de la ley*, L. I, c. III, 6.

⁷⁸ *Idem.*

y aquello “que da Dios mismo inmediatamente aunque esté fuera del mismo Dios”.⁷⁹ En ella se determina el fin último ya no sólo de las criaturas racionales, sino de la existencia toda.

2. A la vez existe la ley temporal, que es la ley creada, que está fuera de Dios aunque no en su contra.

2.1. Dentro de las leyes temporales se distinguen otras dos: en primer lugar la ley natural, “que reside en la mente humana para discernir lo bueno de lo malo”.⁸⁰ Podría considerarse divina en cuanto que “es una participación de la ley eterna en la criatura racional”,⁸¹ pero no en los animales pues en ellos hay propiamente una estimación natural. Los hombres, por tanto, tienen acceso al conocimiento de lo justo y a su realización, pues está inscrito en su interior por naturaleza, aunque no sea su ejecución un acto natural (es decir, espontáneo). Aquí nace el vínculo con lo justo natural.

2.1.1. Dentro de la ley natural se puede hacer una doble distinción. Primero la que es natural respecto al hombre, es decir, aquella “desde el punto de vista de su pura naturaleza, o sea, de la sustancia de su alma racional, y consiguientemente de la luz de la razón que le es connatural”.⁸²

2.1.2. Distinguiéndose de ella, está otra que podría considerarse sobrenatural respecto al hombre, pero natural respecto a la gracia, pues ésta “le ha sido infundida al hombre desde arriba, y de la luz divina y sobrenatural de la fe, la cual le rige y gobierna en su estado de caminante”.⁸³ Pablo de Tarso, por ejemplo, poseía la rectitud de la razón de forma natural, pero era necesaria la gracia manifiesta en la voz divina para que deviniera San Pablo.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Ibid.*, L. I, c. III, 9.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Ibid.*, L. I, c. III, 11.

⁸³ *Id.*

- 2.2. En segundo lugar, en adición a la ley natural, encontramos la ley positiva, “aquella ley que no ha nacido en el hombre juntamente con la naturaleza o con la gracia, sino que, por encima de ellas, ha sido impuesta por algún principio externo que tuviese facultad para imponerla”.⁸⁴
- 2.2.1. Es doble también la clasificación de este tipo de leyes. Primero está la ley positiva divina, “que ha sido dada y añadida a toda ley natural por Dios mismo inmediatamente”,⁸⁵ por ejemplo, los sacramentos.
- 2.2.2. En segundo lugar, la ley positiva humana, que “ha sido compuesta e impuesta por los hombres inmediatamente”⁸⁶ y cuya necesidad deriva de que las leyes naturales o divinas resultan generales y poco eficaces en cuanto a los casos particulares.
- 2.2.2.1. Finalmente, esta ley positiva humana se subdivide en una última pareja: la ley civil, que se ocupa de los bienes temporales y corporales.⁸⁷
- 2.2.2.2. Y la ley eclesiástica, “que se contiene en los sagrados cánones y en los decretos de los Papas”.⁸⁸

Tales son los tipos de leyes de acuerdo con Francisco Suárez, aunque él reconoció que la clasificación podría continuar o alterarse. En ella se reconoce que el rubro en que más cabría el concepto cotidiano de ley es en el de las leyes positivas humanas (concentrándose principalmente en las civiles). Ellas han sido “compuestas e impuestas *por* los hombres”, aunque sus raíces vengan de las divinas. Parece que las leyes naturales, por ejemplo, se pueden vivir en privado y con independencia de un orden social establecido. “La razón de

⁸⁴ *Ibid.*, L. I, c. III, 13.

⁸⁵ *Ibid.*, L. I, c. III, 14.

⁸⁶ *Ibid.*, L. I, c. III, 17.

⁸⁷ *Cfr. ibid.*, L. I, c. III, 20

⁸⁸ *Id.*

cada uno tiene fuerza de ley al menos tratándose de los dictámenes de la ley natural. Luego, al menos tratándose de la ley natural, no se requiere esa condición, a saber, que la dé el poder público”.⁸⁹ Basta con pensar rectamente para encontrar la respuesta moral apropiada. Sin embargo, las humanas, aunque inspiradas en las divinas, son instituidas por los hombres en su contexto social, son propias de la comunidad política.

En este sentido, puede hablarse de un doble tipo de comunidad política. Primero, la comunidad imperfecta, “la casa particular a cuyo frente está el padre de familia”,⁹⁰ la cual no es autosuficiente y se basa en la dominación. Sin embargo, “el poder político no comenzó hasta que varias familias comenzaron a unirse en una sociedad perfecta”.⁹¹ Así, la ley humana no tiene lugar en el hogar sino en la comunidad perfecta, esto es, “un cuerpo político propiamente dicho y [que] se gobierna por verdadera jurisdicción dotada de fuerza coactiva, que es la que da las leyes”.⁹²

Sería falso suponer que cualquier mandato impuesto por los hombres dentro de una comunidad se torne ley, pues entre otras cosas, ésta debe ser justa. Pero se trata de una ley, no de un consejo o de máximas morales, por ello el carácter obligatorio resulta central. “La ley es un precepto impuesto por quien tiene poder para obligar, y que, por tanto, la ley requiere que la dé quien tiene autoridad pública”.⁹³ ¿Y quién tiene dicha autoridad pública? Una vez conformada la comunidad política, en primer lugar, se reconoce la necesidad de erigir una autoridad, no obstante de que se reconoce que el poder reside en la propia comunidad: “Es contrario a la razón natural el que se dé una comunidad humana que se una en forma de un cuerpo político y que no tenga algún poder común al cual cada uno de los miembros de la comunidad esté obligado a obedecer: por

⁸⁹ *Ibid.*, L. I, c. VIII, 1.

⁹⁰ *Ibid.*, L. I, c. VI, 20.

⁹¹ *Ibid.*, L. III, c. II, 3.

⁹² *Ibid.*, L. I, c. VI, 21.

⁹³ *Ibid.*, L. I, c. VIII, 2. En el caso de las leyes no humanas, dicha autoridad es Dios.

eso, si ese poder no reside en alguna persona determinada, es preciso que resida en toda la comunidad”.⁹⁴

De la comunidad emanará la legitimidad de la autoridad, pues como afirmó Suárez, “este poder, por su naturaleza, inmediatamente reside en la comunidad; luego para que comience a residir justamente en alguna persona como en soberano, es preciso que se le entregue con consentimiento de la comunidad”.⁹⁵ Con estas palabras profundamente modernas, Suárez puso de cabeza la tradición política de su tiempo. El poder es de la comunidad y la autoridad que lo detente debe tener el consentimiento de ella, agregado, no sólo al momento de adquirirlo sino también de ejercerlo. Pero ¿cómo las mayorías sabrían juzgar el desempeño del gobierno? Parafraseando a San Agustín, gracias a que la ley está escrita en sus corazones, gracias a que el bien es uno y propio de todos los hombres y no una construcción cultural para algunos individuos.

Si la justicia está en darle a cada quien lo que se le debe, la autoridad pública está obligada a ello porque todos tienen acceso al conocimiento de aquello que les es debido gracias a un uso recto de la razón. ¿Qué hace un gobierno que pretenda manipular la voluntad de la comunidad? Pervierte la racionalidad, trata de imponer la ideología relativista y de convencer a su pueblo de que no es capaz de discernir naturalmente lo bueno de lo malo (lo cual, además, no existe en sí), apoyándose en una propaganda masiva que insiste en que la educación de tal sociedad es de pésima calidad, haciendo que la propia comunidad sospeche de su formación y de sus capacidades.

El poder viene de la comunidad. Esto parece contradecir aquella magna expresión de San Pablo: “No hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay, por él han sido establecidas”.⁹⁶ En el tiempo de Suárez, esta postulación no sería sólo anecdótica. Su pugna fue contra la peligrosa interpretación de tal sentencia (y de la idea detrás) a través de la cual se afirma que el poder de cierto monarca

⁹⁴ *Ibid.*, L. III, c. II, 4.

⁹⁵ *Ibid.*, L. III, c. IV, 2.

⁹⁶ Romanos 13, 1.

venía designado explícita e inmediatamente por Dios. Para matizar esto, Suárez se apoya en la autoridad de San Juan Crisóstomo:

¿Luego todo príncipe ha sido puesto por Dios? No es eso, dice, lo que digo: ahora no hablo de los príncipes sino de la cosa misma, es decir, del poder mismo. Por eso añade: el que haya autoridad, y el que éstos manden y aquéllos obedezcan, y el que todas las cosas sucedan no simple e inconsideradamente, digo que es obra de la divina sabiduría. Por la cual no dice: “No hay príncipe que no venga de Dios”, sino que trata de la cosa misma diciendo: “No hay poder que no venga de Dios”.⁹⁷

A partir del citado pasaje de la Carta a los romanos, Suárez se planteó el problema del origen de la autoridad y no de su contingente depositario: el sentido y la razón por la que los hombres se someten voluntariamente a uno de ellos, bajo la figura imaginaria del poder. Que la autoridad venga de Dios significa que desde la creación al hombre le va la condición de la sujeción. No es un discurso político sino una ontología: “Este poder lo da inmediatamente Dios como autor de la naturaleza, pero de tal manera que los hombres como que disponen la materia y forman el sujeto capaz de este poder, y Dios como que pone la forma dando el poder”.⁹⁸

Los hombres necesitan someterse a una autoridad para su propia conservación y ello lo llevan inscrito en su razón natural, lo cual “ni repugna a la condición libre del hombre la tal sujeción, ni redundan en injuria de Dios”,⁹⁹ pues son tres las condiciones por las que a las criaturas intelectuales (dígase, los hombres) les va el gobierno: que tengan, con respecto a sí, un ser superior, que sean contingentes –por ende susceptibles tanto de bien como de mal– y su situación de pecado.

⁹⁷ Francisco Suárez, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, L. III, c. v, 12.

⁹⁸ Suárez, *Tratado de las leyes*, L. III, c. III, 2.

⁹⁹ Ignacio Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México: Jus, 1948, p. 122.

La virtud es inalcanzable en soledad, no sólo por razones de necesidad o utilidad, sino porque el estado de dicha y salvación es siempre comunitario.¹⁰⁰ Conformado así el cuerpo social, necesita una cabeza que imprima una dirección común.

Tales son las condiciones ontológicas por las que la sujeción es propia del ser hombre (por designio divino), pero de ello no se sigue la obligación de someterse específicamente a alguien. De hecho, remontándose al Génesis, Suárez advirtió la ausencia de tal mandato: “Crezcan y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven por la tierra”.¹⁰¹ Ni una palabra acerca de los hombres. “Luego el poder de dominar o regir políticamente a los hombres Dios no se lo dio inmediatamente a ningún hombre en particular”,¹⁰² sino al pueblo, dotándolo de libertad para organizar sus sociedades y basándose en la imposibilidad de que personas aleatorias en la historia posean un singular derecho natural de gobernar y del que la inmensa mayoría de las restantes carezca.

Por esta misma razón los preceptos impuestos por la autoridad, no obstante ser legítimos, son falibles. En consecuencia, es posible que se formulen leyes aparentes que sean injustas, pues la palabra del legislador no se identifica con la de Dios. Ya que el poder es de la comunidad, ante un precepto injusto es legítima la desobediencia. “Porque una ley injusta no es ley, sobre todo cuando es injusta por parte de la materia por mandar una cosa injusta: entonces no sólo no obliga a ser aceptada, pero ni siquiera aunque haya sido aceptada”.¹⁰³ Su promulgación y entrada en vigor son irrelevantes.

Asimismo, sería legítima la desobediencia incluso en el caso de que una ley no sea injusta, si resulta demasiado gravosa para la comunidad.¹⁰⁴ Por ejemplo, que en aras de brindar seguridad se

¹⁰⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 47-78.

¹⁰¹ Génesis 1, 28.

¹⁰² Suárez, *Tratado de las leyes*, L. III, c. II, 3. Además, no hay hombres que por condiciones naturales sean superiores o *de facto* habilitados para gobernar.

¹⁰³ *Ibid.*, L. III, c. XIX, 11.

¹⁰⁴ *Cfr. ibid.*, L. III, c. XIX, 12.

desencadene una vorágine incontrolada de asesinatos. Y de igual manera, puede desobedecerse una ley inclusive si las mayorías no la observan; sería pura palabra muerta que no expresa el espíritu de ese pueblo.¹⁰⁵

Con todo esto se logra algo que *a priori* parecería paradójico, a saber, que tanto la obediencia como la desobediencia tienen el mismo fin: hacer buenos a los hombres, hacerles alcanzar su salvación. La comunidad política sería la coronación de esta meta ontológica: “El fin del estado humano es la verdadera felicidad política, la cual no puede existir sin las buenas costumbres; ahora bien, las que conducen al estado a esa felicidad son las leyes civiles; luego es preciso que esas leyes tiendan al bien moral en sí mismo, el cual es el bien en absoluto”.¹⁰⁶

Aristóteles afirmó que “no podría ser una misma la virtud del ciudadano y la del hombre de bien”.¹⁰⁷ Ahora hay un choque radical, pues se afirma que la única manera en que un hombre puede ser bueno es en una ciudad regida por la justicia de sus leyes y, de igual modo, la única manera en que un hombre puede ser un buen ciudadano es siendo bueno. Si un ciudadano no es virtuoso, aunque guarde las leyes de su comunidad, no será tampoco buen ciudadano, pues por su falta de virtud no serían leyes las que estaría obedeciendo. Al contrario, si un hombre virtuoso no es buen ciudadano, tampoco lo sería porque desobedecería las leyes que fueran justas, o bien le daría la espalda a la comunidad (que es donde está la ciudad), dejándola padecer injusticia mientras él se regocija en soledad.

La virtud es política y justo por ello también lo es el camino de la salvación. Es en la comunidad que el hombre se juega a realizarse a plenitud, en toda su radicalidad ontológica; por eso en su naturaleza lleva el sello de la justicia y de la ley. Y por eso la práctica de la virtud no puede relegarse al ámbito privado, sino que debe hacerse lo más pública posible, pues sólo en la búsqueda incesante de la consecución del bien llegará el hombre a ser quien es.

¹⁰⁵ *Cfr. ibid.*, L. III, c. XIX, 13. Aunque esto sólo aplica a las leyes humanas.

¹⁰⁶ *Ibid.*, L. I, c. XIII, 7.

¹⁰⁷ Aristóteles, *Política*, 1277a. A reserva del ciudadano en la ciudad ideal.

Conclusiones

Decía Cornelius Castoriadis que “cuando un autor medieval quiere presentar una idea nueva, tiene que hacer trampa y atribuirla a un autor antiguo”.¹⁰⁸ Tal dificultad se ha presentado ahora. Parece indiscreto y aventurado afirmar que todo lo expuesto es una aportación novedosa de Francisco Suárez a la filosofía, pues parece también que entre los medievales nada nuevo había bajo el sol. Siempre queda la duda de si lo atribuido a algún pensador no estaba ya antes en un magno predecesor. Lo cierto es que semejante obstáculo ha logrado opacar la grandeza de gigantes de la filosofía, como lo es Suárez.

Grandeza que alcanza actualidad. La ley no sirve para el poder sino para la felicidad de los hombres que, unidos en comunidad, son quienes lo detentan. Pero sólo puede ser ley la que es justa, aunque las injustas estén aprobadas por todos los aparatos gubernamentales e inclusive por la comunidad. Y como la virtud es una exigencia moral, desobedecer un precepto injusto no sólo es posible sino debido. Suárez habló como un revolucionario.

Actualmente es común mentar figuras de desobediencia civil o hacer llamados a incumplir leyes consideradas injustas por deber y responsabilidad. Los trabajos de Suárez resultan oportunos para analizar y evaluar discursos que hoy en día se mueven en las calles y generan tensiones, adeptos o inconformidades. ¿Es válida la desobediencia? Lo afirmaré en caso de injusticias, sin embargo, la determinación de lo justo o injusto de una ley es difusa. Dado que los bienes individuales se subsumen en la comunidad, es común que la insatisfacción de intereses particulares se interprete como injusticia. Pero el deseo no siempre es lo justo. De hecho, no obstante ser posible saber si tal o cual ley es justa, puesto que en ello hay objetividad, se requieren trabajos en verdad ontológicos y no sólo politólogos para su cabal investigación.

Incluso poniendo entre paréntesis a Dios, el sentido tanto de la obediencia como de la desobediencia es ético. No basta con ignorar

¹⁰⁸ Cornelius Castoriadis, *Ventana al caos*, Sandra Garzonio (trad.), Buenos Aires: FCE, 2008, p. 96.

un precepto injusto para actuar conforme al bien, sino que debe haber virtud en la rebeldía. De lo contrario, la protesta se vuelve peligrosa: *dado que tal mandato es injusto, no sólo no lo cumpliré sino que haré lo contrario*. Como si lo opuesto de un acto vicioso fuera por sí mismo una virtud. Me obligan a pagar más de lo debido y como es una injusticia no pagaré nada. Sin embargo, no pagar es injusto también. Quizás la opción sería pagar lo que se había acordado. Aunque se necesita un análisis profundo de la ley, pues el error recae sobre el actor, alejándolo de su virtud y con ello del bien de la comunidad.

Éste era el tema que se pretendía exponer, a saber, cómo se relaciona la justicia con la ley y qué pasaba con las leyes injustas. La propuesta, sin embargo, podría recibir poco apoyo por la carga metafísica y teológica en la que se basa, fundamentos que en tiempos como los actuales no convencen casi a nadie. De hecho, en Suárez se ve lo contrario del positivismo que parece aún influir en la sociedad, no sólo en su inversión progresiva del estado desde lo positivo al metafísico y culminando en el teológico, sino porque su argumentación más que tender a una especialización de la ciencia lo hace hacia una síntesis de disciplinas: para entender qué es la ley hay que pasar de la ética a la religión a la metafísica a la epistemología a la política y agregarle una pizca de lógica. Parece utópica su aplicación.

Sin embargo, venturoso será para todos que se desempolve el pensamiento suareciano y se le viva, que las sociedades actuales exijan que sus leyes sean justas y que tiendan al bien común, que reconozcan que toda autoridad legítima se adquiere desde la comunidad y que el poder máximo de cualquier soberano es impulsar a los hombres hacia su felicidad. Libre de vericuetos metafísicos, éste parece un mensaje que cualquiera querría defender. ☒

Bibliografía

- Agustín, *Las confesiones*, Agustín Uña Juárez (trad.), Madrid: Tecnos, 2006.
 Aristóteles, *Ética nicomáquea*, segunda edición, Julio Pallí Bonet (trad.), Barcelona: Gredos, 2008.
 Aristóteles, *Metafísica*, Tomás Calvo Martínez (trad.), Madrid: Gredos, 2008.
 Aristóteles, *Política*, Manuela García Valdés (trad.), Madrid: Gredos, 2008.

- Biblia de América*, decimosexta edición, Madrid: La casa de la Biblia, 1997.
- Castoriadis, Cornelius, *Ventana al caos*, Sandra Garzonio (trad.), Buenos Aires: FCE, 2008.
- De Aquino, Tomás, *Suma de teología*, Ovidio Calle Campo *et. al.* (trads.), Madrid: BAC, 2002.
- Esposito, Constantino, “*Ens, essentia, bonum* en la metafísica de Francisco Suárez” en *Azafea: revista de filosofía*, 6 (6), pp. 29-47.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, Madrid: BAC, segunda edición, 1978.
- Gallego Rocafull, José M., *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México: Jus, 1948.
- Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México: Jus, 1948.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Manuel Sánchez Sarto (trad.), México: FCE, segunda edición, 2006.
- Kuri Camacho, Ramón, “La mordedura de la nada” en *Lógos. Revista de filosofía*, 39, pp. 116-117.
- Leibniz, Gottfried W., *Escritos filosóficos*, Roberto Torretti *et. al.* (trads.), Madrid: Mínimo Tránsito-A. Machado Libros, 2003.
- Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, sexta edición, Pedro Bravo Gala (trad.), Madrid: Tecnos, 2008.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, sexta edición, Ana Stellino (trad.), México: Gernika, 2005.
- Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, México: Conaculta, 1997.
- Platón, *República*, segunda edición, Antonio Gómez Robledo (trad.), México: UNAM, 2007.
- Puy Muñoz, Francisco, “Los conceptos de derecho, justicia y ley en el ‘*De Legibus*’ de Francisco Suárez” en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de Derechos Humanos* 25 (40), pp. 175-195.
- Rawls, John, *Liberalismo político*, Sergio René Madero Báez (trad.), México: FCE, 2006.
- Schwartz Porzecanski, Daniel, “Francisco Suárez y la tradición del contrato social” en *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 10 (10), pp. 119-138.
- Suárez, Francisco, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, José Ramón Eguillor (trad.), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, Sergio Rábade Romeo *et. al.* (trads.), Madrid: Gredos, 1960-1966.

_____, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, José Ramón Eguillor Muñozguren (trad.), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.

Villoro Toranzo, Miguel, *Lecciones de filosofía del derecho*, México: Porrúa, 1973.

El método de la deducción en la filosofía de J. G. Fichte

Luciano Corcico

Resumen

En el presente artículo, mi objetivo es ofrecer una adecuada caracterización del método utilizado por Fichte en la elaboración de su filosofía. En efecto, Fichte se refirió explícitamente a su método como una “deducción” en todos sus escritos del período de Jena (1794-1799). Aunque este método deductivo estuvo inicialmente inspirado por la filosofía kantiana, adquirió un mayor desarrollo en la filosofía de Fichte. En el contexto de la *Doctrina de la ciencia*, Fichte utilizó sistemáticamente el método de la deducción trascendental para demostrar los principios de todo el saber humano (teórico y práctico). Es posible argumentar, además, que la adopción del método deductivo por parte de Fichte estaba estrechamente conectada con el significado práctico de su filosofía.

PALABRAS CLAVE: método, deducción, conocimiento humano, filosofía trascendental, razón.

Abstract

In this paper I aim to provide a proper description of the method used by Fichte in the development of his philosophy. Indeed, Fichte explicitly refers to his own method as a “deduction” in all his writings of Jena period (1794-1799). Although this deductive method is originally inspired by the Kantian philosophy, acquires a further development in the philosophy of Fichte. In the context of the Doctrine of Science, Fichte systematically uses the method of transcendental deduction to prove the principles of all human knowledge (theoretical and practical). It is also possible to argue that the adoption of the deductive method by Fichte is closely connected with the practical significance of his philosophy.

KEYWORDS: method, deduction, human knowledge, transcendental philosophy, reason.

Introducción

Johann Gottlieb Fichte no expuso los contenidos de su filosofía de una manera fragmentaria o ensayística sino sistemática.¹ En la elaboración de su sistema filosófico denominado *Wissenschaftslehre* (*WL*), Fichte aplicó un riguroso método, el cual tiene una enorme importancia para la comprensión de su filosofía. Desde luego, la adopción de éste y su consecuente aplicación en las distintas exposiciones de la *WL* no fue el resultado de una decisión arbitraria. A mi juicio, el método utilizado por Fichte tiene una estrecha relación con el significado práctico-normativo de su proyecto filosófico. Por un lado, Fichte tenía que adoptar un método filosófico que fuera capaz de referirse a las acciones humanas; uno que le permitiera describir rigurosamente la realidad del mundo externo no era suficiente para cumplir con el objetivo de la *WL*. Por otro lado, tampoco era suficiente un método que permitiera describir las acciones humanas desde una posición exterior o puramente contemplativa.

La *WL* pretende mostrar que las acciones deben fundarse en principios *a priori* de la razón, que cada uno debe descubrir en sí mismo a través de un procedimiento reflexivo. El método de la filosofía fichteana no debe permitir la mera observación de las acciones realizadas por otros, su verificación empírica o la explicación de sus

¹ Me refiero aquí fundamentalmente a los escritos que componen el sistema de la *Wissenschaftslehre* (*WL*) durante el período de Jena (1794-1799): *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*GWL*) de 1794-1795, *Grundlage des Naturrechts* (*GNR*) de 1796, y *Das System der Sittenlehre* (*SSL*) de 1798. A lo largo de su vida, Fichte redactó además numerosos “escritos filosófico-populares” (*populärphilosophische Schriften*), que fueron publicados durante el período de Jena y durante el período de Berlín (por ejemplo, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* de 1794, *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* de 1798, *Ueber das Wesen des Gelehrten* de 1805, *Reden an die deutsche Nation* de 1806, *Die Anweisung zum seligen Leben* de 1806, etcétera). El propósito de estos escritos era difundir el contenido de la doctrina filosófica de Fichte fuera del ámbito académico. Al estar destinados a un público más amplio (compuesto por lectores sin una formación filosófica específica), los escritos populares de Fichte suelen carecer de un desarrollo metódico. El estilo de esos textos es más libre y la exposición no obedece a un orden demasiado riguroso.

eventuales causas, sino que debe garantizar una fundamentación racional de los principios que rigen esas acciones. El método utilizado por Fichte debía ajustarse entonces a la perspectiva de un sujeto que actúa y que intenta encontrar algún principio verdaderamente racional para su actividad (no sólo reglas técnico-prácticas sino un imperativo categórico).

En las últimas décadas, la crítica especializada ha ofrecido diversas caracterizaciones del método utilizado por Fichte en la elaboración sistemática de su *WL*. Algunos especialistas han sostenido que el método utilizado por Fichte puede definirse a partir del modelo de los argumentos trascendentales propuesto por la filosofía analítica del siglo xx.² Otros especialistas han intentado establecer una comparación entre el método utilizado por la filosofía de Fichte y el de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel.³ Una buena parte de la crítica especializada ha considerado también que el método de Fichte puede ser caracterizado como dialéctico.⁴ Hay quienes se han ocupado también de la intuición intelectual como una característica distintiva del método utilizado por Fichte.⁵

² *Cfr.*, por ejemplo, Isabelle Thomas-Fogiel, “Fichte et l’actuelle querelle des arguments transcendants” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, pp. 489-511; Ralph Walker, “Kant and Transcendental Arguments” en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Nueva York: Cambridge University Press, 2006, pp. 238-268.

³ *Cfr.*, por ejemplo, Vittorio Hösle, “Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität” en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, pp. 235-252; Wilhelm Lütterfelds, *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz*, Stuttgart: Klett-Clotta, 1989; Alessandro Bertinetto, “Die transzendente Argumentation in der transzendente Logik Fichtes” en *Fichte-Studien*, 31, pp. 255-265.

⁴ *Cfr.*, por ejemplo, Wolfgang Janke, “Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluß an die Methodenreflexion in Fichtes *Grundlage* 1794/95 § 4 (GA, I, 2, 283-285)” en *Fichte-Studien*, 1, pp. 9-24; Klaus Hammacher, “Fichtes praxologische Dialektik” en *Fichte-Studien*, 1, pp. 25-40; Felix Krämer, “Fichtes frühe Wissenschaftslehre als dialektische Erörterung” en Christoph Asmuth (ed.), *Sein-Reflexion-Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Ámsterdam-Filadelfia: Grüner, 1997, pp. 143-158.

⁵ *Cfr.*, por ejemplo, Albert Mues, “Die Position der Anschauung im Wissen *oder* die Position der Anschauung in der Welt. Der Unsinn der

Recientemente, algunos especialistas han estudiado el método de la *WZ* como uno de deducción trascendental.⁶

En el presente artículo, mi objetivo es defender esta última caracterización del método utilizado por Fichte en la elaboración de su filosofía. En efecto, Fichte se refirió explícitamente a su método como una “deducción” (*Deduction*) en sus escritos del periodo de Jena (1794-1799). Aunque este método deductivo estaba inicialmente inspirado por la filosofía kantiana, adquirió un mayor desarrollo en la filosofía de Fichte. En el contexto de la *WZ*, Fichte utilizó sistemáticamente el método de la deducción para fundamentar los principios del saber humano (teórico y práctico). Es posible sostener, además, que la adopción del método deductivo por parte de Fichte estaba estrechamente conectada con el significado práctico de su filosofía.

Con el propósito de alcanzar una mayor claridad en el desarrollo del análisis, divido mi exposición en dos secciones. En la primera me ocupo de las características generales del método deductivo en el pensamiento de Fichte y de la notable influencia recibida por parte de la filosofía crítica de Kant. En la segunda sección, intento destacar la relación entre este método de deducción y el significado práctico de la filosofía fichteana. Por último, expongo algunas breves conclusiones sobre el tema.

La deducción trascendental como método de argumentación

En diversas oportunidades, Fichte se refirió explícitamente a su método filosófico como un procedimiento de deducción trascendental.

Subjektphilosophie” en *Fichte-Studien*, 31, pp. 29-43; Yukio Irie, “Eine Aporie der Fichteschen Wissenschaftslehre—einige Schwierigkeiten mit intellektuellen Anschauung” en *Fichte-Studien*, 35, pp. 329-337.

⁶ Cfr. Tom Rockmore, “Fichte on Deduction in the Jena *Wissenschaftslehre*” en Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.), *New Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Nueva York: Humanity Book, 2001, pp. 60-77; Daniel Breazeale, “Inference, Intuition, and Imagination. On the Methodology and Method of the First Jena *Wissenschaftslehre*” en Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.), *New Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Nueva York: Humanity Books, 2001, pp. 19-36.

Para designarlo, Fichte utilizó indistintamente las expresiones *Deduktion*, *Ableitung* o *genetische Ableitung*. Esta equivalencia terminológica apareció establecida claramente al comienzo de *Das System der Sittenlehre* (*SSL*) de 1798, junto con algunos comentarios sobre la importancia del método deductivo para la articulación sistemática de la *WL*. Fichte afirmó allí que la deducción trascendental debía ofrecer una justificación racional de los principios morales de la actividad humana en conexión con los principios racionales establecidos previamente en su *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (*GWL*) de 1794-1795:

Die Darlegung dieser Gründe ist, da durch sie etwas von dem höchsten, und absoluten Princip, dem der Ichheit, abgeleitet, und als aus ihm nothwendig erfolgend nachgewiesen wird, eine *Ableitung* oder *Deduction*. So haben wir hier eine Deduction der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Principis in ihm, zu geben. Statt die Vortheile einer solchen *Deduction* ausführlich aufzuzählen, ist es hier genug anzumerken, dass durch sie erst eine Wissenschaft der Moralität entsteht, Wissenschaft aber von allem, wo sie möglich ist, Zweck an sich ist. In Beziehung auf ein wissenschaftliches Ganzes der Philosophie hängt die hier vorzutragende besondere Wissenschaft der Sittenlehre durch diese Deduction mit einer Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre zusammen. Die Deduction wird aus Sätzen der letzteren geführt, und in ihr geht die besondere Wissenschaft von der allgemeinen aus, und wird besondere philosophische Wissenschaft.⁷

⁷ Cfr. Johann Gottlieb Fichte, "Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre" en Immanuel Herman Fichte (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, vol. IV, Berlín: Verlag von Veit und Comp., 1845 (reimpresión Berlín: Walter de Gruyter, 1971), pp. 14-15. "La exposición de estos fundamentos, dado que ella deduce algo del principio supremo y absoluto, el de la Yoidad, y lo demuestra como derivándose necesariamente de él, es una *derivación* o *deducción*. Por consiguiente, tenemos que ofrecer aquí una *deducción* de la naturaleza moral del hombre o del principio moral en él. En vez de enumerar detalladamente las ventajas de semejante *deducción*, basta ahora con hacer notar que sólo mediante ella surge una conciencia de la moralidad, y la ciencia de cualquier cosa, donde ella es

Como puede verse en este pasaje, Fichte se refirió a la exposición de los fundamentos de su doctrina ética como una “deducción”. Para designar esa deducción, Fichte utilizó dos términos alemanes diferentes (*Ableitung* y *Deduction*), pero ambos designaban el mismo procedimiento filosófico. A través de la deducción tiene que fundamentarse de manera racional el principio de la moralidad en el hombre. Aunque Fichte no lo mencionó de manera explícita, su método no consistía en una mera deducción en el sentido lógico, sino en una deducción trascendental. Esta última no debe entenderse como un simple procedimiento de inferencia a partir de premisas generales, sino como un procedimiento esencialmente reflexivo.

Por otra parte, la deducción del principio de moralidad tiene una conexión sistemática con los principios fundamentales de su *WL*. En la totalidad del sistema filosófico, la doctrina ética es una “ciencia particular” (*besondere Wissenschaft*). De este modo, Fichte expresó la función indispensable que cumple la deducción trascendental en la elaboración sistemática de toda su filosofía. La deducción trascendental permite articular de manera sistemática el contenido de la *WL* y su conexión racional con el principio de la autopoición del yo que fundamenta su argumentación filosófica. En otras palabras, la deducción trascendental es el método que otorga unidad sistemática a la filosofía de Fichte. Por ese motivo, debe encontrarse su consecuente aplicación en las exposiciones que constituyen el cuerpo sistemático de la *WL*.

Fichte también utilizó el método de la deducción para alcanzar una fundamentación trascendental de su teoría del derecho. En su

posible, es un fin en sí. En relación con la totalidad científica de la filosofía, la ciencia particular que aquí hemos de exponer, la ética, está unida, por medio de esa *deducción*, a un fundamento de toda la doctrina de la ciencia. La *deducción* es llevada a cabo partiendo de proposiciones de este último; en ella, la ciencia particular sale de la general y se convierte en una ciencia filosófica particular.” (Cito aquí según la traducción de Jacinto Rivera de Rosales: *Johann Gottlieb Fichte, Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la ciencia*, Madrid: Akal, 2005. Me he permitido la licencia de introducir algunas cursivas en el texto para destacar el uso de la palabra deducción por parte de Fichte).

Grundlage des Naturrechts de 1796, Fichte se refirió nuevamente a la deducción trascendental como el procedimiento que le permitía establecer una conexión sistemática entre el principio de la legalidad jurídica y el principio del yo como fundamento de su *WZ*:

Das *deducirte* Verhältniss zwischen vernünftigen Wesen, dass jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, dass das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke, heisst das Rechtsverhältniss; und die jetzt aufgestellte Formel ist der Rechtsatz. Dieses Verhältniss ist aus dem Begriffe des Individuums *deducirt*. Es ist sonach erwiesen, was zu erweisen war. Ferner ist vorher der Begriff des Individuums erwiesen worden, als Bedingung des Selbstbewusstseyns; mithin ist der Begriff des Rechtes selbst Bedingung des Selbstbewusstseyns. Folglich ist dieser Begriff gehörig a priori, d.h. aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, *deduciret*.⁸

En este pasaje, Fichte se refirió a su fundamentación del principio del derecho nuevamente como resultado de una deducción. La relación jurídica entre seres racionales es deducida como una

⁸ Cfr. Johann Gottlieb Fichte, “Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre” en Immanuel Fichte (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, vol. III, Berlín: Verlag von Veit und Comp., pp. 52-53. “La relación entre seres racionales *deducida*, a saber, que cada uno limite su libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad del otro, bajo la condición de que éste limite igualmente la suya por la del otro, se llama relación jurídica, y la fórmula ahora establecida es el principio del derecho. Esta relación está *deducida* desde el concepto de individuo. Se ha demostrado así lo que había que demostrar. Además, antes se ha demostrado el concepto de individuo como condición de la auto-conciencia; por consiguiente, el concepto de derecho mismo es condición de la auto-conciencia. Por tanto, este concepto es *deducido a priori* desde el Yo, como es debido, esto es, a partir de la forma pura de la razón”. (Aunque he introducido algunas cursivas en el texto, sigo aquí la traducción de José Luis Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Varela y Faustino Oncina Coves en: Johann Gottlieb Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994).

relación donde cada uno limita su libertad para permitir la del otro. Según Fichte, el principio de derecho podía ser deducido como una condición de la conciencia individual. Específicamente, Fichte afirmó que el concepto de derecho es una “condición de la autoconciencia” (*Bedingung des Selbstbewusstseyns*) del individuo. Además, señaló el carácter *a priori* de su deducción del principio de derecho. De este modo, indicó también que su exposición de este principio no se apoyaba en una investigación empírica sino en una deducción trascendental.

A través del mismo procedimiento deductivo, Fichte incorporó una doctrina de la moralidad y una doctrina del derecho al sistema total de la *WL*.⁹ Pero la deducción trascendental no era simplemente una herramienta auxiliar que le permitió establecer una conexión entre las distintas dimensiones de la *WL*, sino que constituyó su procedimiento de fundamentación. En su *GWZ* Fichte también utilizó un procedimiento deductivo para mostrar que las operaciones lógicas del saber deben comprenderse en última instancia como acciones del yo. La deducción trascendental fue aplicada entonces para demostrar el carácter absoluto del yo frente a las diversas acciones analíticas y sintéticas que intervienen en el conocimiento:

Wir treffen also von jetzt an auf lauter synthetische Handlungen, die aber nicht schlechthin unbedingte Handlungen sind, wie die ersteren. *Durch unsere Deduction* aber wird bewiesen, dass es Handlungen, und Handlungen des Ich sind. Nämlich, sie sind es so gewiss, so gewiss die erste Synthesis, aus der sie entwickelt werden,

⁹ La *GWZ* expone los principios fundamentales de todo el sistema, tanto del saber teórico como del saber práctico. Sobre la base de esa fundamentación inicial, Fichte agregó a su sistema dos doctrinas particulares: la doctrina del derecho en su *GNR* de 1796 y la doctrina de la ética en su *SSL* de 1798. Cada una de esas doctrinas particulares se ocupa de una dimensión diferente de la actividad del yo. En su *GNR* de 1796, Fichte se ocupó de las acciones del yo como un ser individual en relación con otros individuos dentro del contexto de una comunidad. En su *SSL* de 1798, Fichte se ocupó de las acciones del yo en relación con la ley moral y su posible aplicación en situaciones concretas.

und mit der sie Eins und dasselbe ausmachen, eine ist; und diese ist eine, so gewiss als die höchste Thathandlung des Ich, durch die es sich selbst setzt, eine ist. Die Handlungen, welche aufgestellt werden, sind *synthetisch*; die Reflexion aber, welche sie aufstellt, ist *analytisch*.¹⁰

Según Fichte, su filosofía tenía que demostrar por medio de una deducción que el saber se encontraba fundamentado en la actividad racional del sujeto. En principio, los juicios que forman parte del saber humano presuponen una síntesis. La deducción trascendental tiene que demostrar que esa síntesis es una acción realizada por el sujeto y obedece siempre a un principio supremo de la razón. Ese principio supremo se expresa en el primer principio de la *WZ* como una “acción-hecho” (*Thathandlung*). Con este principio, Fichte se refirió esencialmente a un acto de autodeterminación del yo. En esa autodeterminación, el yo es al mismo tiempo el sujeto y el objeto de su acción. Cada sujeto además descubre estas acciones sintéticas a través de un procedimiento reflexivo en el cual está obligado a reconocer su activa participación en el proceso de construcción del saber.

En tanto se aplica a esas acciones sintéticas del yo, la reflexión la descompone en sus partes constitutivas. Por eso Fichte afirmó en el pasaje citado que la reflexión es “analítica” (*analytisch*). Por ejemplo, cuando se reflexiona sobre la acción de intuir un objeto, es

¹⁰ Cfr. Johann Gottlieb Fichte, “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” en Immanuel Herman Fichte (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, vol. 1, Berlín: Verlag von Veit und Comp., 1845, p. 123 (reimpresión Berlín: Walter de Gruyter, 1971). “Encontramos, pues, desde ahora acciones claramente sintéticas, pero que no son como las primeras acciones absolutamente incondicionadas. Nuestra *deducción* demostrará que se trata de acciones, y de acciones del Yo. En efecto, lo son tan ciertamente como cierto es que la primera síntesis, de la cual son desarrolladas y con la cual constituyen una y la misma cosa, es una; y ésta es una, tan ciertamente como es una acción-hecho suprema del Yo, por la cual éste se pone a sí mismo. Las acciones establecidas son sintéticas, pero la reflexión que las establece es analítica.” (Me he permitido aquí introducir algunas modificaciones en la traducción de Juan Cruz en Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina de la ciencia*, Juan Cruz Cruz (trad.), Pamplona, 2005).

descubierta una síntesis entre el sujeto intuyente y el objeto intuido. Esa síntesis es también una acción del yo. Por otra parte, la deducción trascendental fichteana no se aplica únicamente a los principios teóricos del saber, sino también a sus principios prácticos. Por ese motivo, Fichte consideró que la deducción de la representación ofrecida en la parte teórica de la *GWL* resultaba insuficiente para comprender la actividad racional del sujeto. Fichte admitió que la deducción de la representación tenía que ser completada con una nueva deducción o demostración genética de la tendencia (*Streben*) del yo en la parte práctica de la *GWL*.¹¹

La *WL* tiene que comprenderse como un sistema de las acciones racionales del sujeto y la deducción trascendental como el método que permite alcanzar una exposición articulada de esas acciones en sus distintas esferas de validez: el conocimiento teórico, la ética y el derecho. De manera explícita, Fichte sostuvo en su *SSL* que el objetivo de la deducción trascendental era demostrar que se debía actuar de una determinada manera, según los principios de la razón:

Der Strenge nach ist unsere *Deduction* geendigt. Der eigentliche Endzweck derselben war, wie bekannt ist, der, den Gedanken, dass wir auf eine gewisse Weise handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt als nothwendig abzuleiten; nachzuweisen, dass, wenn überhaupt ein vernünftiges Wesen angenommen werde, zugleich angenommen werde, dass dasselbe einen solchen Gedanken denke. Dies wird für die Wissenschaft eines Vernunftsystems, welche selbst ihr eigener Zweck ist, schlechterdings erfordert.¹²

¹¹ *Cf.* Fichte, “Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre”, pp. 270-271.

¹² Fichte, “Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre”, p. 49. “En rigor, nuestra deducción está concluida. La verdadera finalidad última de la misma, como se sabía, era propiamente la de deducir como necesario, a partir del sistema de la razón en general, el pensamiento de que debemos actuar de una cierta manera; [era] la de probar que, si se admite un ser racional en general, se ha de admitir a la vez que éste tiene un tal pensamiento. Esto es absolutamente exigido para la ciencia de un sistema de la razón, ciencia que es, ella misma, su propio fin.” (Cito aquí según la traducción de Jacinto Rivera de Rosales en Fichte, *Ética, op. cit.*, p. 112.).

En cada uno de los pasajes citados, el uso del término *Deduktion* o *Ableitung* puede provocar algunas confusiones con respecto a las características básicas de su procedimiento. Quizás uno de los principales errores se observa en el intento de comprender la deducción trascendental a partir de un análisis de su estructura lógica.¹³ A mi juicio, esta caracterización de la deducción trascendental fichteana resulta completamente inadecuada. La validez de la deducción trascendental no puede juzgarse únicamente por su consistencia lógica, sino por su necesaria referencia a la actividad reflexiva del sujeto. Esto no significa que Fichte renunció a las leyes formales de la lógica, sino que las consideraba insuficientes para alcanzar una plena fundamentación del saber humano. En realidad, su deducción trascendental pretende demostrar que aun las reglas lógicas tienen que fundamentarse en acciones necesarias del yo.¹⁴

Es preciso señalar que Fichte también se refirió a su deducción trascendental como un procedimiento de argumentación (*Argumentation*) en diversos escritos de su periodo de Jena. Cuando se adopta la perspectiva de un análisis puramente lógico, puede parecer que la argumentación de Fichte se reduce a una secuencia de razonamientos, donde primero se establece una premisa general y luego se extrae de manera inferencial la correspondiente conclusión. Sin embargo, Fichte no consideró la deducción trascendental como

¹³ Éste es un error muy frecuente en la perspectiva de la filosofía analítica del siglo xx y puede advertirse claramente en sus reiterados intentos de describir el método específico de la filosofía trascendental (*cf.*, por ejemplo, Walker, *op. cit.*, pp. 238-268; T. Wilkerson, “Transcendental Arguments” en *The Philosophical Quarterly*, 20 (80), pp. 200-212; Moltke S. Gram, “Transcendental Arguments” en *Noûs*, 5 (1), pp. 15-26).

¹⁴ En la primera parte de la *GWL* de 1794-1795, Fichte se refirió sucesivamente al principio lógico de identidad, al de contradicción y al de razón suficiente. Cada uno de esos principios se fundamenta de manera reflexiva en las acciones originarias del yo. El principio de identidad se fundamenta en la autoposición del Yo, el de contradicción se fundamenta en la oposición del yo a un no yo, y el de razón suficiente se fundamenta en una acción de limitación recíproca entre yo y no yo. Esta última acción también pertenece al yo. En un caso, es limitado por el no yo. En otro, limita a ese no yo (*cf.* Fichte, “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”, pp. 91-111).

un procedimiento de inferencia lógica, sino como un procedimiento jurídico de argumentación, en el mismo sentido que la filosofía crítica de Kant.

Como se sabe, Kant ya había utilizado en 1781 un método denominado “deducción trascendental”, en la primera edición de su *Kritik der reinen Vernunft*, con el propósito de establecer la validez universal y necesaria de la aplicación de las categorías en todo conocimiento objetivo. Kant repitió esta deducción trascendental de las categorías en los *Prolegomena* de 1783 y en la segunda edición de su *Kritik der reinen Vernunft* de 1787. Más allá de las diferencias que existen entre las distintas versiones de esta deducción trascendental, la exposición de los argumentos kantianos parece obedecer un mismo principio metodológico: se reflexiona sobre el *factum* de la experiencia humana para deducir las condiciones necesarias e irrefutables de esa experiencia. En este contexto, Kant advirtió que su deducción trascendental tiene un sentido jurídico que prevalece más allá de su sentido lógico. Según Kant, su deducción trascendental no intenta responder a una cuestión de hecho (*quid facti*), sino más bien a una cuestión de derecho (*quid juris*), que se refiere a las pretensiones de validez de las categorías y a su aplicación dentro del conocimiento objetivo. La deducción trascendental de las categorías debe así presentar las pruebas que justifican esas pretensiones de validez.¹⁵

¹⁵ En su *Kritik der reinen Vernunft*, Kant distinguió claramente dos cuestiones relativas a la posibilidad del conocimiento: la cuestión de hecho (*quid facti*) y la cuestión de derecho (*quid juris*). Esa distinción resulta de enorme importancia para comprender su investigación sobre el origen y la validez de los conceptos puros del entendimiento (categorías). Una investigación empírica sólo puede responder a la cuestión de hecho, en la medida en que explica la presencia efectiva de ciertos conceptos en el entendimiento a partir de las causas reales que los originaron. En cambio, la cuestión de derecho se refiere a la legitimidad con que se puede hacer uso de los conceptos y no puede responderse a través de ninguna investigación empírica. Ninguna experiencia puede demostrar la legitimidad de los conceptos y de su uso posible. Según Kant, la deducción trascendental es el único procedimiento que puede justificar la validez de las categorías (*cf.* Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 84-87/B 116-119).

Por su parte, Dieter Henrich ha demostrado, a través de una exhaustiva reconstrucción del contexto histórico, que el método de la deducción trascendental kantiana estaba verdaderamente inspirado en un procedimiento de argumentación judicial. Desde finales del siglo XIV y hasta comienzos del siglo XVIII era muy común un tipo de publicaciones conocidas generalmente como escritos de deducción (*Deduktionsschriften*), cuyo objetivo era justificar las pretensiones que surgían en el marco de ciertas controversias legales entre los gobernantes de diversos territorios independientes, ciudades-estado, etcétera. Con estos escritos, un gobernante intentaba convencer a los demás sobre la legitimidad de sus pretensiones con el fin de evitar el uso de la fuerza militar. Henrich demostró que Kant estaba muy familiarizado con este tipo de escritos. En efecto, su deducción trascendental de las categorías se ajusta perfectamente a los criterios de una correcta deducción judicial, ya que se ocupa esencialmente de ofrecer pruebas que permitan justificar una pretensión de derecho.¹⁶

La deducción trascendental de la filosofía de Fichte también se ajustó a este modelo judicial de argumentación. Fichte adoptó este sentido “jurídico” de la deducción kantiana de las categorías para luego aplicarlo sistemáticamente en la fundamentación de toda su filosofía (teórica y práctica). Al igual que Kant, Fichte se refirió en diversos escritos al resultado de su exposición deductiva como una “prueba” (*Beweis*) que permitía fundamentar la pretensión de validez de ciertos principios en el uso teórico o práctico de la razón. En el parágrafo § 1 de la *GWL*, por ejemplo, Fichte afirmó la necesidad de ofrecer una prueba del principio supremo del yo:

Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseyns, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey. (*Aller Thatsachen, sage ich: und das hängt vom Beweise*

¹⁶ Cfr. Dieter Henrich, “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique” en Eckart Feoerster (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and The Opus Postumum*, Redwood: Stanford University Press, 1989, pp. 29-46.

des Satzes ab, dass X die höchste Thatsache des empirischen Bewusstseyns sey, die allen zum Grunde liege, und in allen enthalten sey: welcher wohl ohne allen Beweis zugegeben werden dürfte, ohnerachtet die ganze Wissenschaftslehre sich damit beschäftigt, ihn zu erweisen).¹⁷

Como puede observarse en el pasaje citado, Fichte sostuvo que su *WL* tiene que ofrecer una “prueba” (*Beweis*) del principio que fundamenta los hechos de la conciencia empírica. Ese principio puede formularse de la siguiente manera: antes de poner algo en el yo, el yo tiene que ponerse a sí mismo. Dicho con otras palabras: antes de pensar algo, el sujeto tiene que pensarse a sí como tal. Según Fichte, este principio era tan evidente que debería ser admitido sin necesidad de prueba. Sin embargo, la *WL* tiene que ocuparse de ofrecer una deducción de ese principio para demostrar su validez universal (incluso ante aquéllos que se resisten a admitirlo de manera inmediata). De este modo, además de formular el principio, la exposición filosófica requiere el desarrollo de una argumentación que exponga las pruebas suficientes para justificar su validez.

El carácter jurídico de la deducción como un procedimiento de exposición de pruebas aparece también con mucha claridad en la *Wissenschaftslehre nova methodo* de 1798-1799, donde Fichte sostuvo que su objetivo era exponer las condiciones de toda posible conexión racional entre un yo y un no yo. Estas condiciones tienen que comprenderse como ciertos modos de actuar del espíritu humano (*Handlesweisen des menschlichen Geistes*). Fichte agregó además que la *WL* tenía que probar estas condiciones por medio de una

¹⁷ Fichte, “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”, p. 95. “Así, pues, el fundamento que explica todos los hechos de la conciencia empírica es el siguiente: que antes de poner algo en el Yo, el mismo Yo sea puesto. (Digo: de todos los hechos; y esto depende de la prueba de la proposición, y según esta prueba, X es el hecho supremo de la conciencia empírica, el cual es la base de todos los demás hechos y está contenido en ellos; esto debería admitirse sin la menor prueba, aunque toda la *Doctrina de la Ciencia* está consagrada a demostrarlo).” (Cito aquí según la traducción de Juan Cruz en Fichte, *Doctrina de la ciencia*, p. 45).

deducción y en ello se basa su exactitud (*Richtigkeit*). La prueba (*Beweis*) de esa deducción tiene que ser proporcionada de la siguiente manera: si se admite la posición del yo y la oposición de un no yo, se tiene que admitir necesariamente una serie de condiciones. Según Fichte, esto significaba deducir (*deduciren*) o derivar (*ableiten*) algo a partir de algo, en el contexto de la *WL*.¹⁸

El método deductivo y su significado práctico

Es preciso advertir también que el sentido “jurídico” de la deducción trascendental permite establecer al mismo tiempo su esencial significado práctico-normativo. La deducción trascendental no es un método orientado meramente a la descripción de la realidad y no se ocupa de la cuestión de hecho (*quid facti*) en el ámbito del conocimiento objetivo. En sentido estricto, puede afirmarse que la deducción trascendental de la *WL* pretende establecer los principios normativos de la razón y justificar de forma simultánea sus pretensiones de validez. Esos principios normativos no sólo se aplican en el ámbito de la razón teórica sino también en el de la razón práctica. Por ese motivo, Fichte no sólo ofreció una deducción de los principios fundamentales del saber teórico, sino también una deducción del principio de moralidad y del principio del derecho.

Es preciso observar entonces que la deducción trascendental de la *WL* no se refiere únicamente a la actividad teórica del sujeto. En realidad, el objetivo de la deducción trascendental es la formulación de un criterio práctico-normativo, de acuerdo con una permanente reflexión sobre la actividad del yo. Es decir, la *WL* no establece simplemente leyes formales para el pensamiento o principios *a priori* para el conocimiento de la naturaleza. En el procedimiento deductivo de la *WL*, la reflexión no se dirige únicamente a las leyes de la razón teórica sino a las de la razón práctica. Estas leyes de la razón práctica se fundamentan de manera general en la denominada “acción-hecho” (*Thatthatlung*) que funciona como primer principio de la *WL*. Como señaló Fichte en la tercera parte de su *GWL*,

¹⁸ Cfr. Johan Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, *Kollegnach-schrift K. Ch. Fr. Krause*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1994, p. 8.

la “acción-hecho” expresa ya una exigencia práctica de la razón. Esa “acción-hecho” se formula en la proposición “el yo se pone a sí mismo”, que sólo representa un ideal de la razón práctica.¹⁹

Ese ideal práctico exige al sujeto actuar de manera autoconsciente y libre. El sujeto sólo puede tener una autoconciencia plena cuando reflexiona sobre su actividad. El sujeto sólo puede ser libre cuando encuentra el principio de su acción en sí mismo a través de un procedimiento reflexivo. Por ese motivo, Fichte no consideró suficiente la aceptación de las leyes prácticas de una manera acrítica, como si fueran simples hechos de la conciencia empírica. Ningún hecho empírico puede representar una verdadera exigencia para un sujeto libre, así como tampoco puede representar un verdadero fundamento para sus acciones morales o para su obediencia de las leyes jurídicas.

Es preciso, entonces, que un sujeto libre adopte una actitud filosófica y reflexione sobre los fundamentos racionales de los contenidos de su conciencia. Como componente necesario de la deducción trascendental fichteana, la reflexión se convierte en un procedimiento indispensable para elevarse a la conciencia moral y para admitir la validez del principio del derecho. De este modo, puede afirmarse que el significado práctico de la filosofía de Fichte se encuentra estrechamente vinculado con la aplicación de su método deductivo.

En el desarrollo de su deducción trascendental, el filósofo no puede dejarse orientar simplemente por las leyes formales de la lógica o por la observación de reglas empíricas, sino que también debe obedecer *a priori* la exigencia práctica de la razón: actuar de manera autoconsciente y libre. Por ese motivo, la acción libre y autoconsciente del yo (como exigencia práctica de la razón) es también un presupuesto irrebalsable de la actividad intelectual del filósofo. En realidad, esa exigencia práctica constituye el presupuesto necesario de toda actividad racional. La reflexión filosófica sólo permite descubrir este presupuesto de la actividad racional y justificar deductivamente su pretensión de validez.

¹⁹ Cfr. Fichte, “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”, p. 277.

Esta reflexión no puede apelar a un criterio externo de justificación. Por un lado, la validez universal de las leyes prácticas no podría justificarse a través de un conocimiento puramente objetivo (el análisis lógico del pensamiento, la descripción empírica del mundo o una reconstrucción histórica del pasado). Ese tipo de conocimiento sólo describe la realidad tal como es, pero no prescribe ninguna ley necesaria para las acciones humanas.

Por otro lado, la obediencia a las leyes prácticas de la razón tampoco puede serle impuesta al sujeto desde afuera, porque nuevamente se produciría un resultado paradójico dentro de la filosofía trascendental: las leyes prácticas de la moralidad y del derecho le exigirían al sujeto actuar de manera libre, pero él sólo aceptaría esas leyes por la imposición de una autoridad externa. En otras palabras, la necesaria validez de esas leyes sólo puede encontrarla el sujeto en una libre reflexión sobre sus acciones.

Fichte no se refirió a la circularidad del procedimiento deductivo de su *WL* como un defecto lógico, sino como una verdadera demostración de su carácter necesario e irrefutable. En efecto, la absoluta necesidad de ese presupuesto encierra en un círculo y obliga a considerarlo como el primer principio de un sistema único del saber humano:

Also ist hier ein Cirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann; und man thut recht wohl daran, diesen Cirkel bestimmt zuzugestehen, damit man nicht etwa einmal über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerathe. Er ist folgender: Wenn der Satz X erster, höchster und absoluter Grundsatz des menschlichen Wissens ist, so ist im menschlichen Wissen ein einiges System; denn das letztere folgt aus dem Satze X: Da nun im menschlichen Wissen ein einiges System seyn soll, so ist der Satz X, der wirklich (laut der aufgestellten Wissenschaft) ein System begründet, Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt, und das auf ihn gegründete System ist jenes einige System des menschlichen Wissens. Ueber diesen Cirkel hat man nun nicht Ursache betreten zu seyn. Verlangen, dass er gehoben werde, heisst verlangen, dass das menschliche Wissen völlig grundlos sey, dass es gar nichts schlechthin Gewisses geben, sondern dass alles menschliche

Wissen nur bedingt seyn, und dass kein Satz an sich, sondern jeder nur unter der Bedingung gelten solle, dass derjenige, aus dem er folgt, gelte.²⁰

Según afirmó Fichte en este pasaje, la exposición de un sistema único del saber humano tiene necesariamente un carácter circular. Lo único que puede hacer el filósofo es admitir expresamente la circularidad de su reflexión. De este modo, nadie se sorprenderá al final de la investigación filosófica por haber llegado otra vez a su punto de partida. El carácter circular de la exposición filosófica no la convierte en un trabajo superfluo. Al comienzo de la exposición se formula el principio fundamental del saber y al final se vuelve a afirmar ese mismo principio, aunque sobre la base de una rigurosa deducción.

Esa deducción no sólo permite una ampliación del significado del primer principio, sino que proporciona una justificación de su estatus como fundamento necesario de todo saber humano. Queda claro que, si existe algún principio fundamental de todo saber humano, éste ya se encuentra presupuesto necesariamente en el

²⁰ Johann Gottlieb Fichte, “Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre” en Immanuel Fichte (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, vol. 1, Berlín: Verlag von Veit und Comp., p. 74. “Luego, hay aquí un círculo del que el espíritu humano no puede salir jamás, y se hace muy bien en confesar expresamente este círculo, para que no se caiga quizá alguna vez en confusión a propósito del inesperado descubrimiento del mismo. Es el siguiente: si el principio X es primer principio fundamental supremo y absoluto del saber humano, entonces existe en el saber humano un único sistema, pues lo último se sigue del principio X; ahora bien, puesto que en el saber humano debe existir un único sistema, por tanto el principio X, que es el que realmente (al tono de la ciencia establecida) funda un sistema, es el principio del saber humano en general, y el sistema fundado sobre él es aquel único sistema del saber humano. Ahora bien, no se tiene razón en haber pasado por sobre este círculo. Exigir que sea suprimido significa exigir que el saber humano sea totalmente infundado, que no deba darse nada absolutamente cierto, sino que todo saber humano deba ser sólo condicionado, y que ningún principio deba valer en sí, sino cada uno sólo bajo la condición de que valga aquél, del que él se sigue.” (Cito aquí según la traducción de Bernabé Navarro en Johann Gottlieb Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, México: UNAM, 1963).

comienzo de la reflexión filosófica. Lo mismo ocurre en cualquier otra actividad teórica o científica, ya que sólo existe un único sistema del saber humano. En última instancia, todas las ciencias particulares que componen ese sistema se encuentran fundamentadas en el mismo principio. La pretensión de eliminar la mencionada circularidad de la exposición filosófica equivaldría a la pretensión de que el saber humano carezca de todo fundamento y no exista ninguna certeza absoluta. Cada ciencia (incluida la *WZ*) tendría sus principios, cuya validez estaría condicionada a su vez por algún principio superior en un *regressus ad infinitum*. De este modo, las diversas ciencias nunca podrían fundamentarse en la certeza absoluta de un primer principio, válido para todas las formas del saber humano.

Conclusiones

Sobre la base del análisis realizado en las secciones anteriores es posible subrayar tres características básicas del procedimiento de deducción trascendental en la filosofía de Fichte. La primera característica relevante de la mencionada deducción se encuentra en el significado “jurídico” de la argumentación. Kant había comprendido la deducción trascendental como un procedimiento esencialmente “jurídico”, donde se exponían los argumentos y pruebas necesarios para resolver una cuestión de derecho (*quid juris*). Fichte entendió de la misma manera su método de deducción trascendental. En ese método, no resulta tan importante la estructura lógica de los argumentos como el necesario procedimiento de reflexión sobre la actividad subjetiva y sus condiciones de posibilidad. Por ese motivo, la legitimidad de esos argumentos tampoco puede verificarse a través de un simple análisis lógico, sino por medio de una permanente reflexión sobre las propias acciones que realiza cada sujeto. Por ejemplo, en *Das System der Sittenlehre* de 1798, Fichte propuso primero realizar el ejercicio de pensarse a sí mismo, haciendo abstracción de todo lo demás. Cuando uno realiza por su voluntad este acto de pensarse y reflexiona luego sobre sus condiciones de posibilidad descubre en sí mismo una tendencia a la actividad espontánea. La reflexión le muestra a cada uno el presupuesto básico y necesario de las acciones previamente realizadas.

La segunda característica de la deducción trascendental se refiere a la exigencia de una permanente autocomprensión de las propias acciones. La deducción trascendental exige reflexionar sobre la propia actividad en cada etapa de la argumentación. Por ese motivo, es necesario también que cada lector de la *WZ* pueda tener una conciencia inmediata de su actividad. En este sentido, la doctrina fichteana de la intuición intelectual adquiere una función metodológica decisiva. Aun cuando no puede ser considerada como un método en sí mismo, la denominada intuición intelectual cumple un rol muy significativo dentro de la reflexión filosófica, en la medida en que permite al sujeto la autocomprensión directa de sus acciones.

Desde la perspectiva de la filosofía trascendental fichteana, el sujeto tiene que realizar una acción y ser consciente de ella inmediatamente para luego reflexionar sobre sus condiciones de posibilidad. Por ejemplo, si alguien formula un juicio, debe tener una conciencia inmediata de que realiza la acción de juzgar y no cualquier otra acción (preguntar, dirigir una orden, hacer una promesa, etcétera). Sólo a partir de esa conciencia inmediata de la acción propia (que Fichte denominó intuición intelectual) es posible reflexionar sobre los presupuestos y condiciones necesarias de esa acción. La reflexión trascendental requiere entonces esa conciencia inmediata de la propia actividad como punto de partida para obtener sus posteriores resultados. De este modo, el procedimiento de deducción trascendental parece exigir una combinación de argumentación, intuición intelectual y reflexión.

En tercer lugar, puede decirse que la dimensión reflexiva de la deducción trascendental está esencialmente relacionada con el significado práctico-normativo de la filosofía de Fichte. Como ya he señalado, la deducción trascendental no pretende ofrecer una respuesta a una cuestión de hecho (*quid facti*) en el ámbito del saber. En otras palabras, su pretensión no es contribuir a una descripción más exhaustiva del contenido de la conciencia ni de las estructuras ontológicas del hombre o del mundo, sino proporcionar un criterio válido para el uso teórico y práctico de la razón. La validez de este criterio no puede encontrarse a través de una investigación empírica, sino por medio de un procedimiento reflexivo. Únicamente

cuando reflexiona sobre sus acciones, el sujeto puede descubrir las condiciones de validez de su actividad racional. Esta actividad trasciende, desde luego, el marco de la actividad científica o teórica en sentido estricto y se extiende a otras esferas de la vida humana, como la moral, la política o el derecho. ☒

Bibliografía

- Bertinetto, Alessandro, “Die transzendente Argumentation in der transzendente Logik Fichtes” en *Fichte-Studien*, 31, pp. 255-265.
- Breazeale, Daniel, “Inference, Intuition, and Imagination. On the Methodology and Method of the First Jena Wissenschaftslehre” en Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.), *New Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Nueva York: Humanity Books, 2001.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina de la ciencia*, Juan Cruz Cruz (trad.), Pamplona, 2005.
- _____, *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia*, Jacinto Rivera de Rosales (trad.), Madrid: Akal, 2005.
- _____, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, José Luis Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Varela y Faustino Oncina Coves (trads.), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- _____, “Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre” en Immanuel Herman Fichte (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, vol. I, Berlín: Verlag von Veit und Comp., 1845 (reimpresión Berlín: Walter de Gruyter, 1971).
- _____, “Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre” en Immanuel Herman Fichte (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, vol. III, Berlín: Verlag von Veit und Comp., 1845 (reimpresión Berlín: Walter de Gruyter, 1971).
- _____, *Wissenschaftslehre nova methodo*, *Kollegnachschrift K. Ch. Fr. Krause*, Erich Fuchs (ed.), Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1994.
- _____, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, Bernabé Navarro (trad.), México: UNAM, 1963.
- _____, “Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre” en Immanuel Herman Fichte (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, vol. IV, Berlín: Verlag von Veit und Comp., 1845 (reimpresión Berlín: Walter de Gruyter, 1971).

- _____, “Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre” en Immanuel Herman Fichte (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, vol. 1, Berlín: Verlag von Veit und Comp., 1845 (reimpresión Berlín: Walter de Gruyter, 1971).
- _____, Gram, Moltke S., “Transcendental Arguments” en *Noûs*, 5 (1), pp. 15-26.
- Hammacher, Klaus, “Fichtes praxologische Dialektik” en *Fichte-Studien*, 1, pp. 25-40.
- Henrich, Dieter, “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique” en Eckart Feoerster (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and The Opus Postumum*, Redwood: Stanford University Press, 1989.
- Hösle, Vittorio, “Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Inter-subjektivität” en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, pp. 235-252.
- Irie, Yukio: “Eine Aporie der Fichteschen Wissenschaftslehre—einige Schwierigkeiten mit intellektuellen Anschauung” en *Fichte-Studien*, 35, pp. 329-337.
- Janke, Wolfgang, “Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluß an die Methodenreflexion in Fichtes *Grundlage* 1794/95 § 4 (GA, I, 2, 283-285)” en *Fichte-Studien*, 1, pp. 9-24.
- Kant, Immanuel, *Kant’s gesammelte Schriften*, Berlín: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902.
- Krämer, Félix, “Fichtes frühe Wissenschaftslehre als dialektische Erörterung” en Christoph Asmuth (ed.), *Sein-Reflexion-Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Ámsterdam-Filadelfia: Grüner, 1997, pp. 143-158.
- Lütterfelds, Wilhelm, *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz*, Stuttgart: Klett-Clotta, 1989.
- Mues, Albert, “Die Position der Anschauung im Wissen *oder* die Position der Anschauung in der Welt. Der Unsinn der Subjektphilosophie” en *Fichte-Studien*, 31, pp. 29-43.
- Rockmore, Tom, “Fichte on Deduction in the Jena *Wissenschaftslehre*” en Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.), *New Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Nueva York: Humanity Book, 2001.
- Thomas-Fogiel, Isabelle, “Fichte et l’actuelle querelle des arguments transcendants” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, pp. 489-511.
- Walker, Ralph, “Kant and Transcendental Arguments” en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Nueva York: Cambridge University Press, 2006, pp. 238-268.
- Wilkerson, T., “Transcendental Arguments” en *The Philosophical Quarterly*, 20 (80), pp. 200-212.

El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche

Víctor Ignacio Coronel Piña

Resumen

Uno de los grandes problemas en la historia de la filosofía es el del sufrimiento. La intención en este trabajo es mostrar la relevancia de la perspectiva de Nietzsche sobre el sufrimiento, específicamente lo que él denominó “sentido trágico del sufrimiento”. En primer lugar, se muestra la crítica a la enseñanza de Sileno. En segundo lugar, se analiza el “sentido trágico del sufrimiento” y la crítica al sentido cristiano del sufrimiento. En tercer lugar, se explica la “algodicea dionisiaca nietzscheana”. En cuarto lugar, se muestra la relación entre muerte de Dios y sentido trágico del sufrimiento. El propósito es exhibir que el sentido trágico del sufrimiento afirma la existencia, mientras que el cristiano la niega.

PALABRAS CLAVE: Nietzsche, sentido trágico del sufrimiento, algodicea dionisiaca nietzscheana, muerte de Dios.

Abstract

One of the biggest problems in the history of philosophy is the suffering. The intention of this work is to show the relevance of Nietzsche's perspective about suffering: specifically, what he calls “tragical sense of suffering”. First, it shows Nietzsche's critic of Sileno's teachings. Secondly, it analyzes the “tragical sense of suffering” and the critic “christian sense of suffering”. Third, it explains Sloterdijk's “algodicea dionisiaca nietzscheana”. Fourth, it shows the relation between God's death and the tragical sense of suffering. The purpose is to exhibit that “tragical sense of suffering” affirms existence; while christian denies.

KEYWORDS: Nietzsche, tragical sense of suffering, algodicea dionisiaca nietzscheana, God's death.

Introducción

La cuestión del sufrimiento ocupa un lugar central en la historia de la filosofía y en la vida de cada ser humano. Tanto para la filosofía como para el individuo dar respuesta al porqué de la existencia y del sufrimiento son cuestiones esenciales.

En este trabajo se busca revelar el sentido trágico del sufrimiento y las implicaciones que tiene para la existencia. Para ello resulta clave la abismal diferencia propuesta por Nietzsche: un sentido trágico del sufrimiento frente a un sentido cristiano. El propósito es delinear las profundas diferencias entre esos dos sentidos del sufrimiento. Específicamente, pretendo mostrar cómo el sentido trágico del sufrimiento se opone a la religión y a la moral cristiana. La idea es demostrar que mientras se viva anclado a la idea de Dios será el sentido cristiano del sufrimiento el que imponga las condiciones para la vida.

El ensayo está dividido en cinco apartados. En el primero, se inicia la reflexión sobre el sufrimiento a partir de la enseñanza de Sileno —a la que Nietzsche se opuso—. En el segundo, se muestra la relación entre lo trágico y el sufrimiento, para luego exponer en qué consiste el sentido trágico del sufrimiento y la crítica al sentido cristiano. En el tercer apartado, se retoma lo que Sloterdijk denominó “algodicea dionisiaca nietzscheana”, es decir, la posibilidad de crear un sentido distinto del sufrimiento luego de la muerte de Dios. Por último, en el cuarto apartado, se pone de manifiesto la relación entre el sentido trágico del sufrimiento y la muerte de Dios.

La sabiduría de Sileno

La meditación sobre el sufrimiento en la obra de Nietzsche remite al planteamiento de Sileno en *El nacimiento de la tragedia*:

Dice una vieja leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin poderlo atrapar. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el demonio guarda silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo estas palabras, en medio de una risa estridente: “Miserable especie de un día, hijos del azar y el cansancio,

¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto”.¹

¿Por qué negar la existencia? Una explicación consecuente con la crítica elaborada por la filosofía nietzscheana consiste en que los pesimistas –del tipo de Schopenhauer y Sileno– niegan la existencia porque en ella el sufrimiento es una constante. La vida implica sufrimiento y entre más larga es posible que mayor sea el sufrimiento.

Para los pesimistas, Sileno y Schopenhauer, el placer que se puede encontrar en la vida nunca será suficiente, pues en la ecuación sufrimiento-placer siempre será el sufrimiento infinitamente superior. Sin embargo, no queda claro por qué el sufrimiento tendría que ser mayor que el placer, es decir, no existe una regla que indique que la vida de cada ser humano tenga que ser necesariamente de ese modo. Lo que sí resulta indudable es que el sufrimiento se manifiesta en la vida de cada ser humano, como también el placer, pero de ese hecho no se sigue que uno sea mayor que el otro.

Nietzsche creó el pesimismo dionisiaco en contra del de Sileno y Schopenhauer. El pesimismo dionisiaco reconoce el sufrimiento, pero al hacerlo abraza la existencia en su totalidad. Para el pesimismo dionisiaco el sufrimiento no tiene la fuerza necesaria para negar la existencia, de modo que el sufrimiento nunca será razón para negarla.

Ante la posición de Sileno, Nietzsche sostuvo:

El auténtico dolor de los seres humanos homéricos se refiere a la separación de esta existencia, sobre todo a la separación pronta: de modo que ahora podría decirse de ellos, invirtiendo la sabiduría silénica, ‘lo peor de todo es para ellos el morir pronto, y lo peor en segundo lugar el que alguna vez se tenga que morir’.²

¹ Friedrich Nietzsche, “El nacimiento de la tragedia” en *Obras completas*, vol. 1., Madrid: Tecnos, 2011, pp. 345-346.

² *Ibid.*, p. 346.

En la afirmación anterior se encuentra no sólo una reformulación del planteamiento de Sileno, sino la afirmación de la existencia de modo trágico. Afirmar la existencia significa reconocer que el sufrimiento constituye parte integral de ella y que resulta absurdo e imposible negarlo. De lo que se trata es de resignificarlo, para dejar de verlo como una carga en la existencia.

Nietzsche, a través de Dioniso, se opuso a Sileno. Dioniso era un filósofo –al modo en que se entiende en *La filosofía en la época trágica de los griegos*– que puso el conocimiento al servicio de la vida para evitar que se convirtiera en erudición que sujeta al hombre. Para Dioniso, la filosofía era sabiduría trágica que quiere vivir lo aprendido.³ El reconocimiento de la finitud y del sufrimiento no impide vivir, sino que gracias a la sabiduría trágica es posible realizar la existencia de un modo pleno. La sabiduría trágica permite mirar el sufrimiento con la distancia suficiente para reconocer lo absurdo que es negarlo. No se puede negar el sufrimiento pues constituye al ser humano.

Para Nietzsche “el sufrimiento se convertirá en un desafío. Nunca será un obstáculo paralizador, sino un reto cuya superación se ha de traducir en amor a la vida”.⁴ La sabiduría trágica hace posible que el hombre ante el sufrimiento no se paralice, sino que la aceptación de él se convierta en un sí a la vida. Superar el sufrimiento significa dejar de verlo como un obstáculo para el desenvolvimiento de la vida, significa poder desarrollar la vida de forma creativa a pesar de él. Aceptar que el sufrimiento es parte constitutiva de la existencia es el primer paso para afirmar la existencia; el paso siguiente es encontrarle un sentido y ése sólo puede ser trágico.

Nietzsche invitó a reconocer que “la sabiduría dionisiaca no enseña, pues, ninguna liberación del sufrimiento; no cree en un movimiento evasivo susceptible de conducir hacia arriba; más bien al

³ Cfr. Friedrich Nietzsche, “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *Obras completas*, vol. I., Madrid: Tecnos, 2011, pp. 573 ss.

⁴ Enrique Salgado Fernández, “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento” en *Filosofía y dolor*, Moisés González García (comp.), Madrid: Tecnos, 2006, p. 310.

contrario: ofrece un tipo de comprensión que, al menos, libera de sufrir por el sufrimiento”.⁵ Nietzsche enseñó a través de la sabiduría trágica que el sufrimiento era constitutivo de la existencia y resultaría absurdo e incomprensible lamentarse por él. Eso es justamente liberarse del sufrimiento: dejar de pensarlo como una carga, como el peso más pesado; sólo se convierte en el peso más pesado para aquéllos que no alcanzan a ver más allá de la moral e imponen un juicio moral sobre el sufrimiento.

En un primer momento, la sabiduría trágica permite reconocer que negar el sufrimiento resulta imposible y en un segundo momento enseña que no se debe sufrir por el sufrimiento. Se genera una liberación del sufrimiento, pero no sólo en un sentido intelectual, sino que ese saber lleva a vivir de un modo distinto. Hacer del sufrimiento algo liviano: de eso se trata la filosofía nietzscheana.

Lo trágico y el sufrimiento

Empiezo por afirmar que el proyecto de la filosofía de Nietzsche consiste en desarrollar el sentido trágico de la existencia, en general, y el sentido trágico del sufrimiento, en particular.

Para dar cuenta de la afirmación anterior, empezaré por preguntar cuál es el planteamiento fundamental que Nietzsche desarrolla en *El nacimiento de la tragedia*. Sloterdijk afirmó:

La auténtica duplicidad de la que Nietzsche trata en su libro no es exactamente la de lo dionisiaco y lo apolíneo. El tema dramático del escrito es la relación de lo trágico con lo no trágico. A un lector atento tiene que sorprender con qué facilidad plantea el filólogo Nietzsche el compromiso entre ambas divinidades artísticas, y cuánto esfuerzo le ocupa contrastar el mundo del arte trágico con el mundo de lo no-artístico, de la cotidianidad, de la racionalidad, del comportamiento teórico, en una palabra lo que él denomina la cultura socrática [...] La conciliación entre lo trágico y la ausencia de lo trágico le ocupó el resto de su vida.⁶

⁵ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia: Pre-textos, 2009, p. 177.

⁶ *Ibid.*, p. 111.

El proyecto de la filosofía nietzscheana consiste en mostrar lo importante que era generar un sentido trágico en abierta oposición a lo no trágico. Lo no trágico aparece en un primer momento como indefinido, lo que lleva a explicar qué es lo no trágico. Lo primero que se debe notar es que no se trata de una categoría de Nietzsche, sino de Sloterdijk, pero que resulta útil pues a partir de ella se puede ubicar aquello a lo que se está oponiendo lo trágico.

Lo no trágico es en primer lugar la cultura socrática, es decir, tanto la racionalización considerada el valor más importante de la cultura como el socratismo estético, que termina por destruir la esencia del arte al exigir que todo sea absolutamente inteligible. Por esa razón Nietzsche sostuvo: “He aquí la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por ella”.⁷ El socratismo estético deja a la obra de arte sin sentido al hacer que en la tragedia todo sea inteligible desde el inicio, considerando que la razón debe estar presente en todo momento en la obra de arte, de modo que la razón se convierte en el elemento central. De esa manera se pierde el encanto de la tragedia. Nietzsche estableció: “Sócrates, reconocido por primera vez como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. ‘Racionalidad’ *contra* instinto. ¡La racionalidad a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!”⁸

La concepción dionisiaca del arte va en contra del espíritu socrático, en el sentido de que afirma que en el arte la razón siempre debe pasar a un segundo plano. El socratismo estético es tanto la muerte de la tragedia como de lo trágico, con nefastas consecuencias para la vida. Por eso, sólo situando la concepción dionisiaca del arte en el centro de la tragedia será posible su renacimiento.

En un segundo momento, lo no trágico es el pesimismo de Schopenhauer, pues desvaloriza la vida. Ante eso Nietzsche creó el pesimismo dionisiaco.

⁷ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 384.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid: Alianza, 2000, p. 76.

En un tercer momento, el más importante, lo no trágico es el cristianismo, El Crucificado y el impulso moralizante que de ellos se deriva.

Para Nietzsche, en la concepción trágica del mundo de los griegos, todo “nos habla de una existencia exuberante, más aún, triunfal, en la que esta divinizado todo lo existente, tanto si es bueno como si es maligno”.⁹ Lo trágico implica la supresión de la visión moral de la existencia, un dejar fuera toda cuestión moral para situarse más allá del bien y del mal, pues en realidad “no existen fenómenos morales sino sólo una interpretación moral de ciertos fenómenos (‘una interpretación equivocada’).”¹⁰

No se trata de suprimir la moral en general sino de criticar aquella que surge del cristianismo y así mostrar lo perjudicial que es para la existencia; demostrar que la interpretación moral del cristianismo es en esencia una interpretación equivocada, pues crea una visión del mundo y de la vida profundamente empobrecedora, en comparación con la grandeza de la visión trágica de los griegos.

Sobre lo trágico y su relación con el sufrimiento, Nietzsche afirmó categóricamente:

Dioniso contra el crucificado, aquí tenéis la auténtica antítesis. *No* es una diferencia en cuanto al martirio, éste tiene tan sólo otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación [...] en el otro caso el sufrimiento, el “Crucificado en cuanto inocente”, sirve como una objeción contra esta vida, como una fórmula de su condena.

Se adivina: el problema es el sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico del mismo [...] En el primer caso el sufrimiento debe ser el vía que lleve a un bienaventurado ser; en el último *el ser* es considerado *como suficientemente bienaventurado* para justificar incluso una enormidad de dolor.

El ser humano trágico afirma incluso el sufrimiento más áspero: es bastante fuerte, pleno, deificante para hacerlo

⁹ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 345.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, vol. III, Madrid: Tecnos, 2010, p. 83.

El cristiano niega incluso el más feliz de los destinos sobre la tierra: es bastante débil, pobre, desheredado, para sufrir incluso en ésa y en toda forma de vida [...] “el Dios en la cruz” es una maldición contra la vida, una indicación para liberarse de ella.

El Dioniso cortado a trozos es una *promesa* de la vida: ésta renacerá eternamente y eternamente retornará de la destrucción.¹¹

Lo primero que llama la atención en el planteamiento anterior es que recuerda el final de *Ecce homo*: “¿Se me ha comprendido? Dioniso contra el crucificado”.¹² Se trata de la misma idea, pero los *Fragments postumos* permiten comprender de forma plena cómo es que se desarrolla dicha oposición en relación con el sufrimiento.

La oposición entre Dioniso y El Crucificado es la síntesis de la filosofía de Nietzsche. Esto lleva a pensar la filosofía nietzscheana como el despliegue de dicha oposición para mostrar la superioridad de Dioniso sobre El Crucificado. Dioniso representa el sentido trágico del sufrimiento.

Nietzsche creó la categoría “sentido trágico del sufrimiento” para enunciar la postura opuesta al sentido cristiano del sufrimiento. Para el sentido trágico, el sufrimiento constituye una parte integral de la existencia. El sufrimiento nunca será una razón para negarla. Negarla existencia en razón del sufrimiento pone de manifiesto la incapacidad del ser humano para encontrarle un sentido. La propuesta de la filosofía nietzscheana implica la búsqueda de un sentido al sufrimiento para no condenar la existencia.

El sentido trágico del sufrimiento se opone al cristiano porque reconoce la grandeza de la vida con el sufrimiento que ella entraña, es decir, la inmensidad de la vida es tal que el sufrimiento no impide ni limita su desarrollo. La vida sigue su curso a pesar del sufrimiento.

El sentido trágico del sufrimiento y el cristiano son dos proyectos que se contraponen de forma absoluta e irreconciliable. En la oposición entre Dioniso y El Crucificado no existe posibilidad de una síntesis. Dioniso es lo absolutamente Otro de El Crucificado.

¹¹ *Ibid.*, pp. 538-539.

¹² Nietzsche, *Ecce homo*, p. 145.

En la oposición del sentido trágico y cristiano del sufrimiento se impone una pregunta: ¿el sufrimiento justifica la vida o la vida puede justificar el sufrimiento?

Para el sentido trágico del sufrimiento, la existencia tiene la grandeza para afirmar el sufrimiento, para asumir ante él una visión creativa, es decir, para que el sufrimiento nunca sea un estorbo para el despliegue de la vida del hombre. El sentido cristiano del sufrimiento implica pensar que el sufrimiento es el que dota de sentido a la vida.

La existencia para el sentido trágico tiene la grandeza de justificar el sufrimiento, de modo que siempre será superior a él.

El ser humano trágico difiere en esencia del cristiano porque el primero afirma el sufrimiento, es decir, lo acepta, pues sabe que la majestuosidad de la existencia siempre será mayor que el más rudo sufrimiento. El cristiano, al otorgar mayor importancia a la otra vida, despoja de sentido su vida actual y lo mismo da si tiene una vida llena de sufrimiento o no.

La eterna oposición entre Dioniso y El Crucificado pone de manifiesto la importancia que tiene Dioniso en la filosofía de Nietzsche. Dioniso es la divinidad que le permitió representar su filosofía trágica y el sentido trágico del sufrimiento.

Para encontrar el auténtico sentido que el sufrimiento adquiere en Nietzsche hemos de volver los ojos hacia el estado dionisiaco, hacia Dionisos, esta divinidad que habiendo hecho su aparición temprana en sus primeras obras retorna con gran pujanza en las últimas. Podría decirse que en Nietzsche, más que una evolución en tres fases (como tradicionalmente fue interpretado), lo que encontramos es una espiral de progresiva profundización filosófica de elementos que ya se pueden encontrar *in nuce* en los primeros escritos. Éste es sin duda el caso de Dionisos y su significado filosófico.¹³

Dioniso representa lo trágico y constituye la postura opuesta de El Crucificado y el cristianismo. Dioniso era un filósofo trágico. En *Más*

¹³ Salgado Fernández, “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, p. 347.

allá del bien y del mal Nietzsche estableció: “He aprendido muchas cosas, demasiadas cosas sobre la filosofía de este dios [...] Dioniso es un filósofo”.¹⁴ Dioniso, en cuanto que filósofo trágico, puso todo al servicio de la vida, esto es, tanto el conocimiento como el arte.

Dioniso afirmaba la vida. La prueba máxima de esa afirmación es el eterno retorno, esto es, el eterno decir sí. El eterno retorno consiste en estar dispuesto a repetir incontables veces la existencia, aun con todo el sufrimiento que ella entraña. Eso también implicaría que se reconoce el poder creativo que tiene el ser humano sobre su existencia. Dioniso afirmó también esta Tierra y este mundo. Desde esa perspectiva, la única vida es la que tiene el ser humano aquí y ahora. Ocuparse tan sólo de las posibilidades de otra vida constituye una negación. Se trata entonces de una afirmación de la existencia y de la Tierra al constituir la única posibilidad que tiene el ser humano; lo demás no será más que una ficción inútil, incluida la idea del paraíso.

Dioniso enseñó que la vida del ser humano es tanto creación como destrucción y ambas constituyen tan sólo dos momentos de un todo.

La vida es la medida de la muerte. Aún más importante a la inversa: la muerte es la medida de la vida [...] De ahí que la configuración trágica de la vida sea la más plena de contenido, pues se eleva a esa altura en que la vida y la muerte se limitan mutuamente [...] La muerte no puede faltar en el conjunto de la vida; de lo contrario, ésta sería un quehacer insulso y aburrido. La muerte no es la enemiga de la vida por antonomasia, sino el medio a través del cual se hace manifiesto el significado de la vida.¹⁵

Dioniso le permitió a Nietzsche poner de manifiesto que creación y vida no se oponen a destrucción y muerte, sino que existe entre ellas una relación de complementariedad. “Dionisos es la vida misma, la vida que en su inmanencia se construye y se destruye en su doble movimiento de nacimiento y muerte, de placer y dolor.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 2001, p. 268.

¹⁵ Nietzsche, *Fragments póstumos*, pp. 150-151.

El crucificado, en cambio, es el símbolo de un sufrimiento que apunta, por encima de la vida terrena, hacia la trascendencia”.¹⁶

El cristiano negará siempre esta vida. La muestra más clara de esa negación la constituye el hecho de postular otra vida y así depositar su interés en ella y en la idea del más allá, dejando la vida en este mundo sin valor al concebirla como un simple tránsito. Esa idea también presupone que la otra vida es mejor, pues supone ausencia de sufrimiento.

Para Nietzsche “decir sí al dolor como condición de la vida no significa considerarlo un valor en sí mismo. Lo valioso no es el sufrimiento, sino la manera de reaccionar ante él”.¹⁷ La grandeza de la vida hace posible aceptar el sufrimiento que ella puede implicar.

El sentido trágico del sufrimiento se opone al cristiano. Su punto de partida es el reconocimiento de que el dolor es constitutivo de la existencia, pero su especificidad consiste en no concebir el sufrimiento como lo malo e indeseable de la vida, es decir, no le impone categorías morales.

El sentido trágico del sufrimiento busca liberarse de las cadenas morales que le han sido impuestas, pues sólo así es posible que el ser humano no lo vea como un peso, es decir, que deje de pensarlo como un castigo y así pueda vivir como un ser humano trágico.

No se trata de hacer una apología del sufrimiento; lo que Nietzsche enseña es a asumir trágicamente el sufrimiento, es decir, “rechazar el sufrimiento como castigo y prueba”.¹⁸

Lo esencial del sentido trágico del sufrimiento estriba en que se opone a toda valoración moral del cristianismo sobre el sufrimiento. El sentido trágico del sufrimiento se posiciona más allá del bien y del mal, no lo piensa como algo malo o como un castigo, pero tampoco como un premio. El sufrimiento tan sólo es constitutivo del hombre.

¹⁶ Cristina Miceli, *El hombre alienado, el último hombre y la caída. Encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*, Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 136.

¹⁷ Salgado Fernández, “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, p. 313.

¹⁸ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, p. 394.

El sentido trágico ve el sufrimiento a través de la óptica del arte, es decir, lo que busca es que el ser humano haga de su vida una obra de arte a pesar del sufrimiento, pues éste no es una carga; se convierte en eso si se le piensa como un castigo, pero si se logra salir de la concepción moral, la visión cambia y deja de ser un estorbo.

El ser humano trágico tiene lo necesario para no ver el sufrimiento en su inmediatez y, en ese sentido, puede reconocer que la vida tiene sentido a pesar del sufrimiento. El ser humano trágico emplea esa mirada divina de la que habló Heráclito y se da cuenta de que el sufrimiento y la muerte no son un pesar, sino más bien que, a pesar de ellos, es posible vivir de modo pleno. Sólo para el hombre de mirada limitada el sufrimiento y la muerte pueden aparecer como un castigo.

Algodicea dionisiaca nietzscheana

El sentido trágico del sufrimiento configura un modo específico de posicionarse ante el sufrimiento para nunca negarlo:

La cuestión del dolor divide a los espíritus. En realidad nos las tenemos que ver con dos interpretaciones diametralmente opuestas del dolor de la vida. Por un lado, la interpretación moral, que, injustificadamente y durante demasiado tiempo, ha querido hacerse pasar por la única voz legítima de la ilustración, reconoce en casi todo dolor una variante de la injusticia [...]

La algodicea dionisiaca nietzscheana, por consiguiente, se opone directamente al programa moral de supresión del dolor.¹⁹

Para Nietzsche resultaba inaceptable imponer al sufrimiento una valoración moral. El sufrimiento no es ni bueno ni malo ni justo o injusto; simplemente es. Reconocer el sufrimiento como algo malo es sumergirse en su negación, pues supone imponerle una valoración negativa que por sí mismo no posee el sufrimiento. Otra forma de negación es cuando se busca una justificación ultraterrena del sufrimiento, como se hace desde la visión del cristianismo.

¹⁹ Sloterdijk, *El pensador en escena*, pp. 158-159.

Sloterdijk ha invitado a pensar la propuesta de Nietzsche como una algodicea dionisiaca, pero ¿qué es la algodicea?

Significa tanto una interpretación metafísica y dadora de sentido del dolor. En la modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión. En ésta la formulación era: ¿cómo se pueden conciliar el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios? Ahora la pregunta viene a ser ésta: si no hay Dios, si no hay un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor?²⁰

La algodicea dionisiaca no busca suprimir o negar el dolor, sino encontrarle un sentido luego de que Dios se ha convertido en un metarrelato imposible de sostener, en una carga imposible de llevar para el ser humano.

Dioniso contra El Crucificado; algodicea contra teodicea. La algodicea es una interpretación que dota de sentido al sufrimiento, se trata de qué hacer ante el sufrimiento luego de la muerte de Dios. Se busca dotar de sentido a la existencia, luego de que Dios se ha convertido en una idea vacía.

El cristianismo constituye ese “programa de supresión del dolor” y el sufrimiento –el modo de hacerlo– es postular la idea de otra vida, de modo que esta Tierra es una suerte de preparación.

La algodicea dionisiaca nietzscheana es el nombre que Sloterdijk otorgó al sentido trágico del sufrimiento. La algodicea dionisiaca nietzscheana busca encontrarle un sentido al sufrimiento luego de que la muerte de Dios se ha consumado y de que el hombre está dispuesto a asumir las consecuencias de ese hecho. Tras la muerte de Dios, el ser humano vuelve a tomar en sus manos el control de su existencia, convirtiéndose en el arquitecto de su destino.

¿Es la muerte de Dios lo que hace posible el sentido trágico del sufrimiento o el sentido trágico del sufrimiento supone la negación de Dios? El sentido trágico del sufrimiento hace necesaria la muerte de Dios para así generar las condiciones de desarrollo de la algodicea dionisiaca nietzscheana, es decir, poder encontrar el sentido al

²⁰ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2007, p. 651.

sufrimiento. Sólo asumiendo la inmensidad de la muerte de Dios se hace posible una búsqueda de sentido del sufrimiento distinta a la que implica la teodicea, sin apelar a estructuras metafísicas, a un más allá o a la idea de Dios.

La muerte de Dios hace posible la algodicea dionisiaca, es decir, permite que la teodicea entre en crisis, pues la deja sin su “fundamento”, que es la idea de Dios. El resultado de esa crisis es la apertura que tiene el ser humano de buscar otro sentido al sufrimiento. La consumación de esa búsqueda es el sentido trágico del sufrimiento.

Lo trágico y la muerte de Dios constituyen una unidad que hace posible el cuestionamiento del cristianismo. La muerte de Dios viene a ser un acontecimiento fundamental al lado del sentido trágico de la existencia y del sufrimiento.

Muerte de Dios y sentido trágico del sufrimiento

Nietzsche planteó la muerte de Dios por primera vez en el párrafo 125 de *La ciencia jovial*. En esa obra, el hombre loco afirma:

¿A dónde ha ido Dios? [...] ¡Yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! [...] ¿No olemos aún nada de la putrefacción divina? También los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! [...] Este acontecimiento aún está en camino y deambula –aún no ha penetrado en los oídos de los hombres.²¹

Para Nietzsche, Dios es una idea, es el ser humano quien crea a Dios –“los hombres han creado a Dios, no cabe duda”–.²² De ese modo se pone de manifiesto su absoluta oposición al cristianismo. Pero, ¿cómo se puede matar una idea? No se trata de una muerte entendida en su modalidad física. El ser humano crea la idea de Dios y en esa idea deposita lo mejor de él, pero luego olvida que es el autor de ella. Después de mucho tiempo, recuerda que es su creador y, al darse cuenta de que dicha idea resulta insostenible, decide desecharla y recobrar para sí los atributos que había depositado en Dios.

²¹ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, México: Colofón, 2001, pp. 218-219.

²² Nietzsche, *Fragments póstumos*, p. 876.

¿El ser humano está preparado para vivir el acontecimiento de la muerte de Dios? ¿Está preparado para asumir en su totalidad las consecuencias que de ello se derivan? No todos los seres humanos están preparados y dispuestos a vivir la muerte de Dios y crear sus propios valores; existe un riesgo: “Si de la *muerte de Dios* no extraemos una grandiosa *renuncia* y una continua *victoria sobre* nosotros, tendremos que *cargar con la pérdida*”.²³ El hombre debe desechar plenamente la idea de Dios y no dar marcha atrás; la muerte de Dios insta un camino sin retorno. La senda que ahora encuentra el hombre frente a sí es la que le permite crear valores. “La mayoría de los intérpretes de este aforismo han olvidado, empero, que la tematización de este acontecimiento gira con mucha más fuerza en torno a las posibilidades de la existencia humana, que en torno al problema de la existencia de Dios. Que este Dios esté muerto parece un hecho de los presupuestos del pensamiento de Nietzsche”.²⁴

La muerte de Dios constituye el acto del ser humano de desechar la idea de Dios al darse cuenta de que se había convertido en un lastre. La consecuencia central para el ser humano es que así puede desplegar su capacidad creativa.

La muerte de Dios no es un acontecimiento entre otros, sino “el acontecimiento reciente más grande – que ‘Dios ha muerto’, que la fe en el Dios cristiano se ha convertido en algo increíble”.²⁵ Ese acontecimiento sienta las bases para que el ser humano pueda dar inicio a la transvaloración, es decir, a la posibilidad de que el ser humano funde nuevos valores lejos de la idea de Dios y de la religión.

El ser humano es el único responsable de la muerte de Dios. Sólo al asumir la destrucción de esa idea es posible vivir sin los valores que se derivan de ésta.

La transvaloración supone dos momentos. Primero, la crítica de los valores que se desprenden del cristianismo y de la idea de Dios

²³ *Ibid.*, p. 838.

²⁴ Herbert Frey, “Loa al politeísmo: Díónysos contra el crucificado. El desarrollo de la crítica a la religión de Nietzsche entre *El nacimiento de la tragedia*, *La gaya ciencia* y *El anticristo*” en *En el nombre de Díónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, México: Siglo XXI, 2013, p. 190.

²⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 329.

para mostrar la situación en que han dejado al ser humano y al mundo. Segundo, y más importante, crear nuevos valores que permitan exaltar al ser humano y a la Tierra.

En *Así habló Zaratustra*, en absoluta concordancia con lo dicho en *La ciencia jovial*, la muerte de Dios se plantea como un gran acontecimiento que abre la posibilidad al ser humano de darse sus propios valores. Ese acontecimiento ocurrió tiempo atrás. Pero el hombre aún no lo reconoce, de modo que sigue viviendo atado a esa idea: “Es aún demasiado pronto, todavía no ha calado en los oídos y en los corazones de los hombres el tremendo acontecimiento—las grandes noticias necesitan mucho tiempo para ser entendidas, mientras que las pequeñas novedades del día hablan con voz fuerte y se entienden en el momento”.²⁶

En el párrafo “De las tres transformaciones”, Nietzsche dio cuenta del estado en el que se encuentra el ser humano tras la muerte de Dios y mostró cómo pasa de la autoalienación a la libertad creadora. “Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león y el león, por fin, en niño”.²⁷ El camello es el hombre que se inclina ante Dios, que lo asume como su cielo. El león es la figura del hombre que, cansado de tener su cielo más allá, destruye los valores trascendentes, pero en sentido estricto sigue siendo un siervo, pues no tiene la capacidad de crear nuevos; sólo rompe la cadena del “tú debes” para convertirla en “yo quiero”. La figura del niño destaca con la capacidad de instaurar nuevos valores y de asumir en toda su magnitud la muerte de Dios, pues “inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento un santo decir sí”.²⁸

Sólo al transformarse en niño, el hombre puede crearse a sí mismo, sin depender de otros para su existencia e ir más allá del hombre, es decir, crear al superhombre o ultrahombre, que no es otra cosa que el ser humano que se desprende plenamente de los valores del cristianismo, luego de asumir la muerte de Dios. Sólo cuando el

²⁶ Nietzsche, *Fragments póstumos*, p. 874.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 2004, p. 53.

²⁸ *Ibid.*, p. 55

ser humano se convierte en niño es posible que se asuma la responsabilidad de la muerte de Dios y de ese modo podrá vivir acorde con los valores que ha creado.

El juego tiene un papel crucial en la creación: es el que permite al niño realizar el interminable proceso de destrucción y construcción, como si se tratara de la misma cosa. En este punto la presencia de Heráclito resulta crucial, pues para Nietzsche: “Entre los hombres, Heráclito fue algo inaudito; cuando se le veía observando atentamente el juego de los bulliciosos niños, sin duda pensaba en lo que nunca pensó un mortal en ocasión semejante —en el juego del gran niño cósmico Zeus y en la eterna broma de destrucción y nacimiento del mundo”.²⁹

Para el niño, el juego es el espacio en el que se pone de manifiesto el poder de desechar los viejos valores y a su vez crear nuevos valores que enaltezcan al ser humano y a la tierra: “El juego como proceso artístico es, por lo tanto, el camino que Nietzsche elige para decir sí a la vida, pues es el principio más original del mundo fenoménico [...] juego y arte liberan en cierta medida la potencia creadora de la vida y están estrechamente relacionados entre sí en virtud de su copertenencia”.³⁰

El niño y el artista se corresponden en el sentido de que en ambos el poder creativo resulta crucial. Ese poder de creación tiene una nota característica: en él no hay ninguna presencia moral. El arte, el juego y lo trágico son absolutamente indiferentes a todo contenido y valoración moral. Desde esta perspectiva, nacimiento y muerte no son ni buenos ni malos; simple y llanamente son.

La muerte de Dios le “permite a Nietzsche negar que el mundo esté sujeto a una sola interpretación soberana correspondiente al papel o a la intención de Dios”.³¹ El punto es que la muerte Dios abre

²⁹ Friedrich Nietzsche, “Sobre el pathos de verdad” en *Obras completas, Volumen 1. Escritos de juventud*, Madrid: Tecnos, 2011, p. 546.

³⁰ Luis de Santiago Guervós, “La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche” en Eugenio Fernández García (ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid: Trotta, 2012, p. 217.

³¹ Alexander Nehamas, “Una cosa es la suma de sus efectos” en *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid: Turner-FCE, 2002, p. 118.

la posibilidad a interpretaciones distintas del sufrimiento, de modo que ya no se imponga la del cristianismo.

Creer en el Dios cristiano implica renunciar a la vida, porque ese Dios se sitúa por encima y fuera de ella.

¡La compasión persuade a entregarse a la *nada!* [...] No se dice “nada”: se dice, en su lugar, “más allá”, o “Dios”, o “la vida *verdadera*”, o nirvana, redención, bienaventuranza [...] Esta inocente retórica, nacida del reino de la idiosincrasia religioso-moral aparece *mucho menos inocente* tan pronto como se comprende cuál es la tendencia que aquí se envuelve en manto de palabras sublimes: la tendencia *hostil a la vida*. Schopenhauer era hostil a la vida: por ello la compasión para él se convirtió en una virtud.³²

Nietzsche planteó un no absoluto a la religión monoteísta y al cristianismo porque han quitado a la vida su valor y han hecho que el hombre se desvalorice a sí mismo. El cristianismo implica, en esencia, un instinto más hostil a la vida, una negación.

Para Nietzsche, Schopenhauer no sólo fue un pesimista, sino también un partidario del cristianismo al otorgar valor a la compasión, pues “al cristianismo se le llama religión de la compasión”.³³

Para Nietzsche el Dios del cristianismo era:

El concepto cristiano de Dios –Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu– es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios, degenerado a ser la contradicción de la vida, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del más acá, de toda mentira del más allá! ¡En Dios divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!³⁴

³² Friedrich Nietzsche, *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, Madrid: Alianza, 2000, p. 36.

³³ *Ibid.*, p. 35.

³⁴ *Ibid.*, p. 44.

La crítica más radical de Nietzsche a la concepción de Dios planteada por la religión cristiana es que encierra una negación a la vida con su planteamiento de otra, que envía al hombre al abismo más profundo. En ese sentido, la concepción cristiana de Dios es el mejor ejemplo de voluntad de nada. El Dios del cristianismo es la oposición contra la vida y es la más contundente negación de la existencia. Afirmar al Dios del cristianismo significa negar la existencia del hombre, por eso la necesidad de la muerte de Dios, pues de ella se sigue la afirmación de la existencia.

¿Cuál es el nexo entre el sentido trágico del sufrimiento y la muerte de Dios? La visión trágica de la existencia y el sentido trágico del sufrimiento se oponen al cristianismo, de modo que sólo como anticristo es posible crear el sentido trágico del sufrimiento, pues de no ser así uno se encontraría situado en la teodicea, es decir, asumiendo la idea de Dios como elemento rector de la vida del ser humano. La muerte de Dios es la síntesis de la crítica nietzscheana al monoteísmo, que a su vez abre la posibilidad al ser humano de vivir sin cristianismo y sin Dios.

La “algodicea dionisiaca nietzscheana” constituye la interpretación que la filosofía nietzscheana articula del sufrimiento a partir de su sentido trágico.

El sentido trágico del sufrimiento se encuentra representado por Dioniso, quien se opone al monoteísmo y, de forma concreta, al cristianismo, afirmándose a sí mismo como Anticristo. Dioniso es la eterna afirmación de la existencia.

Como he explicado, aquello a lo que Nietzsche y su concepción de lo trágico se oponen, sus antítesis, son El Crucificado y el sentido cristiano del sufrimiento.

Contra lo cristiano, Nietzsche desplegó la crítica a la religión cristiana, en la que la muerte de Dios sería su culminación.

En síntesis, Dioniso representa el sentido trágico del sufrimiento y al hombre trágico que asume la muerte de Dios como el mayor acontecimiento y el punto de partida para que pueda vivir plenamente su existencia. ☒

Bibliografía

- Frey, Herbert, *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, México: Siglo XXI, 2013.
- Micieli, Christiana, *El hombre alienado, El último hombre y la caída. Encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*, Buenos Aires: Biblos, 2009.
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche la vida como literatura*, México: Turner-FCE, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, Madrid: Alianza, 2000
- _____, *Así hablo Zarathustra*, Madrid: Alianza, 2004.
- _____, *La ciencia jovial*, México: Colofón, 2001.
- _____, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid: Alianza, 2000.
- _____, “La filosofía en la época trágica de los griegos” en *Obras completas, volumen 1. Escritos de juventud*, Madrid: Tecnos, 2011.
- _____, *Fragmentos póstumos (1875 – 1882)*, volumen II, Madrid: Tecnos, 2008.
- _____, *Fragmentos póstumos (1882 – 1885)*, volumen III, Madrid: Tecnos, 2010.
- _____, *Fragmentos póstumos (1885 – 1889)*, volumen IV, Madrid: Tecnos, 2006.
- _____, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 2001.
- _____, “El nacimiento de la tragedia” en *Obras completas, volumen 1. Escritos de juventud*, Madrid: Tecnos, 2011.
- _____, “Sobre el pathos de la verdad” en *Obras completas, volumen 1. Escritos de juventud*, Madrid: Tecnos, 2011.
- Salgado Fernández, Enrique, “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento” en Moisés González García (comp.), *Filosofía y dolor*, Madrid: Tecnos, 2006.
- Santiago Guervós, Luis de, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004.
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, España, 2007.
- _____, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia: Pre-textos, 2009.

La Fenomenología de Hegel como fragmento sistemático¹

Jon Stewart

CENTRO DE ESTUDIOS SØREN KIERKEGAARD
UNIVERSIDAD DE COPENHAGUE

Resumen

A lo largo de la historia de la recepción del pensamiento de Hegel, se ha considerado a la *Fenomenología del espíritu* de maneras diversas: unas como fragmentaria, otras como sistemática. El presente texto pretende dialogar con ambas posturas, parte del análisis de la filosofía hegeliana, la biografía de Hegel y de los diferentes estudios que se han hecho del texto, y pone énfasis en sus argumentos. Así, se buscan establecer los paralelismos que se dan a lo largo del texto, gracias al análisis de los argumentos dialécticos individuales. Esto con el objetivo de respetar, por un lado, la propuesta sistemática de Hegel y, por otro, para respetar la lectura donde la obra se presenta como un fragmento, debido al análisis de los argumentos dialécticos.

PALABRAS CLAVE: *Fenomenología del espíritu*, sistema hegeliano, verdad, historia, estructura sistemática.

Abstract

Throughout the history of reception pertaining to Hegel's thought, The Phenomenology of Spirit has been understood differently: as a fragmentary text and as a systematic one. The following paper aims to establish a dialogue between these two lectures, taking as a departing point an analysis of the Hegelian thought, Hegel's biography and studies throughout the text that show the different inside arguments. With this in account, my goal is to establish the parallelisms shown along the text, by means of an analysis of the individual dialectical arguments. All this with the aim to follow on one side, Hegel's systematic proposal. And on the other, to respect the understanding of a fragmentary reading, due to the dialectical arguments.

KEY WORDS: *Phenomenology of the Spirit, hegelian system, truth, history, systematic structure.*

¹ Artículo traducido por Darío González y presentado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, ciudad de México, el 20 de mayo de 2014.

Toda filosofía que se quiera “sistemática” debe afrontar un problema cuya formulación es en apariencia muy simple, pero que no resulta fácil resolver. La pregunta es cuál es la relación interna entre las partes. Entre los grandes sistemas de la historia de la filosofía tal vez ninguno ha sido objeto de tantas críticas como el de Hegel. Un autor ha llegado a afirmar lisa y llanamente que, si se tiene en cuenta “la lógica y la retórica de Hegel concerniente al ‘sistema’ y a la ‘ciencia’”,² uno cuenta con razones para rechazar su filosofía. De manera semejante, incluso un gran admirador de Hegel como John Dewey pudo escribir: “La forma, el carácter esquemático del sistema [de Hegel] me resulta en este momento sumamente artificial”.³

La tendencia a apartarse de las formulaciones de Hegel acerca de la naturaleza sistemática de su filosofía responde seguramente a la complejidad y a la opacidad del sistema, hecho que ya en vida del filósofo desconcertó a los estudiosos. La reacción común ha sido abandonar toda tentativa de comprender la filosofía de Hegel como totalidad sistemática. Debido a estos problemas, y a pesar de las declaraciones de Hegel en sentido contrario, la *Fenomenología del espíritu* ha sido a menudo criticada como un texto no sistemático. En palabras de un estudioso:

La *Fenomenología* es de hecho un movimiento, o más bien un conjunto de movimientos, una Odisea, como Hegel lo diría más tarde, una peregrinación, como el Fausto, con brincos, saltos y lentas ondulaciones. Los que toman a Hegel al pie de la letra y buscan una “escalera”, una ruta o un camino embaldosado que lleve a lo Absoluto están condenados a la decepción. La *Fenomenología* es un paisaje conceptual a través del cual Hegel nos lleva de alguna manera a su antojo.⁴

² Richard Rorty, “Philosophy in America Today” en *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 224.

³ John Dewey, “From Absolutism to Experimentalism” en Geoge P. Adams y W. P. Montague (eds.), *Contemporary American Philosophy*, vol. 2, Nueva York: The Macmillan Co., 1930, p. 21.

⁴ Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, Nueva York–Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 236.

Otro intérprete se hace eco de este punto de vista: “La *Fenomenología del espíritu* es un libro profundamente incongruente”.⁵ Se ha sugerido también que no habría que leerla como un “argumento unitario”, sino más bien como un “cuadro panorámico” de elementos inconexos,⁶ desprovisto de un genuino sentido de la unidad o de la coherencia.

Así, la obra es vista simplemente como una extraña colección de análisis fragmentarios sobre temas diversos. Algunos comentaristas se han referido a esta lectura como la concepción “poética” de la obra y su premisa básica es la siguiente: “La *Fenomenología* es una serie discontinua de reflexiones imaginativas y sugerentes sobre la vida del espíritu”.⁷ Esta concepción, sin embargo, no tiene en cuenta el propósito declarado por Hegel y no hace sino delatar una falta de comprensión con respecto a la contextura general de la obra.

Los partidarios de esta concepción se han conformado a veces con el intento de comprender secciones particulares de la *Fenomenología* en las que Hegel analizó temas como la alienación, la religión, la tragedia griega o la Ilustración, sin prestar atención a las mutuas conexiones esquemáticas que el sistema filosófico busca demostrar. El resultado es una serie de análisis e interpretaciones de las distintas secciones del texto de Hegel sacados de su contexto sistemático. Este método parece ofrecer una forma práctica de presentar el pensamiento de Hegel sobre cuestiones específicas, pero su aplicación tergiversa las posiciones que sólo pueden ser plenamente comprendidas dentro del marco del sistema.

⁵ Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978, p. 142. Cfr. *ibid.*, p. 127: “I should prefer to speak of charades: now a tableau, now a skit, now a brief oration”. En “Hegel’s Conception of Phenomenology”, Kaufmann escribió en un tono similar: “One really has to put on blinkers and immerse oneself in carefully selected microscopic details to avoid the discovery that the Phenomenology is in fact an utterly unscientific and unrigorous work” (“Hegel’s Conception of Phenomenology” en Edo Pivcevic [ed.], *Phenomenology and Philosophical Undertaking*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 229).

⁶ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, p. 221.

⁷ Kaufmann, “Hegel’s Conception of Phenomenology”, p. 220.

Un buen ejemplo de esta distorsión de la intención sistemática de Hegel en la *Fenomenología* es la lectura marxista propuesta por Alexandre Kojève. Dicha lectura soslaya casi por completo el capítulo sobre la “Conciencia” y atribuye,⁸ no sólo al capítulo sobre la “Autoconciencia” sino a la *Fenomenología* en su conjunto, el propósito de pensar la superación de las relaciones de señorío y servidumbre reflejadas en la estructura de clases. Kojève dejó simplemente de lado las secciones que no acuerdan con su programa marxista. Se puede decir sin exagerar que, para Kojève, la importancia de la *Fenomenología* se limitaba a la de los capítulos sobre la autoconciencia o sobre el espíritu, mientras que los capítulos sobre la conciencia, la razón y la religión son más o menos irrelevantes en relación con aquello que este intérprete percibió como el núcleo problemático del texto.

Según esta estrategia, la única manera de rescatar a Hegel es renunciar a sus excesivas pretensiones sistemáticas, lo que en la mayoría de los casos equivale a abandonar el sistema por completo. Uno no puede desentenderse tan fácil de la estructura sistemática de la *Fenomenología* y querer comprenderla tal como su autor esperaba. Dado que Hegel se adhirió firmemente a una concepción sistemática de la filosofía, hay que contar con buenas razones si se desea interpretarlo haciendo abstracción de este hecho.

La concepción hegeliana de la filosofía como sistema

Tal como se desprende de los pasajes que acabo de citar, a menudo no se hace una clara distinción entre, por una parte, la noción de lo “sistemático” en el sentido corriente de “ordenado” o “bien organizado” y, por otra, en el sentido técnico en el que este término se utilizó en el idealismo alemán. Ya esta confusión revela que muchos eruditos ni siquiera han tenido en cuenta la utilización técnica de este concepto en la tradición filosófica y, por tanto, permanecen insensibles a la apropiación hegeliana de ella.

⁸ Él sólo hace referencia en las páginas 43-48. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París: Gallimard, 1947. Cfr. Philip T. Grier, “The End of History and the Return of History” en *The Owl of Minerva*, 21, 1990, p. 133.

En cuanto a la idea de una filosofía sistemática, Hegel fue un típico representante del conjunto de la tradición idealista alemana, cuyo objetivo era ofrecer una explicación sistemática y exhaustiva de las facultades cognitivas. Kant, por ejemplo, estableció que su filosofía “no es más que el inventario de todo lo que poseemos a través de la razón pura, dispuesto de forma sistemática”.⁹ La filosofía trascendental kantiana puede, por tanto, ser vista como un catálogo de las diversas funciones del intelecto mediante las cuales llegamos a conocer y comprender.

Este inventario, según Kant, se ordena de modo necesario y sistemático. “En tanto unidad sistemática, es lo primero que eleva el conocimiento ordinario al rango de ciencia, es decir, transforma en sistema el mero agregado de conocimientos”; así, “la arquitectónica es la doctrina de lo que hay de científico en nuestro conocimiento y, como tal, forma necesariamente parte de la doctrina del método”.¹⁰ Para Kant es el conjunto o la unidad orgánica del conocimiento la que hace que éste sea verdadera ciencia, y lo que no pertenece a esta unidad sistemática es un “mero agregado” o colección de hechos. Es posible hacer observaciones específicas acerca del funcionamiento del intelecto, pero para dar cuenta de ello de manera adecuada es preciso considerar todas las facultades cognitivas y sus conexiones mutuas. De lo contrario, las observaciones seguirían teniendo un carácter parcial.

En el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant escribió: “Pues la razón pura especulativa tiene una estructura en la que todo es un órgano, donde cada parte está en función de las demás [...] Todo intento de modificar incluso la parte más pequeña da lugar a contradicciones, no sólo en el sistema, sino en la razón humana en general”.¹¹ La modificación o eliminación de la explicación de una facultad cognitiva particular destruiría el sistema, pues entonces habría cabos sueltos que harían imposible dar cuenta de una función cognitiva en relación con las restantes. Para Kant, es la razón la que exige esta unidad sistemática.¹²

⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A xx.

¹⁰ *Ibid.*, A 832/B 860.

¹¹ *Ibid.*, B xxxvii-xxxviii.

¹² *Ibid.*, A 840/B 869.

Los sucesores de Kant adoptaron sin mayores variaciones su concepción del sistema como unidad orgánica. Fichte, por ejemplo, sostuvo en la “Primera introducción” de la *Doctrina de la ciencia*: “Tan cierto como que han de basarse en el carácter unitario del intelecto, las leyes mismas de operación del intelecto constituyen un sistema”.¹³ Asimismo Schelling, en su *Sistema del idealismo trascendental*, afirmó que la intención de su filosofía no es añadir nada a lo que ya se ha dicho, sino reorganizar los datos (ya provistos por Kant y Fichte) en un verdadero sistema: “El propósito del presente trabajo es simplemente extender el idealismo trascendental en pos de lo que realmente debe ser, es decir, un sistema de todo el conocimiento”.¹⁴

Teniendo en cuenta la unánime insistencia de los idealistas alemanes sobre la sistematicidad de la filosofía, Hegel difícilmente podría ser considerado un rebelde en este punto. Si se asume una actitud de rechazo hacia él en esta cuestión, bien se puede rechazar también toda la tradición del idealismo alemán. Hegel heredó este enfoque de sus predecesores y lo desarrolla a su manera. Claro que cabe todavía preguntarse hasta qué punto logró llevar a cabo su programa sistemático, pero no puede negarse que éste haya sido un elemento clave en su enfoque general.

Al igual que sus predecesores, Hegel creía que la noción de verdad estaba necesariamente ligada a su forma sistemática.¹⁵ En cier-

¹³ Johann Gottlieb Fichte, “First Introduction to the Science of Knowledge” en *The Science of Knowledge*, Peter Heath y John Lachs (trads.), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 22.

¹⁴ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *System of Transcendental Idealism*, Peter Heath (trad.), Charlottesville: University Press of Virginia, 1978, p. 1. *Cfr. ibid.*, p. 15: “It will be assumed as a hypothesis, that there is a system in our knowledge, that is that it is a whole which is self-supporting and internally consistent with itself”.

¹⁵ Ver, por ejemplo, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Encyclopaedia Logic. Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, T. F. Gerats, W. A. Suchting, H. S. Harris (trads.), Indianápolis: Hackett, 1991, § 14, 16; *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, Hermann Glockner (ed.), Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1928-1941, vol. 2, pp. 14, 24, 27, vol. 8, pp. 60-63; *Hegel's Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller (trad.), Oxford: Clarendon Press, 1977, pp. 3, 11, 13.

to modo es extraño que la filosofía anglosajona haya descartado la concepción hegeliana de la filosofía sistemática, teniendo en cuenta que su concepción –aunque modificada bajo los conceptos de “redes de verdad”, “paradigmas científicos” u “holismo”– sigue estando vigente en el pensamiento contemporáneo. Si bien los nombres utilizados en la actualidad para designar esta forma de pensar difieren de la designación hegeliana de la “filosofía especulativa”, la idea que subyace a ellos es la misma: las partes individuales del sistema tienen un significado sólo en su relación necesaria con las demás y en su calidad de partes de una totalidad más amplia.

La apuesta metodológica de Hegel en esta materia se pone de manifiesto en la *Fenomenología*. La caracterización de la filosofía como sistema es presentada a partir de una analogía con las formas de vida orgánica. El desarrollo de una planta en sus diferentes etapas es indispensable para la planta en su conjunto y ninguna de ellas por separado representa la historia total de la planta:

El capullo desaparece con el brotar de la flor, y se podría decir que aquél es refutado por ésta; del mismo modo, cuando aparece el fruto, la flor se muestra a su vez como una falsa manifestación de la planta, y entonces el fruto surge como su verdad en lugar de ella. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que también se suplantán la una a la otra como mutuamente incompatibles. Sin embargo, al mismo tiempo, su carácter continuo las convierte en momentos de una unidad orgánica en la que no sólo no están en conflicto, sino que cada una es tan necesaria como la otra; y sólo esta necesidad mutua constituye la vida del todo.¹⁶

Como una planta que crece y se desarrolla, en la que cada una de las etapas es necesaria para las etapas subsiguientes, también los

¹⁶ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 2; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 12. Hegel usó la misma metáfora en sus lecciones de filosofía de la historia: “And as the germ bears in itself the whole nature of the tree, and the taste and form of its fruits, so do the first traces of Spirit virtually contain the whole of that history” (*The Philosophy of History*, J. Sibree (trad.), Nueva York: Willey Book Co., 1944, p. 18; *Sämtliche Werke*, vol. 11, p. 45).

conceptos particulares en un sistema filosófico obtienen su significado en el contexto de otros a partir de los cuales fueron desarrollados. Así como las diferentes etapas de su desarrollo cambian la apariencia de la planta de manera tan radical que ésta parece convertirse en una especie “contradictoria”, así también la contradicción entre los conceptos puede contribuir al desarrollo de un único sistema filosófico. Esta comparación muestra claramente que el sistema, para Hegel, implica la integración de las partes individuales en el desarrollo orgánico de ellas. Así como la planta no es la mera suma total de sus partes en un momento dado de su desarrollo, sino más bien el conjunto orgánico de los estadios evolutivos, así también un sistema filosófico es el completo desarrollo o despliegue de conceptos individuales.

Hegel afirmó rotundamente en el prefacio a la *Fenomenología*: “La forma verdadera en la que existe la verdad no puede ser otra que el sistema científico de tal verdad”.¹⁷ Poco después agregó: “El conocimiento es sólo real y sólo puede ser expuesto como Ciencia o como sistema”.¹⁸ No cabe pedir una afirmación más contundente de la relación de la verdad con el sistema. Así, por muy oscuro que Hegel pueda parecer en lo que respecta a los detalles del sistema, fue bastante claro cuando mostró que el enfoque sistemático es necesario para alcanzar la verdad. Entender el proyecto sistemático de Hegel como el mero ordenamiento de las ideas presentadas es perder de vista el núcleo de su propuesta filosófica.¹⁹ La totalidad sistemática está esencialmente ligada a la noción de verdad y no es posible separarla de ella.

La idea de una red de creencias interconectadas se basa en una filosofía que examina la totalidad de las creencias, conceptos,

¹⁷ Hegel, *The Philosophy of History*, p. 3; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 14.

¹⁸ Hegel, *The Philosophy of History*, p. 13; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 27.

¹⁹ “The central point of our philological excursus is, of course, to show how Hegel himself handled his system: not as so much a necessary truth, deduced once and for all in its inexorable sequence, but rather as very neat and sensible way of arranging the parts of philosophy—not even the neatest and most sensible possible, but only the best he could do in time to meet the printer’s deadline” (Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, p. 243).

instituciones, etcétera, en lugar de concentrarse exclusivamente en alguno de esos elementos aislados. El tipo de filosofía que examina la totalidad fue lo que Hegel, fiel en este punto a la tradición, llamó “filosofía especulativa”. A ésta le contrapuso el “dogmatismo”, el abordaje unilateral de los conceptos que hace abstracción de la unidad orgánica de ellos:

Pero, en un sentido más específico, el dogmatismo consiste en adherir a las determinaciones unilaterales del entendimiento excluyendo sus opuestos. Éste no es sino el estricto “o lo uno lo otro” según el cual (por ejemplo) el mundo es o bien finito o infinito, pero no ambos. Por el contrario, lo que es genuino y especulativo es precisamente aquello que no comporta ninguna determinación unilateral y, por tanto, no se agota en ella; por el contrario, contiene, como totalidad, las determinaciones que el dogmatismo concibe como fijas y separadas.²⁰

Aquí Hegel se refirió a la primera antinomia de Kant, el argumento que presenta el universo como finito e infinito a la vez.²¹ Al elegir este ejemplo, Hegel implícitamente elogió el abordaje especulativo kantiano. El punto clave, en el marco de mi análisis, es que la filosofía especulativa evita el aislamiento y la abstracción de los conceptos y los sitúa en el apropiado contexto sistemático en el que puedan ser analizados. “Lo especulativo o positivamente racional percibe la unidad de las determinaciones en su oposición, lo que hay de afirmativo en su disolución y su transición.”²²

En un pasaje similar a la introducción de la *Ciencia de la lógica*, escribió: “Es en esta dialéctica tal como aquí se la entiende, es decir, en la captación de los opuestos en su unidad o de lo positivo en lo negativo, que consiste el pensamiento especulativo”.²³ La filosofía

²⁰ Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 32, Addition; *Sämtliche Werke*, vol. 8, p. 106.

²¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 426/B 454-A 433/B 461.

²² Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 82; *Sämtliche Werke*, vol. 8, p. 195.

²³ Hegel, *Science of Logic*, A. V. Miller (trad.), Londres: George Allen and Unwin, 1989, p. 56; *Sämtliche Werke*, vol. 4, p. 54.

especulativa implica el examen de todo el universo de pensamiento, lo que invariablemente genera contradicciones. En lugar de atenerse a uno u otro de los términos de una contradicción o de detenerse cuando se ha llegado a una, se observa el movimiento dinámico en pares de opuestos y se dirige la mirada más allá de los términos contradictorios inmediatos en pos de una verdad más elevada, de una verdad que resulta del desarrollo dialéctico de la contradicción.

Claro que es posible, por motivos pedagógicos, seccionar y reconstruir el texto de Hegel con el fin de hacerlo encajar en un curso de introducción a la filosofía. Pero al hacerlo uno debe reconocer que tal procedimiento se opone por completo a la metodología del autor y altera su concepción de la filosofía. Hegel concibió su filosofía como un sistema y es a partir de esta premisa que es preciso comprender su pensamiento. Incluso cuando se opina que la filosofía sistemática ha dejado de ser un método plausible, uno debe tratar de comprender a Hegel de esta manera con el fin de captar sus motivaciones e intuiciones filosóficas. Por el contrario, Hegel sale perdiendo cuando se escoge simplemente despojar a sus obras de sus elementos sistemáticos.²⁴

El papel ambiguo de la *Fenomenología*

Uno de los primeros en observar el carácter ambiguo de la argumentación de la *Fenomenología* fue Rudolf Haym en el escrito de 1857, *Hegel und seine Zeit*. Haym reconoció en la obra dos tipos de argumentos. El primero es el que Haym designó como

²⁴ Otros comentaristas han hecho un esfuerzo por entender a Hegel de modo sistemático, por ejemplo, Lorenz Bruno Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchung zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bonn: Bouvier, 1973; Gerd Kimmerle, *Sein und Selbst. Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn: Bouvier, 1978; David Lamb, *Hegel: From Foundation to System*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1980; Pierre-Jean Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1968; Merold Westphal, *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979.

“trascendental-psicológico”;²⁵ es el que caracteriza los análisis en las primeras secciones de la obra, en las que se describen las formas de la conciencia individual en su camino de descubrimiento y conocimiento de sí misma. Pero también hay una forma “histórica”²⁶ de argumentación en la que las formas individuales de conciencia se transforman en épocas históricas. Así, sin explicación aparente, Hegel pasa del desarrollo de la conciencia al desarrollo de los pueblos históricos. Haym consideró que estas dos formas de argumentación restaban unidad a la obra. Utilizando como metáfora un término de la filología clásica, afirmó que el trabajo era un “palimpsesto” en el que el texto originalmente escrito es recubierto por un texto posterior y de concepción diferente.²⁷

En una célebre ponencia presentada en el Congreso de Roma en 1933,²⁸ Theodor Haering aludió también al carácter ambiguo de la *Fenomenología*, atribuyéndolo al hecho de que Hegel habría cambiado la manera de concebir la tarea filosófica durante la composición del texto. El cambio tendría que ver con el tipo de obra filosófica que la *Fenomenología* debía constituir. Haering opinó que la *Fenomenología* fue originalmente concebida como una introducción a un sistema filosófico sobre la “experiencia de la conciencia”. Hasta el comienzo del capítulo sobre la razón, el trabajo se habría desarrollado según el plan original. Pero los capítulos fueron haciéndose mucho más extensos y menos homogéneos, apartándose de la estructura argumentativa original establecida en los capítulos sobre la conciencia y la autoconciencia. A mitad del capítulo sobre la razón, la explicación del desarrollo de las formas de conciencia

²⁵ Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlín: Verlag von Rudolph Gaertner, 1857, pp. 235-236.

²⁶ *Ibid.*, pp. 236-238.

²⁷ *Ibid.*, p. 238.

²⁸ Theodor Haering, “Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes” en B. Wigersma (ed.), *Verhandlungen des III. Internationalen Hegel Kongresses 1933*, Haarlem-Tubinga: N/VH.D. Tjeenk Willink & Zn.-J. C. B. Mohr, 1934, pp. 118-136.

individual dio lugar a la explicación de las formas del espíritu o de la conciencia colectiva. Llegado este punto, el trabajo ya no pudo ser considerado como una mera introducción, sino que se había convertido en una parte sustancial y autónoma del sistema. Este punto de vista encontró apoyo en las ambiguas afirmaciones de Hegel acerca de la función de la *Fenomenología* y en algunos datos biográficos relativos a su composición.

En su prefacio, Hegel indicó que la *Fenomenología* ha de entenderse como la primera parte del sistema: “Por otra parte, una exposición de este tipo constituye la primera parte de la Ciencia, porque la existencia de Espíritu como algo primario no es más que lo inmediato o el comienzo, pero no todavía su retorno a sí mismo”.²⁹ La lógica de la *Enciclopedia*, escrita diez años más tarde, se refiere todavía a la *Fenomenología* como “la primera parte del sistema de la Ciencia”.³⁰ Aun en esta etapa tardía, Hegel parecía considerar la *Fenomenología* como la primera parte de un sistema. Sin embargo, en una carta a Schelling escrita poco después de la publicación de la obra, estableció: “Me pregunto qué dirás tú acerca de la idea de esta primera parte, que es realmente la introducción, pues hasta el momento no he ido más allá de la introducción ni entrado en el núcleo de la cuestión”.³¹ Esto parece indicar que la *Fenomenología* es una mera introducción y que el verdadero tema del sistema aún no ha sido abordado. Esta ambigüedad se ha interpretado como

²⁹ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 20; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 36. Cfr. también *Phenomenology of Spirit*, p. 15; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 30: “It is this coming-to-be of Science as such or of knowledge, that is described in this Phenomenology of Spirit. Knowledge in its first phase, or immediate Spirit, is the non-spiritual, i.e. sense-consciousness”. Para más referencias sobre este tema, consultar *The Philosophical Propaedeutic*, A. V. Miller (trad.), Michael George y Andrew Vincent (eds.), Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 56; *Sämtliche Werke*, vol. 3, p. 102: “The Science of consciousness is, therefore, called The Phenomenology of Mind [or Spirit]”.

³⁰ Hegel, *Encyclopaedia Logic*, § 25; *Sämtliche Werke*, vol. 8, p. 98.

³¹ Georg Wilhelm Friedrich, *Hegel: The Letters*, Clark Butler y Christine Seiler (trads.), Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 80; *Briefe von und an Hegel*, vol. 1, tercera edición, Johannes Hoffmeister (ed.), Hamburgo: Meiner, 1969, pp. 159-162.

una evidencia de la perplejidad de Hegel acerca del estatuto y la intención filosófica del texto.

Paralelamente a los argumentos de Haering sobre la ambigüedad funcional de la *Fenomenología*, también causó cierta confusión la presencia de una página de título situada después del prefacio en la primera edición de la obra.³² El título original, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, parece haber sido sustituido en el último momento, cuando de hecho habían sido impresos ya algunos ejemplares, por el título de *Ciencia de la Fenomenología del espíritu*. Esta enmienda ha permitido inferir que Hegel se había propuesto dar cuenta de la experiencia de la conciencia, pero que en el transcurso de la obra cambió de opinión y añadió formas sociales e históricas que van más allá de la conciencia individual, de manera que el cambio de título no haría sino reflejar el cambio de contenido.

Si bien demuestran que la *Fenomenología* responde al menos a dos programas filosóficos diversos, estos argumentos no autorizan a concluir que se trata de un texto carente de unidad. Son muchas las obras filosóficas y literarias que han cambiado de dirección en el curso de su composición, sin por ello desembocar en incongruencias. Todo depende, por supuesto, de las particularidades del texto individual y de la índole de los cambios. En algunos casos, es posible que el autor, desbordado por la discontinuidad de la obra, llegue a un resultado caótico; pero también puede suceder que el autor haya logrado incorporar la nueva concepción en el material escrito hasta ese momento. La introducción del nuevo elemento puede ser considerada un progreso, un principio de expansión o un suplemento, y no implica necesariamente que el producto final carezca de unidad. No se puede suponer que un cambio en la concepción de una obra durante su composición resulte siempre en falta de coherencia.

Hegel parece haber caído en la cuenta de que su argumento trascendental, que explica de manera exhaustiva las condiciones necesarias de posibilidad del pensamiento objetivo, quedaría incompleto si no se explicaban las interacciones sociales e influencias históricas

³² Friedhelm Nicolin, "Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes" en *Hegel-Studien*, 4, pp. 113-123.

que constituían el medio en el que se definen las pretensiones de verdad. Lo que hizo fue incorporar estos análisis en su plan general de argumentación trascendental sin dañar la unidad de la obra en su conjunto. Sin duda, estos análisis diferían de aquéllos que se encuentran en los capítulos sobre la conciencia y la autoconciencia desde el punto de vista del contenido, pero la intención de los análisis y su forma dialéctica siguen siendo las mismas. La concepción de la *Fenomenología* como un argumento trascendental permaneció inalterada, aunque durante la composición del texto, Hegel descubrió nuevos aspectos y elementos de este argumento que no había advertido al iniciar el trabajo.

El problema de la coherencia en general

La tesis de Haering acerca de la heterogeneidad de la *Fenomenología* ha sido examinada por autores posteriores. Es notable que Otto Pöggeler, en su acreditado ensayo sobre la composición de la obra, haya confirmado los puntos principales de la tesis de Haering, aunque se separó de ella en algunos aspectos.³³ Otros comentaristas han utilizado las tesis de Haering y Pöggeler como punto de partida o como presuposición para su propia interpretación de secciones particulares del texto como unidades aisladas. La cuestión de si la *Fenomenología* es una mera introducción o la primera parte de un sistema ha pasado a un segundo plano, pero ello no evita que siga hablándose de su falta de unidad.

Los principales argumentos de Pöggeler y de otros críticos pueden ser clasificados en dos grupos interrelacionados. La primera línea de argumentación es externa con respecto al texto, partiendo más bien de datos biográficos relativos a la época de composición de la *Fenomenología*. Se remite a algún hecho de la vida de Hegel o a las circunstancias de la composición de la obra para pasar a una afirmación

³³ Otto Pöggeler, "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*" en Hans-Georg Gadamer (ed.), *Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Phänomenologie des Geistes*, Bonn: Bouvier, 1966, pp. 27-74. Citado de la reimpresión en Hans Friedrich Fulda (ed.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1973, pp. 329-390.

sobre el carácter híbrido del texto. La segunda línea de argumentación es interna. Según este punto de vista es el texto de la *Fenomenología* el que, en sus términos, hace imposible dar cuenta de ella como obra sistemática. Se denuncia principalmente la falta de claridad en la transición de un capítulo al otro y el hecho de que la diversidad de los temas tratados traiciona toda apariencia de continuidad.

Los argumentos basados en la biografía de Hegel

Hay motivos de índole biográfica que indican que el argumento de la *Fenomenología* no fue organizado y unificado con el suficiente cuidado. Se supone que Hegel escribió la obra, o al menos gran parte de ella, en un lapso en extremo breve. Pese a que ya había entregado la primera mitad del texto poco después de la Pascua de 1806, debía completar el manuscrito antes del 18 de octubre de ese año. Ése era el plazo establecido por su editor, Goebhardt, que sólo se tranquilizó cuando un amigo de Hegel, Niethammer, se ofreció a pagar personalmente los costos de impresión si Hegel no podía entregar el resto del manuscrito a tiempo.³⁴ El 8 de octubre, Hegel envió una parte de la segunda mitad del manuscrito y tuvo que apresurarse a terminar la obra para respetar el plazo.

Sin embargo, aun si la composición de la parte final del texto fue bastante apresurada, esto no significa necesariamente que el texto carezca de unidad. Es posible demostrar que Hegel utilizó gran parte de los materiales de la *Fenomenología* en las lecciones dictadas en Jena,³⁵ lo que sugiere que había abordado los mismos temas durante

³⁴ Para ver los problemas de Hegel con su editor, véase sus cartas a Niethammer (67, 68, 70, 72, 73, 76) en *Briefe*, vol. 1, pp. 112ss.

³⁵ Por ejemplo, "System of Ethical Life" (1802-1803), "First Philosophy of Spirit" (1803-1804) y "The Philosophy of Spirit" (1805-1806). Estos textos están disponibles en: Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, H. S. Harris and T. M. Knox (eds. y trads.), Albany: SUNY Press, 1979; Leo Rauch, *Hegel and the Human Spirit. A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)*, Detroit: Wayne State University Press, 1983. Véase también Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, John W. Burbidge y George di Giovanni (ed. y trad.), Kingston-Montreal: McGill-Queen's University Press, 1986.

varios años. Cabe presumir que, pensada y trabajada a través de sus cursos, la composición de la obra debió requerir mucho menos tiempo que si se hubiese tratado de un nuevo proyecto.

Un argumento biográfico paralelo es que el avance del ejército francés y la confusión y el desorden provocados por la batalla de Jena distrajeron y perturbaron a Hegel durante la composición de la *Fenomenología*.³⁶ En primer lugar, la batalla de Jena lo obligó a terminar el trabajo con rapidez, añadiendo así otra presión externa a las dificultades que ya tenía con su editor. En segundo lugar, hubo de temer por su seguridad personal. Los soldados franceses que vinieron a su casa tuvieron que ser recibidos con comida y vino, y Hegel, completamente arruinado, terminó buscando refugio en casa de un amigo.

Una vez más, el hecho de que una obra sea compuesta en circunstancias caóticas no significa necesariamente que el producto final carezca de unidad. Muchas obras maestras de la filosofía fueron escritas en circunstancias igual de difíciles. Boecio escribió *La consolación de la filosofía* mientras esperaba el cumplimiento de su sentencia de muerte; Condorcet escribió su gran obra sistemática, *Bosquejo de una descripción histórica del progreso del espíritu humano*, en circunstancias similares. La Edad de Oro de la literatura romana corresponde a la época de las sangrientas guerras civiles y sería imposible nombrar aquí a todos los escritores y filósofos que participaron en las guerras mundiales del siglo xx. Por lo tanto, este tipo de argumento en contra de la unidad de la *Fenomenología* parece ser un *non sequitur*.

Una última versión del argumento se basa en palabras de Hegel, que sugieren que tenía sus dudas acerca de la unidad del texto. En una carta a Schelling, se lamentaba: “Siento que el trabajo de los detalles dañó la visión de la totalidad. Esta totalidad misma, sin embargo, es por naturaleza una trama, un ir y venir de referencias cruzadas, y ello hasta el punto que, incluso si se le prestara mayor prominencia, me llevaría mucho tiempo hacer que se destaque más

³⁶ Cfr. la carta 74 de Hegel a Niethammer en *Letters*, pp. 114-115; *Briefe*, vol. 1, pp. 119-122.

claramente y en forma más acabada”.³⁷ Este pasaje es citado a menudo para mostrar que el texto de Hegel carece de unidad,³⁸ pero una lectura más atenta revela que la frustración de Hegel no se debió al desarreglo de la obra, sino al hecho de no haber tenido el tiempo suficiente para hacer más explícita su unidad.

Hegel indicó aquí que su texto tenía una estructura unificada y un plan desarrollado y que, debiendo ocuparse de los detalles de los argumentos particulares, simplemente renunció a dar a sus lectores una imagen suficiente de la estructura de conjunto. Otra prueba de su convicción respecto de la unidad de la obra puede hallarse en el anuncio de la publicación aparecido en octubre de 1807. Allí escribió: “La riqueza de las manifestaciones del Espíritu, que a primera vista parece caótica, es llevada a un orden científico que las presenta en su necesidad”.³⁹

Otro pasaje citado a veces para demostrar la falta de unidad de la *Fenomenología* proviene de una carta escrita poco después de la publicación de la obra. La empresa de Goebhardt, el antiguo editor de Hegel, había pasado a manos de Wesche, y éste, habiendo obtenido las copias restantes de la primera edición de la *Fenomenología*, planeaba una segunda edición sin contar con la aprobación de Hegel ni solicitar sus sugerencias para la corrección o modificación del texto. Molesto, Hegel escribió a von Meyer refiriéndose a la actitud de Wesche: “Al parecer consideraba totalmente innecesario contar con mi consentimiento y aceptación de las condiciones para una nueva edición. Ni siquiera presta atención al hecho de que, en mi opinión, es preciso revisar el trabajo”.⁴⁰

A primera vista, este comentario parece implicar que Hegel consideraba la *Fenomenología* como una obra confusa, ya que requería una revisión, y esto apoyaría la tesis de la falta de unidad. El pasaje no contiene ningún tipo de precisión acerca de la índole de las

³⁷ Carta 95 de Hegel a Schelling, en *Letters*, p. 80; *Briefe*, vol. 1, pp. 159-162.

³⁸ Cfr. Pöggeler, *op. cit.*, p. 330, 373.

³⁹ *Miscellaneous Writings of G.W.F. Hegel*, Jon Stewart (ed.), Evanston: Northwestern University Press, 2002, p. 282.

⁴⁰ Carta 605a de Hegel a von Meyer, en *Letters*, p. 121; *Briefe*, vol. 4, pp. 30-32.

revisiones que Hegel consideraba necesarias; puede que haya deseado hacer más explícitas las conexiones sistemáticas del libro o incluso corregir algunos errores gramaticales o tipográficos.

Los argumentos de base biográfica y externos al texto son poco convincentes.

Los argumentos internos

Muchos de los argumentos en contra de la unidad de la *Fenomenología* se basan en la aparente heterogeneidad de los temas y de los análisis contenidos en la obra. Hegel abordó problemas epistemológicos tradicionales y figuras históricas, caracterizó configuraciones científicas como las formas de vida social y los periodos históricos. El reto consiste en ubicar dentro del mismo marco todos los razonamientos de la *Fenomenología*, muchos de los cuales parecen tener poco en común entre sí. La mayoría de los mencionados argumentos se refieren a la relación entre capítulos que parecen contener análisis dispares.

Es célebre la cuestión referida a la continuidad de los dos primeros capítulos, “Conciencia” y “Autoconciencia”. Un comentarista observó: “Parece que hay poca relación entre los temas del capítulo cuatro [‘Autoconciencia’] y los aspectos teóricos tratados en los tres primeros capítulos [‘Conciencia’]”.⁴¹ Otro escribió: “Una de las transiciones más misteriosas de la *Fenomenología* es el movimiento que, partiendo del capítulo puramente epistemológico sobre el Entendimiento, en el que se discuten las fuerzas newtonianas y diversos problemas en las filosofías de Leibniz y Kant, lleva a la discusión de la ‘vida’ y el ‘deseo’”.⁴²

En el capítulo sobre la conciencia, Hegel se ocupó de temas considerados como cuestiones epistemológicas corrientes. Se refirió a los objetos tomados como ser indiferenciado, como sustancias con propiedades y, finalmente, como apariencias causadas por fuerzas

⁴¹ Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 143.

⁴² Robert C. Solomon, “Truth and Self-Satisfaction” en *Review of Metaphysics*, 28, p. 723.

invisibles. Luego en el capítulo sobre la autoconciencia, uno se encuentra con la dialéctica del amo y el esclavo y con la explicación hegeliana de la alienación, seguida por la discusión del estoicismo, del escepticismo y de la conciencia infeliz.⁴³ El tradicional planteamiento epistemológico del capítulo anterior parece haber sido abandonado por completo.⁴⁴ Findlay señaló que, tan pronto como se llega al capítulo sobre la autoconciencia, “la dialéctica fluye repentinamente hacia la esfera social”,⁴⁵ según un movimiento que va “del plano epistemológico al práctico-social”.⁴⁶

En concordancia con esta observación, la mayoría de los comentaristas han asumido ese cambio de tema y discuten aspectos específicos de los contenidos de las dos secciones sin considerar su coherencia como partes de un proyecto filosófico común. El desacuerdo se refiere a la continuidad interna de las dos secciones tomadas individualmente y no a su eventual relación con las restantes. Las inequívocas afirmaciones de Hegel sobre la sistematicidad de su filosofía son dejadas de lado.

Otro movimiento considerado problemático es el que lleva de la autoconciencia a la razón. Un crítico escribió sobre esta transición:

⁴³ “The magnificently ambitious, if quixotic and unfulfilled, program of the *Phenomenology of Spirit* required ordering all forms of consciousness into a single ascending series [...] But also included in the series are such apparently non-epistemological and only partially epistemological forms as the master-servant relation, the conflict between human and divine law as exemplified in Sophocles’ *Antigone*, the moral view of Kant’s ethics, and various forms of art and religion” (Ivan Soll, *An Introduction to Hegel’s Metaphysics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 4).

⁴⁴ Preuss, por ejemplo, argumentó que el capítulo de la autoconciencia traiciona las metas de la *Fenomenología* al romper de manera radical con su predecesor, el capítulo de la conciencia. Cfr. Peter Preuss, “Selfhood and the Battle: The Second Beginning of the *Phenomenology*” en Merold Westphal (ed.), *Method and Speculation in Hegel’s Philosophy*, Nueva Jersey: Humanities Press, 1982, pp. 71-83.

⁴⁵ John Findlay, *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination*, Londres: George Allen and Unwin, 1958, p. 93

⁴⁶ *Ibid.*, p. 94.

El lector olvida la imagen de la escalera y llega a preguntarse cuáles de los numerosos rasgos de este cuadro son, en algún sentido, necesarios y esenciales en este estadio; también el autor ha perdido simplemente de vista la idea y el plan de su libro y, en lugar de condensar seriamente su exposición, se demora innecesaria y largamente en cosas irrelevantes [...] Es obvio que Hegel no pudo continuar, más allá de este punto y en pos de una nueva etapa, el desarrollo que con tanto brillo habría planeado a través de los diferentes estadios.⁴⁷

A los comentaristas les ha resultado sumamente difícil establecer un vínculo sensato entre el análisis de la conciencia religiosa en “La conciencia infeliz” y la comprensión científico-natural del mundo en la sección sobre la “Razón observante”, que serviría de puente o nexo entre estos dos capítulos.

Las clásicas controversias sobre la unidad de la obra se centraron en el capítulo sobre la razón, cuya extensión parece desproporcionada cuando se la compara con los capítulos sobre la conciencia y la autoconciencia.⁴⁸ Este hecho ha sido invocado como prueba de que Hegel modificó su programa en el curso de la composición del capítulo sobre la razón. Según la opinión de un comentarista: “La tabla de contenidos confirma que el trabajo no fue planeado cuidadosamente antes de ser escrito, que las secciones v y vi (Razón y Espíritu) se extendieron mucho más allá de los límites inicialmente previstos, y que el propio Hegel al terminar el trabajo debió contemplar con perplejidad el resultado final”.⁴⁹

En el capítulo “Razón” desaparecen los análisis epistemológicos característicos del capítulo sobre la conciencia y uno echa de menos el enfrentamiento de los dos sujetos autoconscientes del capítulo “Autoconciencia”. En su lugar se encuentra la filosofía hegeliana de la naturaleza y de las diversas concepciones de la vida virtuosa y

⁴⁷ Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, p. 141.

⁴⁸ Véase Johannes Hoffmeister, “Einleitung des Herausgebers” en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe*, vol. 11, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig: Felix Meiner, 1937, p. xxxv. *Cf.* también Haering, *op. cit.*, pp. 129 ss.

⁴⁹ Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, p. 135.

moral. Así, por lo que hace al contenido, los primeros capítulos parecen tener poco en común con el capítulo sobre la razón y parece además haber poca continuidad entre los análisis particulares contenidos en el mismo capítulo.

Cabe mencionar también el problema de la transición entre los capítulos “Razón” y “Espíritu”. El primero de éstos termina con una crítica de la moral concebida como un conjunto de vacuas leyes formales, mientras que el capítulo sobre el “Espíritu” comienza con una discusión de la *Antígona* de Sófocles, destinada a ilustrar las deficiencias de la forma de vida social resultantes de la identificación inmediata e irreflexiva de sujetos individuales con instituciones. De más está decir que esta transición plantea una serie de preguntas. ¿Hay que suponer que este análisis de la *polis* griega es un análisis histórico? Si es así, ¿por qué se comienza con Antígona y no, por ejemplo, con Homero?⁵⁰ ¿Cuál es la relación entre esta caracterización aparentemente histórica y el análisis de las leyes morales en el capítulo anterior? ¿El capítulo sobre el espíritu está pensado como histórico? Si es así, ¿por qué omite ciertos periodos y acontecimientos de importancia?

La transición de “Espíritu” a “Religión”⁵¹ y el contenido de este último no son menos problemáticos. ¿Es el capítulo sobre la religión también una descripción histórica? Si es así, ¿por qué no se lo incorpora simplemente en la descripción histórica del capítulo sobre el espíritu? Pero si se trata de una descripción completa de la conciencia religiosa desde el principio hasta el final, ¿por qué ciertas formas de la conciencia religiosa son tratadas en los capítulos anteriores, por ejemplo, en la sección sobre “La conciencia infeliz”? ¿No resulta, como ha sugerido un autor, “excéntrico”⁵² abordar las formas del arte en el capítulo sobre la religión? ¿Por qué se ocupa Hegel allí de

⁵⁰ Véase Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie*, Berlín: Rudolf Gaertner, 1857; reimpresión, Hildesheim: Olms, 1962, p. 242: “The selection [sc. of historical forms] is absolutely arbitrary”.

⁵¹ Véase Joseph C. Flay, “Religion and the Absolute Standpoint” en *Thought*, 56, pp. 316-327.

⁵² Kaufmann, “Hegel’s Conception of Phenomenology”, p. 214.

religiones ajenas a Europa, cuando en el capítulo sobre el espíritu no toma en cuenta la historia no europea, sino que comienza, como se hace tradicionalmente, con los griegos?

La solución: los paralelismos en el texto

Si bien estas transiciones pueden parecer abruptas, la clave para su comprensión es prestar atención a la complicada serie de análisis correspondientes en las distintas secciones de la obra. Examinarlas todas en cada uno de sus detalles requeriría un extenso trabajo de comentario,⁵³ pero el punto puede ser ilustrado de manera general mediante una breve visión de conjunto.

En cada uno de los niveles subordinados de la *Fenomenología*, la conciencia busca un criterio de verdad en un “otro” que, a su juicio, existe con independencia de ella. En “La certeza sensible”, el análisis inicial del capítulo sobre la conciencia, la conciencia natural debe avanzar más allá del nivel de realismo del sentido común. Como sujeto, busca un criterio de verdad en el objeto dado que percibe.

Este análisis es paralelo al que figura en la sección “Observación de la naturaleza” en el capítulo sobre la razón. Allí, los diferentes objetos de la percepción se han consolidado dentro del concepto más abstracto de la naturaleza, que sigue siendo concebida como algo que existe aparte del observador científico y que le provee un criterio de la verdad. Se asume que aquéllos son en sí mismos objetivamente verdaderos, al margen de la interferencia del observador científico.

Esto es llevado a un nivel más alto en la sección “El mundo ético” del capítulo “Espíritu”. La razón ha avanzado hasta el punto de visualizarse a sí misma en el contexto de un mundo histórico-moral. Su “otro” es ahora la moralidad, que es con respecto a la sociedad lo que la naturaleza y sus leyes son para los objetos inconscientes. Las leyes morales son tomadas como afirmaciones preexistentes sobre el mundo. En la *Antígona* se dice de las leyes éticas: “No son de ayer o de hoy, sino eternas. / Pero de dónde vengan, ninguno de nosotros lo sabe”.

⁵³ He intentado desarrollar este comentario en mi texto *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Evanston: Northwestern University Press, 2000.

El análisis final de esta serie es la primera discusión del capítulo sobre la religión, es decir, “La esencia luminosa” o Dios como la luz. Aunque el objeto en cuestión ha cambiado, la manera general de concebirlo sigue siendo la misma. Aquí “el otro” ha avanzado hacia una concepción de lo divino entendido como fuego o como luz que combina elementos del objeto, de la naturaleza y de la moralidad. Él es concebido como un otro de la naturaleza y existente sin ningún elemento de conciencia, como inmediatamente dado y verdadero, independiente de toda influencia humana.

Un movimiento paralelo a éste tiene lugar del lado del sujeto, a partir de la sección “La verdad de la certeza de sí mismo” en el capítulo sobre la autoconciencia. De acuerdo con esta concepción, la autoconciencia se toma a sí misma como criterio de la verdad y, por tanto, niega la verdad y la validez de la esfera objetiva. En el nivel más simple de la autoconciencia, esto significa la destrucción y la apropiación de los objetos de la naturaleza para su satisfacción.

Esto se explica en la sección “El placer y la necesidad” del capítulo sobre la razón, en el que el sujeto ya no es un agente aislado sino que entra en la esfera moral. Aquí el sujeto autoconsciente reduce el mundo exterior, incluyendo a los demás seres humanos, a objetos de su placer. Éstos poseen verdad y valor sólo en la medida en que pueden servir a los fines hedonistas del sujeto que busca su placer.

La correspondiente manifestación histórica tiene lugar en la sección “El mundo del espíritu extrañado de sí”, en el capítulo sobre el espíritu. En contraste con el mundo de Antígona, donde las leyes morales se daban eternamente como afirmaciones sobre el mundo externo, el espíritu extrañado de sí niega la validez de esas leyes positivas, considerándolas como irracionales, arbitrarias y opresivas. Una vez más, la verdad se busca del lado del sujeto que, mediante la mera razón, puede producir nuevas leyes capaces de pasar la estricta prueba del escrutinio racional.

Este planteamiento vuelve a aparecer en “La obra de arte abstracta” en el capítulo sobre la religión. En lugar de la divinidad concebida como objeto de la naturaleza, como es el caso del fuego, ahora lo divino, en el politeísmo griego, se concibe como un sujeto autoconsciente. Los dioses tienen una forma humana, tal como el

arte griego los representa en la escultura. Lo que todas estas consideraciones tienen en común es que colocan el criterio de verdad del lado del sujeto. Hegel aplicó de manera exhaustiva este concepto, en un movimiento que va de la forma más abstracta –la de un agente autoconsciente individual enfrentado al mundo de la naturaleza– hasta la forma del sujeto concebido como un dios antropomórfico autoconsciente.

Los paralelismos de este tipo atraviesan la totalidad del texto y constituyen su prevista unidad sistemática. Modelos de objetividad cada vez más complejos corresponden sistemáticamente a tipos de contenido cada vez más complejos. La estructura sistemática consiste en el movimiento dialéctico que coloca la verdad del lado del objeto en sus diversas formas, luego del lado del sujeto en sus diversas formas, para al final colocarla en la unidad de ambos. Este movimiento dialéctico es trazado con incansable coherencia en contextos cada vez más sofisticados.

Ésta es la estructura sistemática que Hegel pretende poner de manifiesto en los diferentes análisis. Tan pronto como el lector percibe estos paralelismos y el consiguiente movimiento dialéctico, las discusiones aparentemente heterogéneas contenidas en el texto se muestran en su encadenamiento regular y sistemático.

La *Fenomenología* como texto fragmentario

Se ha observado a menudo que algunos de los análisis de Hegel en la última parte de la *Fenomenología* parecen forzados. En particular, se ha argumentado que “La religión”, el último capítulo antes de “Saber absoluto”, muestra claros signos de una composición apresurada. Los análisis de la religión natural cubren apenas unas pocas páginas y no parecen haber sido completamente desarrollados (lo mismo se ha dicho del breve capítulo “Saber absoluto”). Además del dato biográfico referido a las circunstancias apremiantes de la composición de la última parte del libro, esta posición ha llevado a menudo a la afirmación de que la *Fenomenología* es un texto fragmentario.

Este argumento, como los citados antes, es sólo un *non sequitur*. En la carta a Schelling, Hegel afirmó que no fue capaz de agotar

todos los análisis y las correspondientes discusiones. No es sorprendente observar que algunos de los capítulos o secciones son en algún sentido redundantes, pero esto no significa que no haya un concepto sistemático subyacente a la obra en su conjunto. La estructura sistemática está presente por más que Hegel no haya completado los diferentes análisis de manera suficientemente detallada.

El hecho de que Hegel tuviera una visión clara de la totalidad sistemática del capítulo sobre la religión puede inferirse de la lectura de sus extensas *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, pues el filósofo conserva en ella la estructura básica de la *Fenomenología*. El dictado de estas lecciones le permitió desarrollar sus argumentos de manera mucho más minuciosa que en el libro antes publicado. Pero el punto principal es que los planteamientos contenidos en estas lecciones, que Hegel presenta abiertamente como una explicación sistemática de la religión, se corresponden de manera más o menos directa con los de la *Fenomenología*.

Hegel comenzó sus lecciones con una explicación puramente conceptual de la religión. La segunda parte continúa con una explicación histórica del desarrollo de las diferentes formas de religión, en concordancia con los análisis de la *Fenomenología*. En ambas obras, la primera sección principal aborda el tema de “La religión natural”. La serie presentada en la *Fenomenología* se inicia con el zoroastrismo (“La esencia luminosa”) para continuar con el hinduismo (“La planta y el animal”) y el politeísmo egipcio (“El artesano”).

Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* exploran estos mismos temas con mucho mayor detalle. Hegel jugó con algunos aspectos del análisis, invirtiendo, por ejemplo, el orden de tratamiento del zoroastrismo y del hinduismo, pero estos cambios se revelan como algo secundario cuando se tiene en cuenta la similitud general de la estructura. La segunda sección de “Religión” es, en la *Fenomenología*, “La religión del arte” concebida como un análisis del politeísmo griego. Se corresponde con la segunda división de las *Lecciones* de Hegel, titulada “La religión de la individualidad espiritual”. La tercera y última sección de “Religión” en la *Fenomenología* corresponde al cristianismo o “La religión revelada”, que en las clases universitarias recibe el nombre de “Religión absoluta”.

Es cierto que en las *Lecciones* se añaden argumentos y ejemplos, pero la tríada básica de la “Religión natural”, la “Religión de la belleza” y la “Religión revelada”, establecida en la *Fenomenología*, sigue siendo el hilo conductor. Esto demuestra que Hegel tuvo presente la estructura sistemática desde el comienzo, si bien no tuvo tiempo de continuar el análisis en todos sus detalles. El capítulo de la *Fenomenología* consagrado a la religión delata la presencia del sistema, aunque sólo sea como esbozo.

La conclusión según la cual la *Fenomenología* es un fragmento y a la vez un sistema parecerá paradójica y hasta insostenible. Sin embargo, no hay contradicción intrínseca alguna en la noción de un fragmento sistemático. La idea es que las diferentes escenas están sostenidas por una estructura sistemática. Es cierto que dicha estructura es a veces rudimentaria, lo cual hace difícil percibirla y comprenderla, pero ello no obra en menoscabo de la intención sistemática de Hegel.

La obra es un fragmento, no desde el punto de vista de la estructura, sino por lo que atañe a los análisis y argumentos dialécticos individuales. Debido tal vez a la apresurada composición de la segunda mitad de la obra, algunos de los razonamientos no fueron elaborados en su totalidad y por eso conservan una forma fragmentaria. Sólo más tarde, en las lecciones de Hegel, recibirían un tratamiento completo.

Esta interpretación de la *Fenomenología* como fragmento sistemático permite, por una parte, hacer justicia a la convicción de que el texto no siempre funciona en todos sus detalles, como, por otra, respeta la explícita propuesta sistemática de Hegel, que corrientemente se deja de lado como consecuencia de dicha convicción. ☒



Análisis de la cultura



Miguel de Cervantes y el Marqués de Sade. Signos y epistemes

Bernardo Bolaños Guerra

Resumen

Foucault consideró que las obras de Cervantes y de Sade contenían los signos de dos grandes acontecimientos de la historia moderna. En el primer caso, el surgimiento y ruina de la gran utopía de la representación racional que otros autores identifican con la revolución científica del siglo xvii. En el segundo, el advenimiento de la segunda Modernidad como era de la sexualidad, es decir, de reconocimiento del deseo como contravoluntad. La dificultad para alcanzar estas conclusiones radica en la dispersión de los textos de Foucault sobre literatura.

PALABRAS CLAVE: Foucault, Cervantes, Sade, episteme, literatura, deseo.

Absract

Foucault believes that the works of Cervantes and Sade contain signs about two major events in modern history. In the first case, the rise and ruin of the great utopia of rational representation, utopia that other authors identify with the xvii century scientific revolution. In the second, the advent of the second modernity as the age of sexuality, i. e. recognition of desire as counterwill. The difficulty in reaching these conclusions lies in the dispersion of Foucault's texts on literature.

KEY WORDS: Foucault, Cervantes, Sade, literature, desire.

Introducción

En el capítulo vi de *Las palabras y las cosas*, Foucault avanzó una hipótesis: quizá *Justine* y *Juliette*, las célebres novelas del Marqués de Sade, situadas al momento del nacimiento de la cultura moderna, estén en la misma posición que el *Quijote*, novela ubicada entre el Renacimiento y el Clasicismo.¹ Para Foucault, tanto Sade como

¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París: Gallimard, p. 222. Las traducciones de esta obra para el presente ensayo son mías.

Cervantes produjeron obras de transición. Pero no de mera transición estilística en la historia de la literatura, sino de transición cultural y civilizatoria.

Antes de hacer dicha comparación, una sección entera sobre el *Quijote* en esta ambiciosa obra –que no es un tratado filosófico acerca de la literatura, sino una arqueología de las ciencias humanas– inaugura el capítulo III, consagrado al ejercicio moderno del “representar”. Foucault, en el capítulo VI, analizó la novela y afirmó que existía un diálogo entre los escritos de Sade y los de Cervantes. Según él, los personajes del Marqués responden a Don Quijote “desde el otro extremo de la edad clásica, es decir, al momento del declive de ésta”.² Aclaro que Foucault y otros franceses llamaron “Edad Clásica” a la que va de Descartes a la Revolución francesa, aunque se pueda referir a ella, de manera menos galocéntrica, como “la primera Modernidad”. En todo caso, lo importante es que Foucault propuso emplear marcadores muy particulares de la primera Modernidad: Miguel de Cervantes y el Marqués de Sade.

Se trata del propósito audaz de ubicar las fronteras de la Modernidad temprana a partir de acontecimientos literarios de indudable importancia. La tesis no sólo es fuerte sino que entra en tensión con afirmaciones anteriores del entonces joven filósofo francés. En la conferencia “Lenguaje y literatura” (una de las dos que impartió en la Universidad de Saint-Louis en Bruselas en 1964) había distinguido “lenguaje”, “obra” y “literatura” para mostrar que éstas sólo se unen en el siglo XIX. Para él, los libros (instrumentos disponibles desde el siglo XVI) adquirieron durante la segunda Modernidad una centralidad que no se reducía a lenguaje ni a obra y nace así la literatura. Dios, la naturaleza y la verdad fueron durante siglos la contraparte de la retórica (el absoluto frente a la elocuencia, la charlatanería), pero al ser cuestionados en la Modernidad tardía surge ese ámbito intermedio en el que Flaubert o Dostoievsky son locos y son iluminados, una suerte de sacerdotes en la era de la muerte de Dios.³

² *Ibid.*, p. 223.

³ El original mecanografiado de esta conferencia está en el Centro Michel Foucault de París bajo la clave D1 y quedó excluido de la selección de

Esta idea permaneció en la *Historia de la locura en la época clásica*, en la cual el surgimiento de la psiquiatría que trata a los locos como enfermos es paralelo a la consolidación de la literatura que reserva el carácter de locos sagrados a unos cuantos escritores “iluminados” (Artaud, Strindberg, Nietzsche, etcétera).

El lector de estas últimas obras se puede preguntar legítimamente “si concebimos al *Quijote* como una de las primeras obras literarias modernas, y así parece ser tratado en *Las palabras y las cosas*, pero antes se nos dijo que la literatura propiamente dicha nace en el siglo XIX, ¿qué fueron entonces la novela de Cervantes, así como *La divina comedia* y otras obras mayores?”.

Diré, con un afán de interpretación sistemática del pensamiento de Foucault, que las obras anteriores al siglo del capital y de los imperios serían “trabajos del lenguaje” fuertemente influenciados por las tradiciones oral, retórica y satírica (en particular, el *Quijote* parece, a la luz de lo afirmado en las conferencias de Foucault de 1964, la sátira retórica de las historias caballerescas y pastoriles que lo preceden, lo que se confirma con el hecho de que sus contemporáneos lo hayan tratado así, como un divertimento mordaz; lo que no significa que *a posteriori* –si se quiere anacrónicamente– no se pueda llamar al *Quijote* literatura conforme a los estándares actuales).

Salvado, mal que bien, este primer escollo que presenta la lectura de más de un solo texto de Foucault sobre literatura, volveré a la ambiciosa comparación que me ocupa en este ensayo. A primera vista, lo único que tienen en común Cervantes y Sade es que, en la sociedad actual, constituya supuestamente una vergüenza no haber leído el *Quijote* y que uno sea un depravado al leer al Marqués. Ambos juicios están llenos de hipocresía, pues poca gente lee al primero y muchos más de los que se piensa han hojeado las perversiones del Divino Marqués. Dicho de algún modo, “el caballero de la triste

conferencias, artículos e introducciones que D. Defert y F. Ewald hicieron en *Dits et Écrits*. Ángel Gabilondo presentó la edición de dicha charla en español en *Michel Foucault. De lenguaje y literatura*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 63-103. Véase al respecto Graciela Lechuga, *Las resonancias literarias de Michel Foucault*, México: UAM-X, 2004, p. 103.

figura” y los libertinos de las novelas del Marqués comparten el hecho de ser personajes desmesurados, presencias cercanas –conocidas por todos–, pero no familiares. El primero produce risa de tan loco (y a veces tedio, de tan repetitivo en sus aventuras), mientras que los libertinos de Sade producen horror de tan depravados.

Sin reparar en esas afinidades, que parecen casualidades triviales, Foucault lanzó una ambiciosa y sorprendente afirmación: si los personajes del Marqués responden al Ingenioso Hidalgo al momento del declive de la Edad Clásica, “ya no se trata del triunfo irónico de la representación sobre la similitud, sino de la obscura violencia repetida del deseo que viene a derribar los límites de la representación”.⁴

Y es que el *Quijote* ilustra al renacentista enloquecido que lucha con sus viejas categorías basadas en curiosas similitudes, mientras que Sade mostró que la nueva episteme, basada en la representación racional de las cosas (en adelante, la representación), es imposible cuando se trata del deseo. Si se quiere representar en realidad lo que es el deseo sexual, parece enseñar el Marqués, se cae en la inmoralidad, luego en la perversión y, finalmente, en el crimen, porque la ley del deseo es la ausencia de ley.

A continuación, voy a tratar de explicar las ideas anteriores de manera parsimoniosa y clara. Mi ejercicio tratará de ser fiel a las ideas de Foucault en *Las palabras y las cosas*. A lo largo del texto, introduciré algunas referencias que sirvan para mostrar la fertilidad de la interpretación de Foucault.

Epistemes según Foucault

Para Foucault, en *Las palabras y las cosas*, el neologismo *épistémè* (en adelante, episteme) refiere a la experiencia bruta de un orden y de sus modos de ser, asociada a una época y a una cultura. En una cultura y en un momento dado sólo hay una episteme que define las condiciones de posibilidad de todo saber. “Ya sea el saber que se manifiesta en una teoría o el que está silenciosamente presente en una práctica”.⁵

⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 223.

⁵ *Ibid.*, p. 179.

¿Por qué existe una y sólo una episteme al mismo tiempo? Porque el concepto sirve en ese tratado filosófico para abordar la historia de las ciencias humanas en general, las cuales están formadas por discursos (hoy el económico, lingüístico, sociológico, etcétera) que comparten un sustrato común, como en el pasado otros discursos (el estudio de la riqueza, la ideología, la retórica, etcétera) compartieron el propio. Para referirse a la evolución de ciertas disciplinas o al devenir del conocimiento existen otros términos técnicos que tienen funciones muy distintas: “paradigma” en Kuhn, “programa de investigación” en Lakatos, “tradicición” en Laudan, etcétera. Los “paradigmas”, por ejemplo, son “matrices disciplinares” implícitas no transdisciplinares –como sí lo son las epistemes–.⁶

Para Laudan, por su parte, una “tradicición de investigación” es un conjunto de autorizaciones y prohibiciones ontológicas y metodológicas (el cartesianismo, el darwinismo, la psicología freudiana, el marxismo, etcétera) análoga a lo que Foucault llamó discursividades y fundadores de discursividad (Descartes, Darwin, Freud, Marx, etcétera). Cuando un científico desafía éstas, se coloca fuera de la tradición y manifiesta su rechazo a ella, pero no se sitúa fuera de la episteme.⁷ Eso explica el hecho de que Foucault haya citado a pensadores rivales sin analizar sus debates, pues le importaban en ese libro sus respectivas coincidencias implícitas.

La noción de episteme de Foucault es trasdisciplinaria. Las épocas renacentista, moderna y contemporánea tienen formaciones culturales

⁶ “Until the term [paradigm] can be freed from its current implications, it will avoid confusion to adopt another. For present purposes I suggest ‘disciplinary matrix’: ‘disciplinary’ because it refers to the common possession of the practitioners of a particular discipline; ‘matrix’ because it is composed of ordered elements of various sorts, each requiring further specification. All or most of the objects of groups’ commitment that my original text makes paradigms, parts of paradigms, or paradigmatic are constituents of the disciplinary matrix, and as such they form a whole and function together” (Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, tercera edición, Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1996, p. 182).

⁷ Larry Laudan, *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1978.

y ontológicas respectivas que comparten muchas disciplinas. Se trata de formas de pensamiento características de esas épocas que Foucault describió como experiencias de ciertos órdenes y formas de ser.

Avanzaré ahora una posible explicación del motivo del paso abrupto de una sola episteme a otra única y distinta. Si el pensamiento (la experiencia del orden) es el resultado de un sistema holista de creencias influenciadas por prácticas, instituciones, conceptos y demás especificidades históricas y culturales que forman un todo coherente (es decir, una episteme), entonces el paso de un sistema de pensamiento a otro es difícil sin ruptura. La razón de ello es que cada sistema coherente es un orden enorme que da lugar a experiencias particulares y a modos de ser específicos y transversales a las disciplinas. Una metáfora topológica, que no aparece en Foucault, permitirá explicar lo anterior: para pasar de un poliedro de 17 lados a uno de 18 es necesario que la primera de esas figuras se rompa, se derrumbe o, al menos, que se descomponga, que se deforme. Incluso la transformación sucesiva de poliedros en órdenes de complejidad creciente (de 15 a 16 y de 16 a 17 lados) sucede mediante discontinuidades (órdenes que deben morir para dar paso a otros).

Dicho lo anterior, es fácil comprender la gran importancia del desafío de Foucault. El *Quijote* y las novelas de Sade son signos que permiten atisbar un orden gigantesco aunque efímero, propio de la época que representaban.

Foucault sobre Cervantes

Foucault afirmó que cuatro nociones, que refieren a la relación de similitud entre objetos (la manera de hablar de las semejanzas entre las cosas), fueron esenciales para el pensamiento del siglo XVI: la *convenientia*, la analogía, la *aemulatio* y la simpatía. Los renacentistas aún no representaban en estricto sentido la realidad, sino que la modelaban en términos de estas relaciones. Razonaban a partir de las afinidades de algunos alimentos con otros, de similitudes de la Luna con alguna hierba, de parentescos de algunas virtudes humanas con ciertos animales emblemáticos (como el león y la fuerza, el unicornio y la virginidad). No era preciso compartir una unidad, una medida. El juego de las similitudes era infinito. Piénsese en las

alegorías producidas por los pintores Andrea Mantegna o Jheronimus Bosch. El intérprete de ellas se abría a un juego interminable que consistía en encontrar la hermandad entre vicios, por una parte, y signos que los artistas retomaron de la tradición (una mirada angustiada o colérica, un animal, una imagen bíblica, etcétera). El renacentista buscaba analogías, simpatías y proximidades entre el microuniverso de las alegorías y el mundo exterior.

Desde luego, otros autores han rechazado esta visión simplificada del pensamiento renacentista, así como la pertinencia de separarlo tanto del medieval como del moderno. Para Crombie, la revolución en la física matemática y las ciencias experimentales en el siglo xvii ha llevado a los autores contemporáneos a exagerar la ausencia de rasgos matemáticos y experimentales en la ciencia medieval y renacentista.⁸ En defensa de Foucault, se debe decir que la llamada episteme renacentista no es el centro de su libro y que su esbozo (al que apenas le dedicó un capítulo) le sirvió de contraste con las otras epistemes posteriores que abordó con más detenimiento.

Lo que a mí me interesa es que, con sus idas y vueltas, Don Quijote es, según Foucault, la última expresión de esos juegos renacentistas de similitudes y signos, en los que la magia sigue teniendo un papel fundamental (recuérdese al enemigo del Hidalgo, el sabio Frestón, que transforma los gigantes en molinos). Así como el ingenioso caballero no puede alejarse de su pequeña provincia, tampoco logra pensar más allá de esas relaciones familiares de analogía.⁹ Todo su camino es una búsqueda de similitudes. Los rebaños de borregos, las sirvientas y campesinas, las posadas rurales se asemejan respectivamente a ejércitos, a princesas de indescriptible belleza y a castillos, pero, según Foucault, estas semejanzas siempre frustradas transforman la prueba en una burla.¹⁰

A principios del siglo xvii (el siglo de Galileo, Newton y Boyle), los signos legibles ya no se asemejaban ingenuamente a los seres

⁸ Alistair Crombie, *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, Londres-Ronceverte: The Hambledon Press, 1990.

⁹ Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 61.

¹⁰ *Ibid.*, p. 222-223

visibles. Además, al campo español no lo recorren —y acaso nunca lo hicieron— caballeros enlatados hasta los dientes, princesas de largas cabelleras y, mucho menos, gigantes. Todos estos textos de caballería y, de paso, de alquimia, bestias maravillosas, astrología y astronomía ptolemaica o de leyendas de santos carecen de “igual” en el mundo. Más aún, nunca se han asemejado a la naturaleza que Galileo representó con modelos matemáticos y Boyle, con experimentos.

Sin embargo, Don Quijote se asemeja a los signos. Como metáfora de una episteme en crisis, es un héroe flaco cuyo hablar está definido por el lenguaje de sus novelas favoritas, es texto al fin y al cabo, ficción infantil en vez de testimonio de verdaderas guerras religiosas y coloniales. Diría, para ser más directo que Foucault, que el Ingenioso Hidalgo es un revoltijo de mitos populares, historia oral e ingenuas leyendas militares concebido como burla por Cervantes, un verdadero soldado que conocía la distancia entre las fantasías del Imperio español y la realidad del mundo moderno que se acercaba con sus máquinas y su violencia expansionista.

El libro de caballería es la metáfora del pensamiento renacentista. Es un deber para Don Quijote consultar sus manuales sin cesar, para saber qué hacer y qué decir, pero también para elegir qué signos darse a sí mismo y a los otros para demostrar que es un legítimo caballero. Alonso Quijano encarna al hidalgo pobre, con sus ambiciones desmedidas y su ignorancia provinciana (magistralmente, Cervantes intuyó que su país de pastores y señores abusivos no seguiría siendo la potencia que era, pues el mundo pasaría a manos de otros imperios —el británico, el francés, el yanqui— más industriales, pragmáticos y empiristas).

Aquí es necesario mostrar la compatibilidad de la interpretación de Foucault con otras lecturas. Mencionaré al modernista Leopoldo Lugones, al cervantista Martín de Riquer y al pensador decolonial Aníbal Quijano.

El personaje emblemático de la España de Cervantes y de la España que conquistó América fue el hidalgo, es decir, la persona que era de clase noble. El padre de Cervantes era un hidalgo pobre. Lugones afirmó que el hidalgo fue el ideal estéril del Imperio español: “Haragán y soberbio, para quien el tiempo fue arena que dejaba

escurrirse al desgaire entre sus dedos [...] su sangre hirviendo con la sed de fiestas crueles; su corazón arponeado por amores morenos; gran rodador de escudos, botarate magnífico, tan capaz de un heroísmo como de una estafa; místico bajo la cota, guerrero bajo la cogulla, y pronto siempre a tapar el cielo con el harnero de su capa familiar”.¹¹

Holgazán y aventurero, vino a América, tomó a los indígenas por víctimas de hechiceros y muchas veces los masacró para satisfacer sus ansias de gloria. Acompañado de buenos para nada, como Sancho Panza, los puso a gobernar ínsulas y penínsulas en la realidad. Es muy probable que el *Quijote* evoque satíricamente la colonización del Nuevo Mundo.

El error más considerable de don Quijote no es el de querer resucitar los ideales medievales a principios del siglo XVII —afirmó De Riquer—, sino el haber equivocado su ruta. Cervantes sabía perfectamente que si don Quijote, en vez de encaminarse a Barcelona se hubiese dirigido a Sevilla y de allí hubiese embarcado para las Indias, su héroe hubiera encontrado las aventuras que anhelaba, los países exóticos, rara fauna y temibles salvajes que tantas veces asoman las páginas de los libros de caballerías, y reinos, provincias e ínsulas que ganar. Otros quijotes y otros sanchopanzas partían de España sin más caudal y hacienda que las ilusiones y la ambición, y las saciaban en lo que pronto se llamaría América, a base de más trabajos y de más extraordinarias aventuras que las que cuentan en los libros de caballerías.¹²

Recuérdese que Cervantes buscó en dos ocasiones un cargo en el Nuevo Mundo y, al no serle concedido, vivió como sus personajes, en un ambiente semirural. Otra parte de su vida fue una dolorosa aventura en Oriente, capturado por los árabes. Su principal novela podría haberse llamado *Las mil y una aventuras de Don Quijote* pues,

¹¹ Leopoldo Lugones, *El imperio jesuítico*, Barcelona: Orbis, 1987.

¹² Martín de Riquer, “Cervantes y el ‘Quijote’” en Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid: Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004, p. LXVII.

como *Las mil y una noches* hace con la tradición oral árabe, tiene mucho de sistematización maniaca de la tradición oral ibérica. No es un azar que Cide Hamete Benengeli, el álter ego de Cervantes, sea musulmán. En la novela se afirma que Benengeli escribió del capítulo ix en adelante del *Quijote*. Recuérdese que Cervantes pasó cinco años detenido en Argel y no estuvo aislado de la sociedad en una mazmorra, sino en contacto con la lengua árabe y la cultura islámica.

Aníbal Quijano atribuyó a este contacto la explicación profunda de la obra. Como Foucault, vio en la novela la descripción del enfrentamiento de la Modernidad con el pasado representado por la obsoleta caballería andante. Pero, a diferencia de Foucault, Quijano creía que el Oriente encarnaba dicha Modernidad:

No por casualidad, el molino de viento era allí una tecnología procedente de Bagdad, integrada al mundo musulmán judío del sur de la Península Ibérica, cuando aquél aún era parte de la hegemonía árabe en el Mediterráneo; una sociedad productiva y rica, urbana, cultivada y de sofisticado desarrollo, el centro del tráfico mundial de mercaderías, de ideas y de conocimientos filosóficos, científicos y tecnológicos.¹³

Tal vez representaran la Modernidad Oriental o el flamante mecanicismo Occidental, lo que no parece dar lugar a dudas es que esos avanzados artefactos (los molinos de viento verticales) no evocaban el atraso.

Foucault no ofreció estas lecturas decoloniales y orientalistas de Cervantes, pero su ambiciosa lectura postestructuralista sirve de apoyo para explorarlas (como otros libros del filósofo francés le han servido al pensamiento poscolonial de Edward Said). Y es que el método arqueológico tiene la finalidad –sin detenerse en la biografía del autor (como Saint-Beuve) ni en las relaciones entre los signos (como Saussure) ni en la escritura en sí misma (como Barthes)– de ver la obra como parte de un entramado cultural gigantesco.

¹³ Aníbal Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina” en *Investigaciones sociales*, 10 (16), pp. 349-350.

La episteme de una época, para Foucault, es una forma de pensar, de hablar y de representar el mundo que ordena la totalidad de la cultura.

Don Quijote encarna el ocaso del mundo renacentista, muestra que en la Modernidad la lectura y el comentario de los escritos antiguos cedió frente al intento de leer directamente el libro de la naturaleza mediante la representación. La técnica de buscar similitudes de todo con todo lo llevó a la alucinación y al delirio. La magia, que era la apuesta milenaria de descifrar el mundo mediante el descubrimiento de códigos secretos, cedió por primera vez su hegemonía.

En el *Quijote* se encuentra la paradoja que estallará con más claridad en la obra de Sade. Al renunciar al esoterismo renacentista y proponerse representar fielmente la realidad, los signos se vuelven meros marcadores. Aquella fortaleza que se alcanza a mirar en la colina se designará con la palabra “castillo” si y sólo si es un castillo (desde luego, la secuencia de letras “castillo” es arbitraria, se puede decir “gabagay” o cualquier otra, siempre y cuando refieran al mismo objeto, sin comillas, cada vez). Foucault llamó a esa relación “de identidad y diferencia”. Don Quijote, a partir del segundo libro, ya no está tan enfermo de Renacentismo, es trastextual, es autorreferente, pues habla de los libros que hablan de sus primeras aventuras.

Esta enfermedad será propia de la Modernidad tardía, porque ella surgió de la búsqueda de identidades y diferencias. Y es que si los signos que conforman la palabra “castillo” representan a los castillos de verdad, ignorando similitudes arbitrarias con humildes posadas, entonces la obra será un conjunto de signos, con relaciones sintácticas entre ellos (como estudió Saussure). El *Quijote* que se refiere a Don Quijote será una cosa y la realidad algo aparte, casi desconocido (advirtió Kant). Pero el ejemplo más terrible de esa realidad desconocida es el deseo (esto lo descubrieron Sade y Freud).

Foucault sobre Sade

A partir del siglo XVII, el “deseo sexual” trató de ser representado por la tradición libertina. Numerosos autores buscaron excitar al lector mediante la representación de escenas sexuales. Hoy resulta apasionante investigar la vida de estos autores de la primera Modernidad:

eran con frecuencia aristócratas que, experimentados en el amor, buscaban contribuir a que el resto de la humanidad gozara del derecho al placer, una conquista de la Ilustración. Por primera vez, el libro impreso permitió llevar la “buena nueva” de la libertad sexual a miles de lectores. Varios de estos escritores participaron en política y escribieron durante sus estancias en prisión. Basta recordar que el *Panthéon* francés fue concebido para guardar los restos de un autor libertino de literatura erótica: el conde Mirabeau (como un homenaje por sus hazañas políticas; sus escritos eróticos no lo vetaron como prócer). Voltaire, el segundo hombre ilustre en ser acogido en el *Panthéon*, también había escrito poesía erótica. Su libertinaje tampoco fue argumento para mantenerlo afuera, aunque más bien se le recuerde por obras de contenido filosófico como *Cándido*, crítica al optimismo de Leibniz.

Los libertinos vivieron la paradoja de ser ilustrados especialistas en el objeto que por excelencia escapaba a la representación racional y a veces convertía a la razón en esclava. Foucault lanzó uno de sus hábiles quiasmos para resumir sus ideas sobre el tema: “Hay un orden estricto de la vida libertina: toda representación debe animarse de inmediato en el cuerpo vivo del deseo, todo deseo debe enunciarse en la luz pura de un discurso representativo”.¹⁴

El Marqués de Sade perteneció a dicha tradición libertina y decidió ser fiel al propósito de representar su objeto de estudio hasta sus últimas consecuencias. Mientras que, por ejemplo, el *best-seller* erótico de la misma época, *Fanny Hill*, del inglés John Cleland, es la historia de una joven aprendiz sexual que termina siendo una recatada esposa (victoria de la Ilustración sexual), en *Justine* no hay final moral y sexualmente feliz. Por el contrario, como el subtítulo de la novela indica, se trata de las “desventuras de la virtud”. Una joven que busca ser casta, en el doble sentido de virgen e irreprochable en su conciencia, es sometida a los peores abusos sexuales. En ningún momento se relaja. Al final, un rayo la mata.¹⁵

¹⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 222.

¹⁵ Donatien Alphonse François Marqués de Sade, *Justine o las desventuras de la virtud*, María Antonia Trueba (trad.), México: Juan Pablos Editores, 2003;

De acuerdo con Foucault, “*Justine* correspondería a la segunda parte de *Don Quijote*; ella es objeto indefinido del deseo del que ella misma es el origen puro, como Don Quijote es a pesar de él el objeto de la representación que él es en sí mismo en su ser profundo”.¹⁶

El Ingenioso Hidalgo que recupera la cordura en la segunda parte del libro se enfrenta con las historias que se cuentan de él y cae en un mundo de signos literarios apenas salido del mundo fantástico de las similitudes de todo con todo. Por su parte, *Justine* también es autorreferente: es el deseo que pretende inútilmente controlar el deseo. Las interminables escenas (*scènes*) sexuales en Sade son “el desarreglo ordenado” de la representación. El libertino es preso de la “compulsión representacionista” que paradójicamente muestra que no se puede esbozar una representación definitiva del deseo.

Foucault, que era tan severo con otros movimientos de supuesta liberación sexual como el psicoanálisis (según él, quienes van a confesar sus miserias sexuales con el analista son victorianos), alabó el legado liberador del siempre prisionero Marqués de Sade: “Después de él, violencia, vida y muerte, deseo y sexualidad habrían de extender, por debajo del nivel de la representación, una inmensa zona de oscuridad que estamos ahora tratando de recuperar como podemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad, en nuestro pensamiento”.¹⁷

Foucault creía que la obra de Sade era el último libertinaje del mundo Occidental, antes del inicio de la era de la sexualidad. Porque el sadismo no era una práctica antigua, sino una invención moderna, “es un hecho cultural de masas, que ha aparecido precisamente al final del siglo XVIII y que constituye una de las más grandes transformaciones de la imaginación occidental”.¹⁸ Se es sádico, en primer lugar, cuando se golpea, humilla o se mata por placer. Pero también se es sádico cuando se consumen transgresiones mediante

Julieta o el vicio ampliamente recompensado, Rafael Rutiaga (trad.), México: Tomo, 2002.

¹⁶ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 223.

¹⁷ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, tomo II, Juan José Utrilla (trad.), México: FCE, 1976, p. 36.

la literatura ¿Y no es ésta una de las principales funciones de la literatura en la era del control panóptico y biopolítico de los cuerpos?

La conclusión radical de Foucault, a la víspera de los movimientos estudiantiles libertarios de 1968, parecía ser que Sade y los demás libertinos hicieron al ser humano relativamente libre, en el sentido del liberalismo político. Y es verdad que, como niños que aplastan hormigas por puro placer, en la sociedad liberal burguesa actual sobran los derechos inalienables de abusar y humillar por mero gusto, como la libertad burguesa de comer en un restaurante terraza de los Campos Elíseos de París ante la mirada de las familias harapientas y famélicas de desplazados por esas construcciones hausmannianas¹⁹ (libertad denunciada desde un principio por Baudelaire).

Pero Foucault no vio este sadismo social en el legado de Sade. Se conformó con elogiar sus consecuencias para la vida privada (lo cual es polémico, dado que el Marqués defendió más de una vez la tortura y el asesinato). Para Foucault, en todo caso, merecía ser reconocido que Sade probó que el deseo es en última instancia irrepresentable y que abrió la puerta a una segunda Modernidad donde no sólo estaban Freud y el psicoanálisis, también estaba la literatura.

En lo que Foucault acertó sin duda fue en mostrar que la literatura era, en buena medida, transgresión permitida. La literatura es capaz de enunciar lo que la política correcta y la filosofía racional no pueden: la locura, el crimen y el deseo a través de Artaud, de Sade, de Dostoievsky, de la literatura policíaca, etcétera.

Reflexiones finales

Los estudios de la cultura reivindican el análisis de ésta por derecho propio y no como mera expresión del poder político o de las relaciones económicas. Ahora bien, la perspectiva de Foucault en términos de epistemes no coincide ni con la reducción de la literatura a reflejo de relaciones políticas o de clase (al modo de la sociología de la literatura del marxista Lucien Goldmann) ni con la identificación

¹⁹ El Barón Haussmann (1809-1891) recibió la encomienda de Napoleón III de renovar París e introdujo los grandes bulevares en el corazón medieval de esa ciudad.

de ésta como fuerza autónoma que produciría sentido al margen del todo social circundante (Paul du Gay, Néstor García Canclini). El concepto de episteme es trasdisciplinario y holista, logra superar los reduccionismos políticos, economicistas y culturalistas. Eso no quiere decir que no existan dimensiones culturales, económicas o políticas en la literatura y en otras expresiones culturales, sino que a veces es posible prescindir de ellas para adoptar una mirada panorámica acerca de la sociedad.

El enfoque de Foucault es filosófico pues no se reduce a ninguna de las otras disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales (historia, economía, crítica literaria) que de hecho son en conjunto su objeto de estudio (recuérdese nuevamente que el subtítulo de *Las palabras y las cosas* es *Una arqueología de las ciencias humanas*). El pensador francés mostró que las obras de Cervantes y de Sade eran verdaderos signos o marcadores de la Modernidad, pues anunciaron varios acontecimientos posteriores a ellas, como el surgimiento y ruina de la gran utopía de la representación racional; movimiento al que con estrechez de miras a veces se le llama “giro copernicano” o “revolución científica” y que se identifica con Copérnico, Descartes, Galileo, Boyle o Newton.

El *Quijote* y *Justine* son signos. Aquél es la nueva representación racional que acaba descubriéndose como tal, mientras que ésta es objeto del deseo irrepresentable. Ambos muestran que la primera Modernidad fue un ambicioso esfuerzo por abandonar el mundo mágico medieval y renacentista, pero que encalló en un ámbito donde la razón encontró su límite: el ámbito del deseo sexual en sentido amplio, tan amplio como las perversiones de Sade. Ante el deseo sexual ampliado como deseo de poder y de comodidad, de sabor y de crueldad, la conciencia se traiciona a sí misma y se expresa subterráneamente en lo que Freud llamó el subconsciente, una contravoluntad.

El *Quijote* parece presagiar este naufragio de la primera Modernidad, pues es el modelo del hombre antiguo que sale de su caverna (de su aldea) y se enfrenta a su mito, a su representación, pero como utopía y sátira. En la novela, el gran ausente es el deseo, reemplazado por las bobas pulsiones de Alonso Quijano hacia Dulcinea del

Toboso. La inocencia del héroe es tan extrema como la perversidad de los libertinos de Sade. Sucede como si, despojado de su armadura y de sus ideales de juventud, desnudo frente a la saladora de jamones Aldonza Lorenzo, el Ingenioso Hidalgo acabara siendo un personaje criminal de tan fiel a sus pulsiones. Sade fue el necio escritor que presagió a Freud y su develación del deseo situado en “eso” (en “la cosa”, en lo irrepresentable, en el inconsciente). Foucault mostró que la literatura anticipa a veces, en un lenguaje cifrado, la totalidad de cada frágil orden histórico, condenado a derrumbarse algún día para dar paso a otro. ☒

¿El retorno del autor? La disputa sujeto/subjetividad (Sartre/Foucault)

Enrique G. Gallegos¹

Resumen

El presente artículo plantea el debate de la muerte y retorno del autor, para lo cual pone en discusión dos posiciones filosóficas: Sartre y Foucault. El primero representa las filosofías del sujeto; el segundo, las derivas que sostienen la desaparición del autor. En este artículo se sostiene que, si bien sus posiciones son antagónicas, también pueden proporcionar elementos para repensar la función política del escritor.

PALABRAS CLAVE: política, control, lenguaje, situación, discurso, literatura

Abstract

The present article raises the debate of death and return of the author. For which it puts in discussion two philosophical positions: Sartre and Foucault. The first one represents the philosophies of the subject; the second one, the drifts that support the disappearance of the author. Nevertheless, this article argues that while their positions are antagonistic, they can also provide elements to rethink the political role of the writer.

KEYWORDS: politics, control, language, situation, speech, literature.

I

Si se trata de discutir el estatuto del autor y del sujeto en la modernidad, pocos pensadores como Sartre y Foucault pueden parecer tan diversos y antagónicos. Cuando la presencia de Sartre había comenzado a desaparecer en los años sesenta y surgían en el horizonte otros pensadores como Foucault, Derrida y Deleuze, la filosofía estructuralista y postestructuralista expedía el certificado de defunción del sujeto y con ello ponía también en cuestión la figura del autor.²

¹ Profesor-investigador, UAM-C.

² Para el análisis del contexto y las diversas discusiones sobre la desaparición del sujeto, véase François Dosse, *La historia del estructuralismo*, Madrid: Akal, 2004.

Por el mismo periodo, escritores, novelistas y poetas publicaron una ingente cantidad de libros, novelas y poemas e incluso algunos de ellos convergieron en poderosas corrientes literario-políticas, como es el caso del *boom* latinoamericano, por poner un ejemplo bastante significativo del nuevo empuje del autor. He aquí algunas referencias: Carlos Fuentes publicó *La región más transparente* en 1959; Julio Cortázar, *Rayuela* en 1963 y Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* en 1967.

Lo mismo se podría decir de ese género literario denostado por Sartre, la poesía: Octavio Paz publicó *Libertad bajo palabra* en 1960; Efraín Huerta, *El Tajín* en 1963; Eduardo Lizalde, *Cada cosa es babel* en 1966 y en 1970 *El tigre en la casa*; Roberto Juarroz inició su *Poesía Vertical* en 1958, pero será en los sesenta cuando se edite la mayoría de sus “poemas verticales”.

Los libros de filosofía de la época dieron muestras de esta presencia del autor: Sartre publicó el primer tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* en 1960; algunos de los estructuralistas publicaron obras centrales, como Levi-Strauss con *El pensamiento salvaje* en 1962 y Foucault con *Las palabras y las cosas* en 1966.

Aunque este artículo no pretende rastrear el movimiento de obras y autores en las décadas de apogeo del estructuralismo, sino situar el debate sobre el estatuto del autor y con ello del sujeto, conviene tener presente esta tensión: de un lado, se tenía un pensamiento que parecía decretar la defunción del autor y del sujeto, mientras que del otro estaba un autor que publicaba a diestra y siniestra libros, con lo que ironizaba los postulados del estructuralismo. Eran dos movimientos contradictorios que parecían ignorarse mutuamente.

Entonces, ¿muerte o retorno del autor?

Conviene señalar que el tema de la desaparición del autor y del sujeto no es cosa menor porque lo que está en juego no sólo es un mero asunto de obras y autores, de posiciones filosóficas y definiciones estéticas, sino de una cierta mirada que configura al otro y que tiene importantes implicaciones políticas: si el sujeto es una invención y de pronto aparece, también se le puede hacer desaparecer con la misma rapidez. Si el sujeto no importa, tampoco tienen por qué importar

las personas, sus nombres, sus biografías, sus gestos y sus cuerpos. Volver a preguntar por el estatuto del sujeto no es irrelevante.³

La pregunta por el autor desborda los ámbitos disciplinarios de la literatura y entronca con ciertas exigencias éticas y políticas. Aquí trataré de volver a preguntar por el estatuto del autor (y con ello del sujeto) a partir de dos autores clave para entender la filosofía contemporánea: Sartre y Foucault, coetáneos y rivales.⁴

Este artículo se organiza de la siguiente manera: en la sección II se traza la concepción del sujeto y del autor en Sartre, destacando su confianza en la capacidad política del autor para transformar su mundo y asumir su responsabilidad histórica; en III se plantea la trayectoria del sujeto y del autor en el pensamiento de Foucault para destacar su reducción a un conjunto de prácticas discursivas y materialidades productoras de subjetividad; en IV, se delinearán algunas comparaciones entre ambos autores y se concluye que a pesar de sus divergencias es posible engancharlas para repensar la función política del autor.

II

Pocas filosofías de la posguerra mostraron tanta confianza en el hombre como la de Sartre. No fueron suficientes las dos Guerras Mundiales para minar esa seguridad en la capacidad del sujeto para actuar y, de forma más específica, en el autor como productor de mundos y detonador de posibilidades vitales. Quizá en ningún otro texto Sartre dedicó tantas páginas a la función y estatuto del autor como en *¿Qué es la literatura?*, publicado como volumen en 1948.⁵

³ Al margen, señalo que cuando en un país como México la desaparición de personas, el crimen y el secuestro son fenómenos cotidianos, la pregunta por el lugar del sujeto reclama mayor interés y desborda los estrechos pasillos de la academia.

⁴ Para la historia de sus relaciones y enfrentamiento, véase Didier Eribon, *Michel Foucault*, Barcelona: Anagrama, 2004.

⁵ La edición castellana agrega dos textos que no aparecen en la edición de folio de Gallimard y que originalmente fueron publicados en *Les Temps modernes* en 1945. El texto que da título apareció originalmente en dicha revista en 1947.

La fecha es importante porque fue publicado justo al final de la Segunda Guerra Mundial y de la ocupación alemana, en la que los intelectuales franceses sentían la necesidad de participar en la reconstrucción del país. Este texto puede ser leído como intermedio entre *El ser y la nada* (1943) y los obras posteriores de cuño marxista como la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), pero también como una primer señal del adiós a la literatura que planteara en su texto autobiográfico, *Las palabras* (1963), que puede ser interpretado como su último relato –sino es que el mejor junto con *La náusea* (1938)–.

Una de las ideas centrales que atravesó la obra de Sartre desde *El ser y la nada* hasta la *Crítica de la razón dialéctica* fue la de la situación,⁶ es decir, la idea de que el hombre se encuentra invariablemente atravesado por sus “estructuras”: el sitio, el cuerpo, el pasado, la posición, el entorno y las relaciones con los otros.⁷ En la *Crítica de la razón dialéctica* este concepto adquirió la forma de grupos, colectivos y mediaciones en la praxis y el desarrollo histórico.

Algo similar se afirma en *¿Qué es la literatura?* con respecto al escritor.⁸ Refiriéndose a la tradición literaria francesa, Sartre sostenía que aquella había atravesado diversos momentos históricos (siglos XVII, XVIII y XIX). Cada una de esas literaturas había sido requerida e interpelaba desde su singular situación histórica, es decir, por un lado existía un contexto específico que condicionaba las elecciones, mientras que por el otro se encontraba la decisión de autor de realizar ciertas apuestas literarias, hacerse cargo de determinados temas, darles cierta forma y proponer un lenguaje. La situación revestía la forma de una tensión entre las fuerzas políticas y sociales predominantes y el ejercicio impugnador y crítico de esas circunstancias y posibilidades del cambio político y revolucionario.⁹

⁶ Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica 1*, Buenos Aires: Losada, pp. 113-115. En *El ser y la nada* la situación es lo que posibilita el engranaje entre “mi facticidad y mi libertad”, es decir, un mundo y su complejo social y mi proyecto, *cfr.* Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, p. 336.

⁷ *Ibid.*, p. 602.

⁸ Jean-Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires: Losada, 2003, p. 13.

⁹ *Ibid.*, pp. 121-122

Por ejemplo, el autor del siglo XVIII podría ser un aliado o un enemigo de las incipientes fuerzas sociales burguesas en su lucha contra el antiguo régimen, mientras que el escritor del siglo XIX se vería condicionado por las exigencias de una literatura útil, respetuosa y tranquilizadora o también podría ser su impugnador y este sentido la literatura sería comparsa de la burguesía decimonónica.¹⁰

Según Sartre, siempre cabía un margen de maniobra para que el autor se hiciera cargo de su responsabilidad frente a esos fenómenos concretos y de cara a situaciones históricas no había “libertad sino en situación y no [había] situación sino por la libertad”.¹¹

Este margen en las posiciones políticas del escritor, que era al mismo tiempo impugnación y construcción, era la posibilidad de su libertad primero ontológica y después estética y política.¹² Pero este “después” no era menos relevante que el exceso de individualismo de *El ser y la nada*, en el que el ser se resuelve en “una aventura individual”,¹³ y será matizado con las preocupaciones por la historia, los colectivos, los grupos y la praxis política en la *Crítica de la razón dialéctica*.¹⁴

El autor invariablemente se enfrenta a varias contingencias que condicionan su libertad: por un lado el lenguaje heredado, con sus giros lingüísticos y su sintaxis; por el otro, la tradición literaria que impone ciertos tópicos y preocupaciones; y por debajo de estas dos especificaciones, la situación histórica y singular del escritor.

Estas tres determinaciones no son impedimento para tomar determinadas decisiones e impugnar o apoyar ciertas prácticas y

¹⁰ *Ibid.*, pp. 134 ss., 147ss.

¹¹ Sartre, *El ser y la nada*, p. 602.

¹² Dentro de *El ser y la nada* es una contingencia del para sí, no se puede no ser libre; el para sí siempre debe decidir, está condenado a elegir; lo que no puede no decidir es si es o no libre, es decir, “la libertad es elección de su ser, pero no *fundamento* de su ser” (*ibid.*, p. 590). Con el paso de los años, Sartre matizará este radicalismo ontológico-individualista y lo calificará de “individualista egoísta”.

¹³ *Ibid.*, p. 750.

¹⁴ Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, pp. 111 y 197.

proponer nuevos arreglos imaginarios al público. Por ejemplo –según Sartre– el escritor podía resolverse en pura negatividad y destrucción, como en el caso de la poesía o del surrealismo.¹⁵ Por supuesto que el surrealismo y la poesía eran mucho más que la caricatura negativa que presentó Sartre y por ello sus afirmaciones deben entenderse en el contexto de la lucha entre distintas facciones político-culturales en el París de la posguerra.

La idea sartreana del autor es que siempre tiene un margen para decidir y actuar. La imagen que pintó de sí mismo en *Las palabras* refleja con claridad esta postura: Sartre, siendo todavía un niño, decidió ser escritor; desde su infancia resolvió trazar una trayectoria: “¿Qué harás cuando seas mayor?”, le preguntaban al niño Sartre. Y el pequeño –recordaba cuando tenía sesenta años– contestaba sin rubor o dudas: escribiré.¹⁶

Pero la libertad que planteó Sartre en *¿Qué es la literatura?* tiene dos desdoblamientos que desbordan la libertad individual: la libertad para escribir, pero también la del lector.¹⁷ Si el acto de escribir, afirmó Sartre, supone la libertad, también el acto de leer exige su libertad. Son dos polos que se reclaman uno al otro, dos engranajes del mismo fenómeno, un solo escenario para dos libertades que se ayudan en la constitución del público.

Desde esa perspectiva, Sartre criticó las ideas estetizantes de un Gide o las ideas negativas de los surrealistas, a las que calificaba de parciales, centradas sólo en el goce, la subjetividad del autor y la destrucción de valores colectivos.¹⁸ Contrario a esto, de lo que se trata, según Sartre, es de interpelar al lector para que haga uso de su libertad: “Mostrar el mundo es siempre revelarlo en la perspectiva de un cambio posible”, con lo que el escritor le muestra al lector su capacidad de acción, de hacer y deshacer en su mundo.¹⁹ Por ello, Sartre sostuvo que la obra tiene el doble cariz de destrucción y de

¹⁵ Sartre, *¿Qué es la literatura?*, pp. 58 y 206.

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Las palabras*, Buenos Aires: Losada, pp. 183-184.

¹⁷ Sartre, *¿Qué es la literatura?*, p. 103.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 84-85.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 190-191; la cita proviene de p. 313.

creación: por un lado critica, disuelve y depura los remanentes de un mundo anquilosado y conservador; por el otro, propone nuevos arreglos, hace posible imaginar nuevos mundos y proyecta otras posibilidades políticas.²⁰

En esta posibilidad radica el proyecto sartreano que abría horizontes críticos y –en el contexto de *¿Qué es la literatura?*– era una posibilidad eminentemente política. ¿En qué sentido la obra del autor es política? Primero porque, según Sartre, el autor era ante todo un mediador de lo público²¹ en varios niveles: por la elección del lenguaje, por su relación con el lector y por su situación histórica, es decir, respecto a problemas sociales, políticos y culturales concretos que lo interpelaban de modo directo.

En este sentido, el autor no era un mediador abstracto, incontaminado, separado por su estudio y las estanterías de libros, sino situado, atravesado por las tensiones de su momento histórico, por las preocupaciones políticas y sociales de su época y que definían su sentido. Por ello, la conocida exigencia planteada por Sartre para el autor: el escritor se encuentra totalmente comprometido con su situación.²² De aquí también la importancia de generar un público que haga uso de su libertad y de sus posibilidades de acción: así como el autor usa su libertad para escribir una obra y se hace cargo de un conjunto de temas y del lenguaje que emplea, así también el lector usa la suya por mediación de la obra literaria y se constituye como actor en su mundo.

En el fondo, todos estos rasgos del autor como mediador de la libertad y de la posibilidad de incidir en las acciones de los otros reflejan la noción de un sujeto fuerte, una confianza por momentos descomunal en la capacidad del autor y su relevancia social. Si bien no se trata de un autor abstracto y absoluto sino situado, atravesado por la historia, el grupo y los problemas concretos –y en esa medida condicionado–, no deja de tener una conciencia de sí mismo lo suficientemente clara como para incidir en esa situación. Esta imagen

²⁰ *Ibid.*, p. 302.

²¹ *Ibid.*, pp. 115 y 300.

²² *Ibid.*, pp. 27-28.

fuerte, poderosa y relevante del autor se encuentra en las antípodas de las posiciones de Foucault sobre el autor y el sujeto.

III

Es posible oponer a Sartre y a Foucault palmo a palmo, como luz y sombra, como negativo y positivo, como blanco y negro. En *Las palabras y las cosas*, Foucault sostuvo que el autor, la literatura y el hombre eran invenciones de la Modernidad:

Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido.²³

Si se toman las afirmaciones de Foucault de forma directa, pareciera que lo que quiso afirmar es de una temeridad ontológica y moral: en la medida en que el sujeto es una invención era posible que también desapareciera y, por lo tanto, cualquier afirmación sobre el estatuto del autor resultaba precaria. De hecho, eso fue lo que Foucault afirmó literalmente, pero también afirmó otras cosas e introdujo matices que conviene deshilvanar.

Considero que se estaría simplificando el argumento de Foucault, por más que las expresiones sean textuales (“l’auteur a disparu”, “la disparition de l’auteur”);²⁴ me parece que el nivel de análisis de Foucault es otro. Dígase que las expresiones “invención del hombre” y “desaparición del autor” también se pueden entender como una estrategia de aproximación a un conjunto de problemas. No tanto qué puede hacer el sujeto y el autor, cuál es su estatuto con

²³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 2004, p. 327.

²⁴ Michel Foucault, “¿Qué es un autor?” en *Obras esenciales*, Buenos Aires: Paidós, 2010, pp. 297. Para las expresiones en francés véase *Dits et écrits I. 1954-1975*, París: Gallimard, 2001, p. 824.

respecto a ciertos temas, sus problemas, sino qué condiciones han hecho posible hablar del sujeto y qué requisitos debe reunir un escritor para considerarse como tal.

La conferencia “¿Qué es un autor?” (1969) es en la que Foucault se hace cargo de analizar el tema de la desaparición del autor y de sus posibles implicaciones. Según el filósofo francés este fenómeno no era fácilmente visible porque dos hechos bloqueaban la correcta percepción de ello: la obra y la escritura.²⁵ Por más que se pretenda aislar el análisis de las relaciones internas de la obra y de la escritura, de su estructura y de su construcción lingüística, no puede no remitir al escritor a tal punto que el análisis de la escritura fortalezca la figura del autor. De aquí que Foucault sostuviera que resultaba “insuficiente afirmar: olvidémonos del escritor, y vamos a estudiar, en sí misma, la obra”.²⁶

La escritura, por más que pretenda “pensar la condición de cualquier texto”, mantiene una remisión espectral al autor y terminaba por fortificarlo.²⁷ Según Foucault, tanto el análisis de la obra como el de la escritura sostenían la espectral preeminencia del autor y ocultaban las sombras en las que inevitablemente terminaría por diluirse. Pero en un artículo del mismo periodo, *El pensamiento del afuera*, sostenía “la abertura hacia el lenguaje”, es decir, con el privilegio que estaba adquiriendo el estudio del lenguaje, se terminaría por demostrar que el autor desaparecería, por lo cual consideraba que existían varios signos inequívocos, por ejemplo, el simple gesto de escribir, las tentativas por formalizar el lenguaje, el estudio de los mitos y el psicoanálisis, de tal forma que “el ser del lenguaje no aparecía más que en la desaparición del sujeto”.²⁸

²⁵ Foucault, “¿Qué es un autor?”, p. 295.

²⁶ *Ibid.*, p. 296.

²⁷ *Ibid.*, p. 296.

²⁸ Michel Foucault, “El pensamiento del afuera” en *Obras esenciales*, Paidós: Buenos Aires, 2010, p. 265. Por la misma época, cuando Barthes se preguntaba quién estaba hablando en una novela, respondía en un conocido texto: “Nunca jamás será posible averiguarlo, por la sencilla razón de que la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen” (Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 65).

Para Foucault no era relevante estudiar la supuesta genialidad del autor, el origen de una obra, el renombre de la rúbrica y de su prestigio. Es decir, la autoría del texto pasaba a un lugar secundario, si no es que irrelevante. La frase con la que inicia la citada conferencia (“¿Qué importa quién habla?”) bien podría cambiarse en términos exclamativos: “¡Qué importa quién habla!”. Este cambio en el nivel de estudio ocurre como un desplazamiento en el que Foucault analiza no al autor sino lo que denomina como la “función-autor”; no el sujeto que escribe y su presencia, sino el subsuelo en el que emerge y se desvanece.

La función-autor tiene cuatro características: 1. Se encuentra vinculada con la apropiación y con un sistema jurídico que tutela la propiedad; 2. no se ejerce uniformemente en todos los discursos (importa, por tanto, distinguir entre los diversos discursos literarios, científicos, religiosos y matemáticos); 3. se establece un conjunto de operaciones, exámenes y constataciones para autentificar la atribución de un texto a un autor; 4. suele dar lugar a la manifestación de varios egos (el del narrador en el prólogo, el de la novela, el álter ego, las múltiples voces dentro de la novela, etcétera).²⁹

Estas características permiten clasificar los discursos, establecer sus límites, agruparlos, indicar las exclusiones y oposiciones; asimismo, asegura cierto estatuto excepcional del discurso autoral frente a otros discursos.

Lo extraño en esta supuesta defenestración del escritor es que Foucault introdujo un matiz, una nueva clasificación entre el autor y lo que denominó “fundadores de discursividad”,³⁰ concepto bajo el cual reintrodujo al autor por la puerta trasera.³¹ Estos autores no son creadores de una obra, de libros, como lo son los escritores de novelas, poetas y científicos. Lo que los hace singulares, por no

²⁹ Foucault, “¿Qué es un autor?”, pp. 299-302.

³⁰ *Ibid.*, p. 304.

³¹ No deja de llamar la atención el paralelismo con Barthes, pues éste también argumentó la muerte del autor, pero lo reintrodujo en la figura del lector, véase Barthes, *op. cit.*, p. 71. Esta figura ayudaría a trazar con más nitidez la línea crítica que va de Sartre a Foucault, pues tendría como eslabón a Barthes a través del “lector” (quizá en el marco de una estética de la recepción).

decir excepcionales, es que establecen la posibilidad de otros textos. Los nombres que proporcionó Foucault como ejemplos para esta reclasificación fueron Marx y Freud, y su principal diferencia con respecto a los escritores literarios es que abren un campo de posibilidades que está negado para el escritor de novelas y de poemas: mientras los autores literarios se constituyen en modelos de escritura y posibilitan la réplica infinita de la semejanza, los “fundadores de discursividad” “no sólo han hecho posible un cierto número de analogías, han hecho posible (y en igual medida) un cierto número de *diferencias*”.³² Es decir, mientras una obra literaria, dígame una novela, puede funcionar como un infinito esquema de reproducciones que se repiten en el tiempo (piénsese en el tránsito de la *Odisea* de Homero al *Ulises* de Joyce), las obras de los fundadores abren posibilidades de crítica y desplazamiento (por ejemplo, las repercusiones de las ideas relacionadas con la libido o el inconsciente freudiano en distintos pensadores).

Posiblemente Foucault sintió lo contradictorio y precario de semejante clasificación, a la que calificó de “esquemática” y en la que no siempre era fácil saber cuándo se estaba en una u otra (semejanza o diferencia). Esta contradicción no cesaba de mostrarse cuando al hablar de la desaparición del autor, Foucault no dejaba de invocar los nombres de Marx, Nietzsche y Blanchot. Quizá prueba de ello está en que en el debate que se abrió en la sesión en la que presentó la conferencia “¿Qué es un autor?” uno de los asistentes, d’Ormesson, le señaló esa contradicción y unos meses después, en *El orden del discurso*, no volvió a plantear esa clasificación, aunque nunca dejó de sentirse heredero y promotor de ese espacio de la diferencia que pensamientos como los de Marx, Freud y Nietzsche abrían y desencadenaban.

En *El orden del discurso* Foucault analizó las posibilidades clasificatorias del discurso y replanteó su idea del autor y lo redujo a un dispositivo de control entre otros más. La hipótesis de trabajo con la que pretendía iniciar sus clases e investigaciones en el Collège de France no podía ser más clara: “La reproducción del discurso está controlado, seleccionado y distribuido por cierto número de

³² Foucault, “¿Qué es un autor?”, p. 304. Énfasis mío.

procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”.³³

En este texto ya no se recupera la clasificación entre autores literarios y fundadores discursivos; lo que se tiene es un refinamiento de la clasificación de los discursos y una especificación de su función política. En efecto, para Foucault existían tres procedimientos de control de las prácticas discursivas: los procedimientos externos de exclusión, los procedimientos internos de exclusión y los procedimientos de control de discurso. El autor, junto con las disciplinas y el comentario, constituían el segmento de los procedimientos internos de exclusión. Estos procedimientos de control estaban acompañados por una base institucional y una red de materialidades que los reforzaban y acompañaban, como las bibliotecas, los libros, los rituales de presentación de libros, el sistema de citas, la edición, la red de críticos literarios, las exigencias de generar más lectores, los gestos y las manifestaciones corporales, entre otras.

En ese texto matizó la afirmación de la desaparición del sujeto y reconoció más bien una tendencia hacia el fortalecimiento del autor. No trató ya de registrar las funciones del escritor o de mostrar el suelo común de la episteme con otras dimensiones del saber, cuanto de establecer un conjunto de estrategias metodológicas para realizar la crítica al discurso y establecer sus mecanismos productores de subjetividad.³⁴

En este sentido, frente al predominio discursivo del sujeto fundador, Foucault opuso estrategias para socavar su preponderancia y trasladó el análisis al nivel de las prácticas discursivas en las que se establecían las condiciones para que un sujeto, una práctica, un saber o un procedimiento fueran considerados legítimos. Ya no importa tanto constatar la supuesta desaparición del sujeto, cuanto mostrar críticamente las condiciones en las que se producen ciertos sujetos (el delincuente, el anormal, el perverso, el desviado, incluido el autor).

³³ Michel Foucault, *El orden del discurso*, México: Tusquets, 2009, p. 14.

³⁴ *Ibid.*, pp. 52 ss.

IV

En un primer momento es posible oponer palmo a palmo a Sartre y a Foucault. El primero confiaba ciegamente en las posibilidades del hombre; el otro decretaba su invención en la Modernidad; mientras el segundo rechazaba la fenomenología, el primero hizo de ella su método de investigación. Sartre defendía la necesidad de que la filosofía desembocara en una antropología; Foucault la rechazaba como “sueño”. Sartre era autor de novelas, de cuentos, de obras de teatro y asumió su rol de autor y filósofo *engagé*; Foucault rechazó la figura y el estatuto del autor literario y desbordó cualquier encuadramiento disciplinar en el que se le pudiera ubicar. Sartre defendió la función política y social del autor, su responsabilidad frente a la historia; Foucault redujo la escritura y el conjunto de materialidades que la acompañan a funciones de control, de clasificación y de atamiento de la subjetividad.

Parece que se tendrían dos excesos: por un lado, el de un autor que todo lo podría; por el otro, un sujeto impotente y reducido al gestualismo. El primero es capaz no sólo de dirigir su biografía sino de trazar el curso de la historia; el segundo sólo es una marioneta de fuerzas y poderes extraños, pero minúsculos, insólitos e insidiosos que atraviesan el cuerpo. Pareciera una lucha entre el megalómano y el neurótico, entre el pequeño autor con delirios de grandeza y el gran autor atravesado por las relaciones de poder. Sin embargo, ni la filosofía de Sartre necesariamente debe ser entendida como una filosofía del sujeto absoluto ni el pensamiento de Foucault debe entenderse como un rechazo total al sujeto y al autor.

Estas posturas son dos estrategias de análisis que podrían complementarse y trabarse para repensar la función política del autor. Por un lado, con Foucault el estudio del autor derivaría en el análisis crítico de las prácticas discursivas, de los dispositivos que controlan, que agrupan, que condicionan y producen la subjetividad política; es decir, que el autor, en cuanto que productor de discursos, es una zona de tensión de poderes (por ejemplo, del mercado con sus prácticas editoriales y sus políticas disciplinantes, sus novelas para leerse en la playa, las ferias de libros donde se reducen las obras a mercancías) que apuntalan un tipo de subjetividad política que legitima un

escritor incontaminado, pulcro, distante y recluso en su torre de cristal. Por el otro, se trataría de recuperar la idea sartreana de que el autor es un sujeto situado, atravesado por la historia, condicionado por su época, su lenguaje, sus horizontes y proyectos de vida.

Ambos movimientos podrían llevar a la toma de posiciones políticas, de tal manera que permitirían volver a plantear la capacidad impugnadora de una obra y la voluntad creativa para situarse críticamente frente a los problemas políticos, sociales y culturales de su tiempo.

Quizá se podrá responder que, en el primer caso, es leer a Foucault de forma demasiado positiva y, en el segundo, volver a tener esperanza en una literatura que ya no se responsabiliza y que no le interesa el compromiso político, o que, incluso, ese tipo de literatura se encuentra deslegitimada por sus derivas panfletarias. Quizá. Sólo recuerdo que el último Foucault estrechó la mano de Sartre y juntos marcharon por el París de los años setenta. En esa época, uno y otro estaban comprometidos —con sus grandes diferencias filosóficas— no con los grandes relatos de la historia sino con situaciones concretas de lucha y con minorías tradicionalmente ignoradas o aplastadas por el poder (los presos, los obreros, los homosexuales, los negros, las minorías políticas, etcétera). Y ambos, no hay que olvidarlo, eran autores, es decir, escritores y creadores de obras y de libros que siguen interpelando y a los que se siguen acudiendo para descifrar no sólo lo que se es, sino también las posibilidades políticas que no han podido ser y que quizá sean pero que se mantienen en la utopía de un mundo mejor. ☞

La literatura de autoayuda como tecnología del yo

Nattie Golubov

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE, UNAM

Resumen

Pese a su creciente éxito comercial, el género literario popular denominado de autoayuda o superación personal ha sido poco estudiado en la academia mexicana. Este artículo intenta delimitar el género para identificar los rasgos que lo distinguen de otros tipos de literatura, enfatiza el hecho de que su propósito práctico es que los lectores trabajen sobre sí mismos para transformarse, haciendo uso de un extenso vocabulario para diagnosticar, narrar e inventarse. En este sentido, los libros de autoayuda, que en su mayoría son escritos por estadounidenses, ofrecen unas “tecnologías del yo” de alcance mundial que contribuyen a formar un tipo de subjetividad también global.

PALABRAS CLAVE: autoayuda, tecnología del yo, industria cultural, literatura popular

Abstract

Despite its increasing commercial success, the popular literary genre we identify as self-help or self-improvement literature has received scant attention in Mexican academia. This article attempts to demarcate the genre and identify those characteristics that distinguish it from others, emphasizing the fact that the genre has the practical purpose of helping readers to work upon the self so as to transform themselves, making use of a rich vocabulary to diagnose, narrate and invent a self. Self-help books, which are usually written in the US, offer “technologies of the self” that have a global influence and thus shape a global self.

KEYWORDS: self-help, technology of the self, cultural industry, popular literature

En este ensayo presento algunas reflexiones generales acerca del género literario popular¹ denominado de autoayuda (conocida también

¹ Al emplear la palabra “popular” quiero evocar varios de sus significados: a) la gran cantidad de ejemplares vendidos de obras que se consideran

como de superación personal) motivadas por el interés de explicar el tipo de subjetividades que producen y las formas en que se constituye ese yo capaz y deseoso de trabajar sobre sí mismo para transformarse.

Estas reflexiones no pueden ser más que generales por varias razones, pero la principal es que cuando se analizan géneros literarios y culturales se deben evitar dos tentaciones: congelar sus rasgos genéricos reduciéndolos a fórmulas inmutables y ahistóricas o, por el contrario, minimizar su estabilidad conceptual.²

Es necesario tratar este conjunto de obras como un género porque el género de cualquier texto es un indicador esencial para entender tanto a la persona que lo escribe como a aquélla que lo identifica, selecciona e interpreta a partir de sus expectativas y conocimientos previos, quien limita las posibles interpretaciones de un texto: “Podemos entender los géneros como un tipo de contrato tácito entre autores y lectores”.³

En particular, el género de la autoayuda abarca una creciente y amplia gama de mercancías y prácticas cotidianas que ofrecen un rico vocabulario para el autoconocimiento y la comprensión de las relaciones interpersonales.

best-sellers incluso cuando su fama no es efímera; *b*) el público meta no es especializado y *c*) el alcance mundial de estas publicaciones demuestra que su producción está orientada al consumo en masa. Es importante señalar que la división entre alta y baja literatura (literatura “universal” y literatura de masas) no es trashistórica y, como bien lo ha demostrado Pierre Bourdieu, sirve a los intereses de determinadas clases y grupos sociales. Es interesante notar que los libros de autoayuda guardan una relación intertextual con literatura clasificada como perteneciente a la “alta cultura”, como sería la obra de William James, los trascendentalistas estadounidenses, incluso Maquiavelo (*Maquiavelo para mujeres*), así como tradiciones religiosas como el taoísmo o el budismo, ejemplo de la inestabilidad de la frontera entre la alta y la baja cultura.

² Thomas Pavel, “Literary Genres as Norms and Good Habits” en *New Literary History*, 34, p. 202.

³ Daniel Chandler, “An Introduction to Genre Theory”, p. 6. Disponible en: http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/intgenre/chandler_genre_theory.pdf

Pese a que suele ser clasificada como literatura de masas y por ende indigna de atención académica, en la actualidad es indispensable que se reflexione críticamente sobre esta literatura no sólo por su comprobado éxito a nivel mundial –testimonio de que brinda marcos conceptuales y metáforas que tienen fuerte resonancia entre lectores de todo el mundo, quienes comparten un interés de interpretarse a sí mismos de determinadas maneras legitimadas con miras a explicar y transformarse–, sino porque este tipo de biblioterapia autorecetada es una práctica de consumo esencial entre muchas otras que conforman y producen lo que por economía llamaré el discurso de la autoayuda –el cual se articula en una amplia gama de prácticas, medios de difusión y formas de distribución, programas radiales y televisivos, películas, grupos, periódicos y revistas, blogs y páginas *web*, además de libros, grupos de apoyo, terapias, retiros, seminarios–. Es una de las mercancías más exitosas en los circuitos de la industria cultural global que indica una tendencia dominante en el conjunto de prácticas y tecnologías culturalmente disponibles para ensamblar un yo.

Sus autores, muchos de ellos celebridades de fama mundial, con imágenes fabricadas por medio de la mercadotecnia y su autofiguración, son en sí mismos un producto de consumo, incluso se podría decir que sus nombres –en cuanto signos– funcionan como marcas porque aglutinan un conjunto cambiante de mercancías, valores e ideales. En Estados Unidos ésta es una industria de diez billones de dólares anuales y aunque para México no tenemos cifras precisas, de acuerdo con María Alicia Peredo, “en la actualidad son el consumo editorial más alto en el contexto mexicano”.⁴

En la Encuesta Nacional de Lectura de 2014, se reportó que del total de lectores en el país, 19.7% lee libros de superación personal, cifra que es menos significativa que el hecho de que sea un género que merece mencionarse en la encuesta, dado que el primer lugar lo ocupan los libros de texto, que son lecturas obligatorias.

⁴ María Alicia Peredo Merlo, “En busca de la felicidad. Los libros de autoayuda” en *Intersticios sociales*, 4, p. 3.

El hecho de que todos creen saber lo que son los libros de autoayuda o superación personal, incluso cuando no se ha leído alguno, evidencia que se tiene la competencia suficiente para reconocer sus convenciones genéricas.

Vale la pena delimitar el género, al menos de forma general, ya que en la práctica cotidiana la agrupación de los textos que se consideran pertenecientes a él es “laxa”; basta revisar la sección correspondiente en una librería para encontrar una ecléctica colección que incluye libros de *management*, novelas alegóricas como las de Paulo Coelho, manuales para padres de hijos de todas las edades y libros de meditación, nutrición, sexología, angeología y, por supuesto, todo aquello que se conoce como *new age* o neoesoterismo.

Vanina Papalini ha sugerido que esta “clasificación espontánea” reconoce un común denominador de toda esta diversidad, lo que llama el “espacio discursivo de la autoayuda”, que es aquél que “ofrece alternativas para la resolución de problemas”.⁵ Y en esto tiene razón, ya que los lectores suelen recurrir a este tipo de libros en momentos de crisis y ante problemas específicos en busca de instrucciones puntuales para comprenderlos o enfrentarlos.

Buena parte de esta literatura se caracteriza por tener una orientación práctica que la distingue de otro tipo de literatura de no ficción, porque establece una especie de contrato de lectura particular. Aunque la definición de Papalini reconoce que, en cuanto producto de la cultura masiva, la autoayuda es “un conjunto de prácticas y de ideas”,⁶ me parece que se puede complementar su definición, que enfatiza la resolución de problemas, con el trabajo sobre el sí mismo que exige el contrato lector, que produce un tipo muy específico de interioridad, un espacio en donde suele ubicarse—dependiendo de la tradición psicológica o espiritual que se esté citando o empleando implícitamente (el alma, el corazón, el yo, la conciencia o el espíritu)— y una forma de relacionarse con él.

⁵ Vanina Papalini, “Recetas para sobrevivir a las exigencias del neocapitalismo (O de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común)” en *Nueva Sociedad*, 245, p. 165.

⁶ *Ibid.*, p. 166.

Este trabajo guiado sobre el sí mismo debe ser el eje del texto dado que uno de los temas recurrentes en estos libros es la necesidad de un constante cambio; y he aquí justamente una de las tensiones que se reiteran en ellos: por una parte hay algo que permanece —el alma, el yo, el espíritu— y por la otra existe un imperativo a la transformación, que suele plantearse como crecimiento, descubrimiento, búsqueda o aventura orientada no a la exploración y conquista del mundo exterior sino al dominio del espacio interior. Como este proceso está volcado hacia uno mismo parecería que el proceso de autotransformación no requiere de la alteridad —de un interlocutor—, sino de un yo mismo con el que se establece un diálogo.

¿Qué tipo de relación se establece y entre quiénes cuando se practica el siguiente ejercicio propuesto por Louise L. Hay en su *bestseller*, *Tú puedes sanar tu vida*?⁷

De modo que hemos decidido que estamos dispuestos a cambiar y usaremos cualquiera y todos los métodos que funcionen para nosotros. Permíteme describir uno de los métodos que utilizo para mí y para otras personas. Primero: mírate en el espejo, diciéndote: “Estoy dispuesto a cambiar”. Observa cómo te sientes. Si vacilas o te resistes, o simplemente no deseas cambiar, pregúntate por qué. ¿A qué vieja creencia te aferras? Por favor, no te regañes, simplemente nota lo que es. Te apuesto que esa creencia te está causando muchos problemas. ¿De dónde vendrá? ¿Lo sabes? Ya sea que sepamos de donde viene o no, hagamos algo para disolverla ahora mismo. Vuelve otra vez al espejo y mírate profundamente a los ojos, toca la garganta y repite en voz alta diez veces: ¿Estoy dispuesto a liberar toda resistencia?⁸

Al parecer, el mecanismo para la autotransformación es el de imaginar a un yo y luego inventarlo, aunque por otro lado, ya existe este yo que no quiere sanar. Se trata, además, de un yo dividido por el deseo del cambio y el deseo de la permanencia.

⁷ De este libro se han vendido 50 millones de ejemplares alrededor del mundo desde su publicación en 1984.

⁸ Louise L. Hay, *Tú puedes sanar tu vida*, México: Diana, 2014, p. 42.

La autoayuda es una actividad supuestamente voluntaria e individualista, sustentada en nociones liberales como la elección, la autonomía y la libertad; en ese sentido, depende del principio de individualidad, de la posibilidad de auto-modificación y de la aspiración a ser mejor, que por lo general asociamos con la modernidad y un ser que se distingue por la autorreflexión, como nos ha explicado Anthony Giddens. Los lectores no son una *tabula rasa*, entonces, estos ejercicios requieren del soporte de un ser que tiene o desarrolla la capacidad de elaborar una autobiografía o “el pensamiento autobiográfico”,⁹ que supone la habilidad y el deseo de desarrollar un sentido coherente de la historia de la propia vida, actividad creativa que implica la posibilidad de reescribir el pasado en función de un futuro imaginado. Esta reescritura, además, con mucha frecuencia indica que en ningún momento se requiere que modifiquemos nuestra relación con las personas que percibimos como un obstáculo para el cambio, porque el impedimento principal es la impresión afectiva que tenemos de ellas, el lugar que ocupan en nuestra imaginación psíquica y el poder que ejercen en ella. Es por esto que Hay puede afirmar que “escogemos a nuestros padres”, pese a que en cualquier otro contexto sería una declaración absurda.

Una de las objeciones más frecuentes a esta literatura es heredera de la crítica que Adorno y Horkheimer formularon a las industrias culturales, porque argumentan que los libros de autoayuda fomentan un individualismo radical “enajenado” al presentar “soluciones rápidas a problemas cuyo origen identifican en el individuo y cuya salida depende igualmente y en su totalidad de acciones personales, dejando fuera de la consideración los condicionamientos socioculturales y económicos en los que estas situaciones pueden inscribirse”.¹⁰ No se nos presentan individuos que estén insertos en un contexto en el que se interceptan complejos procesos sociales y culturales, sino que se trata de seres aislados frente a problemas que comparten con otros semejantes y que pueden, por tanto, resolverse

⁹ Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península, 1997, p. 95.

¹⁰ Vanina Papailini, “Literatura de autoayuda: una subjetividad del Sí-Mismo enajenado” en *La trama de la comunicación*, 11, p. 4.

con técnicas relevantes para todo aquél que se identifique con la identidad que el libro propone. Esta perspectiva por una parte desprecia a los lectores y supone que el proceso de lectura es una actividad pasiva de absorción de mensajes (los estudios culturales y la teoría de la recepción han comprobado lo contrario). Tampoco explica el continuado éxito del género: si los lectores comprobaran por medio de la experiencia que los libros de autoayuda no ayudan dejarían de comprarlos, pero el creciente éxito mundial que gozan demuestra cuan imbricado está este discurso en las sociedades contemporáneas y lo útil que debe ser para sus lectores.

El papel del lector es bastante más complejo. Una vez establecida la identificación con el problema puede empezar el trabajo inmaterial sobre sí mismo: “Como en cualquier otra cosa nueva que estés aprendiendo, se requiere de práctica para que forme parte de tu vida. Al principio, hay mucha concentración y algunos optamos por lograr que esto sea ‘trabajo arduo’. A mí no me gusta pensar que es trabajo arduo, sino más bien algo nuevo que aprender”.¹¹ Y las técnicas para “aprender” suelen ser de dos tipos: discursivas y corporales, por lo general planteadas como instrucciones que sirven como ejemplo perfecto de las tecnologías del yo que, citando a Foucault, “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”.¹²

Esta preocupación por cultivar la individualidad, incluso yo diría que la singularidad, se expresa como una búsqueda por la autenticidad que sugiere la existencia y recuperación de una dimensión del ser —una entidad— presocial, cuyos contornos han desaparecido con el paso del tiempo o que ha quedado arrinconada por el constante asedio de uno mismo y de los otros, idea que permitió que Hay afirmara que “todo el mundo sufre de odio a sí mismo”.¹³

¹¹ Hay, *op. cit.*, p. 105.

¹² Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós, 1990, p. 48.

¹³ Hay, *op. cit.*, p. 15.

Además de que sugiere que uno es capaz de percibir e identificar a este yo auténtico y distinguirlo de esas manifestaciones o expresiones de uno mismo que le son ajenas o dañinas, porque no le son propias e impiden el ejercicio de la voluntad, buena parte de las estrategias sugeridas son formas de defenderse de uno mismo, lo que implica que además de que no se es idéntico a sí, se está insalvablemente dividido y separado del entorno social y físico circundante.

Además de esencializar una noción del yo, afirmaciones como ésta contribuyen a una radical descontextualización y deshistorización tanto de las configuraciones psíquicas normativas como de los padecimientos, de los modos de acción y los “estilos emocionales”.¹⁴ Esto ocurre porque el tipo de individuo que se presupone como punto de partida es capaz de ejercer control sobre sí mismo y su entorno inmediato (familiar o laboral) y puede elegir y organizar su trayectoria de vida a su gusto: se trata del sujeto moderno por excelencia.

Esta desaparición de lo social y cultural (y de la tradición) sugiere que los individuos no son seres sociales ni tampoco están constituidos en cuanto que sujetos por medio de un encuentro con la alteridad, como sería el caso de la explicación psicoanalítica o lingüística del origen de la subjetividad. La descontextualización también tiene el efecto de naturalizar tanto los problemas, deseos, aspiraciones, preocupaciones y valores como su satisfacción.

En este sentido la literatura de autoayuda contribuye difusamente a la producción, organización, disseminación e implementación de verdades acerca del mundo social, por lo general concebido como un entorno hostil al yo, un campo de batalla en el que se debe luchar por la supervivencia. Los libros sugieren que se acepte que el mundo es así —riesgoso y peligroso, poblado de individuos egoístas

¹⁴ Eva Illouz define los estilos emocionales como “la combinación de modos como una cultura comienza a ‘preocuparse’ por ciertas emociones y crea ‘técnicas’ específicas —lingüísticas, científicas, rituales— para aprehenderlas” (*La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires: Katz, 2010, p. 28).

y figuras de autoridad que coartan el crecimiento y la realización—, que el proceso de socialización es una historia de opresión:¹⁵

Los bebés no tienen que hacer nada para ser perfectos: ya lo son y se comportan como si lo supieran. Saben que son el centro del Universo. No tienen miedo de pedir lo que quieren. Expresan sus emociones libremente [...] *Tú fuiste así.* Todos fuimos así. Luego, comenzamos a escuchar a los adultos que nos rodeaban, quienes habían aprendido a tener miedo y empezamos a negar nuestra propia magnificencia.¹⁶

El efecto de verdad de sus contenidos se consigue también por las formas de autoridad y pericia atribuidas a los autores. Aunque en principio el proceso de autotransformación no debiera requerir la ayuda de otra persona, los lectores creen necesitar ayuda externa experta. La autoridad de los expertos en autoayuda no necesariamente proviene de la pertenencia a alguna profesión —aunque muchos autores son médicos, psicólogos o psiquiatras—, sino que deriva de una amplia experiencia personal que suele describirse con detalle en los libros, una estrategia retórica para acercarse a los lectores y democratizar la experiencia: la infelicidad, la insatisfacción y la desmoralización es indiscriminada.

Las lecciones o recetas parecen enseñar a depender sólo de uno mismo, aunque simultáneamente dependa de la experiencia de las autoridades legitimadas (incluso sólo por su popularidad), quienes animan a volverse expertos en uno mismo, o al menos sobre aquellos aspectos que se desean transformar, sanar, eliminar o potenciar. Se está ante la producción discursiva de consumidores que aprenden a examinar y evaluarse, incluso a diagnosticarse y a tratarse con base en la idea de que la mente y la voluntad controlan el mundo. Dado este poder sobre uno mismo, cualquier fracaso o infortunio se debe no a circunstancias externas, sino a una debilidad del espíritu o a un deseo inconsciente de fracaso.¹⁷

¹⁵ Según Steven Starker, esta noción tiene su origen en el contexto de la contracultura estadounidense de la década de los sesenta.

¹⁶ Hay, *op. cit.*, p. 36.

¹⁷ Micki McGee, *Self-Help, Inc. Makeover Culture in American Life*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 64.

Este imperativo de desechar alguna parte del yo para emanciparse de uno mismo, o de algún aspecto que impida la consecución de la felicidad o del objeto deseado (como podrían ser los amigos, la riqueza o la autoestima), es un acto de sujeción y sometimiento, en términos foucaultianos. Dado que por medio del vocabulario y las narrativas que ofrece la autoayuda y el repertorio de identidades que presenta (el gerente, el deprimido, el falto de autoestima, el ambicioso, el temeroso, el tóxico, el guerrero, el vendedor) permite que los lectores se ubiquen como protagonistas de una narrativa e incluso que se inventen como sujetos de la enunciación en ella, de allí el énfasis puesto en el poder sanador de la palabra.

Éste es también un acto de apropiación (al menos parcial) de un lugar de enunciación: las coordenadas espaciotemporales y la relación que se guarda con ellas pueden ser redibujadas cuando el lector ocupa el punto de vista que le ofrece el texto, un acto de identificación con el guion que le es proporcionado y que le permite la posibilidad de ubicarse en otro lugar en relación consigo mismo.

Recuérdese que el campo de acción de los libros de autoayuda son los paisajes interiores, no el mundo social ni sus instituciones, por lo que este proceso de identificación no es insignificante, ya que es una estrategia esencial para cambiar al yo que no puede fracasar. ¿Qué tan difícil puede ser imaginar a un yo deseado y, desde ese lugar, interpretar al yo que se desea modificar? Pese a que los objetivos de los libros suelen ser más ambiciosos al prometer una metamorfosis profunda, en realidad basta con que el lector levemente desplace la perspectiva que tiene sobre sí mismo y se perciba de otra manera para que el texto cumpla su promesa; se trata de que ese yo se sienta mejor, no de convertirse en otro.

Además de que la idea de que las palabras y el pensamiento pueden directamente modificar el mundo forma parte de la “fantasía colectiva que es el pensamiento positivo”,¹⁸ también son los cimientos en que se basa la posibilidad de eludir el peso de la inmediatez

¹⁸ Barbara Ehrenreich, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Madrid: Turner, 2011, p. 18.

del yo para reflexionar acerca de él. Y como los pensamientos tienen esta función performativa no deben ser sólo negativos.

Las técnicas de la autoayuda operan no por medio de la prohibición, sino a través de la aplicación positiva y productiva: aunque parezca que se va en busca de algo que ya existe el hecho es que se crea en el acto de la enunciación. Con instrucciones muy precisas, la autoayuda presenta la transformación personal y el crecimiento como una decisión moral libre y una empresa natural porque el poder de trabajar sobre uno mismo se percibe como una propiedad inherente al yo que por diversos motivos ha sido reprimido o desviado de su camino, aunque puede recuperarse o liberarse. Este tipo de admoniciones manifiesta los mecanismos regulatorios normalizadores de la autodisciplina, que se refuerzan por medio de una constante inspección de uno mismo; el lector y practicante debe adquirir la destreza para someterse a sí mismo a una constante vigilancia.

Los libros no pretenden producir sujetos acabados, el resultado no necesariamente es una revolución o replanteamiento radical del yo. Los resultados pueden ser pequeños desplazamientos que modifiquen la relación entre el yo que mira y el yo que es mirado a partir de marcos interpretativos novedosos para el lector. Se podría decir que la lectura presenta horizontes de posibilidades abiertas para quienes sienten que su “vida no funciona”¹⁹ porque da pie a la recomposición de la trayectoria de vida con las ideas y propuestas disponibles, entre ellas el olvido activo: “Ejercicio: cómo liberar el pasado. Ahora borremos el pasado de nuestra mente. Liberemos el lazo emocional. Permitamos que los recuerdos sólo sean evocaciones”.²⁰

La literatura de autoayuda constituye una modalidad de las tecnologías del yo contemporáneas que interpela al sujeto de tal forma que lo incita y autoriza a buscar y realizar su felicidad. Estados Unidos es el foco irradiador de buena parte de esta literatura (que incluye aquella más espiritual) y cabe preguntar cómo es que el tipo de subjetividad que se produce por medio de estas tecnologías se

¹⁹ Hay, *op. cit.*, p. 30.

²⁰ *Ibid.*, p. 86.

ensambla o engancha con los fenómenos sociales y económicos que bien podrían ser el origen de esa búsqueda de autorrealización.

Existen muchas explicaciones al respecto: desde aquéllas que argumentan que la autoayuda cultiva en los individuos las destrezas y habilidades necesarias para la economía neoliberal (Papalini), las que proponen que son paliativos para la angustia y ansiedad de las personas que se sienten desamparadas y vulnerables en un mundo impredecible y saturado de riesgos (McGee), hasta quienes han argumentado que las nuevas formas de espiritualidad mercantilizada y privatizada promueven el consumo por medio de la incorporación de los valores sociales, económicos y políticos del capitalismo neoliberal.²¹

Estos críticos han coincidido en que la cultura de la autoayuda responde a su contexto sociocultural, pero la relación que han establecido entre el tipo ideal de subjetividad que se describe y la ideología es demasiado simple, en buena medida reminiscente de la distinción un tanto reduccionista estructura/superestructura del marxismo clásico y basada en la correspondencia inevitable entre un nivel y otro.

La historia de las subjetividades ha mostrado que no coinciden las temporalidades de los procesos económicos, políticos y sociales con los procesos subjetivos. Además, como bien lo han enseñado los estudios culturales, no necesariamente hay correspondencia entre un nivel y otro de la formación social. Otro factor que hay que considerar es que en la actualidad la autoayuda es una industria cultural de alcance mundial, no está al margen de “lo económico” ni lo refleja; más bien genera capital. Pero éste es un tema que queda pendiente.²² 

²¹ Véase Jeremy Carrette y Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Londres-Nueva York: Routledge, 2005, p. 5.

²² Este artículo es resultado del trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación *El efecto América: subjetividad, consumo y globalización* (clave IN401914) del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), con financiamiento de la DGAPA-UNAM.

Bibliografía

- Carrette, Jeremy y Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Londres-Nueva York: Routledge, 2005.
- Chandler, Daniel, "An Introduction to Genre Theory". Disponible en: http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/intgenre/chandler_genre_theory.pdf
- Ehrenreich, Barbara, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Madrid: Turner, Madrid, 2011.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós, 1990.
- Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Ediciones Península, 1995.
- Hay, Louise L., *Tú puedes sanar tu vida*, México: Diana, 2014.
- Illouz, Eva, *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires: Katz, 2010.
- McGee, Micki, *Self-Help, Inc. Makeover Culture in American Life*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Papalini, Vanina, "La literatura de autoayuda: una subjetividad del Sí-Mismo enajenado" en *La trama de la comunicación*, 11, pp. 331-342.
- _____, "Recetas para sobrevivir a las exigencias del neocapitalismo (O de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común)" en *Nueva Sociedad*, 245, pp. 163-177. Disponible en: www.nuso.org
- Pavel, Thomas, "Literary Genres as Norms and Good Habits" en *New Literary History*, 34 (2), pp. 201-210.
- Peredo Merlo, María Alicia, "En busca de la felicidad. Los libros de autoayuda" en *Intersticios sociales*, 4, pp. 3-31.
- Starker, Steven, *Oracle at the Supermarket. The American Preoccupation With Self-Help Books*, Nuevo Brunswick: Transaction Publishers, 1989.



Las dificultades de la crítica

María Herrera Lima

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM.

Resumen

En este ensayo me propongo considerar la manera en que el abandono del paradigma tradicional de la crítica de arte ha socavado o desplazado la autoridad de los críticos. Esto ha sucedido tanto en el contexto de la filosofía académica como en otros subgéneros de la prensa del arte, en los que intereses comerciales y de promoción pueden entrar en conflicto con los requisitos de distanciamiento para la descripción y evaluación de las obras postulados por la crítica tradicional. Finalmente, a partir de un análisis breve de posturas contrastantes sobre estos temas, considero las posibilidades de la teoría y la crítica del arte en la actualidad.

PALABRAS CLAVE: crítica de arte, gusto, evaluación estética, prensa del arte.

Abstract

In this essay, I want to consider the ways in which the abandonment of the traditional paradigm of art criticism has undermined or displaced the authority of the critic; both, in the context of academic philosophy and in the new, fragmented, subgenres of writing on the arts, in which promotional or commercial interests may be in conflict with traditional forms of distanced description and evaluation. Finally, from a brief analysis of contrasting positions on these issues, I want to consider the possibilities for art theory and criticism in the present situation.

KEYWORDS: art criticism, taste, aesthetic evaluation, art press

¿Por qué es necesaria la crítica?, se preguntaba Northrop Frye en su libro clásico de los años cincuenta,¹ si aún en sus mejores épocas se la consideraba con frecuencia como una especie de actividad creativa “de segunda mano” o como una forma parasitaria de expresión literaria dependiente de obras preexistentes. La respuesta tradicional,

¹ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton: Princeton University Press, 1957, p. 3.

que dio lugar a una cultura de expertos y al género de la crítica como forma de escritura, le atribuía el papel de guía del gusto para los públicos menos informados.

A pesar de su carácter de intermediario, el crítico sustentaba su pretensión en la convicción de que el gusto no era algo natural, sino una habilidad que debía educarse, de ahí que el debate público acerca de los modos de hacer de las artes se considerara indispensable para su apreciación.

En el pasado, la autoridad de la crítica descansaba en una forma de conocimiento experto que hacía posible situar las obras en contextos más amplios (estilos, movimientos) y permitía comparar y evaluar las obras apoyándose en un trasfondo de creencias compartidas, generalmente no cuestionadas ni explícitas.

Aun así, la crítica no estaba conformada sólo por opiniones individuales, sino por una cultura del debate, ya que los críticos no podían pretender que sus juicios fueran inmutables; más bien, tenían siempre que someterse al escrutinio del público y de otros críticos, en medio de opiniones y creaciones artísticas cambiantes. Parte de la historia del gusto consistió precisamente en el registro de esos cambios. De ahí el interés y vitalidad de la crítica —que se prolongó por al menos dos siglos— como expresión de tradiciones de interpretación.

La crítica de las artes visuales (o plásticas, es decir, pintura y escultura) era entendida en ese marco como un método de análisis de objetos o “artefactos” culturales que procedía, en parte, por medio de la comparación con objetos del mismo tipo (autor, época) para establecer semejanzas y diferencias. La crítica del arte que surgió y se desarrolló en la Modernidad temprana se proponía además identificar y destacar el carácter único de cada obra, más en términos de autenticidad que de originalidad, como sucederá más adelante. Ese tipo de crítica partía de una descripción minuciosa y era una evaluación que determinaba el lugar de las obras dentro de tradiciones particulares. Los criterios que servían de guía a estas tareas eran en parte dictados por los estilos y movimientos artísticos de su tiempo, además de por aquéllos a los que el crítico tenía un acceso privilegiado, esto es, los conocimientos expertos y la ventaja que ofrecía la distancia temporal en las reconstrucciones históricas.

Ese tipo de crítica suponía combinar dos perspectivas que podrían parecer contradictorias: por un lado, pedía cercanía e inmersión en las obras y sensibilidad para dejarse afectar por ellas y, por otro, distancia para comparar y evaluar con imparcialidad las obras, aun las de los rivales potenciales de las obras estudiadas. Esa clase de diálogo o disputa entre las obras fue un recurso retórico común en la crítica del arte neoclásico y romántico como una forma de narrar y construir argumentos para los que el crítico se reservaba la última palabra.

Pero algo sucedió en el siglo xx que alteró profundamente este esquema, como si las obras –incitadas por las declaraciones de sus creadores– se hubieran propuesto contradecir a cada paso las ideas que daban sustento a los juicios de los críticos apegados al viejo sistema. El arte entró en una crisis autoprovocada y la crítica pareció perder los apoyos que le daban sentido.

Para ser justos, es necesario reconocer que a pesar de la relativa estabilidad de las creencias de trasfondo acerca de las artes en lo que se ha caracterizado como el paradigma tradicional de la crítica, siempre existieron dudas y polémicas sobre cuestiones fundamentales, como la naturaleza del arte y su lugar en la sociedad y la cultura.

No me detendré ahora en el tipo de discusiones que caracterizaron la primera mitad del siglo pasado, por ejemplo, las que tuvieron lugar entre posturas deterministas o “externalistas” (como el marxismo o el psicoanálisis) y los formalismos (supuestamente objetivos o limitados al análisis de las obras) que se proponían como antídotos a las formas de explicación “extra artísticas” que tuvieron lugar sobre todo en ámbitos académicos.

Estas disputas estuvieron vinculadas con otras polémicas, como la que se mantiene hasta la fecha en los departamentos de filosofía de las universidades –incluidas las mexicanas– entre la filosofía continental y la analítica. Este tipo de disputas teóricas repercutieron en los estudios literarios y de las artes visuales, pero en este último caso lo que se puede llamar propiamente crítica de las artes –como descripción y evaluación puntual de las obras– se alejó de forma gradual de los medios académicos y comenzó a desarrollarse en otros circuitos. En otras palabras, este último tipo de crítica se fragmentó en diversos subgéneros.

Por otra parte, la mayor especialización de las disciplinas académicas significó el abandono del ensayo como género preferido para hablar de las artes —que permitía transitar con libertad entre disciplinas y llegar a públicos más amplios—, lo que dio lugar al desarrollo de otros tipos de teorías, más cercanas al tratado o a enfoques más rigurosos, pero cada vez más separadas las unas de las otras. Algunos filósofos analíticos, como Arthur Danto, intentaron sin mucho éxito dar respuesta a este problema separando las tareas del crítico de las del filósofo.² En las teorías vinculadas con la filosofía continental, la reflexión sobre las artes generalmente se ha inscrito en el marco de teorías más generales sobre la cultura o el desarrollo histórico de la sociedad moderna, pero estas teorías se han alejado también de la crítica como descripción y evaluación de obras particulares.

Lo que me propongo es investigar sólo la clase de crítica de las artes que puede ser posible una vez abandonadas las viejas confianzas sedimentadas de las concepciones tradicionales del arte. Al considerar el sentido y papel de la crítica como género de escritura me interesa preguntar cómo y porqué ha cambiado lo que se escribe sobre el arte.

Se sabe bien que estos cambios se iniciaron hace ya casi un siglo, desde las vanguardias y lo que los historiadores del arte llaman el arte “post-Dadá”. Desde entonces, los artistas no aceptaron más la idea del crítico como autoridad que juzga o explica el valor de las obras; en cierto sentido se ha invertido la relación: es el arte el que señala o prescribe su interpretación, muchas veces de modo explícito, recurriendo a instructivos y textos explicativos que forman parte de las obras (en el llamado arte “discursivo” se incorporan a las obras las reglas de su recepción). Si éste es el caso, la crítica se subordina a las obras o se vuelve redundante. Así que cabe la pregunta sobre qué podría sustentar la autoridad de la crítica si ha perdido ya el sitio privilegiado de una cultura de expertos.

² Danto reseñó, por ejemplo, las Bienales de pintura del museo Whitney en Nueva York, y sus escritos sobre pintura y escultura fueron reunidos en varios libros. Véase, por ejemplo, *Encounters and Reflections*, Berkeley: University of California Press, 1986; y *The State of the Art*, Nueva York: Prentice Hall Press, 1986. Entre sus trabajos de filosofía del arte más importantes está *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*, Cambridge: Harvard University Press, 1981.

En lo que respecta al público, que en este nuevo esquema tendría la última palabra —dentro del espacio circunscrito por las prescripciones de las obras—, se tendría que preguntar si debe aceptarse sin más la interpretación prescrita por los artistas, ya que a pesar de que se disimule su presencia o “autoridad”, al atribuir el sentido a la obra, en última instancia son los que construyen conceptual y materialmente las obras.

En el discurso del arte contemporáneo, con frecuencia se habla de las obras como si fueran trozos de realidad “natural” o social (por ejemplo, en instalaciones confeccionadas con materiales o fragmentos de objetos ordinarios, etcétera) que son solamente “presentadas” por los artistas para ser apreciadas por el público. Con este movimiento estratégico no sólo se oculta la autoridad del artista (por mucho que se reduzca su papel no puede suprimirse del todo y no es eso lo que buscan los artistas), sino que también se sustrae del análisis crítico el carácter “construido” de cualquier intervención sobre lo real, por mínima que ésta sea.

Por un lado se estetiza la realidad ordinaria al presentarla como “candidato a la apreciación”, siguiendo la expresión de algunos filósofos, a pesar de que se incluya lo feo, lo repulsivo y todo lo que refiera a emociones negativas y se considere en ese sentido como “antiestético”; mientras que por otro lado se estrecha el campo de los posibles sentidos de lo estético al reducirlo a la mera elección de preferencias de gusto.

El juicio recae en un público que no participa ya en debates críticos; se limita a recibir no sólo el material expuesto, sino las opiniones de otros espectadores (por diversos medios de comunicación, no necesariamente en encuentros directos o interpersonales) que a su vez llegan a formar conjuntos de opinión como consensos fácticos, que no parecen necesitar de ninguna justificación argumentada y apelan más a gustos que a razones en la elección de preferencias estéticas. Este tipo de prácticas, que son una realidad en las nuevas formas de recepción de las artes, tienen también expresión en algunas versiones de la filosofía del arte.³

³ Por ejemplo, en el uso de encuestas de opinión para determinar el “gusto

En el caso de los nuevos subgéneros de escritos sobre las artes —que han surgido como consecuencia tanto de los cambios en las maneras de hacer y recibir las artes como en relación con los mercados globalizados—, las transformaciones responden a las exigencias de nuevos públicos con intereses no sólo teóricos sino también comerciales. La nueva prensa del arte (catálogos de exposiciones, textos de difusión y promoción de artistas y movimientos, y algunas revistas especializadas) ha conformado también una cierta comunidad (curadores, galeristas, museos, coleccionistas y los mismos artistas), como sostiene el historiador de arte Thomas Crow.⁴

A esa comunidad le interesa compartir información de diversos tipos y por ello estos escritos tienen una función importante que desempeñar; no obstante, aunque sean necesarios para la difusión y circulación de las obras, no pueden considerarse como crítica de arte en el sentido tradicional, debido a que se trata de discursos descriptivos y de promoción de tendencias más que de reflexiones analíticas o críticas en sentido estricto. Esta clase de crítica se ha vuelto una especie de arte menor paralelo, como descripción y elogio, que intenta transmitir la experiencia de la obra en otro lenguaje, pero que ha renunciado o ha sido despojada de su capacidad de juzgar al subordinarse a intereses comerciales.

Este tipo de prensa ha experimentado en las últimas décadas un crecimiento considerable y registra también cambios importantes. A pesar de que el conflicto entre arte y comercio se planteó abiertamente desde mediados del siglo pasado, tanto por los artistas como por los críticos y editores de revistas dedicadas a las artes visuales, como ha relatado Thomas Crow en el artículo mencionado, los mecanismos de resistencia que se intentaron en aquellos años ya no podrían operar en este nuevo siglo.

Una de las maneras de evitar la dependencia del mercado del arte consistió, en el caso de algunas revistas, en adoptar deliberadamente

estético” de comunidades particulares, por ejemplo, en el trabajo de Dominic McIver Lopes o Jesse Prinz.

⁴ Thomas Crow, “La crítica de arte en la era de los valores insuficientes: en el trigésimo aniversario de Artforum” en *El arte moderno en la cultura de lo cotidiano*, Madrid: Akal, 2002.

un estilo sobrio, sin ornamentos, incluso sin “ilustraciones” que pudieran distraer la atención del contenido de los textos. Esa austeridad, como declaró en algún momento uno de los editores de *October*, tenía la finalidad de destacar “la primacía del texto y la libertad del discurso del escritor”,⁵ pero la consecuencia de adoptar esa “austeridad visual” fue la de hacer a un lado el análisis cuidadoso y la comparación y evaluación de las obras. Aunque se buscaba defender la autonomía de los escritores (que ya no se llaman a sí mismos críticos) tuvo el efecto indeseable de privilegiar una retórica distante de las obras y, como afirmó Crow, esto hizo posible que pareciera válido “hablar de lo visual sin hablar de lo visual”.⁶ A pesar de las diferencias entre los enfoques sobre las artes y los escritos académicos (*October* tenía lazos estrechos con la academia), estas publicaciones especializadas tuvieron resultados parecidos en lo que se refiere al distanciamiento de las obras.

En el otro extremo, la llamada prensa del arte (catálogos, etcétera) enfocada a las obras no pretendió ofrecer explicaciones o justificaciones teóricas. Se generó así un vacío para la crítica —demasiado distante como teoría y demasiado cercana como discurso promocional— que no pudo responder de modo adecuado al pluralismo de movimientos y manifestaciones en las artes, por un lado, por no contar con supuestos y criterios generales que pudieran, como en el pasado, orientar sus juicios en el análisis de las obras y, por otro, por carecer de la independencia suficiente, aunque relativa, respecto de intereses comerciales o extraartísticos.

Como mencioné antes, esto comenzó a manifestarse desde los años treinta del siglo pasado y condujo —en el contexto del mundo del arte norteamericano— a lo que Crow ha descrito como “el manejo interesado del gusto” del círculo de Peggy Guggenheim. Este caso pudo servir de ejemplo de este fenómeno, que vinculaba estrechamente a críticos importantes (Clement Greenberg) con coleccionistas privados (Guggenheim) y publicaciones sobre las artes. En estas últimas, la crítica se presentaba como un mecanismo diseñado

⁵ Citado por Crow, *ibid.*, p. 94.

⁶ *Id.*

no sólo para promover un movimiento en particular (en ese caso, el expresionismo abstracto norteamericano y, en especial, Jackson Pollock), sino también (y ésta es su novedad) como defensa de una concepción particular de la pintura. Esa pintura no representacional y monumental adquirió un carácter político, en el escenario preparado para ella por los críticos, al considerarla emblemática del triunfo norteamericano de la posguerra en el ámbito de la cultura. De forma paradójica, esa crítica formalista que se presentaba a sí misma como neutral por excelencia –frente al arte comprometido europeo y la crítica de influencia marxista– puede ser vista a distancia como eminentemente política, aunque de manera implícita y no programática.

El filósofo Arthur Danto encontró un mejor candidato para realizar esa tarea celebratoria de la experiencia americana en el pop art de Andy Warhol. Este tipo de crítica asumió una defensa de la libertad pero no cuestionó sus relaciones con el consumo (en el caso de Pollock, por ejemplo, sus pinturas fueron utilizadas como trasfondo para fotografías de moda que aparecieron en la revista *Life*).

No todos los pintores de ese círculo se sintieron cómodos con esa actitud, especialmente Mark Rothko, pero su incomodidad y reservas se interpretaron como un gesto idiosincrático y no como representativas de un problema de fondo.

La fusión de las artes visuales con la cultura de los medios supuso en la práctica el abandono de la separación tajante entre las esferas de la alta cultura y las diversas manifestaciones de la producción comercial y de consumo. Esto se reflejó en los cambios de vocabulario para referirse a las artes: se hablaba de “consumir” en vez de contemplar o apreciar de modo desinteresado y se renunció, incluso de modo deliberado, al papel activo del artista como creador o artífice, atribuyendo un papel más activo al espectador, aunque no siempre quedó clara en qué consistía la diferencia respecto de la apreciación de las obras del pasado –por ejemplo, en las visitas a un museo o galería, ya sea que se trate de obras en sentido tradicional (pintura o escultura) o de instalaciones o *performances*–.

Si bien es cierto que la crítica del arte nunca pretendió acuerdos absolutos, desde sus inicios se concibió como un espacio de debate y presuponía acuerdos de fondo, que hacían posible comparar,

evaluar y en última instancia disentir sobre el sentido o valor de las obras. En cambio, si el “todo vale” de las artes se traslada a un “todo vale” en la crítica, ésta pierde sentido y acaba por ser asimilada o “colonizada” por otros discursos. Está justificado entonces preguntarse si habría todavía un lugar para la crítica más allá de la descripción o propaganda.

Una salida posible a este dilema surge de algunas propuestas artísticas que se ven a sí mismas como críticas o políticas, ya que después de todo, como dice T. J. Clark, desde las vanguardias “el arte ha hecho de la negatividad parte de su forma”. La salida de la escena de los críticos tradicionales no tendría que suponer el abandono de toda forma de resistencia u oposición, ya sea política o como una crítica o explicación dentro de la esfera del arte.

En el primer caso, el arte algunas veces llamado “discursivo” (ciertamente no político en el sentido de apoyarse en un programa de acción o ideología) propone una especie de asimilación por contagio del discurso de esos artistas. Ya que esta clase de propuestas (no sólo “obras”, también instalaciones o *performances*), que se designan a sí mismas como políticas, no requerirían una teorización especial (de la vieja cultura de expertos), sino que bastaría con reiterar las posturas manifestadas por los artistas para haber realizado simultáneamente las dos tareas: la del crítico y la del difusor o propagandista.

En los dos casos parecen quedar fuera algunas de las preguntas a las que una crítica más exigente tendría que dar respuesta, como por ejemplo qué se critica, por qué (es decir, atendiendo a qué clase de razones) y cómo (cuestionar la eficacia de los medios empleados y constatarla con la recepción de sus públicos). Si este tipo de arte propone provocar una reflexión acerca de algo en el mundo, ¿cómo puede conseguirlo acudiendo exclusivamente a los recursos de representación que le ofrece el arte mismo? ¿No se trataría de una nueva versión de la estetización de lo real aun si ya no se trata de embellecer la fealdad o la violencia, sino sólo de presentarla? ¿Es esto suficiente? ¿Cómo determinarlo?

No parece posible dar respuesta a estas preguntas desde las pretensiones relativamente modestas de la vieja crítica de las artes.

Se tendría que comenzar por reconocer que la crítica nunca se limitó a cuestiones internas del oficio —como sugerí en los ejemplos antes comentados, todas las versiones de la crítica de las artes tienen implicaciones que trascienden el ámbito estrecho de cada práctica—. En cuanto que artefactos culturales, las artes, al menos en parte, dependen para su interpretación de explicaciones contextuales. De modo que se tendría que encontrar alguna solución satisfactoria entre las posturas “internalistas” y “externalistas”.

Desde las posibilidades de una crítica cercana a la filosofía, se tendría que comenzar por defender la necesidad de fortalecer sus fundamentos empíricos, en términos sencillos, pues la filosofía de las artes no puede consistir sólo en reflexiones especulativas. Ésta es una discusión actual importante en la disciplina y, en el caso de las artes visuales, un requisito ineludible es el de la cercanía con las obras. Es necesario partir del análisis cuidadoso de esta clase de artefactos culturales —y esto puede hacerse acudiendo a diferentes perspectivas teóricas—, además de estudiar las condiciones de la experiencia estética de manera más refinada que la que sugieren las encuestas de preferencias.

En algún sentido, supone recuperar una cierta “cultura de expertos” entendida ahora como trabajo interdisciplinario y no como la pretensión ilusoria de reunir todos esos conocimientos en la persona del crítico. Por otra parte, no parece posible ya formular una teoría (o filosofía) única, capaz de dar cuenta de todas las manifestaciones artísticas; de modo que otra clase de diálogo entre posturas teóricas parece también deseable, aunque más difícil de realizar en la práctica.

Sostengo que no se tiene que renunciar a la teoría y a la crítica de las artes, pues aunque ahora se las entienda como tareas distintas con objetivos y métodos propios pueden vincularse de manera no trivial. En cualquier caso, nuevas áreas de discusión se han abierto sobre estos problemas y no es posible ofrecer en este momento del debate conclusiones definitivas, más allá de pronunciarse por una prensa crítica, a la vez que bien informada, y por un trabajo filosófico que no ignore las contribuciones de otras disciplinas ni tema comprometerse con posturas que defienda con buenas razones. 

Necroteatro: políticas de lo (in)visible en la distribución del terror

Ileana Diéguez

UAM-CUAJIMALPA

Resumen

En este texto desarrollo la noción de necroteatro para pensar las disposiciones de los cuerpos en los espacios públicos y la manera en que estas escenas son utilizadas por los poderes de la muerte en México para diseminar una pedagogía del terror. Reflexiono la distribución de las formas de lo visible y sus regímenes de representación.

PALABRAS CLAVES: necroteatro, cuerpo roto, pedagogía del terror, teatralidad.

Abstract

In this text we'll develop the notion of necrotheater to think about the layout of bodies in public spaces and the manner in which these scenes are used by the powers of death in Mexico to spread a pedagogy of terror. We reflect on the distribution of the forms of the visible and their own schemes of representation.

KEYWORDS: Necrotheater, broken body, theatricality, pedagogy of terror

No se puede, pues, decir jamás: no hay nada que ver, no hay nada más que ver. Para saber dudar de lo que se ve, es necesario saber ver todavía, ver a pesar de todo. A pesar de la destrucción, de la desaparición de todas las cosas. Hay que saber mirar como mira un arqueólogo.

Didi-Huberman¹

¹ Georges Didi-Huberman, *Cortezas*, Mariel Manrique y Hernán Marturet (trads.), Santander-Cantabria: Shangrila Textos Aparte, 2014, p. 59.

En un texto publicado en *Milenio* en noviembre de 2014, Heriberto Yépez expresaba:

Sucesos como los de Ayotzinapa ponen a prueba nuestros conceptos. Las élites comentaristas de los territorios dominados usan ideas de las ciencias sociales y humanidades de una época previa [...] No es necesario Foucault o Snowden para saber que no existe nada llamado “vida personal”. Pero se insiste en que Ayotzinapa fue pérdida de vidas “personales” de “jóvenes”.

Ayotzinapa fue un atentado contra un grupo micropolítico, compuesto de decenas de mexicanos de los que existen millones, un perfil que nada tiene de “individual”.

Caras, deseos, descontentos, sus vidas eran iguales a las de millones de cuerpos aquí y allá. Ayotzinapa no pertenece al orden de lo biográfico sino al de lo biopolítico.²

Cuando leí este texto de inmediato pensé en otro que escribió Eduardo Grüner a propósito de los acontecimientos vividos en Argentina en diciembre de 2001 y en el que expuso “la necesidad de movilización del pensamiento”.³ Para Grüner, a partir del 2011 –y sirva esto para pensar la necesidad de movilizar el pensamiento en momentos de crisis– todas las ciencias sociales y humanas se han visto en la obligación de repensar sus categorías, al menos en la Argentina:⁴ “Cuando el pensamiento está en estado de intemperie y

² Heriberto Yépez, “La teoría y Ayotzinapa” en *Milenio*, 1 de noviembre 2014. Disponible: en www.milenio.com/cultura/Ayotzinapa-archivo_hache-milenio_laberinto-Ferguson-normalistas_0_400759987.html

³ Eduardo Grüner, “De las representaciones, los espacios y las identidades en conflicto” en Claudio Lobeto (comp.), *Prácticas estéticas y representaciones en la Argentina de la crisis*, Buenos Aires: GESAC, 2004, pp. 7-18.

⁴ *Ibid.*, p. 7. No se puede decir lo mismo en otras partes de Latinoamérica, por lo menos en México, donde los acontecimientos de la violencia y la guerra no han sido suficientemente considerados y reflexionados en los espacios académicos, y han sido los periodistas –aun al costo de sus vidas– los que abordan el problema. Esta opinión fue expresada por el doctor Adolfo Atehortúa, investigador de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, durante la conferencia pronunciada en la UAM-Cuajimalpa, sede Baja

sin embargo es necesario aferrarse a él para ser capaces de responder a las urgencias del momento, lo que verdaderamente importa es ponerse en movimiento”.⁵

No tengo dudas de que si algo confrontó el pensamiento y la vida social de México –al menos en los meses inmediatos– fue lo acontecido la noche del 26 y la madrugada del 27 de septiembre en Iguala, Guerrero, donde fueron desaparecidos 43 estudiantes de la Escuela Normal de Ayotzinapa, además de ser asesinados y heridos, con la participación de las fuerzas del Estado, otro número importante de personas.

Ya en los primeros meses del 2015, cuando retomo esta escritura, pienso que, bajo el impacto de un viejo terror conocido, se representa la aparente vuelta a la normalidad de la vida social y con el parcial o total silencio, con la retirada de las demandas y protestas que aún sostienen un grupo ya no tan numeroso, se ponen oídos sordos a “las urgencias del momento”.

Marcando una diferencia respecto a las palabras de Heriberto Yépez, creo que los acontecimientos de Ayotzinapa no pertenecen al orden de lo biopolítico sino de lo necropolítico. Ese orden ya se conoce en México desde que se impusiera el llamado sexenio del terror⁶ y al que cínicamente se ha ido uno acostumbrando. No hay lugar para la biopolítica cuando se ha sido tomado por la necropolítica.

Bajo el influjo de la conocida tesis de Foucault según la cual se instala el derecho de hacer vivir y dejar morir,⁷ y bajo el influjo también del inquietante pensamiento de Walter Benjamin que señala la emergencia o la excepción como regla, pensadores como Giorgio Agamben y Achille Mbembe exhumaron los restos de la biopolítica

California, el 2 de mayo de 2013, como parte del ciclo Estado, violencia y narcotráfico en Colombia.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ Así llamaron críticamente algunos medios al periodo gobernado por Felipe Calderón. Puede verse *El sexenio de la muerte. Memoria gráfica del horror*, edición especial de la revista *Proceso*, diciembre de 2012.

⁷ Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires: FCE, 2000.

para adelantar la estructura del espacio político en que se vive hoy como un campo de muerte⁸ y la administración de la vida como un trabajo de muerte, una necropolítica.

A propósito de analizar las guerras de la era global, las prácticas coloniales contemporáneas y las actuales prácticas de terror en las poblaciones que viven bajo la ocupación militar de los nuevos imperios, Mbembe consideró que el término biopoder era insuficiente para dar cuenta de las formas contemporáneas de la vida bajo el poder de la muerte o de las políticas de la muerte.⁹ La noción de necropolítica fue puesta en circulación después del 11 de septiembre como un recurso crítico que le permitió dar cuenta de lo que entonces llamaba “las depredaciones de la globalización neoliberal” y de lo que también planteaba como la “planetarización de la contra-insurgencia”.¹⁰ Para el teórico camerunés, el trabajo de la violencia hoy implica la balcanización del mundo gracias a la proliferación de los señores de las guerras encargados de garantizar una comunidad sin desconocidos,¹¹ sin diferentes y mucho menos disidentes.

Mbembe ha insistido en señalar las “funciones asesinas del estado” como distribución de la muerte y poder de “dar la muerte”.¹² Ésta es la problemática expresada en la noción de necropoder como manifestación específica del terror actual para repensar el despliegue soberano de los poderes de la muerte. Los términos de necropoder y necropolítica dan cuenta de los diversos modos en que las armas y las máquinas de guerra son hoy desplegadas en la creación de mundos de muertos.

⁸ Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-textos, 2001, p. 37.

⁹ “J’ai tenté de démontrer que la notion de bio-pouvoir est insuffisante pour rendre compte des formes contemporaines de soumission de la vie au pouvoir de la mort” (Achille Mbembe, “Nécropolitique” en *Raisons politiques* (21), p. 59).

¹⁰ Achille Mbembe, “Necropolítica, una revisión crítica” en *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*, México: UNAM-MUAC, 2012, p. 131.

¹¹ *Ibid.*, p. 138.

¹² *Ibid.*, p. 136.

La noción de necropolítica me interesó por su potencia para disparar la mirada y volver a mirar el modo en que los poderes de la muerte se han desplegado en México. No es la vida lo que está ni ha estado en el centro de la política, sino el despliegue ilimitado de las máquinas de guerra. Sin duda se piensa en las tácticas para la ejecución y diseminación de la muerte que los nuevos “soberanos” –paraestatales como estatales– han puesto en circulación. Ser soberano hoy, reflexionó Mbembe, es ejercer el absoluto control sobre la mortalidad y definir la vida como despliegue y manifestación del poder en condiciones concretas.¹³ El poder como puesta en obra en un cuerpo llama a escena la muerte de ese cuerpo.

El despliegue de estrategias para dar la muerte y hacer visible sus señales, escenificándolas en los espacios públicos como un texto corporal que tiene el propósito de diseminar determinada pedagogía del terror y que cumple su función como “envíos” de un necropoder, es lo que denomino necroteatro. La idea de un teatro de la muerte no se inscribe en el teatro de la memoria de la muerte, expuesto por Tadeusz Kantor,¹⁴ sino que se ha ido construyendo bajo el influjo de las ideas de Achille Mbembe en torno al necropoder y la necropolítica, al teatro punitivo estudiado por Foucault, a las teatrocracias de Georges Balandier. Y, sobre todo, desde mi condición cronotópica, acotada por la contingencia mexicana y por el deseo de hacer del “trabajo de muerte” un “trabajo de mirada”.¹⁵

Los espacios de muerte son reconocidos de inmediato por el modo en que se disponen las estrategias de visibilidad. Los autores de estas escenas ejercen una política del terror que incide irremediablemente en los actos de mirada. Los regímenes de esa visibilidad están condicionados por el modo en que pretenden incidir en las políticas de la mirada como dispositivos para desplegar pedagogías terroríficas.

¹³ Mbembe, *Raisons politiques*, p. 29.

¹⁴ Tadeusz Kantor, *El teatro de la muerte*, Denis Bablet (selec. y presentación), Buenos Aires: La Flor, 1984.

¹⁵ Esta frase retoma el enunciado de Didi-Huberman: “¿No debe ser comprendido, desde entonces, como esa minúscula bifurcación de su trabajo de muerte en trabajo de mirada?” en *Cortezas*, Mariel Manrique y Hernán Marturet (trads.), Santander-Cantabria: Shangrila Textos Aparte, 2014, p. 54.

Todo poder incorpora al ejercicio de su soberanía la disposición y distribución de las imágenes, la manipulación de los símbolos y el ordenamiento de los cuadros ceremoniales.¹⁶ Los medios espectaculares afirman el ejercicio de la soberanía y la visibilidad que otorgan a sus prácticas sacrificiales. El soberano “*viste o fija sus figuras sobre la superficie de su piel*”,¹⁷ graba o dispone sus emblemas y banderas como figura esencial de las “disposiciones escenográficas” en los espacios públicos.

El 8 de marzo de 2011 se publicó en el periódico *Milenio* una nota titulada: “La Z más grande de la historia”, firmada por Pablo César Carrillo.¹⁸ En ella el periodista dio cuenta de la aparición de una Z gigante (aproximadamente 30 metros de alto por 30 de ancho) en la carretera Torreón-Saltillo, en Coahuila. Según la información obtenida, la Z fue construida con piedras pintadas de blanco en un cerro que está ubicado a “escasos 3 kilómetros de una comandancia de la Policía Federal”. En abril de 2012, el semanario *Proceso* (no. 1848) colocó en su portada una foto de Tomás Bravo donde aparecía un cerro marcado del mismo modo a un lado de la carretera Monterrey-Torreón.

El doble régimen de esta imagen incita a no recortar la mirada en torno al cerro, sino a extenderla a lo largo de la carretera hasta las instalaciones que se observan en las cercanías para entender que el monstruo tiene varios rostros pero un mismo cuerpo. En los escenarios de guerra donde se confrontan los poderes se diseñan estrategias para la ocupación de los espacios y el despliegue coreográfico de grupos de personajes que según la vestimenta representarán a alguno(s) de los bandos en conflicto. Los escenarios de las guerras encubiertas desarrollan una gramática del horror surcada por la niebla, por un miedo fantasmal y un silencio que encubre todas las evidencias.¹⁹

¹⁶ Georges Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Manuel Delgado (trad.), Barcelona: Paidós, 1994, p. 18.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ Pablo César Carrillo, “La Z más grande de la historia” en *Milenio*, 8 de marzo 2011. Disponible en: <http://leon.milenio.com/cdb/doc/impreso/9002665>

¹⁹ “Por sobre todas las cosas, la guerra sucia es una guerra de silenciamiento” (Michael Taussig, *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Barcelona: Gedisa, 1995, p. 44).

El miedo, como ha dicho Zygmunt Bauman, es más temible cuando es difuso, cuando la amenaza puede ser vista en todas partes.²⁰ Forma parte de esta cultura del terror lo que Michael Taussig ha nombrado como la “densidad mítica”.²¹ En ella los personajes tienen una alta capacidad de camuflaje y una densidad lo suficientemente viscosa como para pensar la figura lotmiana del “Personaje Único” que reaparece con máscaras y vestuarios diferentes, pero que representa una misma esencia.²²

La idea de una “teatralidad”²³ emerge de lo que se muestra y de la disposición para la exhibición pública de una reiterada escena: las instalaciones de fragmentos corporales que se disponen *post mortem* en los espacios públicos que connotan el cuerpo como un particular “texto político”. En todos los casos, los cuerpos visibilizan la muerte como un suplicio.

El fin no es sólo dar la muerte, sino dar la muerte de la muerte, separar el cuerpo de toda identidad, extirpar su vestigio de humanidad. Producir un cuerpo visiblemente cercenado, mutilado,

²⁰ Zygmunt Bauman, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona: Paidós, 2007, p. 10.

²¹ Michael Taussig, *Xamanismo, colonialismo e o homem salvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*, Carlos E. Marcondes (trad.), Río de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 405.

²² En sus análisis en torno a la semiótica de la cultura, Iuri Lotman utilizó la figura del “Personaje Único”. Según el principio del isomorfismo, en el código mitológico todos los *sujets* son reducidos a un *Sujet* único, como si toda la variedad de roles sociales se enrollaran en un personaje único, produciendo una imagen ambivalente. Véase Iuri Lotman, “Literatura y mitología” en *La Semiosfera 1. Semiótica de la cultura y del texto*, Desiderio Navarro (sel. y trad.), Madrid: Cátedra, 1996, pp. 190-213.

²³ No hablo de teatro ni de artes, sino del reconocimiento de una teatralidad en escenas de los espacios sociales: la teatralidad como un campo expandido más allá del arte. Ésta es una problemática que llevo tiempo trabajando. Pueden consultarse mis textos: *Escenarios liminales. Teatralidades, performatividades, políticas*, México: Toma. Ediciones y Producciones Escénicas y Cinematográficas, 2014; y también el libro donde desarrollo la noción de necroteatro: *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, Córdoba: DocumentA-Escénicas, 2013.

desmontado de su anatomía tradicional. Hablo de un cuerpo roto dadas las evidencias expuestas a la mirada pública. El ritual punitivo debe hacerse visible a través de los signos inscritos en lo expuesto. El cuerpo deviene un recordatorio, adquiere la función de mensaje y *memento mori*. El cuerpo en registro de castigo habla en presente y en futuro: es una advertencia, una siniestra “prevención”, una pedagogía del terror soberano.

Los cuerpos hablan a través de la sevicia escritural ejercida sobre ellos y destinada a otros. Ellos son el fantasma de un cuerpo por aparecer, son el doble de aquél para el cual han sido contruidos. “Esto te pasaría si no...”, es un mensaje corporal a otro cuerpo; ellos son el modelo de lo que está por suceder. El cuerpo roto de las teatralidades de la muerte violenta, del necroteatro, ha ido provocando la sistematización de un desmontaje singular: un cuerpo sin cabeza que cada vez más parece anunciar el destronamiento de otro corpus. El cuerpo desmontado, desarmado de su estructura natural, es el inquietante y amenazante fantasma que reaparece como “una suerte de virus icónico”.²⁴

Pero estas representaciones del actual necroteatro no se exhiben en tiempo real; están mediatizadas por la imagen fija o en movimiento que tampoco muestra todo el acontecimiento, sino apenas la escena final. El acto suplicial se ha sustraído de la mirada y su poder se multiplica en el secretismo impune, en la tensión entre la absoluta secrecía del acto y la diseminación pública de la imagen “infamante”.²⁵

Pensar el cuerpo en este contexto nos regresa a la pregunta de Žižek cuando reflexionaba sobre el lugar de la filosofía en determinadas circunstancias sociales y culturales, más allá de las tareas académicas tradicionales, posibilitando una práctica política “por otros medios”. Coloco la pregunta de Žižek: “¿Y si el espacio ‘propio’ para

²⁴ Tomo esta imagen de Sergio González Rodríguez, introducida por él al analizar el asesinato de Luis Donaldo Colosio en Tijuana, en 1994. Véase *Campo de guerra*, Barcelona: Anagrama, 2014, p. 64.

²⁵ La noción de imagen “infamante” es de Román Gubern. Véase su libro *Patologías de la imagen*, Barcelona: Anagrama, 2004.

la filosofía es el de esos mismos hiatos e intersticios abiertos por desplazamientos ‘patológicos’ en el edificio social?”.²⁶ La realidad del cuerpo hoy indica la emergencia de síntomas y patologías sociales que de distintas maneras contaminan las prácticas del pensamiento. Pensar el cuerpo hoy implica enfrentar la realidad de sus fragmentaciones, sus diseminaciones y extravíos.

Bajo la oscuridad de estos tiempos, insisto en preguntarme cómo se ha transformado el poder de dar la muerte y la distribución de la visibilidad. El sistema de este necroteatro ha redistribuido las formas de lo visible y sus regímenes de representación. Su sistema no sólo opera por la abierta exposición del régimen espectacular. Su política explora progresivamente lo siniestro, adentrándose en estrategias más fantasmales para intensificar esa condición de niebla que Bauman ha ubicado en los cuerpos del terror. Pero lo fantasmal no es invisible. Un fantasma es un ausente con “frecuencia de cierta visibilidad”, recordó Derrida.²⁷

Con los acontecimientos de Tlatlaya y Ayotzinapa las marcas exteriores se han ido desplazando hacia la interioridad de los espacios, hacia la secrecía impune. Lo cóncavo viene bien a lo que se oculta para intensificar su densidad. Estas redistribuciones en los regímenes de visibilidad empujan a mirar más allá de los cuerpos rotos y expuestos para hacer visibles “las muertes no muertas”.²⁸ El terror es cada vez más líquido, pero no por ello invisible. La mirada es un acto, no un devaneo retórico. Ésta es la dual e “ineluctable modalidad de lo visible”.²⁹

No sé por cuánto tiempo la visión se topará con el volumen de los cuerpos, como afirmaron Joyce y Didi-Huberman. Porque los

²⁶ Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pre-Textos, 2006, p. 13.

²⁷ Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta, 1995, p. 117.

²⁸ Heidegger, citado por Agamben en *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Antonio Gimeno Cuspiner (trad.), Valencia: Pre-Textos, 2005, p. 76.

²⁹ Georges Didi-Huberman, *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires: Manantial, 2010.

cuerpos ahora no siempre tienen volumen pero no son invisibles. El volumen es el de los espacios cóncavos, destinados a ocultar y disolver los cuerpos, a desaparecerlos, condenados a ser espacios de pérdida.

II

Abramos los ojos para experimentar lo que vemos, lo que ya no veremos –o más bien para experimentar lo que con toda evidencia no vemos (la evidencia visible) nos mira empero como una obra [...] de pérdida.³⁰

Se ha dicho que lo real se ubica en los cuerpos, en la violencia que asoma cuando se intentan velar las capas de realidad.³¹ Después de Badiou, ha sido Žižek quien ha insistido en señalar la necesidad de “regresar a lo Real del cuerpo”,³² de afirmar la realidad corporal. Pero en estos tiempos que se dicen dominados por el “reino de lo real”, como pasión por lo real del cuerpo, se está ante una irónica aporía: resulta que los cuerpos en vida también se pueden desmaterializar sin que se conozcan los signos del trabajo de la muerte y sin que suceda jamás el llamado “trabajo de duelo”. ¿Cómo hacer del “trabajo de muerte” un “trabajo de mirada”?³³ ¿Cómo mirar entre los fragmentos y no perder el sentido de la mirada, de la palabra? ¿Cómo vivir en un irrealizado y a la vez interminable estado de duelo?

El “campo de guerra”³⁴ en el que se vive hoy parece tener como objetivo el exterminio de ciertas vidas de la forma más siniestra: desmaterializando la materia, anulando los cuerpos. Se sabe que toda una maquinaria trabaja en el deseo de volver los sujetos y sus cuerpos una ficción de lo real, como si nunca hubieran existido.

³⁰ *Ibid.*, p. 17.

³¹ Slavoj Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid: Akal, 2005, p. 11.

³² *Ibid.*, p. 14.

³³ Ver nota 15.

³⁴ Remito al ya citado texto de Sergio González Rodríguez, *Campo de guerra*.

Pero sobre todo se sabe, más allá de las laboriosas retóricas, que no son invisibles. Incluso, cuando la memoria de esos cuerpos deviene imagen, en su misma condición de imágenes logran ser objetos visuales de una pérdida.³⁵ De esa pérdida en la que uno se pierde cada día, nosotros, los que todavía tenemos ojos para mirar —o para cerrarlos—, los que aún tenemos palabras para hablar o los que aún creemos en las palabras.³⁶

³⁵ Didi-Huberman, *Lo que vemos, lo que nos mira*, p. 18.

³⁶ En explícita referencia a la carta abierta de H.I.J.O.S. México, fechada el 15 de octubre de 2014, que circula en las redes sociales y está dirigida “A la sociedad mexicana (a los que quedan). A quienes todavía tienen ojos para leer, a quienes están y creen que nunca serán desaparecidos, les queremos decir unas palabras”.





Reseñas



La filosofía como conversación

Francisco Galán Tamés

David Edmonds y Nigel Warburton, *Philosophy Bites*, Nueva York: Oxford University Press, 2010.

“Tome veinticinco de los filósofos más destacados de nuestro tiempo. Hable con cada uno acerca del tema más intrigante que pueda imaginar –sobre ética, estética o metafísica. El resultado es un *Philosophy Bites* –una conversación animada e informal que pone el tema en la mira”.¹ Así se lee en la contraportada de *Philosophy Bites* y la descripción no es equivocada.

En este libro, distinguidos filósofos –incluyendo Peter Singer, Alain de Botton, Michael Sandel, Timothy Williamson, Simon Blackburn y otros veinte más– discuten una amplia gama de cuestiones filosóficas de una forma admirablemente clara, desenvuelta y personal. Sumado a ello, los temas que tratan son variados y atractivos, por lo que es fácil perderse en su lectura: tiempo, escepticismo, arte, vaguedad, animales, deporte, multiculturalismo, tragedia, maldad.

El libro está compuesto por veinticinco entrevistas agrupadas en cinco categorías: ética; política; metafísica y mente; estética; y Dios, ateísmo y el significado de la vida. Cada entrevista se centra en un tema y es corta y directa. En ellas se pretende que la filosofía no sea oscura ni inaccesible y que llegue a un público no especializado, pero manteniendo una perspectiva crítica. Sin jerga especializada, sin retórica vaga, sin citas grandilocuentes; simplemente magnífica lucidez y precisión.

Las entrevistas son transcripciones del *podcast* que lleva el mismo nombre, *Philosophy Bites*. Comenzaron hace cinco años, cuando Warburton y Edmonds entrevistaban filósofos y subían las grabaciones a la *web*. Actualmente es uno de los *podcast* más populares y tiene oyentes por todo el mundo: es escuchado en más de cuarenta

¹ Todas las traducciones son mías.

países y tiene más de veintiún millones de descargas. Para este libro se tomaron en cuenta las primeras cien entrevistas, que son las que llevaba el *podcast* cuando se realizó la edición en papel.

El formato es sencillo: cada episodio dura alrededor de quince minutos y está enfocado en un tema específico. Las preguntas comienzan siendo simples y generales para después concentrarse en cuestiones específicas. La calidad varía de una entrevista a otra, debido a que la conversación depende del filósofo y cada uno le imprime su toque particular. Por otro lado, se mantiene constante la forma en que Warburton conduce las entrevistas: pide que se aterricen y ejemplifiquen los conceptos, objeta al entrevistado con contraejemplos y pregunta por la relevancia de sus ideas en la vida cotidiana.

Parte del interés que ha generado el *podcast* se debe a la forma en que presenta la filosofía: como una conversación. Warburton comentó que si bien la mayoría de los grandes filósofos han presentado sus ideas en textos, las conversaciones ofrecen otros elementos como, por ejemplo, claridad y debate. Conversando se minimiza el riesgo de malinterpretar, pues el interlocutor puede detener al otro y pedir una aclaración de lo que dice. Sin diálogo, los monólogos se vuelven desconsiderados, repiten sin tomar en cuenta al lector y no escuchan sus preguntas ni sus réplicas (y si lo hacen siempre responden de la misma manera). Tan sólo basta imaginar lo fascinante y revelador que hubiera sido oír a Hobbes responder a Descartes en un diálogo público o escuchar a Wittgenstein discutiendo el *Tractatus* con Frank Ramsey, uno de sus primeros lectores.²

¿Por qué leer este libro y no más bien escuchar las conversaciones de forma gratuita en línea? Warburton y Edmonds han señalado que mucha gente prefiere leer a escuchar y que en forma escrita es posible detenerse y releer alguna idea. También está el simple capricho de tener el libro en el estante. Sin embargo, en el texto se pierden los elementos emocionales que precisamente enriquecen

² Estos dos ejemplos los sugirió Warburton en un artículo sobre la conversación: Nigel Warburton, "Talk with me" en *Aeon Magazine*, 13. Disponible en: <http://aeon.co/magazine/world-views/without-conversation-philosophy-is-no-better-than-dogma> [consultado el 8 de junio de 2014].

las conversaciones: la voz del filósofo, su énfasis en ciertas palabras, sus pausas, su forma de hablar, etcétera. En el papel se pierden el entusiasmo, la impaciencia, la duda o la perspicacia que contagian e inspiran sus voces.

Otro problema del libro es su sesgo angloparlante: las entrevistas son en su mayoría de profesores de universidades en Estados Unidos y Gran Bretaña, y al no haber traducción al español se puede agravar aún más esta brecha. Por suerte, estos inconvenientes se compensan con la gran calidad de las entrevistas, la variedad de los temas abordados y el inglés sencillo y accesible que utilizan.

Presento a continuación los planteamientos de algunos filósofos que fueron entrevistados. Elegí uno de cada capítulo (cinco en total) para dar un mejor panorama del libro.

Wendy Brown sobre la tolerancia. ¿Quién podría estar en contra de la tolerancia? ¿No es incuestionablemente algo bueno? ¿No es una virtud central en toda sociedad liberal y la base para cualquier forma de convivencia? Brown ha invitado a sospechar un poco más del concepto.

La visión predominante es que la tolerancia es una virtud benigna. Es más, cualquier persona lista, sana, civilizada, humana debe estar a favor de ella. No obstante, Brown señaló que la palabra en casi todos sus usos actuales se refiere al manejo de un elemento al que se le tiene aversión. Brown ha aclarado que no está en contra de ella, de hecho, comenta que es fundamental en la vida cotidiana. El problema es que se utiliza en el nivel político como sustituto de igualdad, justicia o libertad, encubriendo así otras desigualdades. Por ejemplo, estableció que en el caso de la guerra civil estadounidense la tolerancia hacia los afroamericanos era preferible que la esclavitud, pero a pesar de ello no se traducían en libertad, igualdad o justicia. Tolerarlos significó sufrir su existencia en vez de lidiar violentamente con ellos. En un caso más reciente, lo que se dice acerca del matrimonio homosexual es que no se está a favor de que se legalice, pero sí a favor de que se tolere. Se sugiere que algunas personas serán toleradas en vez de ser tomadas como iguales. No es el peor escenario pero sí un sustituto de la igualdad.

El uso de la palabra se extendió desde los años noventa. En la actualidad se usa para hablar de todo: regímenes políticos, etnias, culturas, sexualidad, religión, etcétera. Se volvió explícita en el discurso de Occidente y particularmente en el de Estados Unidos tras el ataque a las torres gemelas del 11 de septiembre. “Tolerancia” pasó de ser utilizada en problemas de multiculturalismo a ser parte del discurso político. Occidente es ahora concebido como una civilización tolerante, y Oriente y el Islam –los “enemigos”– como intolerantes, autoritarios y bárbaros.

Brown argumentó que lo falso en esta imagen es que Occidente tiene una historia de cruzadas, esclavitud, nazismo y otros elementos que no son tomados en cuenta. Este discurso permite una superioridad que da licencia para cierto imperialismo: se practica la tolerancia hasta encontrarse con los “intolerantes”, para después lanzar un ataque contra ellos. De esta forma, se justifica la intolerancia contra otra cultura, régimen o religión que no se comporta de cierta manera, dentro de determinadas condiciones, restricciones y límites. Todo ello bajo el disfraz de la tolerancia.

Timothy Williamson sobre la vaguedad. ¿Con cuántos pelos un hombre se vuelve calvo? ¿En qué hora, minuto o segundo uno se vuelve un adulto? Estas preguntas tienen que ver con la vaguedad de los conceptos. Un ejemplo clásico es la paradoja de Sorites. Imagínese que se está frente a un montón de arena y se le quita un grano. ¿Se tiene aún un montón de arena? La respuesta obvia es que sí. No obstante, si se repitiera la pregunta con cada grano de arena que se quite eventualmente se diría que hay un montón de arena cuando sólo queden dos granos. Lo mismo pasa si se le quitara progresivamente un pelo a una persona: se terminaría por decir que no es calvo cuando sólo tiene dos cabellos.

Para Williamson, este tipo de preguntas y paradojas surgen porque muchos conceptos, como el de “montón”, son vagos. Por ejemplo, la palabra “rojo” es vaga porque no es claro si algunas sombras en el espectro de rojo a naranja se deben contar como rojo o no. Este tipo de paradojas, como la de Sorites, surgen de casi todos los conceptos que se usan ordinariamente: alto, rico, calvo, etcétera.

El lenguaje está plagado de vaguedad. Se pueden hacer intentos para que sea más preciso, aclarando conceptos y estableciendo límites, etcétera; no obstante, según Williamson, nada elimina la vaguedad. El nuevo lenguaje que se use para definir también será vago, por ejemplo, si se define a alguien calvo por el número de cabellos que tiene, aún se debe decir qué cuenta como cabello y qué no. La vaguedad se puede reducir pero no eliminar. Incluso no sería conveniente hacerlo, pues el lenguaje vago ayuda a convivir cotidianamente.

Con base en esto, algunos filósofos han sostenido que los principios lógicos no son aplicables al lenguaje o a los pensamientos ordinarios. Estos principios se basan en que toda proposición debe ser verdadera o falsa, lo cual no sirve para las proposiciones vagas. Williamson rechazó esto y plantea que la dicotomía entre verdadero y falso es aplicable incluso en estos casos. Las proposiciones difíciles, como la del montón de arena o la de la calvicie, son verdaderas o falsas, simplemente no se sabe cuál de las dos. El argumento es que alguien tiene que ser calvo o no calvo; decir que no pertenece a ninguna de las dos categorías sería absurdo y decir que pertenece a ambas sería contradictorio. Williamson aceptó que este argumento se basa en la lógica clásica, cuyos principios son rechazados por otras corrientes; no obstante, sostuvo que visiones alternativas presentan varios problemas cuando intentan manejar la vaguedad y las paradojas Sorites, pues terminan por afirmar cosas implausibles e inhibir el razonamiento.

Michael Sandel sobre el deporte y el mejoramiento genético. A menudo se escucha que se administran fármacos en el mundo de los deportes para potenciar el rendimiento. Estas mejoras serán posibles en un futuro no muy lejano bajo la forma de terapia genética. Son estos procedimientos los que, para Sandel, plantearán las cuestiones éticas más importantes.

Sandel comenzó por aclarar que está a favor del uso de la biotecnología para fines médicos en beneficio de la salud, esto es, para reparar algún daño, curar o prevenir enfermedades. Su crítica se dirige al mejoramiento no médico: incrementar el desempeño de atletas, la selección de características genéticas en niños, mejorar la memoria, incrementar la altura, elegir el sexo, etcétera.

Su argumento principal consiste en que las terapias genéticas para mejorar el desempeño van a corromper el deporte. Sandel sostuvo que la competencia atlética es esencialmente un lugar donde se admira y se aprecia el cultivo y despliegue de talentos naturales, lo cual será distante al introducirse estas tecnologías. Se puede imaginar un juego de fútbol en el futuro donde un delantero meta gol con cada tiro, lo cual sería algo entretenido, pero no sería un deporte. Figuraría más como un partido de robots, donde habría máquinas pero no excelencia humana. A corto plazo la gente podrá sentirse atraída a ver a los espectaculares atletas biónicos, pero se aburrirán con el tiempo, dado que faltará el elemento que realmente hace que gusten los deportes: la sutileza y la complejidad de los humanos al negociar con sus capacidades.

Warburton objetó que se usa la tecnología todo el tiempo. Por ejemplo, los corredores de maratones usan medios tecnológicos (nutrición, máquinas para entrenar, zapatos para correr, etcétera) para mejorar su rendimiento y eso no ha hecho que uno se distancie del deporte. Sandel respondió que es cierto que algunas tecnologías mejoran el deporte, pero es porque resaltan aún más las habilidades y excelencias de los atletas. Por ejemplo, los zapatos para correr son una tecnología que perfecciona la carrera en vez de corromperla porque permite probar quién es de verdad el mejor corredor, quitando contratiempos como pisar una piedra. En otro caso, un corredor del maratón de Boston usó el metro para ganar. ¿Cuál es la diferencia entre el metro y los zapatos para correr? Ambas son tecnologías que mejoran el desempeño en la carrera, pero el primero, concluyó Sandel, corrompe el propósito del deporte.

Alain de Botton sobre arquitectura y estética. Wittgenstein llegó a afirmar que la filosofía es difícil, pero que no es nada en comparación con la dificultad de ser un buen arquitecto. De Botton conoce ambos campos y, combinando un interés práctico con uno teórico, ha intentado unirlos al pensar filosóficamente sobre la arquitectura.

¿Qué es la belleza en arquitectura? ¿Qué es un edificio bello y cómo se sabe cuándo se está frente a uno? De Botton consideró que cuando se describe algo como bello se aluden a versiones materiales

de cualidades que se consideraran buenas en otros aspectos de la vida. Es así que se usan palabras asociadas a los seres humanos para hablar de construcciones y se dice que un edificio se ve un poco arrogante, elegante o pesado. Estas cualidades también pueden ser éticas y logran proporcionar sugerencias sobre cómo debe uno comportarse. De este modo, la arquitectura, tomada como un arte, logra que los edificios sean símbolos de ciertos valores e ideas. Por ejemplo, la Tate Modern, el museo de arte contemporáneo en Londres, llena de vida la ciudad, pues funciona como punto de encuentro, proyecta una cualidad de conciencia cívica y de comunidad, y sugiere la idea de que algo de alta calidad puede ser para todos.

Sin embargo, no toda construcción busca ser artística o inspiradora. La arquitectura modernista trajo consigo la propuesta de que la forma se debe adaptar a la función, asociándola con una parte meramente mecánica que se concentraba en ofrecer refugio. Este discurso se justificaba en afirmaciones científicas y criterios racionales sin siquiera enunciar la palabra “belleza”. De Botton considero que hubo en esto un apego romántico a la tecnología; se buscaba refugio en su poder y su fuerza mística para resolver problemas. No obstante, argumentó que dicho movimiento incluía en sus edificios una infinidad de detalles que no cumplían ningún propósito funcional. Esto se debe, según él, a que la función real del edificio no es sólo dar refugio sino producir belleza.

En efecto, una idea central en su postura es que la belleza no es un mero agregado pretencioso. Un edificio bello no permite sólo refugiarse de la lluvia, sino que recuerda a diario los aspectos y valores fundamentales en la vida. Si genuinamente se piensa que la belleza es importante y que hay personas que no tienen acceso a ella, se debe intentar arreglarlo, pues ésta puede satisfacer un anhelo de armonía y ofrecer elementos estéticos que sugieran cómo afrontar las cuestiones relevantes de la vida.

Don Cupitt sobre Dios y el no realismo. “Dios no existe aparte de nuestra fe en él”,³ así afirmó Cupitt, sacerdote cristiano, quien ha

³ Don Cupitt, “Don Cupitt on Non-Realism about God” en *Philosophy Bites*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 192.

sido descrito como el teólogo más radical del mundo. Cupitt dio lugar al nacimiento de una corriente y una noción central en su postura: el no realismo sobre Dios. Esta visión parte de que las cosas no existen aparte del conocimiento de ellas y las maneras en las que se las describe: todo toma forma y se fija en la conversación. Dios y el mundo no existen independientes de la descripción de ellos. La interpretación es parte de lo que los hace estar ahí.

Cupitt comentó que en la tradición popular Dios puso al ser humano en una casa amueblada, un mundo ya hecho, donde los humanos eran adultos, con un lenguaje y una visión definida. Esto, afirmó, es simplemente falso. Los antepasados humanos comenzaron a estructurar su experiencia de una determinada manera, pero en cada época la concepción del mundo ha cambiado, por ejemplo, las actitudes frente a los animales, las mujeres y las razas se han ido modificando. De igual forma, con el tiempo, se inventó una teoría sobre Dios que fue cambiando junto con la religión y sus valores.

Cupitt sostuvo que no es posible seguir con una visión medieval del mundo. Toda verdad tiene una historia. El cristianismo tiene una historia, que funcionó hasta finales del siglo XVII, pero ha tenido problemas para adaptarse al mundo contemporáneo, pues insiste en mantener una imagen del mundo de la que el ser humano ya se ha separado. Hoy no se espera que Dios evite accidentes de avión o que proteja de un choque automovilístico. Es preferible, dijo Cupitt, ver a Dios como una meta espiritual en la vida, pero no como su fundamento ontológico. No es necesario auxiliarse de él para explicar el origen de todo, pero se puede mantenerlo como un ideal: una personificación o símbolo del amor.

Para Cupitt, la ética cristiana se basa en la bondad humana, pero fuera de ella no hay un fundamento. Sostuvo que esto no cae en un relativismo moral, pues la conversación hará ver que unas religiones y unos valores son mejores que otros.

–Tal vez soy un cristiano posteclesiástico –dijo Cupitt.

–¿No es un ateo disfrazado?

–Lo que hoy es religión, mañana será ateísmo. ☒

Datos de los colaboradores

Juan Esteban Posada Morales

jeposad0@unal.edu.co, jues80@gmail.com

Politólogo y magíster en historia por la Universidad Nacional de Colombia. Investigador del grupo de investigación “Narrativas modernas y crítica del presente”, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia. Entre las investigaciones en las que ha participado se encuentran: “Filantropía y solidaridad en una sociedad de consumidores: un estudio analítico-conceptual sobre el cuerpo, la salud, la vulnerabilidad y la pobreza en perspectiva local” (2010); “Construir ciudad moralizando el espacio. Usos, prácticas y representaciones en la formación de la Medellín moderna” (2013-2014). Ha publicado en revistas nacionales e internacionales; entre sus artículos más destacados están: “El espacio, la verificación de la soledad”, “La pobreza: consumo de identidad social en la ciudad”, “El gobierno urbano: indagaciones alrededor de las heterotopías innovadoras. Caso Medellín”.

Guillermo Lara Villarreal

Licenciado en filosofía y maestro en filosofía social, ambos por la Universidad La Salle. Ha colaborado en la preparación, a cargo del doctor Luciano Barp Fontana, de la edición castellana de la *Physica Speculatio* de Fray Alonso de la Vera Cruz. Ha sido coordinador del libro colectivo *Filosofar en tiempos de crisis*, editado por la Universidad La Salle, y ha publicado artículos en revistas especializadas de filosofía y en revistas en línea, así como capítulos en libros colectivos, entre los que destacan: *Hestia y Hermes: El doble rostro divino de la comunicación virtual*, *La política del caos en Cornelius Castoriadis* y *Elementos para una geontología: introducción al análisis de la cosmovisión espacial*.

Oscar Ariel Cabezas

Sociólogo y doctor en filosofía por la Duke University (Durham, EE. UU.). Profesor de literatura y cultura hispanoamericana en la University of British Columbia (Vancouver, Canadá). Autor de *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo* (La Cebra, 2013) y coautor de *Consignas* (Ediciones La Cebra, 2014). Es también coeditor de *Efectos de imagen. ¿Qué fue y qué es el cine militante?* (UMCE-LOM, 2014) y de *Gramsci en las orillas* (Ediciones La Cebra, 2015), entre otros volúmenes. En la actualidad se encuentra finalizando un libro titulado *Tecnoindigenismo: prolegómenos para la deconstrucción de la mirada cristiana*.

Héctor Sevilla Godínez

Doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT y de la Asociación Filosófica de México. Se desempeña como profesor e investigador de tiempo completo en la Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur. Ha publicado tres decenas de artículos en distintas revistas nacionales y del extranjero, así como seis libros de autoría única y uno más como coordinador. Entre los últimos destacan: *Contemplar la Nada. Un camino alternativo hacia la comprensión del Ser* (Plaza y Valdés, 2012), *El Libro del Nadante. Un drama sobre la vida y la posibilidad de renacer* (Plaza y Valdés, 2014) y *Apología del vacío* (Plaza y Valdés, 2014).

Luciano Corcico

corsicoluciano@yahoo.com

Doctor en filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Su tesis doctoral estuvo dedicada a la comprensión del método de la deducción trascendental en la filosofía de J. G. Fichte. Ha publicado diversos artículos sobre Fichte y el idealismo alemán. Desde el 2011 forma parte del Centro de Estudios de Filosofía Moderna (Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario) dirigido por el doctor Alberto Mario Damiani. Es miembro de ALEF (Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte). En la actualidad realiza estudios posdoctorales sobre el pensamiento jurídico-político de J. G. Fichte, con el financiamiento de CONICET y DAAD.

Victor Ignacio Coronel Piña

victorcoronel1978@hotmail.com

Licenciado en filosofía por la UAM-I. Maestro en filosofía por la FFYL de la UNAM. Su investigación de maestría trata la relación entre la afirmación de la existencia y el sentido trágico del sufrimiento en la filosofía de Nietzsche. Ha impartido clases a nivel universitario.

Jon Stewart

Doctor en filosofía por la Universidad de San Diego. Ha contribuido notablemente al estudio de la relación entre los pensamientos de Hegel y Kierkegaard. Su tesis doctoral abordó la obra del filósofo alemán en *La fenomenología del espíritu* (publicada en español por la Universidad Iberoamericana). Posteriormente ha trabajado en la recepción idealista del pensador danés. En este sentido destaca su libro: *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: A Systematic Interpretation*. Actualmente trabaja como investigador en el Søren Kierkegaard Research Center de la Universidad de Copenhague.

Bernardo Bolaños Guerra

Profesor-investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa. Licenciado en derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestro en filosofía de la ciencia por la UNAM y por la Universidad de París I y doctor en filosofía por la Universidad de París I. Realizó un posdoctorado en filosofía política en la Universidad de París I. Es autor de los libros: *El derecho a la educación* (ANUIES, 1996), *Argumentación científica y objetividad* (UNAM, 2002), *Breve introducción al pensamiento de Blas Pascal* (UAM, 2009) y *Esclavos, migrantes y narcos. Acontecimiento y biopolítica en América del Norte* (UAM-Juan Pablos, 2013). Es miembro del comité de redacción de la revista *Isonomía*.

Enrique G. Gallegos

enriquegallegos@hotmail.com

Sus intereses se centran en la reorientación de algunos autores de las tradiciones críticas del pensamiento al triple engranaje filoso-

fía/política/estética. Algunas de sus publicaciones son: “La salida hermenéutica a la disputa en las teorías de las modernidades de la posmodernidad a las modernidades entrelazadas”, “La estética como engranaje entre política y subjetividad en Rousseau” y *Poesía, razón e historia*. Su último libro de poemas es *Épocas* publicado en 2014. Ha co-coordinado los volúmenes colectivos: *Tras las huellas de Rousseau* y *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin*. Actualmente es profesor investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa y miembro del SNI.

Nattie Golubov

Doctora en letras inglesas por la Universidad de Londres. Es investigadora del Centro de Investigaciones sobre América del Norte, Universidad Nacional Autónoma de México, adscrita al Área de Estudios de la Globalidad. Sus principales áreas de investigación son la teoría literaria y cultural, la teoría feminista y de género, así como la narrativa inglesa y estadounidense de los siglos XIX, XX y XXI. Desde 1995 es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM donde ha impartido diversas materias sobre literatura en lengua inglesa y teoría literaria y cultural en el Colegio de Letras Modernas y el Posgrado en Letras.

María Herrera Lima

maria.herrera@prodigy.net.mx

Es licenciada en historia, UNAM, maestra en antropología, Boston University y doctora en filosofía, Boston University. Entre sus nombramientos académicos están: investigadora titular de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas desde 1987; y profesora de ética, filosofía política y estética en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha dado cursos en la Facultad de Ciencias Políticas y la Facultad de Arquitectura, UNAM. También ha impartido cursos para profesores y diplomados en El Colegio de México, el ITAM, la Universidad Veracruzana, la Universidad de Guanajuato, la Universidad de Zacatecas y la Universidad de Monterrey. Desde 1993 es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.

Ha sido profesora o investigadora visitante en la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad Complutense de Madrid, el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en España, la Northwestern University y la University of New York. Ha sido responsable de los proyectos de investigación: “Filosofía, literatura y ciencias sociales. Teorías de la interpretación” (CONACYT, 1995-1998), “Tiempo, memoria, y escritura” (CONACYT-CSIC-España, 1997-1998), “Modos de significar de las artes” (PAPIIT, 2003-2006) y “Nuevos paradigmas de la teoría estética contemporánea: naturalismo y teorías del arte” (DGAPA, UNAM, 2012-2013).

Entre sus publicaciones se cuentan cuatro libros como editora y cerca de cuarenta artículos y capítulos de libros. Las más recientes son: *Razones de la Justicia* (coeditora con Pablo de Greiff, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005), *Memoria y Melancolía. Reflexiones desde la literatura, la filosofía y la teoría de las artes* (coeditora con César González y Carlos Pereda, UNAM, 2007), “The Anxiety of Contingency: Religion in a Secular Age” en *Habermas and Religion*, editado por Craig Calhoun, Eduardo Mendieta y Jonathan van Antwerpen (Polity Press, 2013).

Es colaboradora de *The Encyclopedia of Aesthetics*, editada por Michael Kelly (Oxford University Press, segunda edición, 2014).

Ileana Diéguez

insular5@yahoo.com

Profesora investigadora en el Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Es doctora en letras por la UNAM, con estancia posdoctoral en historia del arte, también por la UNAM. Ha impartido seminarios y conferencias en los posgrados de la Universidad de São Paulo, la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, la Universidade do Estado de Santa Catarina, la Universidad Federal de Uberlândia y la Universidad Nacional de Colombia. Trabaja sobre problemáticas del arte, la memoria, la violencia, el duelo, procesos de desmontaje y las teatralidades y performatividades expandidas. Es curadora de artes visuales vinculadas con la memoria, la violencia

y el duelo, entre ellas “Navajas” de Rosa María Robles, “Sudarios” de Erika Diettes y “La *domus* del ausente” de Juan Manuel Echevarría y Mayra Martell. Es curadora del proyecto “Des/montar la re/presentación”. Ha publicado los libros: *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor* (DocumentA/Escénicas, 2013), *Des-tejiendo escenas. Desmontajes: procesos de investigación y creación* (UIA-CITRU-INBA-CONACULTA, 2009) y *Escenarios Liminales. Teatralidades, performances y política* (Atuel, 2007), publicado en portugués por la Universidad Federal de Ubêrlandia en Minas Gerais, Brasil, 2011, y recientemente publicado por Paso de Gato y Toma (2014), en una edición revisada y aumentada.

Requisitos para las colaboraciones

La *Revista de Filosofía* recibe para su publicación propuestas en español e inglés de ensayos filosóficos inéditos, así como reseñas bibliográficas de obras filosóficas de reciente publicación. Los temas tratados o los ensayos propuestos habrán de versar sobre temas definidos por sus secciones:

El debate actual en filosofía

Dossier constituido por un tema de actualidad filosófica.

Hermenéutica y estudio de los clásicos en filosofía

Entendiendo por clásicos todos los grandes referentes dentro del campo filosófico, incluso autores contemporáneos.

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea

En donde se podrán abordar los temas y problemáticas de la filosofía actual.

Además del texto constitutivo del ensayo, los artículos deberán estar acompañados de un resumen en español e inglés, así como de un listado de palabras clave (4 como mínimo, 6 como máximo), igualmente en español e inglés. Asimismo, en un archivo anexo deberá enviarse una corta relación de los datos curriculares del autor y la dirección electrónica a la que podrán dirigirse los lectores que deseen comunicarse con él.

La *Revista de Filosofía* comunicará a los autores la recepción de los trabajos que le sean enviados. Para decidir sobre la pertinencia de su publicación los textos propuestos seguirán un proceso de dictaminación que incluye al Comité Editorial y a un grupo de expertos en el tema abordado. Los autores serán notificados del resultado de la dictaminación en un plazo no mayor a ocho semanas.

Los artículos sometidos a evaluación para su publicación dentro de la *Revista de Filosofía* no podrán ser puestos a consideración de otras revistas durante el proceso de dictaminación.

A. INDICACIONES FORMALES

Los artículos o las reseñas deberán ser entregados en copia impresa, sobre papel DIN A4 O CARTA (tres tantos) y en archivos correspondientes al formato Word (*.doc o *.docx).

Los artículos deberán presentarse de acuerdo con lo establecido en los *Parámetros para la presentación de escritos originales*, el cual puede ser consultado en: http://www.uia.mx/web/files/filosofia/parametros_presentacion_escritos_originales.pdf

Los originales que no cumplan con las especificaciones no serán considerados para su evaluación.

B. EXTENSIÓN

La extensión máxima de los ensayos no deberá exceder los 50,000 caracteres.

C. ENVÍO

Las tres copias impresas de los trabajos se deberán enviar a la siguiente dirección de correo postal: *Revista de Filosofía*, Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219, México, D.F.

Los archivos electrónicos deberán ser enviados a las siguientes direcciones de correo electrónico: pablo.lazo@uia.mx / asistente.filosofia1@ibero.mx

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

verano 2014

109

Historia y filosofía “oficiales” en México
Virginia Aspe Armella

Identidad ético-narrativa desde Paul Ricoeur
José J. Sáinz Luna

Temporalidad y onirismo en María Zambrano
Gabriel Astey

Diálogo de poetas
José Emilio Pacheco, “Aproximaciones”

Creación
Fernando de León

SECCIÓN
especial

Karl Jaspers: “Heidegger”

ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

JURÍDICA

Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho

REVISTA IBEROAMERICANA DE COMUNICACIÓN

Revista Iberoamericana de Comunicación. Publicación semestral del Departamento de Comunicación



Historia y Grafía. Publicación semestral del Departamento de Historia

DIDAC

Didac. Publicación semestral de la Dirección de Servicios para la Formación Integral

Revista Iberoamericana de Teología

Revista Iberoamericana de Teología. Publicación semestral del Departamento de Ciencias Religiosas

Psicología Iberoamericana

Psicología Iberoamericana. Publicación semestral del Departamento de Psicología

Visita nuestras revistas electrónicas

www.bero.mx/publicaciones



Para mayor información comunicarse a la Universidad Iberoamericana.
Prol. Paseo de la Reforma 880, col. Lomas de Santa Fe, 01219, México,
D. F. Tel. 5950 4000 / 9177 4400, exts. 4919, 7600 y 7330,
publica@bero.mx, www.bero.mx/publicaciones

CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN

Para suscribirse complete esta forma y envíela, acompañada de su comprobante de pago, al correo electrónico publica@ibero.mx

Nombre completo _____

Dirección (calle, número exterior e interior) _____

Código postal _____ Ciudad _____ País _____

Correo electrónico _____ Teléfono _____

AÑO	2015 (pesos)	2015 (dólares)
Ejemplar suelto	\$220.00	US \$30.00
Suscripción	\$400.00	US \$45.00

Instrucciones para realizar depósitos mediante transferencia electrónica

Banco: Banco Nacional de México, S. A. (BANAMEX)

Nombre: Universidad Iberoamericana, A. C. **CLABE:** 002180650323263287

Cuenta No. 2326328 / **Sucursal No.** 6503 / **Moneda:** Pesos mexicanos

Dirección: Prolongación Paseo de la Reforma No. 880, Col. Lomas de Santa Fe, C. P. 01219, Del. Álvaro Obregón / **RFC:** UIB540920IT3

Referencia 2: Nombre de la empresa o cliente (es imprescindible para detectar los ingresos)

Instrucciones para realizar depósitos desde el extranjero

Name of Account Holder: Universidad Iberoamericana, A. C.

Account Number: 05259525626 / **Account currency:** Cuenta en dólares

Account CLABE: 002180052595256264

Bank Name: Banco Nacional de México, S. A. (BANAMEX)

Bank Address: Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe

City, Postal Code: 01219 / **Country:** Mexico D. F. / **Swift Code:** BNMXXMXXM

Universidad Iberoamericana Prol. Paseo de la Reforma 880, col. Lomas de Santa Fe, C. P. 01219, México, D. F., Tel. 5950 4000 / 9177 4400, exts. 4919, 7600 y 7330, publica@ibero.mx, www.ibero.mx/publicaciones

Aviso de privacidad. En cumplimiento con lo establecido por la Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de los Particulares, la Universidad Iberoamericana, A. C. con domicilio en Prolongación Paseo de la Reforma No. 880, Colonia Lomas de Santa Fe, Delegación Álvaro Obregón, C. P. 01219, México, Distrito Federal, le informa que los datos personales, entendiendo por éstos, de manera enunciativa mas no limitativa: nombre, fecha de nacimiento, nacionalidad, dirección, correo electrónico, número de teléfono, ("datos personales"), los datos personales sensibles, entendiendo por éstos, de manera enunciativa mas no limitativa: origen racial o étnico, estado de salud presente y futuro, creencias religiosas, filosóficas y morales, afiliación sindical, opiniones políticas y demás información que pueda ser usada para identificarlo, otorgados por usted ("Usuario") y recopilados directamente en nuestra base de datos serán usados exclusivamente para que la Universidad Iberoamericana cumpla con las obligaciones derivadas de la relación jurídica que tenemos con usted. Los datos personales han sido otorgados voluntariamente y la actualización y autenticidad de los mismos es responsabilidad del Usuario, por lo que el Usuario o su representante legal podrá ejercer cualquiera de los derechos de acceso, rectificación, cancelación u oposición (en lo sucesivo "derechos arco"), así como revocar su consentimiento para el tratamiento de sus datos personales enviando un correo electrónico a la Dirección Jurídica de la Universidad Iberoamericana: datospersonales@ibero.mx. La Universidad Iberoamericana responderá las solicitudes en un término de 20 días, prorrogables según sea el caso. La Universidad Iberoamericana avisará al Usuario de cualquier cambio al aviso de privacidad mediante comunicados a través de la página web www.ibero.mx o mediante avisos al correo electrónico proporcionado por el Usuario para ese efecto. De conformidad con la Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de los Particulares, se designa a la Dirección Jurídica como la instancia responsable del cumplimiento de la dicha ley. El aviso completo lo puede consultar en www.ibero.mx

